

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМЕНИ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СЕМЕЙНАЯ
ОБРЯДНОСТЬ
НАРОДОВ
СИБИРИ

ОПЫТ
СРАВНИТЕЛЬНОГО
ИЗУЧЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1980

Традиционная культура народов Сибири — один из основных источников познания истории этих в прошлом бесписьменных народов. В предлагаемой монографии обобщаются материалы по свадебной и похоронной обрядности народов таежного и тундрового ареала Сибири XVII — начала XX в. Сопоставление и картографирование важных элементов духовной культуры дает материал для выводов о генетических и культурных связях этих народов.

Ответственный редактор

И. С. ГУРВИЧ

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ
НАРОДОВ СИБИРИ
(опыт сравнительного изучения)

Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР

Редактор издательства С. Н. Васильченко
Художник А. В. Львов
Художественный редактор Н. А. Фильчагина
Технический редактор А. М. Сатарова
Корректор Е. Н. Белоусова

ИБ № 18260

Сдано в набор 11.02.80. Подписано к печати 29.04.80. Т-09801. Формат 70×90^{1/16}.
Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.
Усл. печ. л. 17,6. Уч.-изд. л. 19,1. Тираж 5750 экз. Тип. зак. 1174
Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Наука» 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука» 199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

С $\frac{10602-142}{042(02)-80}$ 188-80 0508000000

© Издательство «Наука», 1980 г.

ВВЕДЕНИЕ

Традиционная культура народов Сибири является одним из основных источников для изучения этногенеза и древней истории этих в прошлом бесписьменных народов.

Фактические данные, характеризующие культуру народов Сибири, стали накапливаться еще в XVII в. Ценнейший этнографический материал был собран в XVIII в. академическими экспедициями в Сибирь. В XIX—начале XX в. сибирская этнография обогатилась огромным количеством разнообразных надежных объективных наблюдений, подробных описаний. Были собраны большие этнографические коллекции. В связи с практическими задачами по социалистическому переустройству культуры и быта населения этой обширной области широким фронтом велось изучение традиционной этнографии народов Сибири в 1920—1930-х годах.

Еще в довоенный период советские этнографы-сибиреведы поставили перед собой задачу подвести итоги, обобщить и систематизировать накопленные русской дореволюционной и советской наукой этнографические материалы.

В 1955 г. Институт этнографии АН СССР издал том «Народы Сибири» — фундаментальную сводку по этнографии Сибири, плод многолетней работы большого коллектива исследователей. Однако в этой работе, несомненно способствовавшей углубленному исследованию целого ряда важных этнографических проблем, невозможно было привести сравнительный анализ культуры народов Сибири.

Значительный шаг в систематизации материала, обобщении и теоретическом осмыслении данных, накопленных этнографической наукой о народах Сибири, был сделан авторами «Историко-этнографического атласа народов Сибири» (1961 г.). Они впервые показали географическое распространение традиционных элементов материальной культуры народов Северной Азии.

Картографирование систематизированного и классифицированного этнографического материала по таким темам, как «Жилище», «Одежда», «Олений транспорт», «Упряжное собаководство», «Лыжи», «Лодки», «Головные уборы», «Орнамент», «Шаманские бубны», позволило выявить древние генетические и культурные связи отдельных этнических образований этого региона. Атлас открыл возможность по-новому подойти к решению ряда вопросов этногенеза. В частности, удалось показать наличие древних связей северных алтайцев с уграми, коряков — с тунгусами, наметить на территории Сибири контуры древних историко-культурных областей и т. д.

Имеются и частные исследования, содержащие материал о географическом распространении отдельных этнографических явлений, таких,

как детские колыбели, одежда, способы плетения и т. д. (Василевич, 1960, 1963; Понов, 1955; Одежда народов Сибири, 1970). Эти работы широко используются специалистами.

В целом картографирование элементов материальной культуры — один из прогрессивных и продуктивных методов исследования. Однако эта область народной культуры, как справедливо отмечалось в литературе, жестко детерминирована социально-экономическими и географическими условиями, развитием производительных сил. Поэтому теоретически можно ожидать, что картографирование элементов духовной культуры даст более интересные результаты для изучения миграций отдельных групп, культурных взаимодействий и взаимовлияний (Чистов, 1974, 73).

Напомним, что духовная культура, в особенности обрядность, как показывают многочисленные этнографические наблюдения, отличается значительной устойчивостью и преемственностью. Это объясняется тем, что она менее зависима от экономических и географических факторов, чем материальная культура, материальное производство. Естественно, что в области обрядности запечатлелось много черт, отражающих не только архаические особенности культуры отдельных этнических общностей, но и древние культурные взаимовлияния.

К сожалению, методика сравнительного изучения и картографирования обрядовых фольклорных элементов должным образом не разработана. Огромный материал, накопленный по духовной культуре народов Сибири, еще не подвергался сравнительному пространственному изучению, более того, он обычно и не суммировался в обобщающих работах.

Это обстоятельство побудило авторский коллектив настоящего издания поставить перед собой задачу сравнительного изучения некоторых элементов духовной культуры народов Сибири, в частности ряда разделов семейной обрядности, с применением картографического метода. Предлагаемый вниманию читателей сборник не является атласом или частью его, это лишь первый опыт сопоставительного картографирования сибирских материалов по семейным обрядам.

Для изучения взяты две наиболее важные области семейной обрядности — свадебная и похоронная.

Работа состоит из кратких, в известной степени формализованных описаний этих обрядов у отдельных народов Сибири с указанием источников и литературы, а также карто-схем пространственного распространения отдельных элементов этой обрядности (карто-схемы даются в конце соответствующих разделов). Хотя на карту наносятся главным образом формальные моменты, а не верования и представления, связанные с этой обрядностью, тем не менее и этот материал, в известной степени отражающий или отражавший верования, многое дает для характеристики особенностей отдельных историко-культурных областей, культурных контактов и взаимовлияний.

В статьях, посвященных свадебной обрядности у отдельных народов Сибири, приводятся данные о наличии или отсутствии обычая экзогамии, характеризуется тип брака (обмен женщинами между семьями или родами, выкуп-калым, отработка за жену и т. д.), формы свадебной церемонии (наличие или отсутствие сговора, торжество в семье невесты, тор-

жество в семье жениха, приобщение невесты к семейному огню в доме мужа и т. д.), патрилокальность или матрилокальность поселений. В статьях, касающихся погребальной обрядности, даются сведения о ее наиболее стойких элементах: формах погребений (в земле, на земле, на помосте, на ветвях деревьев и т. д.), особенностях погребальной одежды и сопровождающего инвентаря, наличии или отсутствии жертвы, формах надгробия. Кроме того, в статьях отмечаются такие детали (если они имеются), как изготовление куклы — «заместителя» умершего или вместилища его души, особые способы захоронения детей, самоубийц, утопленников, шаманов.

Последовательность изложения материала, принятая в данной работе, такая же, как в книге «Народы Сибири».

Материалы сгруппированы по отдельным этническим общностям, в ряде случаев — по этнографическим группам. Последнее в общем удалось сделать в отношении обских угров, отчасти эвенков и эвенов. Однако интересующие нас вопросы освещены по отдельным народам неодинаково. Так, например, о свадебной и похоронной обрядности ительменов имеются данные только XVIII в., тогда как о иганасанских и эскимосских обрядах — материалы, собранные в текущем столетии. Кроме того, пришлось отказаться от строго единообразного принципа изложения материала в связи с большим разнообразием описываемых обрядов. Чтобы облегчить сопоставление данных по разным народам, в конце каждого раздела приведены таблицы элементов свадебной и похоронной обрядности. Систематизация и картографирование форм погребений представляют особый интерес, так как позволяют в известной мере стыковать археологический материал с этнографической действительностью XVII—XIX вв.

Так как большая часть материалов по свадебной обрядности относится к XIX—началу XX в., эти данные рассматриваются на одном хронологическом уровне. Данные по похоронной обрядности рассматриваются на двух уровнях: XVII—XVIII века, отражающие часто картину, сложившуюся до прихода русских в Сибирь, и XIX—начало XX в. В заключении кратко суммированы результаты анализа пространственного расположения отдельных форм обрядности.

В приложении помещены описания похоронных обрядов, сделанные по полевым наблюдениям. Они восполняют пробелы, имеющиеся в этнографической литературе, расширяют наши представления об этих явлениях.

Техническую работу по подготовке книги к печати вели В. В. Лебедев, Т. М. Мастюгина и О. Б. Наумова.

Литература

- Василевич Г. М.* Тунгусская колыбель. — Сб. МАЭ, 1960, т. XIX.
Василевич Г. М. Обувь народов Сибири. — Сб. МАЭ, 1963, т. XXII.
Историко-этнографический атлас народов Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.
Одежда народов Сибири. Л.: Наука, 1970.
Попов А. А. Плетение и ткачество у народов Сибири в XIX и первой четверти XX в. — Сб. МАЭ, 1955, т. XVI.
Чистов К. В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд. — В кн.: Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л.: Наука, 1974.

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

НАРОДЫ ЮЖНОЙ СИБИРИ

БУРЯТЫ

Свадебная обрядность бурят конца XIX—начала XX в. отличалась многообразием различных церемоний и обрядовых действий. Заметные различия наблюдались в свадебных обрядах предбайкальских (западных) и забайкальских (восточных) бурят, так как у первых господствующей религией был шаманизм, у вторых — ламаизм. Поэтому целесообразно рассмотреть свадебную обрядность каждой из этих групп отдельно.

Но прежде об общих чертах. Буряты строго соблюдали экзогамию. Брак внутри отцовского рода (до 7—9-го поколения) расценивался как недопустимое нарушение обычая. Господствующей формой заключения брака был брак по сватовству, путем уплаты калыма. Невеста должна была иметь приданое, состав которого был вполне определенным, т. е. должен был включать установленный комплекс вещей и предметов. Основными компонентами приданого у богатых к концу XIX в. стали золотые, серебряные и коралловые женские украшения, полный комплект зимней и летней, праздничной и будничной одежды и обуви, полный комплект постельных принадлежностей, ковры, пологи и занавеси, сундуки и ящики с подставками, в которых привозилась и хранилась одежда. Чем зажиточнее были родители невесты, тем полнее и богаче было содержимое приданого. У малоимущих приданое было значительно скромнее.

В приданое невесте давали скот (*энжэ*), количество которого также зависело от состоятельности родителей. У забайкальских бурят (селенгинских, агинских) одним из главных атрибутов приданого невесты, помимо вышеназванного, считалась новая войлочная юрта.

В свадебной обрядности *западных бурят* выделяются три этапа: до-свадебные, свадебные и послесвадебные церемонии.

1. ДОСВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ: стговор (*хуралга*), сватовство (*худа оролсохо*), установление сроков свадьбы (*болзор абаха*). У всех локальных групп западных бурят эти обряды идентичны как по составу обрядов, так и по их содержанию.

Сговор. Роль посредника поручалась одному из уважаемых родственников или лицу, знакомому обеим сторонам. Нередко в этой роли выступали *зууриши* — опытные в устройстве брачных дел свахи.

После предварительного сговора, если молодые не знали друг друга, устраивались своего рода «смотрины» (*басага үзэхэ*): жених под каким-либо предлогом должен был посмотреть невесту и себя показать. В случае, если невеста не нравилась, он мог отказаться от нее. Таким образом, ро-

дители считались с желанием совершеннолетнего сына, хотя и не всегда оно имело решающее значение.

Сватовство. После получения согласия родителей невесты назначался день, когда происходил официальный церемониал сватовства, состоящий из ряда обязательных обрядовых действий. На сватовство приезжал отец жениха с одним или несколькими родственниками, привозили ведро тарасуна (молочного вина) или покупной водки и приводили коня — *амани морин* (лошадь помолвки). Исполнялся обряд моления покровителям — «хозяевам местности» и духам умерших предков.

Важным моментом сватовства было подношение невесте подарка (*бэлэг бариха*) — серебряной или золотой монеты на цепочке или ленточке — *хоолобши*. Принятие хоолобши означало, что отныне невеста наречена. При несогласии невеста не принимала подарка.

При согласии сторон сватовство закреплялось обменом кушаками между отцами жениха и невесты — *бэһэ андалдаха*, после чего договор о браке считался нерасторжимым. Иногда сваты обменивались трубками и кисетами с огнивом или ножами. Обязательным было подношение сватам подарков, спитых невестой.

После всех церемоний начинались переговоры о калыме. Величина калыма колебалась в зависимости от обстоятельств. В большинстве случаев выплата калыма производилась частями в течение нескольких лет.

Период между сватовством и свадьбой был различным и зависел от ряда обстоятельств — наличия калыма, возраста невесты и т. д. Свадьба назначалась после выплаты всего калыма. Но в конце XIX в. она могла состояться и по выплате части калыма. Бывало, что сторона невесты просила отсрочки для приготовления приданого.

Установление срока свадьбы. После выплаты всего калыма или части его со стороны жениха к родителям невесты отправлялись послы, чтобы условиться о дне свадьбы — *болзор абаха* (для родителей невесты этот акт назывался *болзор гаргаха*). Визит сопровождался взаимным обменом подарками.

Свадьба обычно справлялась летом или осенью. День ее, как правило, назначался в период новолуния или полнолуния. У бурят был 12-годичный цикл летоисчисления по названиям животных. Каждый бурят хорошо знал название года, в который он родился. По поверьям, жениться или выходить замуж в год своего животного запрещалось, так как считалось, что человек в такой год наиболее ослаблен, хрупок и легко может пострадать от козней злых духов.

2. СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ. Все обряды этого этапа можно подразделить на предсвадебные и обряды собственно свадьбы. К рассматриваемому периоду у одних локальных групп западных бурят наблюдается забвение составных элементов обряда, у других — сохранение сложного состава обрядности, хотя некоторые церемонии утрачивают свой первоначальный смысл.

К предсвадебным обрядам относится цикл обрядов *һаал хүргэхэ*: угощение рода невесты родом жениха; поклонение жениха онгонам семьи (рода) невесты; церемония украшения жениха; обряды проводов невесты; обряд «насильственного» увоза невесты.

Обряды *haал хүргэхэ* в рассматриваемое время наиболее полно сохранились у верхоленских, кудинских, ольхонских бурят и исполнялись за 2—3 дня до свадьбы в улусе родителей невесты, куда приезжали жених с отцом и группой родственников. У бурят остальных районов западной Бурятии, в частности у аларских, боханских, балаганских бурят, данный цикл обрядов был полностью утрачен уже к последней четверти XIX в. (Хангалов, 1959, 96).

Обряды проводов невесты (букв. «игрища девушки-невесты») были некогда универсальны для всей западной Бурятии. У балаганских, унгинских, кудинских, верхоленских, ольхонских, тункинских бурят обряды проводов невесты в конце XIX в. считались обязательным этапом свадебного церемониала и справлялись накануне свадьбы в течение 2—4 дней. Невесту со всеми гостями в определенной последовательности, зависящей от степени родства, приглашали ее родственники, которые устраивали угощение и подносили невесте подарки. У аларских, боханских бурят эти обряды почти исчезли.

В районах, где продолжали бытовать обряды проводов невесты, сохранялся и обряд «насильственного» увоза невесты (обряд «умыкания»). Традиционной формой этого обряда, по-видимому, надо считать обряд, сохранившийся у ольхонских и укырских бурят (Хараев, 35).

К *собственно свадебным обрядам* относились церемонии: выезд свадебного поезда и его встреча стороной жениха; обряды поклонения невесты божествам (онгонам) семьи жениха, их родовому очагу, старейшинам рода, старшим родственникам жениха; обряд одаривания невесты; приглашение невесты в дом ближайших родственников жениха; обряд освящения новой юрты — разжигание нового очага в юрте молодых.

У западных бурят выезд невесты сопровождался многократными молениями-призываниями, обращением к духам предков, божествам — «хозяевам местности», у которых просили благословения и покровительства, счастливой жизни невесте.

При подъезде к улусу жениха свадебный поезд встречали специальные послы *угтамжа* (встречающие) с водкой или тарасуном, молочными продуктами, закусками. Представители рода невесты должны были исполнить обряд поклонения духам — покровителям рода и местности жениха.

Впереди свадебного поезда ехал *туруушин* (передовой, ведущий) со стрелой. Подъехав к юрте родителей жениха и преодолев все барьеры (большой круг-хоровод, внутри которого горел костер), он вбегал в юрту и втыкал стрелу в ее северо-западный столб. От расторопности, ловкости и силы передового зависело успешное выполнение им своих обязанностей.

↳ У верхоленских, кудинских, унгинских, ольхонских бурят невеста ехала на свадьбу в нарядной девичьей одежде и одевание свадебного наряда, т. е. костюма замужней женщины, происходило уже в доме жениха, представляя своеобразную церемонию с четко определенными правилами. У балаганских, части аларских бурят невеста выезжала из родительского дома в свадебном костюме. У тункинских бурят невеста

ехала на свадьбу в мужской одежде, а в ее свадебный костюм наряжали парня-одногодка, который сопровождал ее все время до ее переодевания в этот костюм.)

Свадебный поезд, прежде чем въехать во двор родителей жениха, объезжал три раза вокруг дома (усадыбы) по часовой стрелке. Во дворе приехавших встречали национальной пляской *ехор*. Всем приехавшим в первую очередь подавалось *сагаа* (молоко или молочные продукты) для обряда *сагаалха*: гости должны были им побрызгать (принести жертвоприношение духам-покровителям) и отпить. Невесту с подружками встречали специально назначенные женщины и после этого обряда вводили в отведенное помещение: у зажиточных это была отдельная юрта или свободный дом, а обычно — отгороженная занавесью часть юрты или дома свекра.

Затем два старика или белых шамана¹ у очага в юрте отца жениха (отцы жениха и невесты сидели рядом у очага) совершали обряд совместного поклонения божествам с возлияниями тарасуна и сагаа.

Главным свадебным обрядом считалось *бэриин мургэл* — поклонение невесты онгонам семьи жениха, их родовому очагу, старейшинам, представителям рода жениха в лице свекра, свекрови и других старших родственников. Перед этим проводилась торжественная церемония одевания и причесывания невесты. Ее свадебный наряд представлял собой праздничный костюм замужней женщины, дополненный разнообразными шейными и нагрудными украшениями, браслетами и кольцами. Вместо одной девичьей косы заплеталось множество косичек, непременно с правой стороны на одну больше, чем с левой. На голову надевали различные украшения. Церемонию одевания и причесывания невесты проводили только женщины со стороны жениха, счастливые в своей семейной жизни.

Поклонение невесты божествам и ее благословение происходило во дворе на юго-западной стороне юрты отца жениха. Считалось обязательным раскладывать на месте поклонения костюм замужней женщины (нередко костюм матери жениха)². Затем разжигали костер, около него садился главный *үрөөршэ* — «благословитель», почетный сородич и другие старики. Невеста в сопровождении свиты направлялась к месту поклонения. У аларских, унгинских, балаганских, укырских бурят лицо невесты завешивали белой тканью с прорезями для глаз. Большую шаль над ней держали за четыре угла молодые парни. Слева от невесты шла женщина со стороны жениха *эхэ* (букв. «мать»), которая сопровождала невесту во время всех главных обрядов свадьбы и как бы руководила всеми ее действиями.

¹ У западных бурят шаман не играл особой роли на свадьбе. Многие воздаяния разным божествам, духам-покровителям, которыми сопровождалась все этапы свадебного церемониала, благословение молодых производили старики, хорошо знавшие обычаи, гимны-призывания, благопожелания.

² Из других предметов здесь были: березка (*түүргэ*), одеяние вроде юбки из волчьей шкуры либо просто шкура с головой волка, на белом войлоке — голова лошади или барана, вареное мясо и вино.

У унгинских, кудинских, верхоленских, ольхонских бурят невеста к месту поклонения родов и семейным онгонам и благословению шла вместе с женихом. Подойдя к месту поклонения, все низко кланялись онгонам и старикам-благословителям, которые трижды произносили свое благословение (*үрөөл*), бросая при этом в огонь кусочки сваренного мяса. После этого все делали шаг вперед и низко кланялись.

Последующие обряды совершались в юрте будущего свекра. Их исполнение отличалось тождественностью. За очагом на северо-западной стороне юрты сидели свекор со свекровью и старшие родственники жениха. Невеста с посаженной матерью становилась перед очагом на войлочный потник. Посаженная мать подавала невесте заранее сваренный и мелко накрошенный жир, и та, кланяясь, бросала несколько кусочков в огонь, затем трижды с силой обеими руками кидала жир в обнаженную грудь свекра, который сидел, приготовившись, за очагом. Всем остальным низко кланялась.

Следующий обряд *галда тоһо адхаха* — поклонение хозяину домашнего очага. Невесте подавалось в чаше растопленное масло, невеста, поклонившись очагу и обведя чашей над очагом три раза, лила масло в огонь. Обряд заканчивался одариванием невесты (*барылга бариха*).

Исполнение главных обрядов поклонения невесты считалось обязательным при любом бракосочетании (даже если свадьба как таковая не справлялась), так как брак считался оформленным и мог быть «счастливым» только после церемонии принятия невесты под покровительство родовых божеств и духов семьи мужа, приобщения к его родовому очагу и поклонения представителям рода мужа в лице его родителей и старших родственников.

После свадебного пиршества в доме родителей жениха невесту с гостями приглашали ближайшие его родственники. В каждом доме повторялись церемонии поклонения невесты в юрте свекра.

Если у жениха была приготовлена отдельная (новая) юрта, то после главных свадебных обрядов проводился обряд освящения новой юрты.

Главным моментом обряда было разжигание нового очага, причем обязательно только от огня очага предков. От имени молодых один из стариков совершал моление (*дуһ аалга*), обращаясь к хозяину огня, божествам и духам — покровителям местности и рода. Так молодые впервые как новая самостоятельная семья поклонялись родовым божествам и духам. (У кудинских бурят раздел родового огня был обязательным моментом свадьбы, независимо от наличия новой юрты у жениха; если не было новой юрты, разводили огонь во дворе под навесом и у этого огня исполняли моление от имени молодых духам родовых предков.

После того как заканчивалась обрядовая часть свадьбы, начиналось празднество, превращавшееся иной раз в большие состязания между представителями двух роднящихся родов в беге, конных скачках, стрельбе из лука, турниры борцов, улигершинов, знатоков истории и мифологии, соревнования в песнях и плясках, играх и т. д.

3. ПОСЛЕСВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ. К этому этапу относились обряды: *бэрын шадал үзэхэ* — проверка хозяйственных способностей не-

весты и *үһээ за хаха* — обряд убранства волос невесты в женскую прическу.

Первый обряд проводился через день или два после свадьбы в присутствии ближайших родственников мужа, особенно женщины. Невеста в полном свадебном костюме должна была разжечь огонь в очаге и над пылающим пламенем установить котел для перегонки тарасуна. Насколько быстро, умело, не обжегши меховую оторочку рукавов и не запачкавшись, проводила невеста эту операцию, судили о ее способностях хозяйки. Затем невеста должна была продемонстрировать умение разминать шкурки. Все это проводилось по традиционным правилам.

Исполнив главные свадебные обряды, невеста считалась принятой в род мужа, и отныне она получала все права, которыми пользовались женщины рода и улуса. Однако она должна была пройти еще заключительную церемонию — обряд убранства волос в женскую прическу, т. е. заплетение волос в две косы.

Справлялся этот обряд после окончательного переезда невесты в улус жениха (сроки пребывания невесты в родительском доме после свадьбы были разными: от 10 дней до нескольких недель, иногда полгода и больше). У ольхонских бурят этот обряд справлялся только после рождения первенца. До исполнения обряда молодая женщина ходила со множеством косичек, заплетенных впервые на свадьбе. У ольхонцев, по видимому, этот обряд осмыслялся не только как переход девушки в разряд замужних женщин, но и как приобщение к разряду женщин-матерей.

Свадебная обрядность восточных бурят. У разных локальных групп забайкальских бурят традиционная свадьба представляла собой весьма развернутый, сложный комплекс обрядов и церемоний. У селенгинских, хоринских, агинских бурят большое влияние на свадебные обряды оказал ламаизм, в то время как в свадьбе баргузинских, кударинских бурят это влияние значительно слабее. Эти группы бурят, в прошлом выходцы из западной Бурятии, сохранили в свадебной обрядности много общих черт и в содержании обряда, и в терминах с кудинскими и верхоленскими группами.

У селенгинских, агинских, хоринских бурят ламы играли заметную роль при бракосочетании: они определяли возможность брака между юношей и девушкой по соотношению годов их рождения, руководствуясь астрологическими книгами; указывали дни исполнения досвадебных обрядов; назначали день и месяц свадьбы, время выезда свадебного поезда; определяли масть лошади, на которой поедет невеста; указывали человека, который должен выносить ее из юрты и сажать на коня, и еще двоих, один из которых должен был помочь невесте перешагнуть порог юрты жениха, а другой — прикоснуться к ее голове, давая этим санкцию расплести девичью косу и заплести две косы; определял людей, которые сопровождали невесту при исполнении обрядов поклонения.

Лама же был распорядителем на свадьбе: назначал мужчину, который должен был начать забой скота, предназначенного для угощения гостей, копать канавы для огнища и ставить котлы для варки мяса и т. д. Лама же был главной фигурой и при обряде бракосочетания.

В целом обряды свадебного цикла у восточных бурят также можно условно подразделить на три этапа: досвадебные, свадебные и послесвадебные. Досвадебные церемонии состояли из сговора (*басага хуралга*), сватовства (*хадаг табилга, тахил тахилга*), обряда вручения скота — калыма (*мал барилга*), обряда вручения шкурок для одеяла молодоженам (*наал тушаалга*).

Обычно с предложенным породниться к родителям невесты приезжал отец жениха. Получив их согласие, он отправлялся в дацан, чтобы выяснить у ламы возможности заключения брака между молодыми людьми. Если по астрологическим указаниям лама одобрял выбор невесты, то здесь же определяли сроки сговора-сватовства, вручения скота-калыма и шкурок для одеяла новобрачным. Обращение к ламе считали обязательным.

В назначенный ламой день к родителям невесты приезжал отец жениха (иногда с 2—4 родственниками) для сватовства. У селенгинцев сватовство именовалось *тахил табилга* — «принести жертвоприношение», так как важным моментом этого обряда было подношение отцом жениха алтарю с буддийскими божествами (бурханами) у отца невесты священного ритуального шарфа *хадака* и определенных видов продуктов (зеленого чая, домашнего сыра, булки хлеба или калача, сливочного масла) с троекратным поклоном. Подносились хадаки и отцу невесты, и всем присутствовавшим.

Невесте присутствовать на обряде не полагалось. После этого обряда начинались переговоры о калыме. Они заканчивались традиционным угощением.

Вручение скота (калыма) представляло строго регламентированное обрядовое действие. В наиболее полном виде оно описано у селенгинских бурят (Смолев, 112). В дни, установленные ламой, обе стороны приглашали лам для молебна. Затем группа родственников-мужчин во главе с отцом невесты выезжала к родителям жениха. В пути их встречали назначенные люди со стороны жениха и сопровождали до юрты. Следовал обрядовый иносказательный диалог, затем подношения бурханам и угощение, на котором каждому приехавшему жених должен был поднести по две чашки (айрака и вина) и по два хадака, далее шло подношение именных церемониальных блюд. На следующее утро приезжие осматривали скот, предназначенный для калыма, оценивали, возражали. Гостей со скотом провожал до дома жених. В доме родителей невесты жениху устраивали прием (невеста на нем не присутствовала), ему подносили подарки — шубу, халат, кушак, шапку, унты и оседланного коня. У агинских и хоринских бурят регламент обязательных действий был более сужен, а взаимные одаривания представляли самостоятельные церемонии (Линховоин, 55, 58).

Обряд вручения шкурок для одеяла молодоженам как обязательный в свадебном цикле бытовал у селенгинских бурят и представлял собой торжественную церемонию. У агинцев, хоринцев этот обряд, по-видимому, был утрачен. У баргузинских бурят этот обряд имел иную форму: перед свадьбой жених со свитой в 30—40 человек везли в больших количествах в улус родителей невесты сваренное мясо кобылицы, баранов,

голова лошадей и вино и устраивали угощение сородичам и соседям невесты. Сторона невесты соответственно принимала гостей и одаривала жениха и его отца подарками в виде готовой одежды.

Собственно свадебные обряды начинались с проводов невесты. Невеста с двумя—тремя подружками объезжала своих родственников, которые в честь нее устраивали празднество, подносили ей подарки. Последний прощальный вечер устраивался в доме родителей.

Затем следовали установление коновязи и копка углублений для огня, на котором готовили свадебное угощение. У агинских и селенгинских бурят накануне выезда свадебного поезда (последний вечер проводов невесты) ставили новую войлочную юрту, приготовленную в приданое невесте, и исполняли обряд ее освящения (Линховоин, 62; Ленхобоев, 88—90).

Проводился также обряд *түрын сан табиха*. Лама молился о благополучии, о предотвращении несчастий, болезней от молодой семьи. Этот обряд был обязательным актом при бракосочетании у всех ламаистов.

Обряд «насильственного» увоза невесты (*басага булялдаан* — «отнимание невесты») был распространен повсеместно. В основных чертах он идентичен у всех групп бурят.

Собственно свадебные обряды состояли из цикла обрядов, связанных с выездом свадебного поезда и его встречей стороной жениха; обряда встречи свадебного поезда невесты; установления и обряда освящения новой юрты после привоза ее к родителям жениха; церемонии взаимного одаривания родичей обеих сторон; обрядов подношения церемониального угощения почетным гостям со стороны невесты; обряда передачи функций матери. Главными обрядами свадьбы считались: *бэрийн мүргэлгэ* (поклонение невесты); благословение невесты ламой; поклонение невесты бурханам (божествам) семьи жениха, старейшинам рода жениха в лице свекра, свекрови и других старших родственников, их родовому очагу.

Сама свадьба начиналась с выезда свадебного поезда. У селенгинских бурят свадебный поезд состоял из нескольких групп: впереди шли подводы с приданым невесты (*ашаан*), затем первая группа мужчин, «ищущих порога», после них — весь остальной состав свадебного поезда с невестой. При подъезде к улусу жениха свадебный поезд встречали назначенные люди со стороны жениха и исполняли обряд встречи. Сопровождавшие приданое, приехав на место, начинали устанавливать новую юрту и обставлять ее приданым. А в это время шла церемония встречи «ищущих порога» — своего рода театрализованная сценка с обрядовым поэтическим иносказательным диалогом. Позже в юрте отца жениха проводился обряд встречи «ищущих жеребца» во главе с отцом невесты, также с обрядовым иносказательным диалогом.

Обряд освящения новой юрты сводился к следующему: зажигали огонь в очаге, бросали куски вареного мяса через дымоход в разные стороны, один из стариков брал бедренную кость (*шагайта*) и по часовой стрелке, касаясь костью верха каждой стены, произносил гимны — призывания ниспослать счастья молодым в новом жилище. Обойдя юрту кругом, он втыкал эту кость около двери.

Обряд «передачи функций матери» проводился между матерями жениха и невесты: в определенном окружении они обменивались раскуреными трубками и подарками в виде булки хлеба, домашнего сыра, масла, чая. Обменивались они также чашечками молочного вина, которое должно было быть здесь же выпито.

Обряды «поклонения невесты» были одинаковы с западными бурятами, различаясь в отдельных деталях. Перед началом поклонения в определенный час, назначенный ламой, проводилось причесывание и одевание невесты: расплетались девичьи косы (их было пять) и заплетались две косы. У селенгинских бурят этот обряд проводили подружки невесты, которые затем сопровождали ее и при всех обрядах поклонения. Жениха при этих обрядах не было. У агинских, тункинских бурят на обряды поклонения невеста шла вместе с женихом и двумя женщинами: одна — с невестинной стороны, другая — с жениховой.

У селенгинских бурят в некоторых местах поклонения невесты начинались с благословения ламы в юрте свекра, в других же местах (а также у агинцев, тункинцев) благословителем был не лама, а старейшина жениховой стороны — *үбгэнэн түрэлү*, произносил он свои благопожелания во дворе во время троекратных земных поклонов невесты и ее свиты при приближении к юрте свекра.

Поклонение невесты в юрте свекра повсеместно начиналось с поклонения бурханам и молитв.

Затем следовало поклонение родителям жениха и старшим его родственникам. У селенгинцев невеста вместе с двумя подружками подходила к отцу жениха, он давал каждой по горсти курдюка, и те, трижды кланяясь, кидали его в грудь свекру, затем поочередно ближайшим родственникам жениха или почетным старикам. Каждый из стариков произносил *юрөөл* (благопожелания).

Затем поклонения невесты принимала свекровь, которая для этого обнажала правую грудь. Невеста с подружками с поклонами кидали в нее жир. У агинцев, тункинцев бросала жир только невеста, а поклонялись вместе с ней и жених, и сопровождающие женщины.

После этого следовал обряд поклонения домашнему очагу. Невеста бросала в огонь кусочки жира и, сняв головной убор, трижды кланялась. У агинцев невеста должна была три раза подбросить дрова в огонь, помешать чай в чаше и кислое молоко в деревянной кадучке. На этом заканчивались главные обряды свадьбы.

На следующий день после свадьбы проводились: церемония ознакомления с приданым невесты (*заһал тушаалга*), угощение новобрачной родичей жениха, своих родственников, приехавших со свадебным поездом, затем наступала *шагалзаан* — последние молодежные игрища, в которых участвовала невеста.

Такова в общем виде традиционная свадебная обрядность бурят в конце XIX—начале XX в.

- Балдаев С. И.* Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
- Кроль М. А.* Брачные обряды и обычаи забайкальских бурят. — Изв. Восточно-Сибирского отд. РГО, Иркутск, 1894, т. 25.
- Ленхобоев Г.* Из истории свадебных обрядов селенгинских бурят. Улан-Удэ, 1964 (на бурят. яз.).
- Линховоин Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
- Манжигеев И. М.* Янгутский бурятский род. Улан-Удэ, 1960.
- Осокин Г. М.* На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья. СПб., 1906.
- Смолев Я. С.* Три табангутских рода селенгинских бурят. Этнографический очерк. — Тр. Троицкосавско-Няхтинского отд. Приамурского отд. РГО, 1900, т. 1, вып. 3.
- Требуховский П. Ф.* Свадьба балаганских бурят в прошлом и настоящем. Верхнеудинск, 1929.
- Убуеунов А. А.* Улус «Заглик» Боханского хошуна и аймака. — Жизнь Бурятии, Верхнеудинск, 1926, № 10/12.
- Хангалов М. Н.* Свадебные обряды унгинских бурят. — В кн.: Хангалов М. Н. Соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.
- Хангалов М. Н.* Свадебные обряды кудинских бурят. — Там же, 1959, т. 2.
- Хангалов М. Н.* Свадебные обряды бурят. — Там же, т. 1.
- Хангалов М. Н.* Свадебные обряды и обычаи у верхнекудинских бурят Верхленского уезда. — Там же, т. 1.
- Хареев А. А.* Семья и брак у укырских бурят. — Бурятовед. сб., Иркутск, 1929, вып. 5.
- Чистохин Я. А.* Обычай тунгинских бурят-ламаистов при рождении детей, свадьбах, похоронах. — Православный благовестник, 1899, т. 3, № 21.
- Этагоров И. М.* Свадебный обряд у аларских бурят. — Изв. Восточно-Сибирского отд. РГО, Иркутск, 1900, т. 31, № 1/2.
- Полевые записи автора 1961—1964, 1970, 1974—1975 гг. в Аларском, Боханском, Ольхонском районах Иркутской области, в Селенгинском, Баргузинском, Курумканском, Хоринском районах Бурятской АССР. Архив Бурятского комплексного ин-та СО АН СССР.

ЯКУТЫ

✓ Якутский традиционный свадебный обряд в конце XIX—начале XX в. еще сохранял свои самобытные черты, хотя подвергся сильной переработке под влиянием христианства и русской крестьянской обрядности.

Церемония обычно начиналась со своеобразных смотрин, производившихся под видом гостевания. Якуты соблюдали экзогамию. Состоятельные семьи старались выбрать невесту не только в другом роде, наслеге, но и взять ее издалека (Серошевский, 555).

Во время смотрин выясняли имущественное положение семьи невесты. Сватовство сводилось к витиеватой просьбе свата, какого-либо уважаемого красноречивого человека или отца жениха породниться, подкрепленной для «открытия уст» отца невесты подарком. Согласия невесты не требовалось, но родители давали ответ, обычно узнав желание молодой (Павлинов, 98).

Принятие подарка означало удачное окончание сватовства (Худяков, 159). После этого во время угощения стороны условливались о размерах калыма и приданого. В центральных якутских улусах и Верхоян-

ском округе калым, как правило, в два раза должен был превышать приданое, в вилюйских районах и у северных якутов калым и приданое по стоимости были примерно равны.⁷ Сговор в одних семьях начинался, в других завершался рукобительем. Отец невесты протягивал руку, отец жениха или сват ударяли по ней и пожимали ее. Присутствовавшие молились и кланялись иконам.

Калым состоял из нескольких частей: *сулу* — определенное число скота, *курум* — несколько голов лошадей и коров на забой для угощения и подарков в виде скота и денег родителям невесты. Приданое (*эниэ*) состояло из одежды невесты, постелей, шуб, серебряных украшений, домашней утвари и некоторого количества скота, а также подарков родителям жениха и его родичам (Пекарский, Попов, 205—206; Виташевский, 32). Так как подготовка калыма и приданого требовала времени, то между сговором и свадьбой проходил немалый срок, иногда до трех лет.

Выплата калыма, доставка его в дом невесты отмечались угощением, на котором присутствовали главным образом родственники невесты. Обычно жених привозил только часть калыма и особый подарок для получения разрешения разделить ложе с невестой (Кочнев, 123). Вручив калым, жених и сопровождающие его молились перед иконами, кланялись родителям невесты. Во время торжественной трапезы отец жениха и отец невесты или заменяющие их лица произносили благопожелания. Отец невесты из полученного калыма одаривал своих родственников. Эта церемония в ряде районов Якутии рассматривалась как первая свадьба.

В старину, судя по материалам И. А. Худякова, обряд выплаты калыма сопровождался более пышным торжеством в семье невесты. Привезенное женихом мясо для угощения выкладывалось около камелька. На него помещали конскую голову с открытыми глазами и раскрытым ртом. Церемония начиналась с питья кумыса. Отец невесты и отец жениха разбрызгивали кумыс, обменивались кубками и колени преклоненно подтверждали свое намерение создать новую семью. Затем угощали всех присутствующих в юрте. Невеста, находившаяся на левой стороне за занавесью, получала угощение от жениха, сидевшего также в отдалении от гостей. Главное пиршество производилось вне помещения, в поле. Здесь около костра забивали скот, готовили угощение. Присутствовавшие рассаживались в круг около костра. После угощения устраивались развлечения, игры. Отъезд жениха и сватов также сопровождался питьем кумыса, часть его всадники выливали на головы своих лошадей (Худяков, 161—166).

После выплаты калыма уславливались о времени переезда в дом жениха. Это приурочивалось, как правило, к новолунию. Иногда между торжеством в доме невесты и переездом ее в дом жениха проходило несколько лет.

К жениху невеста ехала верхом в богатом одеянии в сопровождении жениха и родственников. Кто-либо из ее близких вез приданое, особый человек — икону, ехал с невестой и человек, принимающий поводыря лошади, и родственники. Отъезд сопровождался питьем кумыса.

Уезжая из родного дома, невеста выслушивала благопожелания отца в виде стихотворной импровизации. До ближайшего леса она не должна была оглядываться («чтобы не оставить дома своего счастья»). Иногда в шутку кто-либо из домашних на хорошем коне пытался догнать поезжан и объехать кругом. Но сопровождающие родственники жениха предпринимали свои меры, чтобы «счастье» не осталось у родителей невесты.

Поезд невесты родственники жениха встречали со свечами и хлебом у входа в юрту (видимо, под влиянием русских). У вилюйских и северных якутов встречающие часто обходились без свечей и хлеба. Мужчин-гостей со стороны невесты принимали мужчины — родственники жениха, стоявшие на правой стороне от входа, а женщин — женщины, стоявшие по левой стороне. В юрту невесту вводила мать жениха или кто-либо из его пожилых родственниц. Она обвязывала правую руку невесты платком и так вела ее ко входу. В некоторых семьях путь невесте преграждали две девочки, державшие поперек входа палочку. Невеста должна была своим телом сломать палочку. Затем она одаривала девочек. У северных якутов невеста сама привозила такую палочку (Гурвич, 130).

Скот, входивший в приданое и привезенный в качестве подарков, привязывали к коповязи. Часть доставленного невестой угощения вслед за ней вносили в юрту и складывали около камелька. Невеста крестилась перед иконами, кланялась родителям будущего мужа и преподносила им подарок — лисицу или горноста. Ее и жениха благословляли. Молодые целовали икону.

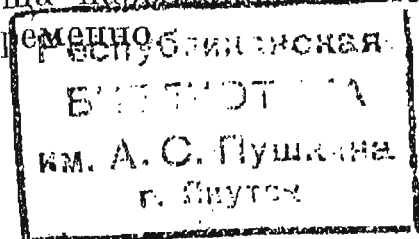
Затем происходило приобщение невесты к очагу семьи мужа. В центральных якутских улусах невеста бросала в огонь заранее приготовленные три лучины, в северных она привозила с собой жир и им «угощала» огонь.

Человек, сопровождавший невесту и доставивший икону, в это время обращался к огню, говоря, что девушка пришла создать новую семью, построить новый дом, развести скот и т. д. Он выливал в огонь рюмку водки, бросал в него кусочки мяса, масла из запасов, привезенных невестой.

В некоторых семьях обряд преподнесения подарков, благословения молодых производился после жертвоприношения огню.

Затем жених и невеста удалялись в отделенное занавесью помещение, где ожидали свадебного пира.

Во время угощения гости рассаживались по старшинству вокруг стола или костра, с одной стороны мужчины, с другой — женщины. Если было много гостей, их разбивали на две или три смены. Угощение часто начиналось с кумыса, но в конце XIX в. его заменила водка. После водки подавали чай с сахаром и сливки (*халх*). После этого следовало основное свадебное блюдо *саламат* — каша из муки на пахтанье с кислым молоком (*тар*) и маслом. Хозяин благословлял это блюдо, чертил на нем крест, затем пробовал и приглашал гостей отведать это лакомство. После каши подавалось мясо. Эта пища называлась «холодный котел», так как была приготовлена заблаговременно.



В северных якутских наслегах во время угощения произносили благопожелания — *кэскиль*. Хозяин дома или распорядитель на свадьбе обращался к гостям с вопросом: «С какими вестями приехали?» Один из гостей со стороны невесты в ответ произносил длинное импровизированное стихотворное благопожелание: сообщал, что приехавшие прибыли сюда по велению бога, чтобы доставить сюда счастье и основать богатый дом и т. д. Кто-либо из родственников жениха, обычно распорядитель, благодарил за пожелания и в ответ также произносил импровизированное благословление (Гурвич, 124—125).

Возможно, когда-то благословение произносил шаман (Шекарский, Попов, 210). После угощения начинались развлечения: борьба, игры, пляски, песни. Днем забивали скот, варили мясо. Специальный человек делил его на большие порции, передавал пирующим. Кости запрещалось ломать. На этом обеде-ужине также пили водку. После ужина молились. Для повобрачных за занавеской стелили особую постель. Женица, стелившая постель, получала особый подарок — чашку с маслом, иногда ее заворачивали в специальное одеяло, привезенное невестой.

Оставшиеся ночевать гости развлекались рассказами, слушали олонхо. Утром подавали кашу, кислое молоко, жеребьячье мясо. Присутствовавшие угощались водкой. После трапезы хозяин одаривал гостей со стороны невесты, а также родственников и знакомых подарками — деньгами, скотом, мясом. После получения подарков гости разъезжались. В прошлом уезжавшим подносили кумыс. Его пили, а остатки выливали на гривы лошадей.

На этом свадебный обряд заканчивался. Спустя некоторое время, иногда через год, молодые ехали в гости за отдарками к лицам, получившим от них подарки на свадьбе.

В северных районах, населенных якутами-оленеводами, свадебный обряд был более архаичным. Жених, пригнав калымных оленей, обводил их три раза вокруг урасы невесты. Свадьба справлялась в доме невесты и в доме жениха. Между этими двумя церемониями проходил иногда очень длительный срок. Олени, полученные отцом невесты в качестве приданого, почти полностью раздаривались его родственникам.

Невеста должна была явиться в дом жениха верхом на олесе, а свое приданое привезти на вьючных оленях. Она три раза объезжала свое новое жилище по ходу солнца. Невеста не только кормила огонь, но и обращалась к нему с заклинаниями.

В доме невесты и в доме жениха на свадебном торжестве особое внимание уделялось благопожеланиям. Во время торжественного угощения молодые угощались отдельно за занавесью¹ (Гурвич, 122—134).

Таким образом, основными моментами якутской свадьбы были: сватовство-сговор, торжество в доме невесты во время выплаты калыма или части его (после чего жених получал право разделить ложе с невестой), переезд невесты в дом жениха, обряд приобщения ее к новому очагу и свадебный пир в доме жениха.

¹ Свадебная обрядность северных якутов почти в деталях совпадала со свадебной церемонией у долган (Попов).

Соотношение размеров калыма и приданого, обмен подарками между семьей жениха и семьей невесты, участие родственников невесты в приобретении приданого, а родственников жениха — в устройстве свадьбы позволяют полагать, что в отдаленном прошлом свадебный обряд представлял собой своеобразную сделку между двумя родами. В свадебной церемонии чувствуется сильное русское влияние: рукобитье, рукопожатия, поцелуи, поклоны. Произносящий благопожелания — по-видимому, тот же дружка, а дети, стоящие около дверей, — приворотники и придворники. Однако венчание рассматривалось как обряд, не имевший прямого отношения к свадьбе. Оно нередко совершалось после свадьбы и даже после рождения первого ребенка.

Литература

- Виташевский Н. Д.* Якутские материалы для разработки вопросов эмбриологии права. — В кн.: Материалы по обычному праву и общественному быту якутов. Л., 1929.
- Гурвич И. С.* Культура северных якутов-оленьеводов. М.: Наука, 1977.
- Кочнев Д.* Очерки юридического быта якутов. Казань, 1899.
- Маак Р. К.* Вилюйский округ Якутской области. СПб., 1877. Ч. III.
- Павлинов Д. М.* Брачное право у якутов. — В кн.: Материалы по обычному праву и общественному быту якутов. Л., 1929.
- Пекарский Э. К., Попов Н. П.* Средняя якутская свадьба. — Восточные записки, 1927, т. 1.
- Попов А. А.* Семейная жизнь у долган. — СЭ, 1946, № 4.
- Серошевский В. Л.* Якуты. СПб., 1896.
- Троцанский В. Ф., Пекарский Э. К.* Любовь и брак у якутов. Из якутской старины (к материалам по якутскому обычному праву). — Живая старина, 1909, вып. 2/3.
- Худяков Н. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.

АЛТАЙЦЫ

По территориальному признаку алтайцы в этнографической литературе делятся на северных — тубалары, кумандинцы, челканцы и южных — телеуты, теленгиты и телесы. Каждая из указанных групп по своему происхождению, культуре является сложным этнокультурным сплавом, в котором наличествуют как общие, так и специфические особенности, прослеживающиеся и при изучении традиционного свадебного обряда.

Почти для всех этнических групп алтайцев можно отметить оформление браков несколькими путями, а именно: сговор, похищение невесты с уплатой калыма, отработка зятем в доме родителей невесты (Потапов, 1956, 147; Сатлаев, 109).

Обычай сговора был распространен почти у всех алтайцев и мало чем отличался от такового у других народов Сибири, Средней Азии, Казахстана (Потапов, 1969, 244—245; Кисляков, 87—90). Но обычай колыбельного сговора только народившихся, а иногда еще и не родившихся детей проявлялся весьма редко.

В то же время просватывание малолетних детей или с большой разницей лет практиковалось у алтайцев довольно часто. Заключались обычно такие браки в среде богачей. По сговору между родителями иногда просватывали двадцатилетнюю девушку за десятилетнего мальчика. После сватовства таким молодым ставили *айил* (юрту), где они жили совместно. За поведением невестки родители мальчика следили очень строго, и она должна была достойно ожидать возмужания своего нареченного.

Более распространенным способом заключения брака было похищение девушки с последующими церемониями свадебного обряда. Акт похищения назывался *уудурган*, *качырган* или *удалар качарын* (термины записаны автором у теленгитов пос. Саратан и Кара-Кудур Улаганского района Горно-Алтайской АО в 1976, 1977 гг.). Похищение девушки в начале XX в. превратилось в чисто символическое действие, закрепленное традицией.

Оно осуществлялось женихом с пятью—шестью друзьями: дядя (тай), *женези* — друзья жениха и невесты. Похищение проводили под вечер. Украденную девушку помещали в какой-нибудь дом (юрту) жениха. Парень и девушка находились в этом доме вместе, здесь же были их друзья. С этого начинался свадебный церемониал, именовавшийся *куда* (сватовство).

На следующий день после похищения родственники жениха отправлялись в айил родителей невесты. В число кудаларов обязательно входили отец и мать, дядя по матери и другие ближайшие родственники. Для переговоров кудалары брали с собой тушу барана, молочную водку (*арак*) в специальных кожаных сосудах (*тажуур*), чай, ткани. В доме родителей невесты сватам делали подношение: молоко (кипяченое) или арак, раскуренные трубки.

В церемониале сватовства большое место отводилось подношению родителям невесты кожаных сосудов, наполненных аракой. Таких сосудов было несколько. Отец жениха должен был поднести сосуд с аракой, украшенный лентой из ткани, как символическое подношение отцу невесты. Если отец невесты не брал сосуда, то его подносили матери. В случае отказа подносили брату отца, при отказе снова подносили отцу девушки.

Так делалось несколько раз. Если никто не брал араку, то ее предлагали брату матери невесты. Этот человек обычно говорил: «Я не воспитывал, не растил эту девушку, пусть решают родители. Если они скажут: «Возьми», — я возьму». Процедура подношения сосудов могла затянуться на довольно долгое время и иногда длилась не один день.

Когда отец девушки все-таки брал алами тажуур, то он наливал араку в чашечку и деревянной ложкой брызгал трижды, а затем подносил араку своей жене и родственникам. И только после этого кудалары могли пройти на почетную часть жилища (*торго*) (до этого они располагались в других частях его и в основном у входа).

В это время вне дома варили мясо барана, готовить его полагалось племяннику отца жениха. Почетные, лучшие куски сваренного мяса ставили перед родителями и ближайшими родственниками не-

весты. В частности, голова подносилась дяде, грудина и задняя часть — отцу и матери невесты.

После распития араки у родителей невесты спрашивали: «Девушку приводить ли родителям жениха?» Обычно отвечали: «Смотрите сами». Невеста вместе с женихом входили в дом. Невеста должна была поднести сосуд с аракой своему отцу, а парень — теще.

Во время сватовства договаривались о дне свадьбы и размере калыма. У алтайцев было несколько терминов, обозначающих плату за девушку: *калын*, *бодо*.

Плата за девушку во всех случаях зависела от благосостояния ее семьи. Решающий голос имел отец девушки. Большую часть калыма обычно составлял скот (*мал*), а также ценные меха (у теленгитов, например, шкурки выдры, соболя), ткани, серебро, чай и пр.

Величина калыма у богатых алтайцев (теленгитов) иногда исчислялась несколькими табунами лошадей, помимо других видов скота. Обычно если при сватовстве или сговоре родители говорили *пир айгыр* (один жеребец), то это означало, что за девушку требуют один табун (табун включал не менее 20—30 кобылиц к одному жеребцу). В начале 20-х годов, по сообщению А. Ефимовой, у телеутов за девушку в среднем платили 200 руб., 2 лошади, 5 ведер араки. Богатые платили 300 руб., к тому же давали 3 лошади, колотую кобылу и овцу (Ефимова, 228). У кумандинцев в этот же период размер калыма доходил до 600 руб. (Салтаев, 112).

Плата за девушку распределялась между родственниками. В то же время за взятую часть бодо родственники девушки обязательно чем-нибудь ее одаривали (обычно скотом). Возможно, такой факт является отражением былых родовых институтов, регулировавших в прошлом семейно-брачные отношения.

У теленгитов матери девушки дарили дойную корову. Получала она ее тогда, когда приезжала после свадьбы к родственникам жениха. Она сама шла к коровам, доила и выбирала лучшую из них. Этот подарок символизировал плату за молоко матери и, как известно, бытовал прежде и у тувинцев (Потапов, 1969, 243). Во время сватовства матери девушки у теленгитов полагалось поднести плитку чая, ткань на платье или покрытие шубы, лакомства (Гребнев, 135—138). Сама свадьба (той) обычно не откладывалась на долгое время, хотя и требовала определенной подготовки.

Так, среди родственников жениха проводился сбор продуктов, нажитков (позже денег), именовавшийся *тем*. (*Тем* у теленгитов, кумандинцев — «общение, единство». *Тем кош* — «складчину делать». Вербицкий, 347).

Родители девушки готовили приданое. В приданое (оно у теленгитов именуется *шалта*) обязательно входили покрытие, обстановка и утварь: постельные принадлежности, сундуки, выючные сумы; различные виды мешков, посуда, комплект (и не один) верхней одежды (головной убор, шубы, обувь и т. д.), наконские украшения, снаряжение коня и т. д.

У некоторых групп алтайцев вместе с приданым девушка получала и культовые предметы, семейные охранители. Так, по сообщению

А. Ефимовой, у телеутов вместе с приданым везли также и амангандар, которые изготовлялись самой старшей родственницей дома. В крайнем случае их доставляли перед рождением первого ребенка, так как «без амангандар во время первых родов, по мнению телеут, женщина может сама умереть или ребенок родится слепым» (Ефимова, 239).

Если девушку похищали, свадьбу устраивали у жениха, если же женились по сговору, то свадьбу проводили преимущественно у родителей девушки. Богатые родители девушки всегда проводили той у себя. Крещеные алтайцы после той венчались в церкви.

Для свадебного пира ставили специальное жилище, наиболее распространенным типом которого у теленгитов являлся *аланчик* (состоятельные ставили войлочную юрту — *кис айил*). Если той шел у родителей девушки, то жилище ставили с восточной стороны от дома родителей; если у родителей жениха — с западной стороны (*кижин аны*). Остов жилища из жердей возводили родственники жениха, младшие братья по родне и сеоку (род). Более старшие мужчины этого делать не могли, ибо по отношению к девушке-невестке (*кельин*) они считались *кайын* (свекор).

Аланчик у теленгитов сверху покрывали войлоком, бедные — корой лиственницы, березы. Над жилищем прикрепляли ветки березы и лиственницы. Внутри жилища устанавливали очаг, стелили постель, вешали занавеску. Занавеску к свадьбе готовили девушки-родственницы из семей, которые во время сватовства брали подарки. Занавеска представляла собой единое полотнище, отгораживающее постель супругов. В случае смерти одного из них от занавески отрывали часть (от изголовья — для мужчины, от ног — для женщины) и клали с умершим.

Присутствие на свадебном пире отца девушки было не только не обязательным, но и не желательным (некоторые информаторы сообщали, что мать девушки тоже не должна была быть на свадьбе).

Родственники со стороны невесты и сама невеста приезжали на свадьбу в день ее проведения. По пути их следования родственники жениха устраивали несколько встреч (*уткул*), иногда до трех раз. На месте остановок-встреч устанавливали срубленное дерево (молодая березка, чаще молодая лиственница), к веткам которого прикрепляли белые ленточки. На таких остановках родственников угощали аракой, обрызгивали айраком (квашеным молоком), раскуривали для них трубки.

В специальном свадебном жилище (в котором затем поселялись молодые) проходили различные обязательные церемонии.

За занавеской невесте заплетали волосы в две косы. Полагалось специальное накосное украшение, состоящее из серебряных бляшек, бус, крученых шнурков и кистей. Надевались обязательно новые шуба, головной убор, обувь, поверх шубы — длиннополая безрукавка (*чедек*, или *чегедек*). Одевание невесты, смена прически и т. д. были характерны для южной группы алтайцев, у северных исследователями такой обряд не отмечен.

Одевание невесты, причесывание совершалось родственницами (*жетези эжези*) со стороны жениха и невесты. При этом косу с правой стороны заплетала родственница со стороны девушки со словами: «Я даю ее»,

с левой стороны — родственница со стороны жениха, со словами: «Я беру ее».

По моим сведениям, у некоторых алтайцев (*алтай кижжи*) на свадьбу приезжал племянник из родни девушки, одетый в ее свадебную одежду. И только в айле, где должен был происходить той, с него снимали одежду и надевали на невесту.

Пока девушку переодевали в одежду, символизирующую ее переход в иной статус, в жилище и возле него родственники складывали все ее приданое. Около жилища стелили войлочные коврики (*тбжбк*), и все присутствующие рассаживались на них по кругу (*кура*). В центре собравшихся находился человек, который угощал всех аракой. К свадьбе-тою закалывали много скота (угощение называлось *сурум*), от мяса брали почетные куски и клали на деревянные тарелки, которые подносили гостям.

Родственники девушки также обязательно привозили на той мясо барана (без внутренностей, кроме *яргом* и *карын жуу*, и без голеней передних ног). У теленгитов отдельным частям туши барана придавали важный символический смысл. Так, голень не возили на свадьбу, ее полагалось есть только членам семьи.

Сваренное мясо у дома жениха старший сват со стороны девушки коленапреклоненно подносил родственникам жениха. Перед этим он трижды поворачивал блюдо по солнцу. На нем был перекинут через плечо кусок белой ткани (*элү*), доходивший почти до ног, который он позже прикреплял внутри жилища молодых.

Молодые во время распития араки, угощения мясом сидели за занавеской и ничего не ели, но через некоторое время родственницы с той и другой стороны выводили их из-за занавески и все присутствующие собирались вокруг них. Начинались песни, благословения молодых.

Право на первую песню имели женщины, которые расплетали девушке косы. Обычно песнопения длились довольно долго. С песнями присутствующие обходили молодых по кругу.

После песнопений, если той шел в айиле девушки, кто-нибудь из присутствующих бежал в дом родителей невесты, брал из очага горящую головешку (*турун*) и клал ее в очаг жилища молодоженов. Если головешка потухала, что считалось плохим предзнаменованием. Человеку, припешему огонь, дарили сосуд с аракой. Как только в жилище молодых зажигали огонь, их снова сажали за занавес, родственник со стороны девушки брал в руки ружье и, приподняв трижды занавес, произносил благословение.

Тексты благопожеланий были произвольными, вот, к примеру, один из них, записанный мной от теленгитки Бегзи Тепдековой в с. Кокору:

В затемненном твоём айиле
Пусть ребенок в люльке качается,
Пусть все хорошее падает на твою дверь,
Пусть твой подол дети топчут!
Пусть сзади тебя скот ходит!
Пусть в загоне будет много скота!
Пусть у тебя будет много скота.
Пусть аркыт (сосуд. — В. Д.) из шкурки бычка будет
всегда полным!

После благословения молодая женщина выходила из-за занавески и шла к очагу, где должна была сварить свой первый чай. Сварив чай, невеста должна была угостить огонь в очаге (побрызгать чаем), затем первый *аяк* (чашка) она подносила мужу, матери и родственникам мужа, а затем всем остальным.

Пиршество продолжалось от одного до трех дней. В свадебном жилище молодая чета жила три дня. Если свадьбу делали в айиле родителей девушки, то молодые могли там жить и довольно продолжительное время, иногда до года.

У всех групп алтайцев браки были строго экзогамными. Поэтому внутри одного или родственных сеоков (*сок, соок* — кость; поколение; род) (Вербицкий, 305) браки воспрещались.

Как правило, добрачные отношения были редки. Девушки, имевшие детей до брака, оставляли их в семье своих родителей. При жечитьбе сыновей родители обязательно выделяли им скот, часть скота в приданое получали и дочери. В случае смерти супруга вдова, как правило, оставалась в роду мужа и могла быть выдана замуж за его младших братьев. Вдовство женщины символизировалось небольшим надрезом на одежде (на чегидеке), иным ношением кос, снятием занавески и разрезанием пополам матраца. Эти факты отмечены только у талышцев.

Многоженство у алтайцев было довольно редким явлением и встречалось только в богатых семьях.

Литература

- Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладатского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- Гребнев Л. В.* Тувинский героический эпос. М., 1960.
- Ефимова А.* Телеутская свадьба. — В кн.: Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1.
- Кисляков Н. А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969.
- Потапов Л. П.* Алтайцы. — В кн.: Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969.
- Сатлаев Ф.* Кумандинцы. Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974.

ХАКАСЫ

В XVIII в. брак у этнических подразделений, получивших впоследствии название хакасов, был экзогамным, практиковалось многоженство. За невесту сторона жениха давала выкуп-калым.

Часто сватовство устраивали, когда жених и невеста были еще детьми. По достижении ими брачного возраста в условленное время назначали свадебный пир: закалывали лошадей, коров, баранов, плясали, пели песни (Потапов, 117, 119, 128).

В свадебных обрядах отдельных групп хакасской народности имелись различия. Так, у кизильцев на свадебном пире у костра между юртой, поставленной для молодых, и юртой отца невесты жених должен был бороться с родственниками своей будущей жены. Борьба кончалась победой жениха (Потапов, 122). У качинцев калым хотя и существовал, но не был обязательным, зато требовалось приданое. На свадьбу они устраивали два пира: один — в доме родителей невесты, другой — у жениха (Там же, 117). «Канские татары», не имевшие скота, могли платить калым «битыми сохатыми зверьми», козами или квашеной сараной (Там же, 128).

В XIX—начале XX в. браки заключались с уплатой калыма через сватовство или похищением (увозом).

Обычно увоз девушки совершался с ее согласия. Если же такого согласия не было, то парень, украв девушку, скакал с ней на лошади до тех пор, пока не получал от нее согласия. Лишь после этого он мог ввести ее в юрту (Старынкевич, 222). Примирение сторон происходило через несколько месяцев. Отец и родственники жениха с подарками отправлялись в улус невесты. Здесь происходил обряд наказания отца жениха отцом невесты (там же, 223—224). После нескольких приездов договаривались о размере калыма и устройстве свадебного пира. Невесту снова привозили в юрту жениха, обводили ее три раза вокруг юрты. Затем устраивалась такая же церемония, как и при заключении брака сватовством (Яковлев, 85).

При заключении браков «по согласию» жениха и невесту просватывали еще в малолетнем возрасте. Поездки жениха в улус невесты совершались с детства и сопровождались подарками, число которых с приближением времени вступления в брак увеличивалось. Наконец родители невесты назначали день свадьбы. К отцу невесты отправлялись сваты, жених ставил новую юрту, а невеста в это время объезжала свою родню в сопровождении молодежи. Приданое невесты отправляли в улус жениха.

Попрощавшись с домашними, невеста со свахой и аргишем отправлялись в улус жениха. Невеста ехала на коне, лицо ее было закрыто платком. Подъехав к юрте жениха, все объезжали ее три раза. Невесту вводили в юрту. Здесь ей переплетали волосы в две женские косы и закладывали их за ворот рубахи. Сваха со стороны жениха выводила невесту, закрытую полою халата, из юрты, они молились солнцу и месяцу и после этого заходили в юрту отца жениха. Свадебный пир сопровождался песнями и играми. На следующий день невеста могла открыть лицо. Через три месяца молодые отправлялись в гости к отцу невесты (Яковлев, 83—84).

У кизильцев браки похищением не практиковались, но традиционной свадьбе предшествовало венчание по церковному обряду. Свадебный пир после венчания устраивался сначала в улусе невесты, здесь перед молодыми состязались два хора песенников. Потом молодые отправлялись в улус жениха, где устраивалось такое же празднество. На следующий день после свадьбы родственница жениха водила невесту, закрытую покрывалом, по всем родственникам. Невеста, переходя из юрты в юрту,

кланялась солнцу. Но уже в середине XIX в. этот обряд вышел из употребления (Костров, 27—31).

У сагайцев, напротив, браки похищением были правилом. Л. П. Потапов выделил семь частей в их свадебном обряде: 1) привоз похищенной невесты в улус жениха и заплетение кос в свадебном жилище «алачых», 2) прибытие погони и сватовство, 3) мировая сделка с битьем сватов плеткой (в доме родителей невесты) и назначение калыма, 4) средняя (вторая) мировая, 5) третья мировая, 6) пир у жениха, 7) пир у невесты (Потапов, 209). После свадьбы невеста совершала поклонение огню (Там же).

Литература

Костров Н. Кизильцы. Казань, 1853.

Потапов Л. П. Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII—XIX вв.). Абакан: Хакаское обл. гос. изд-во, 1952.

Старынкевич И. Д. Формы заключения брака у турецких племен Сибири и у кочевников Средней Азии. — Сб. МАЭ, 1930, т. IX.

Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск: Типография В. И. Корнакова, 1900.

ТУВИНЦЫ

Данные о свадебной обрядности у тувинцев вплоть до середины XIX в. крайне скудны. Полевые материалы автора, а также другие источники позволяют охарактеризовать традиционную свадебную обрядность тувинцев в конце XIX—начале XX в. Описание ее приводится в ряде работ (Яковлев, 89; Вайнштейн, 1961, 136—139; 1969, 981—993; Потапов, 234—265; Кон, 128—133).

Тувинцы в хозяйственно-культурном отношении делились на кочевых скотоводов степной и горно-степной зоны (западные тувинцы) и оленеводов-охотников (восточные тувинцы, или тувинцы-тоджипцы). Для всех групп тувинцев были характерны малые семьи из 3—5 человек (родители и неженатые дети). Двоеженство встречалось, но крайне редко. Вступали в брак рано: девушки, как правило, в 15—16 лет, мужчины — в 18—20 лет. Однако нередко девушек выдавали замуж в 13—14 лет.

Кон отмечал такую характерную особенность: до зрелости волосы у девочек стригли так же, как и у мальчиков, т. е. их оставляли лишь на макушке. К 8—9 годам волосы начинали отпускать, а когда они отрастали настолько, что их можно заплести, девушке заплетали косу и она «считалась созревшей» (Кон, 131).

В свадебной обрядности прослеживаются некоторые локальные различия, в особенности между восточными и западными тувинцами.

Начнем с рассмотрения свадьбы (*куда*) у восточных тувинцев-тод-
жинцев. В отличие от тувинцев степных районов у тоджинцев, преимуще-
ственно у оленеводов, до недавнего времени сохранялась родовая экзо-
гамия. Брать себе жену или вступать во внебрачные половые отношения
можно было только с женщиной из другого рода.

Выбирал невесту отец. Он приходил к родителям невесты с подарками,
состоявшими обычно из огнива, шкурки соболя или нескольких десятков
шкурочек белок, куска шелковой материи. Если отец невесты был согласен
на брак, он принимал подарки, если нет, то отдавал их обратно, что сви-
детельствовало об отказе. С момента принятия подарка сосватанные счи-
тались женихом и невестой. Пока невеста не достигала брачного возраста,
отец жениха периодически делал подарки отцу невесты (эти подарки шли
в счет калыма). Обычно невеста была моложе жениха, но нам называли
и такие семьи, где муж был на несколько лет моложе жены.

Тоджинцам была известна отработка за калым, когда жених, переез-
жая в дом невесты, жил там до тех пор, пока не отработывал за калым и
не получал права увести ее.

М. Райков пишет, что жених, поселившись в чуме родителей невесты,
жил там с женой в течение нескольких лет, пока выплачивал весь калым,
и лишь после этого перевозил ее к себе (Райков, 1898). Сообщение Рай-
кова интересно тем, что описанная им форма заключения брака является
весьма древней, восходящей, вероятно, к тому времени, когда фактиче-
ское бракосочетание происходило до уплаты калыма.

У оленеводов в калым входили: 1) ружье — «за позвоночник невесты»
(*ооргазынын сеегу дээш бир боо бээр*); 2) бронзовый котел — «за череп
невесты» (*базынын сөөгү дээш бир паш бээр*); 3) ездовой олень — «за
ездового оленя, на котором невеста научилась ездить» (*уругнун мунун
ееренген чарызы дээ бир чары бээр*); 4) самка оленя или кобыла — «за
молоко, которое высосала невеста из груди матери» (*уругнун эеп эскен
авазынын суду дээш мынды азы беш бээр*).

У скотоводов-тоджинцев в калым входили лошадь, а также различное
хозяйственное имущество стоимостью в одну лошадь: топор, пушнина,
кусочек ткани, табак, чай и др. Непосредственно перед свадьбой родители
жениха должны были отдать родителям невесты лошадь, которая носила
название «суй аът». Калым зависел в значительной мере от состоятель-
ности родителей жениха. Баи-олeneводы обязательно включали в калым
лошадей (Вайнштейн, 1961, 138). Бедняки обычно в качестве калыма
вносили лишь сарану, шкуры животных и пушнину. Так, очень бедный
олeneвод Манчимай из рода дарган, живший по р. Хам-Сыра, имел всего
одного оленя. Когда он женил своего сына, он привез родителям невесты
калым, состоявший всего из четырех сум, наполненных сараной, и не-
скольких беличьих шкурочек.

Если отец невесты считал, что калым выплачен, он договаривался
с отцом жениха о свадьбе. Родители невесты строили для нее к востоку
от своего чума специальный маленький чум (*беедей*). Затем родители
невесты выделяли приданое, состоявшее у оленеводов из ездового оленя
с вьюком, в котором находилась одежда, посуда, иглы, шило и другие
принадлежности. У скотоводов в приданое должна была входить корова

или одна или несколько овец, а также утварь. Стоимость приданого также зависела от имущественного положения родителей невесты. Были случаи, когда приданое состояло лишь из нескольких мелких предметов домашнего обихода.

После постройке чума родителями невесты жених ехал в ее аал. У скотоводов в день приезда жениха устраивался праздник (*куда тою*), продолжавшийся два—три дня. Жених и невеста жили в чуме от 5 до 30 дней. Обычно, живя в аале невесты, жених ходил на охоту, помогал ее родителям. По утверждению наших информаторов, это не являлось дополнительной частью калыма, а лишь традиционным обычаем помощи родным жены со стороны мужа. Прожив некоторое время в чуме невесты, жених увозил ее в свой аал. С момента отъезда жених и невеста считались мужем и женой. Обряд переселения жениха на сравнительно продолжительный срок в чум невесты является, по всей вероятности, пережитком существовавшей в прошлом матрилокальной формы брака.

Свадьба у кочевых скотоводов имела иной характер и была более сложной. У западных тувинцев в отличие от восточных экзогамии не существовало. И хотя считалось, что браки по линии отца разрешались не ближе восьмого колена, фактически это требование в начале XX в. уже не соблюдалось. В начале XX в. у западных тувинцев браки были запрещены фактически лишь в пределах «хан — торель» — трех поколений по отцовской линии.

Запрет вступать в брак охватывал следующие группы родственников: 1) *узбашкылар* (*алышкылар*) — братьев и сестер; 2) *шаныш кылар* — детей братьев и сестер; 3) внуков братьев и сестер. Разрешалось вступать в брак лишь четвертому поколению — *хал корбес*, т. е. правнукам братьев и сестер.

Западным тувинцам были известны калым и приданое. Бедняки иногда отработывали свой калым в семье родителей невесты.

Свадебная обрядность состояла из нескольких этапов.

1. *Кудалай кёрген* — сватовство. Нередко сватали малолетних. К родителям девочки (она могла быть еще грудным ребенком) посылали с подарками свата, человека общительного и разговорчивого. Иногда роль свата выполнял отец. В подарки входили бараний вареный крестец или грудинка, фляга с аракой, длинная узкая полоска выделанной шкуры овцы, ткань. Если родители невесты были согласны, они принимали подарки, если нет, то возвращали их, а во флягу вместо араки наливали воду.

2. *Шай бузар* (букв. «расколоть чай»). Когда сосватанной девочке было 5—6 лет, родители жениха с родственниками обычно приезжали к родителям невесты, обязательно имея при себе половину кирпичного чая и мясо овцы, а также как можно больше араки, чтобы ее хватало на угощение родителей невесты и всех собравшихся.

Приехав, прежде всего раздаривали чай: раскалывали привезенный кусок кирпичного чая и раздавали всем присутствующим (это называлось *хол актаар* — «белить руку»). Родители жениха обязательно должны были в этот приезд пообещать родителям невесты подарить им крупный рогатый скот (это называлось *аас беле* — «устный подарок»). На следующий

день перед отъездом сватов родители невесты должны были устроить ответное угощение.

3. *Малдаар* (ездить за скотом). Через некоторое время родители невесты посылали свата с аракой и мясом к родителям жениха. Погостив у них, сват возвращался обратно и вез с собой в подарок родителям невесты скот и коня. Если родителям невесты не нравился конь, они очень обижались и говорили: «Я собираюсь отдать свою родную дочь, а им жалко животного». Иногда дело доходило до отказа выдать дочь замуж за жениха.

4. *Дугдээр* (обвенчать). Когда девочке исполнялось 10 лет, родители жениха вместе со своими родственниками отправлялись к родителям невесты. Они готовили обильное угощение, в которое входили: жирная кобыла (в крайнем случае резали овцу или козу) и много араки, чтобы хватало всем участникам праздника. Родители жениха и приглашенные ими лица прибывали верхом в аал невесты. Здесь начиналось пиршество. Во время праздника нередко происходил «аьт чайр» — обмен лошадьми: обычай позволял родителям невесты взять у одного или нескольких гостей их лошадей, дав им взамен своих. В празднестве обязательно принимали участие жених и невеста. Устраивали «ужа чалгаалар» — молодых сажали рядом. Один из стариков срезал жир с вареного бараньего крестца и, нарезав мелкими кусочками, клал в тарелку. Затем, взяв тарелку, делал ею несколько круговых движений и бросал мясо в подол халата жениха. Жених пробовал мясо, а затем раздавал окружающим, а тарелку клал за пазуху. На следующий день все разъезжались по своим аалам.

5. *Уруг бээ* (выдавать). Когда невеста считалась достаточно взрослой для замужества, родители жениха посылали человека к ее родителям с просьбой вернуть свою дочь. Родители невесты строили для нее свадебную юрту и говорили приехавшему, к какому сроку может прибыть жених. Юрту следовало обставить всей необходимой утварью, которая включала сундуки, кровать, выючные сумы, коврики, посуду, котел и др.

В бедных семьях, чтобы собрать приданое, мать невесты вместе с нею объезжала родственников и каждая родственная семья дарила невесте какие-нибудь вещи, утварь, скот.

6. *Ёг тою* (пир). В назначенный срок сваты и жених приезжали к родителям невесты на «ёг тою» — семейный пир в свадебной юрте. Гости привозили с собой только араку и немного чаю. Основное угощение должны были обеспечить родители невесты.

Устраивали обряд «чарак изыжыры»: часть шкуры с головы овцы клали на пещел очага, а новобрачные должны были схватить ее с противоположных сторон зубами и тянуть в разные стороны, не уступая друг другу, что вызывало у присутствующих громкий смех. Если молодые отказывались от исполнения обряда, его могли выполнить другие лица. Назначение обряда — познакомить новобрачных, чтобы они обменялись дыханием *тыныш алыштырары*, чтобы в дальнейшем не стеснялись друг друга. После пира жених обычно уезжал, но мог остаться ночевать у невесты.

На следующий день свадебную юрту разбирали, выючили и перевозили в аал жениха, где устанавливали около юрты родителей жениха.

Там же родители жениха ставили вторую юрту «тиккен ег», предназначенную для гостей. Невеста оставалась пока у своих родителей.

7. *Хун коргузери* (показ солнца). После установки свадебной юрты в аал жениха должна была прибыть невеста. Перед ее отъездом родители невесты обычно приглашали шамана или ламу, который указывал, в какую сторону невеста должна ехать при переезде в аал будущего мужа. После этого невеста в сопровождении родственников и близких семье людей покидала свой родной аал.

8. *Уктулга* (встреча). По пути невесту должны были встретить три раза. Для этого посылали трех человек на хороших конях. Каждый из них имел при себе флягу с аракой. Встречи должны были состояться на определенных участках пути невесты. Первый встретивший угощал невесту и свадебный поезд своей аракой. Когда флягу опустошали, он во весь опор мчался прочь, размахивая над головой пустой флягой. Некоторые из сопровождавших невесту устраивали за ним погоню. С двумя другими встречающими повторяется то же самое.

9. *Буга истээр* (идти по следам быка). Вестником невесты, едущей в аал жениха, посылали обычно человека, известного своими способностями выпить. Приехав, он сообщал, что прибыл «по следам быка». Гости начинали поить аракой, которая считалась тем быком, по следам которого он ехал. Его энергично угощали вином, он пьянел и засыпал.

10. *Куда* — свадебный пир и начало совместной жизни молодых. В южных районах некоторые тувинцы называли заключительный свадебный обряд по-монгольски *хут-хиинь*. Свадебный поезд невесты останавливался у свадебной юрты, возле которой специально разводили костер. Затем все шли в юрту для гостей. Там долго не задерживались и шли с родителями невесты в свадебную юрту. Невеста должна была находиться здесь в специальной свадебной фате *тумалай* (Вайнштейн, 1961, 119), прикрывавшей голову и лицо. Обычно к приходу невесты в свадебной юрте приготовлено во флягах и других сосудах много воды. Несколько человек на конях окружают юрту, а находящаяся внутри юрты молодежь льет воду на присутствующих, особенно на тех, кто надел новую одежду.

В юрте невеста с подругами садились на кровать, которую загораживали войлочным одеялом белого цвета, и ели принесенные угощения. Всех остальных посланцы жениха вводили в юрту родителей жениха.

Во время пиршества одна из наиболее шутливых и веселых жепщиц, изображая сторбленную хромую старуху, опирающуюся на топор, подходила к невесте, брала ее за руки и подводила к гостевой юрте. Из юрты ее благословляли находившиеся там люди (и старые и молодые), после чего невеста вместе с «хромой старухой» входила в юрту.

Невеста садилась на женской стороне, и ее обильно угощали. Ей приходилось пробовать все кушанья. Поздним вечером «хромая старуха» приводила ее в свадебную юрту молодоженов, снимала с нее тумалай и оставляла молодых вдвоем. На утро в свадебной юрте собирались близкие и пили чай, приготовленный молодой женой.

Присутствовавшие на свадебном пире родственники молодой от имени ее родителей могли требовать корову или кобылу у родителей жениха.

И они должны были удовлетворить их просьбу. Если родственников молодой вид животного не устраивал, то они сами выбирали в стаде или табуне животное и резали его (обычно выбирали и резали овцу). Мясо такого животного по обычаю не варили, а жарили, ели его все присутствовавшие на свадьбе. Во время свадьбы обязательно пели песни-пожелания невесте, близкие по своему содержанию к благословениям.

После свадебного пиршества молодая объезжала родных и близких, поднося им кожаную флягу с аракой. Каждый обязан был одарить молодую подарками.

Свадебный обряд тувинцев имеет некоторые исторические аналогии со свадьбой древних уйгуров, в которой, в частности, также происходило одаривание лошадьми родственников невесты (Бичурин, 215). Такой свадебный обычай известен и другим кочевым скотоводческим народам и описан, например, В. Небольсиным у калмыков (Небольсин, 71).

В заключение необходимо коснуться вопроса о калыме. Высказанное Ф. Коном мнение о том, что калым был платой за жену, что ее покупали (Кон, 128), не совсем верно. Калым и приданое фактически совпадали по стоимости, это был почти равный обмен материальными ценностями между семьями жениха и невесты, что зафиксировано обычным правом у ряда древних и современных скотоводческих народов.

Таковы основные черты традиционной свадебной обрядности у тувинцев в конце XIX—начале XX в.

Литература

- Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л.: Изд-во вост. лит., 1950, Т. 1.
- Вайнштейн С. И.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Докт. дис. Архив Ин-та этнографии, 1969.
- Вайнштейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Кисляков Н. А.* Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. — ?
- Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию. М., 1934.
- Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошоутского улуса. СПб., 1852.
- Погопов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969.
- Райков М.* Отчет о поездке в верховья р. Енисей, совершенной в 1897 г. — Изв. РГО, 1898, т. 34, вып. 4.
- Яковлев Е. К.* Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисей и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900.

СИБИРСКИЕ ТАТАРЫ

В свадебной обрядности сибирских татар, несмотря на их широкую расселенность, имеется много сходных черт. Для общей характеристики этой стороны народного быта в сообщении используются данные этнографических экспедиций Томского университета 1969—1973 гг., работавших среди татар Среднего Приобья.

Свадебным обрядам тоболо-иртышских татар посвящена специальная статья (Валеев, 99—116). Свадьбе предшествовало сватовство. Как правило, невесту для сына подыскивали сами родители из круга семей, рав-

ных им по экономическому положению. «Невеста должна быть не менее 16 лет и не старше 70. До сговора она не показывается жениху» (За Аңгарский Сибиряк). Существовали ограничения на браки с родственниками: такие браки считались возможными только в третьем поколении. Иногда родители решали судьбу своих детей, когда те были еще в грудном возрасте.

Само сватовство порой приобретало характер празднества. Сватать невесту выезжала целая группа родственников вместе с родителями, а иногда и с самим женихом, сваты привозили с собой угощение.

Калым (*гашур*) обычно был высоким, поэтому часто свадьба откладывалась на полгода, год, а то и больше (иногда на три года). Обычно выкуп составлял 50—150 руб., но мог быть и выше — до 500 руб., а в редких случаях в среде богатых татар — до 1000 руб. Часть выкупа выплачивалась деньгами, а часть — натурой, например 1—2 пуда муки, полпуда меда, полпуда масла, коня на мясо для свадьбы или овец.

Приданое невесты готовилось задолго до свадьбы. Однако в некоторых семьях приданое не готовилось вообще, после сватовства все близкие родственники невесты выделяли ей часть своего имущества. Приданое обычно состояло из трех частей: 1) постельных принадлежностей; 2) предметов домашней утвари — посуды и т. д., 3) одежды. Иногда (особенно при отдельном поселении молодоженов после свадьбы) в приданое включали овец либо корову, телят, ребе копя.

Сама свадьба у томских татар делилась на два больших периода: 1) торжество в доме невесты с религиозным бракосочетанием, 2) переезд невесты в дом родителей жениха и продолжение там торжеств.

Жених, его родители и родственники выезжали в деревню невесты обычно с таким расчетом, чтобы прибыть несколько раньше назначенного для религиозного обряда времени. Ехали на саних (чаще всего свадьбы устраивали поздней осенью или зимой), лошадей украшали лентами, цветами. Сваты, жених и дружки часто ехали на верховых лошадях. Свадебный поезд на окраине деревни, где жила невеста, встречала местная молодежь и требовала выкуп за проезд в деревню. Жениху устраивали преграды: закрывали проезд либо жердями, либо веревкой между двумя столбами. Считалось, что рвать веревку и пробиваться сквозь заслон пельзя — это говорило о бедности или жадности жениха.

При подъезде к дому невесты стреляли из ружей.

В доме невесты накануне свадьбы в некоторых селениях проводились девичники. Обычно жених и невеста не присутствовали на пирахе — религиозном обряде бракосочетания. Их «заменили» отцы или специальные представители, которые по указанию муллы должны были сходить к жениху и невесте и подтвердить их согласие на брак.

Вечером начиналось свадебное пиршество. Мужчины и женщины находились либо в отдельных помещениях, либо в одном, но обязательно за разными столами. Если свадебное пиршество в доме невесты было рассчитано на один день, то отдельно устраивали угощение для молодежи, но чаще всего гуляние молодежи проходило на другой день.

На свадьбе был распространен обычай поднесения блюда *чәччәк*, в доме невесты оно подносилось близким родственникам жениха, в доме

жениха, наоборот, — родственникам невесты. Тот, кому подавали это блюдо, должен был одарить деньгами, наворачнув их на рукоятку ножа и воткнув нож в чекчек. После этого кушанье разрезали и кусками разносили остальным гостям. Одновременно приносили подносы или блюда, на которые гости должны были положить свои подарки или деньги.

Увеселения на свадьбе состояли из песен (в том числе были и специальные свадебные, в частности песни свекрови и невесты), плясок и танцев. В прошлом свадьбы томских татар сопровождалась конными скачками, этот обычай имел распространение и у других групп сибирских татар (Ядринцев, 96).

Поздно вечером невесту и жениха провожали в специально убранный помещенье (часто это было в другом доме), отведенное для первой брачной ночи молодоженов. На некоторых свадьбах эти проводы были массовыми, жениха провожали с гармонью, на других, наоборот, они носили тайный характер. Первой провожали в комнату невесту, немного позднее — жениха. У двери с жениха требовали выкуп за дверную ручку, т. е. за пропуск в комнату невесты. Жених одаривал подружек невесты деньгами (или недорогими подарками) и после этого проходил в комнату невесты. Часто именно в этот момент жених и невеста впервые видели друг друга.

В прошлом был распространен обычай развязывания невестой пояса жениха, но в начале XX в. он, видимо, уже не соблюдался. Возможно, происхождение его было связано с унижительным для невесты обычаем раздевания жениха, распространенным среди поволжских татар (Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 240).

После первой брачной ночи молодой муж должен был положить под постель подарок для супруги, затем новобрачные отправлялись вместе мыться в баню. В редких случаях проводилась проверка «честности» невесты старшими родственниками со стороны жениха, в целом же этот унижительный обычай почти не соблюдался. В случае если невеста оказывалась не девственна, ее отцу надевали на шею хомут, ворота дома невесты мазали дегтем, подчас эти действия заканчивались дракой.

Переезд невесты в дом жениха происходил на одних свадьбах отдельно от жениха (сторона жениха покидала дом невесты раньше), на других свадьбах они переезжали вместе и везли с собой и приданое в большом сундуке. При проводах невесты в дом жениха подружки ее пели специальную обрядовую песню. В это время невеста должна была плакать (Кадыров). При въезде в деревню на некоторых свадьбах стреляли из ружей, зажигали спички.

Перед вступлением невесты в дом жениха совершали некоторые обряды. Невесту и жениха ставили на ковер и подносили им мед с маслом с одной ложки: считалось, что мед обеспечит любовь новобрачным и сладкую жизнь, масло — дружбу в семье. Тут же осыпали их орехами, конфетами, семечками, зерном или даже деньгами. По представлениям томских татар, это должно было обеспечить молодоженам много детей и богатство.

Когда вносили в дом приданое, то у ворот разыгрывали борьбу за него: родственники и дружки жениха тянули его к себе, а невестина

сторона не отдавала и требовала выкуп за него; обычно откупались водкой или самогоном. В доме жениха устраивали публичный осмотр приданого невесты. Пиршество в доме жениха проходило так же, как и в доме невесты, часто лишь срок его был больше.

Соблюдался обычай возвращения новобрачной в дом своих родителей: через неделю после свадьбы она могла уехать погостить к ним на несколько дней, иногда она отправлялась вместе с мужем. Пребывание новобрачной в доме родителей после официального бракосочетания могло затянуться, муж бывал у нее лишь наездами (Костров, 28). В целом же брачное поселение было патрилокальным. В некоторых случаях невеста после совершения религиозного обряда бракосочетания могла и до свадьбы (если был разрыв между этими событиями) жить в доме жениха (Томилов, 1969, 126).

Другой формой бракосочетания был уход девушки тайно от родителей в дом своего возлюбленного. Случалось это тогда, когда родители не были согласны на брак. Девушка приходила в условленное место, а юноша отводил ее либо к своим родственникам или знакомым, либо сразу в дом своих родителей. Родители девушки после этого вынуждены были дать согласие на брак. Калым в этом случае обычно не платили, а приданое от своих родных невеста получала. Свадьбу проводили в доме жениха.

Значительно чаще встречалась другая форма бракосочетания — через похищение невесты. Причины этого могли быть разные, чаще всего они были связаны с имущественным различием семей. Обычно невозможность выплатить высокий выкуп за невесту вызывала ее похищение.

Похищение производилось как с согласия невесты, так и без ее согласия (насильственное похищение). Иногда родители жениха и невесты договаривались инсценировать похищение, чтобы не платить калыма и не готовить большого приданого. В этих случаях свадьбу обычно не проводили (этим самым избегали больших расходов) или вместо нее устраивали вечеринку — небольшое угощение для близких родственников и друзей.

В целом в свадебных обрядах томских татар ощущается влияние выходцев из Средней Азии, бухарцев, а особенно — пришлых поволжских татар (Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 235—258). Влияние это было, видимо, давним — в XVIII в. И. Г. Георги «видел в Чатской волости свадьбу, во время которой происходили такие же обряды, какие бывают при свадебных случаях у казанских татар» (Георги, 29).

Литература

- Вилев Ф. Т.* Некоторые черты традиционных свадебных обрядов западносибирских татар. — В кн.: Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972.
- Георги И. Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776. Ч. 2.
- За Ангарский Сибиряк. Томские инородцы. — Томские губернские ведомости, 1853, № 7.
- Кадыров И.* Жемчужина народной лирики. — Газ. «Красное знамя», Томск, 1969, 15 ноября.
- Костров И.* Жемчужина у инородцев Томской губернии. — Сборник историко-статистических сведений о Сибири, 1875, т. 1, вып. 1/2.

- Томилов Н. А. У татар Томской и Новосибирской областей. — В кн.: Из истории Сибири. Томск, 1969. Вып. 2.
- Томилов Н. А. Современные этнические, культурные и бытовые процессы среди сибирских татар. Автореф. канд. дис. ист. наук. М.: Ин-т этнографии, 1972.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967.
- Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.

ШОРЦЫ

Сведения о свадебном обряде шорцев относятся к сравнительно позднему времени. В конце XIX—начале XX в. исследователи зафиксировали в некоторых районах Шории соблюдение принципа экзогамии, но часто брак заключали внутри рода, однако между членами разных фамилий (Дыренкова, 263—264). Существовали остатки левирата и сорората (Там же). Некоторые детали свадебного обряда позволили говорить о бытовавшей в прошлом матрилокальности брака (Потапов, 150).

В конце XIX—начале XX в. у шорцев существовали два способа заключения брака: похищением невесты и через сватовство.

Брак похищением совершался как с согласия невесты, так и без предварительного сговора с ней. Кражу девушки совершали товарищи жениха, жених поджидал их с оседланными лошадьми. За похитителями обычно организовывали погоню, и иногда родственникам девушки удавалось вернуть ее обратно.

Примирение родственников молодых совершалось через несколько месяцев, а то и лет. В юрте постороннего человека в ауле невесты собирались представители обеих сторон и договаривались о размере калыма. После заключения договора в юрту входили жених с закрытым платком лицом и невеста с вином, которое она подносила родителям и родственникам (Старынкевич, 221—225). По сведениям Н. П. Дыренковой, когда приходили мириться, жених подавал старшей сестре или тетке невесты вино, и та снимала повязанный ему на голову платок. Жених дарил ей подарок (Дыренкова, 262).

Брак сватовством совершался следующим образом. К отцу избранной девушки приходили сваты и обращались к нему с традиционной формулой: «Если по горе ходить будешь, твоим посохом буду я! Если по воде ходить будешь, твоей опорой буду я! Если ты меня вытолкнешь, находящейся у двери собакой твоей стапу я! Если ты меня вышвырнешь, ожогом да стану я!» (Шорский фольклор, 151, 385). Сваты договаривались о размере калыма, приданого, о дне свадьбы. Калым жениху помогал выплачивать дядя по матери (Потапов, 149).

Свадьба состояла из пяти пиров: четыре устраивались в доме невесты и лишь один — в доме жениха (Потапов, 150). В ауле жениха молодым строили временное жилище — юрту из тонких берез с оставленными верхушками, покрывали ее берестой. Дядя жениха по матери разжигал в ней первый огонь (Дыренкова, 262; Потапов, 150).

Только по истечении трех дней после свадьбы невеста имела право войти в юрту свекра. Она подносила ему вино. Временную юрту молодых разбирали, березы уносили в лес (Дыренкова, 262). После свадьбы моло-

дые отправлялись в дом отца невесты с подарками и некоторое время жили там. После этого мог приехать в гости к молодым и отец невесты (Народы Сибири, 511).

Литература

- Дыренкова Н.* Родство и психические запреты у шорцев. — В кн.: Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
Потапов Л. П. Очерки по истории Шории. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
Старынкевич И. Д. Формы заключения брака у турецких племен Сибири и у кочевников Средней Азии. — Сб. МАЭ, 1930, т. IX.
Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.

НАРОДЫ СЕВЕРНОЙ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

ХАНТЫ И МАНСИ

В этнографической литературе свадебный обряд хантов и манси освещен слабо.

Браки у хантов и манси — дуально-экзогамные, они заключались между представителями разных фратрий. В связи с этим были возможны браки с женой брата (левират), мачехой, снохой, двоюродной сестрой (Зуев, 60). Обычай левирата был распространен очень широко среди всех групп обских угров (Кастрен, 192; Белявский, 118), причем сохранялся еще совсем недавно у северных хантов (реки Куноват, Сыня) и северных манси (р. Северная Сосьва)¹ (Соколова, АИЭ, 1962, 1963, 1969, 1973). М. А. Кастрен сообщает о запрете браков двух братьев на двух сестрах (Кастрен, 192), тогда как Г. Старцев считает такие браки возможными (Старцев, 218). Он же пишет о возможности браков в пределах рода (очевидно, при близком родстве) в четвертом и далее поколениях (Старцев, 218). В прошлом в пределах одного селения или городка браки не заключались (Патканов, 86), так как в них жили представители какой-либо одной фратрии (Соколова, 1976, 223).

У хантов существовало многоженство (Лянге, 84; Зуев, 60; Кастрен, 192; Финш и Брэм, 477; Патканов, 74; Кулемзин, Лукина, 205), однако оно было распространено в основном среди состоятельных слоев (Зуев, Патканов). Кастрен отмечает среди северных хантов одного троеженца и нескольких двоеженцев (Кастрен, 192). Примеры двоеженства известны нам у сынских и куноватских хантов еще в конце XIX — начале XX в.

¹ АИЭ. Материалы Северной экспедиции. Полевые материалы автора. 1962 г. — реки Сыня и Куноват; 1963 г. — р. Сыня; 1966 г. — Северная Сосьва; 1969 г. — реки Казым и Обь, Иртыш; 1971 г. — р. Сыня; 1973 г. — р. Куноват.

Как правило, они зафиксированы либо в богатых семьях, либо в тех случаях, когда первая жена была старой и не могла справиться с хозяйством. Например, в семье сынских хантов Вальгамовых жена (старуха) сама предложила мужу жениться на ее племяннице (Соколова, АИЭ, 1962). Двоеженство имело место и при соблюдении обычая левирата. У куноватских хантов вторая жена по отношению к первой называлась «ажи». Северные ханты изредка брали в жены и двух сестер.

В метрических церковных книгах случаи многоженства, естественно, не зарегистрированы. В ревизской сказке 1795 г. по Обдорской волости в 6 городках, где проживало и некрещеное население, зафиксированы случаи многоженства (всего по волости таких семей было 74 из 465, т. е. 16%). Среди них двоеженцев 86,5%, троеженцев — 12%, четыре жены зафиксированы в одном случае (Гос. архив Тюменской обл., Тобольск, ф. Казенной палаты, № 154, оп. 8, св. 30, № 72).

Свадебная обрядность у хантов и манси была сравнительно бедна (Зуев, 60—61; Белявский, 118; Ковальский, XXVI; Кастрен, 191, 265; Финш и Брэм, 475—477; Патканов, 88—94; Patkanov, 138—142; Носилов, 70—73; Старцев, 220—222), лучше она изучена у хантов. У хантов Ваха и Васюгана «жениться» — значит «вместе сойтись», «сойтись» (Кулемзин, Лукина, 200). У иртышских хантов понятие «выдать замуж» означает «посадить в лодку» или сани (Патканов), у манси понятие «женился» в переводе означает «мужем сделан» (Чернецов, 16). Брак решался родителями, жених с невестой нередко до свадьбы не видели друг друга.

В обряде сватовства принимали участие мужчины, ближайшие родственники жениха (у сынских хантов — дядя по отцу или матери — Соколова, АИЭ, 1962), иногда переговоры вели родители (Финш и Брэм). Два—три свата отправлялись к отцу невесты. В прошлом сват имел, по всей видимости, отличительные знаки: посох *сеу, сѹ* (ханты р. Иртыш, Патканов, 88) и платок (Кулемзин, Лукина, 201). Один свадебный посох был обнаружен нами у сынских хантов. Он представлял собой плоскую палку длиной 64,5 см, с зарубками с двух сторон по одному краю (на этом посохе их было 485) — по числу оленей, которые жених давал за невесту (?). Посох был обернут широкой лентой из красного сукна (Соколова, АИЭ, 1971).

Среди посланцев один сват был главным, он вел переговоры между отцом невесты и другими сватами. Сваты приходили в дом или чум невесты с вином, родители невесты угощали их. Никто при этом не говорил о причине визита и ни о чем друг друга не спрашивал. У иртышских и северных хантов жених ездил свататься вместе со сватами. После угощения сваты переходили в другой дом или чум либо оставались во дворе. Главный сват отправлялся к отцу невесты и начинал переговоры о свадьбе и калыме. Он говорил очень образно, на условном языке. Получив согласие на брак, сват вручал подарки невесте (серьги, бусы, платок) и ее родителям (чайник, чайные чашки, котел). В некоторых случаях подарок получал и жених. Согласие не всегда давалось сразу, иногда — только третьему свату.

Затем начинались переговоры о калыме и приданом. Сват переходил

из дома невесты в дом, где остановились сваты, по нескольку раз. На Вахе окончательная сделка совершалась во время шестнадцатого визита свата (Кулемзин, Лукина, 202). За сватовство сват получал определенную плату (от одного до пяти оленей или котел).

Когда часть калыма была уплачена, договаривались о дне свадебного пира (если он устраивался) или о дне, когда невеста будет готова. На следующую ночь жених приходил в дом невесты и ложился на отведенное ему место. Потом к нему приходила невеста. Девственности невесты не придавали большого значения, тем не менее существовал обряд проверки девственности. Его проводила мать невесты утром. Если невеста была девушкой, мать просила оленя у жениха, в противном случае жених требовал оленя у матери невесты. Постель молодых (шкуру оленя — у северных хантов) мать невесты разрезала на клочки и разбрасывала.

У обрусевших хантов южных областей Западной Сибири (реки Иртыш, Конда, Демьянка) бытовал русский обычай показывать рубаху повобрачной пирующим гостям. Если невеста была девственной, после венчания жених вез ее к ее родителям, в противном случае — в свой дом (Ратканов, 141). Вообще же, пишет С. К. Патканов, брачные отношения между девушкой и парнем устанавливались нередко задолго до свадьбы и венчания, но в доме мужа она поселялась обычно лишь после уплаты калыма. На Конде невеста жила в доме своего отца еще 1—2 месяца после свадьбы, пока выплачивался калым (Там же).

На севере и востоке Западной Сибири, где жили ханты, зять жил в доме невесты, пока не был выплачен весь калым. Иногда тесть отпускал его с молодой женой домой до выплаты всего калыма. Но в случае длительной невыплаты калыма тесть мог задержать у себя приехавшую в гости дочь.

У южных и восточных хантов устраивался свадебный пир, сначала в доме невесты, потом в доме жениха. Во время пира невеста сидела у себя в доме в специальном пологе, ее сторожила старуха-родственница. Невеста была одета в новое или специально сшитое длинное платье (Кулемзин, Лукина, 202). Жених выкупал ее. В некоторых случаях жених не участвовал в этом свадебном торжестве. Пир длился один—три дня в зависимости от состояния семей. У восточных хантов во время пира жениха и невесту «соединяли»: сажали на постель и обматывали платком, наливали им чай в одно блюдо (Кулемзин, Лукина, 202). На свадьбу готовили обильное угощение, южные ханты пекли целый сундук печенья, пироги с рыбой и пр. Пели песни, нередко на свадьбе гуляла вся деревня (Соколова, АИЭ, 1969). Затем на оленях или лодках отправлялись в дом жениха, везли приданое. Женщины и дети, молодые люди специальными крюками или веревкой задерживали нарты или лодку невесты. Невеста или жених бросали им деньги (Кулемзин, Лукина, 203; Ратканов, 141). У северных хантов по дороге специально раскачивали лодку или пытались опрокинуть сани с невестой (считалось, что невеста изменчива, если упадет). У восточных хантов невесту водили вокруг жилища жениха или внутри его, клали на пол игольник, невеста становилась на него. Водила ее жена свата (Кулемзин, Лукина, 204). В доме жениха невесту помещали в специальный полог. Жених прятался,

его находили и с шутками вели в полог к невесте. Пир гостей с песнями и плясками длился иногда несколько дней.

В южных областях проживания хантов (реки Иртыш, Конда, Демьянка), как мы уже отмечали, в свадебном обряде много черт, заимствованных у русских. Как правило, браки совершались в прошлом с венчанием в церкви. Перед венчанием одна или две девушки («защитницы девичьего пояса») держали в руке косу невесты. Другка, по русскому обычаю подпоясанный головным платком и с маленькой плеткой в руке, давал им деньги, выкупая невесту (от 50 копеек до 3 рублей). После этого девушки приводили невесту к жениху (Patkanov, 140).

Очень красочен свадебный поезд, везущий невесту в дом к будущему мужу. В южных областях Западной Сибири сани или лодку, в которых везли невесту, украшали. Над санями делали покрытие и на нем укрепляли перевязанные шнуром, сплетенные невестой, платки и куски тканей, означающие подарки свекру, свекрови и почитаемому духу. После свадьбы этот ворох платков и кусков ткани развязывали и часть раздавали гостям (Patkanov, 141).

В XIX в. у иртышских хантов молодая после свадьбы в доме ее родителей 2—3 недели жила еще дома и готовила себе приданое. Лишь затем устраивался свадебный пир в доме жениха, где молодая получала подарки (Патканов, 93—94).

О. Финш и А. Брэм описывают несколько иной порядок свадебной церемонии: после переговоров о свадьбе, приданом и калыме отец невесты сам ехал за калымом, а в день его уплаты невеста, ее родители и родные получали подарки. Мать везла невесту в сопровождении свадебного поезда к жениху, где устраивался пир. Мать почевала в доме жениха, а на следующий день увозила дочь домой, зять потом забирал ее к себе (Финш и Брэм, 475—477).

У куноватских хантов сватовство совпадало со свадьбой: родители договаривались о браке, ведя переговоры за угощением с вином. Невеста в это время сидела в пологе. После уплаты калыма невесту увозили (Соколова, АИЭ, 1962). У сынских хантов средства для свадебного пира складывали обе стороны и играли свадьбу два—три дня. К жениху невесту увозили на нартах, закрыв ее шкурой, одеждой и связав ей руки платками (двумя платками, если были живы оба родителя, одним — если не было отца или матери). Невесту крепко привязывали к нартам и не отпускали даже на остановках. В начале свадебного поезда ехали мужчины с приданым, потом — упряжка с невестой, потом — гости. Невесту несли в дом жениха (сам он в это время находился в другом доме). Невесте развязывали руки, платки получала родня, а ее сажали в полог. Родители невесты входили в дом, снимали полог невесты, родители жениха приводили сына. Отец невесты сажал его к себе на колени и спрашивал, как он будет жить с женой. Рядом в комнате невеста готовила угощение. Затем устраивали пир (Соколова, АИЭ, 1963).

В случаях несогласия родителей на брак, а иногда и отсутствия калыма устраивалось «умыкание» невесты, т. е. брак совершался «убегом» (Кастрен, 232; Носилов, 72; Patkanov, 140; Воронов, 11; Старцев, 11; Кулемзин, Лукиц, 205). Через один—два года происходило примирение

с родителями, иногда уплачивался незначительный калым, чаще ни калыма, ни приданого не было. У иртышских хантов в случае, если два брата вступали в брак «убегом», третий обязан был жениться с выплатой калыма (Воронов). У сынских хантов родители приезжали к молодым уже через 7—10 дней после похищения невесты, жили с месяц вместе с ними, потом до свадьбы забирали молодую домой (Соколова, АИЭ, 1962).

В сказках обских и иртышских хантов говорится, что девушек держали взаперти, чтобы их не видели мужчины. Только ночью им разрешали выходить из дома. Но богатыри их все-таки высматривали и похищали. Через 1—2 месяца молодые приезжали просить прощения у родителей. Свадьбу устраивали обе стороны, первую — у жениха, когда он «умыкал» невесту, вторую — у невесты после примирения. Родня жениха привозила вино. Родители отдавали невесте ее вещи, одежду, телку в приданое. Если невесту «умыкали» издалека, мириться ездили не ранее, чем через год (Соколова, 1969).

У манси браки со вдовами («свод») заключались без уплаты калыма и торжества. Новобрачных три раза обводили против солнца вокруг кедра, росшего у селения (Носилов, 73).

В литературе брак с выплатой калыма нередко называется «браком-покупкой» невесты, в том числе и у хантов (Кастрен, 265; Воронцов, 10). Однако наши полевые материалы говорят о том, что очень часто калым не превышал стоимости приданого. О том, что калым и приданое — обмен, писали О. Финш и А. Брэм (Финш и Брэм, 475). Г. Старцев также указывал, что калым и приданое — «просто обмен оленями и вещами» (Старцев, 219). М. А. Кастрен писал, что к богатому приданому нередко присоединялась и «помощь тестя» (Кастрен, 191). Калым считался превышающим приданое потому, что он чаще всего выплачивался деньгами и скотом, а приданое — одеждой, утварью, мехами, запасами пищи и пр., что в совокупности трудно оценить в денежном выражении.

Стоимость калыма и приданого зависела от состоятельности семей. Максимальная стоимость калыма (на юге — *тан*, на севере — *калым*) была 100—150 оленей или 1—2 тыс. руб. Так, князь Тайшин взял за внучку 2 тыс. руб. калыма (Воронов, 12). Если семья имела 500—700 оленей, в калым шло 15—20 голов, при стаде 60—100 оленей — 3—5 голов (Старцев, 219). Калым богатого оленовода в 700 руб. мог быть выплачен в виде 150 оленей, 60 шкур песцов, лисиц и других зверей (Финш и Брэм, 476). В районах, где не было оленей, калым богача состоял из 200—300 руб. или скота — лошади, быка и коровы (Кастрен, 265) либо из набора: жеребенок, лодка, собаки, медные вещи, меха (Старцев, 219).

Калым состоятельного жепиха в южных областях Западной Сибири состоял из денег, скота и одежды стоимостью от 150 до 300 руб. Калым бедного ханта в этих же краях составлял 40—80 руб. Жепих должен был взять на себя расходы по свадьбе (выставить гостям не менее ведра вина), заплатить деньги за венчание священнику, а также подарить невесте праздничный наряд (Patkanov, 138—139).

Фольклор иртышских хантов дает представление о «кпяжеском» калыме: 100 рабов, 100 кольчуг, 100 мечей, 100 топоров, 100 пожей,

100 котлов (Патканов, 87). Чаще всего в калым шло от 5—15 до 25 оленей или 90—150 руб. М. А. Кастрен приводит примеры калыма бедных: 7—10 платьев либо пуд муки, ведро водки, хмель для пива на свадьбу (Кастрен, 232). На Васюгане за девочку платили 10—20 руб. и полведра водки, за взрослую девушку — 20—50 руб., сукно невесте на верхнее платье, ситцевую рубаху, шаль теще и полведра водки тестю (Воронов, 12). Калым при браке «убегом» составлял 3 руб., сукно и полведра водки. В калым у сынских хантов помимо денег и оленей входили также зимняя одежда, сукно, платки, платья и рубахи (Соколова, 1963). У богатых манси калым оценивался в 350—500 руб.: 100—200 руб. выплачивали деньгами, остальную часть калыма составляли 5—15 оленей, 2—3 медных котла, 2—3 куска сукна (по 3 аршина), кафтан, 2—3 соболя, 4—5 лисиц, 100 белок на шубу, мелочи на 10 руб. (Носилов, 70, 72).

Материалов о приданом в литературе мало. В приданое чаще всего шли одежда, обувь, посуда, полог, нарты, провизия, утварь, шюки для чума, но нередко — и скот (олени, лошадь, корова, телка). У куноватских хантов в приданое давали лошадь, корову, постель (перину, подушки, полог), сундук с одеждой и обувью для невесты (шуба, суконные шабуры-кафтаны, кофты, чирки — туфли с бисерным шитьем, обувь *бродни*, ботинки для венчания, полушалки и платки; Соколова, АИЭ, 1969). В южных областях Западной Сибири у хантов приданое состояло из женской одежды и белья. Отец невесты дарил жениху подарки. Приданое было меньше калыма (Патканов, 139). В приданое невесты у манси входили новый зимний чум, 5—6 нарт с 10—12 оленями, беличьи и песцовые шубы, мешок-подушка с шерстью, запас рыбы, гигиенической стружки *воглер*, меха, посуда (Носилов, 70, 73).

Вступление в новый брак после смерти одного из супругов регламентировалось сроком в 1 год, детей после смерти родителей — через 2 года (Кастрен, 192).

Литература

- Беляевский А. Путешествие к Ледовитому морю. М., 1833.
- Воронов А. Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии. — Записки РГО по отд. этнографии, 1900, т. XVIII.
- Зуев В. Ф. Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов, остяков и самоедцов. — В кн.: Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.: Изд-во АН СССР, 1947 (Тр. Ин-та этнографии, нов. сер.; Т. V).
- Кастрен М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838—1844, 1845—1849). — В кн.: Собрание старых и новых путешествий. М., 1860. Ч. 2.
- Ковальский М. Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой. — В кн.: Труды экспедиции РГО, СПб., 1853. Т. 1.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977.
- Лянге Л. Известия Лоренца Лянге о Сибири и сибирских инородцах. — Ежегодник Тобольского губернского музея, 1905, вып. XIV.
- Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком. Новосибирск, 1941.
- Носилов К. Юридические обычаи маньсов. — В кн.: Сб. материалов по этнографии. М., 1888. Вып. III.
- Патканов С. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям. — Живая старина, 1891, вып. III/IV.

- Соколова З. П. Общественный строй обских угров в XVII—XIX вв. — В кн.: Из истории Сибири, вып. 21. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1976.
- Старцев Г. Остяки. М., 1928.
- Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882.
- Чернецов В. Н. Вогульские сказки. Л., 1935.
- Patkanov S. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, t. I. St.-Ptb., 1897.

НЕНЦЫ

Сведения о свадебном обряде у ненцев содержатся в этнографической литературе конца XVIII—первой половины XX в. (Зуев, 61—62; Белявский, 117; Иславин, 126—130; Шренк, 427—429; Куроптев, 1927; Костиков, 1930; Хомич, 162—173, 301—302). При сравнении имеющихся описаний свадебного обряда у различных групп ненцев — от Белого моря до Енисея, начиная с конца XVIII в. до начала XX в. — обнаруживается его единообразие, что можно объяснить тем, что самодоязычные предки ненцев, продвинувшись в тундру из более южных районов на рубеже I—II тыс. н. э. и ассимилировав аборигенное население, к середине II тыс. представляли собой уже единую этническую общность.

Собственно свадьбе предшествовало сватовство. Невесту выбирали с учетом экзогамных норм. Обычно родные жениха отправляли к родителям избранной девушки свата. Поскольку до недавнего времени ненцы вели кочевой образ жизни, свату приходилось добираться до чума невесты на оленях, и поездка отнимала подчас несколько дней. Обычно сватом был пожилой мужчина из рода жениха. Иногда договариваться о браке ехали отец жениха и сам жених (об этом говорят фольклорные данные: Эпические песни ненцев, 1965). Взяв в руку свадебный посох (или крюк для подвешивания котла), сват входил в чум невесты. Если отец девушки был против брака, то на традиционный вопрос свата: «Дочку твою я застал или нет?» он ничего не отвечал. В случае настойчивости со стороны свата отец гасил огонь в чуме и семья укладывалась спать, давая этим понять, что разговор окончен. В случае согласия на брак между отцом невесты и сватом начинались переговоры о размере калыма (Хомич, 165). Согласия девушки при этом не спрашивали.

Размеры калыма указывались разными способами. Обычно отец невесты делал на свадебном посохе нарезки, соответствующие размеру калыма, а сват ножом срезал те из них, которые считал лишними. Основу калыма составляли олени (в середине XIX в., например, размер калыма в зависимости от достатка колебался от 10 до 200 оленей; Костиков, 23). Кроме того, в состав калыма входили шкуры лисиц, песцов, сукно и т. п. По материалам конца XVIII в. в уплате калыма участвовала не только семья жениха, но и члены его рода, которые затем получали часть «отдарков», т. е. приданого. Отработка за невесту практиковалась редко (Бартнеев, 71).

После отъезда жениха и свата родители невесты начинали готовить приданое. Оно обычно состояло из одежды, домашней утвари, съестных припасов и занимало несколько саней. Богатые оленеводы давали в приданое дочери чум или его половину (часть покрышек и шестов). У ненцев

приданое было пропорционально калыму, однако уступало ему по ценности. При перекрестных браках (двое мужчин из разных родов обменивались сестрами или дочерьми), а также при женитьбе на вдове брата (по обычаю левирата) калым не платили.

Время свадьбы зависело от срока уплаты калыма и наличия приданого. Иногда свадьба откладывалась на год и более. Свадьбы чаще приурочивались к осени. Специальной свадебной одежды у ненцев не было — это была просто лучшая, нарядная меховая одежда традиционного покроя. В более позднее время под влиянием русских жених повязывал через плечо платок, а невеста надевала на лоб парчовую повязку.

Начиналась свадьба в чуме невесты. Родные жениха могли войти в этот чум только после того, как жениху удавалось просунуть сквозь плотно завязанные покрывки чума кусок сукна или шелковый платок. Это сопровождалось шуточной борьбой, родные невесты старались всячески помешать действиям жениха (Куроптев, 1927). Указанный обычай, видимо, является отражением увоза невесты силой, что часто имело место в прошлом и отражено в фольклоре.

В торжестве в чуме невесты невеста, а иногда и жених (по материалам конца XVIII—XIX в.) участия не принимали. Ненцы не имели свадебных песен. На богатые свадьбы иногда приглашали народных сказителей, они исполняли эпические песни.

На следующий день невесту, закутанную в покрывало, везли на нартах в чум жениха. При отъезде ее обвозили семь раз вокруг чума, причем мужчины старались выхватить из саней невесту (позднее схватить ленты, цветные подвязки для пим и т. п., которыми были украшены нарты невесты). По материалам фольклора, когда жених увозил невесту силой, отец невесты с братьями и другими родственниками устраивали погоню, завершавшуюся иногда целыми сражениями, длившимися будто бы дни, месяцы и годы. Очевидно, закутывание, объезд свадебного поезда вокруг чума, попытки вытащить невесту из саней символизировали насильственный в прошлом характер увоза женщин. Отъезжая от чума невесты, свадебный поезд (аргнш) проезжал под П-образным сооружением из деревянных реек, имевшим, видимо, очистительное значение.

В чуме жениха устраивали угощение, в котором жених и невеста в более ранние периоды не принимали участия.

Наутро невеста возвращалась на несколько дней в чум родителей, а затем окончательно поселялась у мужа. В указанном обычае временного возвращения некоторые исследователи видели пережиток матрилокального брака.

Следует отметить наличие в прошлом у ненцев многоженства, которое бытовало главным образом в среде богатых оленеводов.

Литература

Бартнев В. На крайнем северо-западе Сибири. СПб., 1896.

Беллевский Р. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.

Зуев В. Ф. Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцев. — В кн.: Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.; Изд-во АН СССР, 1947 (Труды ИЭ; т. V).

- Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.
Костиков Л. Законы тундры. — В кн.: Труды Полярной комиссии АН СССР, 1930, вып. 3.
Куроптев А. Свадебные обряды самоедов. — В кн.: Природа и люди Севера. Архангельск, 1927. Т. 1.
Митусова Р. Год среди народа. — Вокруг света, 1929, № 12.
Хомич Л. В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.; Л.: Наука, 1966.
Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России. СПб., 1855.

НГАНАСАНЫ

Согласно традиционным установлениям, у нганасан бытовала билинейная экзогамия. Запреты жениться на девушках из рода отца или матери претендента определяли добрачное поведение молодых людей.

В половых связях до брака нганасанская традиционная этика не видела ничего предосудительного, если учитывались экзогамные нормы. Практически до брака осуществлялось половое общение определенной группы юношей с определенной группой девушек. Выбор половых партнеров был крайне ограничен вследствие незначительности людей сравнительно отдаленной кровнородственной связи.

Круг допустимых экзогамными нормами партнеров определялся еще в детские годы. Традиционная система воспитания включала информацию об экзогамных установлениях и допустимом брачном круге. Мальчик или девочка с самого раннего возраста знали своих будущих партнеров. С самого раннего детства до заключения формального брака допустимые экзогамными нормами половые партнеры назывались супругами.

Половая жизнь юноши допускалась после добычи им первого дикого оленя. Акт добычи первого дикого оленя рассматривался в качестве инициативного события, после которого юноша становился полноправным охотником, взрослым членом общины. Ему нашивали новый орнамент на одежду, и с этого времени допускалось его ухаживание за девушками.

Для эндогамной группы молодежи у нганасан употреблялся специальный термин — *комся*.

Добрачное половое общение содействовало рациональному подбору брачных пар. Соперничество из-за девушек было сравнительно редким явлением. Как правило, соперники были связаны родством различных степеней, что накладывало на них обязанность с достоинством относиться друг к другу. В случае, когда соперничество принимало бескомпромиссный характер, вопрос решался поединком на очередном празднике. Следует, однако, отметить, что решающее значение в любом случае имело желание девушки.

Таким образом, сватовство у нганасан имело формальный характер. Когда молодые люди утверждались в своем выборе, они сообщали об этом родителям.

Сватовство могло производиться как отцом и матерью жениха, так и сватом, в качестве которого обычно выступал родственник со стороны матери — ее младший брат, сын старшей сестры и т. п. Выбор родственника определенной степени родства не имел категорического характера. Если не оказывалось подходящего родственника с женской стороны, то

роль свата исполнял какой-либо родич со стороны отца. В качестве свата, наконец, мог быть привлечен какой-нибудь авторитетный человек или же просто искусный оратор.

Непременным атрибутом свата был посох *чере*. Он представлял собой палку длиной до 1,5 м с костяным, роговым или металлическим навершием в виде буквы *т*. Сват приходил или приезжал в стойбище родителей невесты и втыкал *чере* в снег возле их чума. После этого сват мог на некоторое время уйти в другой чум: это давало возможность людям подготовиться к акту сватовства.

Войдя в чум невесты, сват не заговаривал с ней, а вел себя как человек, приехавший что-либо выменять у ее родителей. Он говорил, что у них в чуме есть девушка, за которую можно дать выкуп, и задавал вопросы о том, насколько велик этот выкуп будет. Родители начинали переговоры между собой о размерах выкупа. Согласно традиционному установлению, отец невесты должен был обратиться к матери со словами: «Вот, пришли просить эту девушку. Я как решать буду? Это твое дело решать. Она из тебя вышла, ты ее своей грудью кормила. Ты говори, что думаешь».

Мать невесты прежде всего определяла, будет ли принято сватовство вообще. Отклонить брачное предложение, согласно натуральному праву, было вполне допустимо. Мать должна была лишь назвать причины своего негативного отношения к предполагаемому браку. Сватовство могло быть отклонено матерью невесты по различным причинам: проявленное ранее недружелюбие со стороны родственников претендента, случаи нарушения этических установлений и т. п. На практике это почти не случалось, так как выбор получал одобрение еще до сватовства.

Право голоса принадлежало также представителям женской филиации рода матери вообще. В частности, решающим могло быть мнение матери или старшей сестры матери невесты. Мнение их имело характер вето, которое не могло быть отменено другими родственниками невесты.

Характерной особенностью иганасанских этических установлений было правовое преимущество родственников по материнской линии. В процедуре сватовства это выступает особенно ярко. Так, о сватовстве мог высказывать мнение любой родственник со стороны матери невесты, но не должны были ничего говорить родственники со стороны отца. Сам отец, как указывалось выше, должен был добровольно передать, а точнее — подтвердить добровольную передачу всех прерогатив своей жене.

Если сватовство принималось, начинались переговоры о размерах выкупа за невесту. Размер выкупа имел главным образом престижный характер. Наиважнейшую роль играли предметы, не имеющие практической ценности: украшения (*баса*, *кубын* и пр.), шкуры волков, не употреблявшиеся в повседневной жизни, шкуры песцов, не представлявшие собой ценности для иганасанского общества, и пр. Традиционная этика предписывала называть посылные размеры выкупа, т. е. количество металлических украшений и волчьих шкур, которые могли набрать родственники со стороны жениха. Размеры эти определялись сравнительно просто, так как имущественное положение каждого было хорошо известно.

Были случаи, когда свату называли такое число упомянутых предметов, которого не было у родителей жениха. Тогда сват мог иносказательно намекнуть на невыполнимость требования. В этом случае от матери невесты требовали разъяснения. Она должна была объяснить, каким путем родственники жениха могли собрать нужный выкуп: взять недостающую часть у конкретных людей и т. п. Обсуждать размеры данной части выкупа сват не мог.

Основной прерогативой свата было определение части выкупа, имеющей реальную ценность, — число домашних оленей. Здесь сват должен был спорить до последнего. Обычно мать невесты после обязательной части сватовства говорила мужу: «Ты нас всех коришь, ты теперь говори, сколько за твою дочь оленей брать надо».

Отец должен был назвать цифру, превышающую реальные возможности родственников жениха. Сват тогда начинал спорить, убеждая отца невесты отказаться от этого числа. Полагалось свату говорить эмоционально и много. Его выступление рассматривалось как театрализованное действие. Сват начинал излагать генеалогию жениха, указывая на заслуги его предков, на доблесть и отвагу различных родичей, потом в самых радужных тонах описывал будущую жизнь невесты. Сват, как правило, не называл сам размеров стада, которое хотели взять за невесту. Он должен был отрицать очередную предложенную цифру. Этот разговор длился часами. Если родители невесты укладывались спать (независимо от времени дня), это означало перерыв в переговорах. Этика предписывала затягивать переговоры. Длительные переговоры свидетельствовали о высоком положении данной семьи в обществе.

Когда приходили к соглашению о числе оленей, сват уезжал, чтобы сообщить родителям жениха о дне, когда следует явиться с подарками. Подарки были произвольные. В позднее время родителей невесты стали одаривать различными покупными товарами. Ранее подарки для отца и для матери невесты были неравноценны. Матери невесты, как правило, привозили больше подарков. Обязательными были оленье мясо и жир, шкуры дикого оленя — выделанные и невыделанные, различные продукты и иногда олени. Отцу привозили поменьше — нарты, копье, трубку и т. п.

Во время приезда родителей будущего мужа невеста должна была выполнять роль хозяйки чума. Она разжигала костер, варила мясо, кипятила чай и угощала свекра со свекровью. После того как подарки были вручены и гости поели, входил жених.

Невеста должна была изобразить крайний испуг. Ей полагалось громко спросить: «Кто это пришел? Зачем этот человек пришел? Я его совсем боюсь».

В это время родители невесты и родители жениха должны были покинуть чум.

Невеста продолжала лицедейство до тех пор, пока жених не заговаривал с ней. Он, согласно установлению, должен был сказать: «Не бойся. Это я к тебе пришел. Не уходи. Остайся со мной».

При этом он должен был удерживать невесту и насильно посадить ее рядом с собой.

После мнимой борьбы невеста сдавалась и начинала расплетать волосы и высвобождать металлические украшения *кубын*. Затем она расплетала косы жениху, вынимая его украшения. После этого невеста меняла металлические украшения — свои на кубын жениха — и вновь заплетала себе и ему волосы.

Следующим обязательным актом было приобщение жениха к огню матери невесты. Согласно традиционным нганасанским установлениям, огонь принадлежит всегда женщине — хозяйке чума. Этот огонь она в свою очередь получает от своей матери, т. е. огонь наследовался только женщинами и только по женской линии. Мужчина не имел права даже трогать костер в своем собственном чуме. Он мог трогать костер своей матери, но не своей жены.

Это положение определяло характер действий мужчины по отношению к очагу. В частности, мужчина не мог сам прикурить от огня — его трубку разжигали женщины, которым этот огонь принадлежал. Если он был в гостях, то его трубку раскуривала хозяйка чума, если у родителей, то его мать. Поэтому жених следующим образом просил невесту приобщить его к огню, который будет гореть в их жилище. Чаще всего он просил прикурить: «Дай мне от твоего огня прикурить». Невеста отвечала: «Огня моего здесь нет. Есть только огонь моей матери. Если моя мать тебя не прогнала, то я дам тебе от этого тори (очага)». Невеста брала уголек из костра и разжигала трубку жениха.

Этот акт трактовался как утверждение согласия жить вместе и разделить огонь. Он назывался «разрешение жить у своего огня».

Следующим действием жениха было испрашивание пищи. Он говорил: «Может быть, ты мне от этого очага есть дашь?» Невеста отвечала: «Ладно, дам тебе есть», — и доставала мясо дикого оленя.

В это время должны были возвратиться в чум родители обеих сторон. Родители жениха вновь расплетали косы невесты и жениха и вилетали девушке все украшения: и ее собственные, и ее избранника. Затем родители рассаживались по сторонам своих детей друг против друга. Мать невесты выставляла угощение. Не полагалось притрагиваться к еде до тех пор, пока не начинала есть невеста. Все брали по стольку же, по сколько брала невеста. Еду брали в следующей последовательности: невеста, жених, родители жениха, родители невесты.

После еды жених целовал руки невесте и вел ее из чума. Выходили все люди стойбища и начинали танцевать. Танец был общим. Люди брались за руки, образовывали хоровод и двигались по солнцу.

По окончании праздника производили обряд с очагом. Мать невесты выносила из чума огонь, разжигала костер, клала в костер различную еду и произносила следующие слова: «Ту-нями — Огонь-мать, ты этих людей, наших детей, хорошенько храни».

Когда огонь сгорал, жених подгонял свою упряжку и сажал в нее невесту. По партам рассаживались родители жениха и невесты и все люди данного стойбища. Аргин уходил на стойбище родителей жениха.

Первыми должны были приехать родители жениха и разжечь огонь. За ними приезжал жених. Не доезжая до чума, он останавливался, брал

невесту на руки и нес ее к жилищу. Невеста при этом должна была вырываться и кричать: «Кто меня защитит? Здесь нет моих родных!»

Свекровь со свекром выходили из чума до того, как жених приносил туда девушку. Они шли в другой чум и приглашали туда родителей невесты. Свадебный пир на стойбище жениха проходил без участия молодых. Они оставались одни в чуме до утра.

На следующий день молодые и их родители снова ехали на стойбище невесты. Перед отъездом родственники жениха передавали выкуп. Выкуп отдавался при свидетелях — при всех людях, которые приезжали на свадьбу. Олени, которые предназначались для выкупа, отгонялись заранее кем-либо из молодых родственников жениха. Свадебный аргиш на этом этапе достигал внушительных размеров, так как гостям полагалось съезжаться именно в это время.

На стойбище невесты ее оставшиеся родственники готовили угощение: разделывали диких оленей, припасенных к этому дню, готовили рыбу и пр. Весь день после приезда молодых проходил в танцах, угощении и прочих развлечениях. По одним данным, жених оставался ночевать у родителей невесты. По другим — молодые, не ночуя, под вечер собирались домой.

Проводы невесты заключались прежде всего в сборе приданого. Молодой жене родители давали полный набор покрывшек для чума, а также нарты для перевозки. Шесты для чума должен был сделать молодой муж. Некоторые делали шесты загодя и передавали их сразу же по приезде. В других случаях новый чум устанавливали позже, через несколько дней после окончания свадебной церемонии.

Присутствующим демонстрировалась одежда молодой: несколько комплектов зимней и летней меховой одежды, запас шкур; необходимые в хозяйстве каждой женщины наборы для шитья — иголки, оленьи сухожилия, в некоторых случаях — заготовленные орнаменты. Все должны были отметить искусство молодой, ее прилежание и мастерство. При этом должны были хвалить и мать невесты, говоря: «Вот как хорошо дочь свою научила. Теперь ее мужик и дети ее беды знать не будут».

Для одежды и шкур выделяли одну—две нарты. Свадебные нарты невесты отличались от обычных: они делались выше и более тщательно. Боковины и спинки сидения были также больше обычных. Эти нарты накрывались особой покрывкой из выделанных оленьих шкур, орнаментированных по краям темным и белым мехом и отороченных ровдужной бахромой, выкрашенной в красный цвет.

Особой была и упряжь. Так, у жениха в упряжке оленьи нащечники были из мамонтовой кости, покрытой орнаментом. Постромки украшались металлическими цепочками и кисточками.

В аргише невесты лямки упряжки были из орнаментированной оленьей ровдуги, а все постромки украшены бахромой.

Оленья упряжь, которая употреблялась во время свадебной церемонии, убиралась и более не употреблялась до самой смерти их владельцев. Затем ее использовали еще один раз — в похоронном аргише.

Во время свадебной церемонии жених и невеста одевали особую одежду, которую специально шили для этого случая. От повседневной она отличалась бóльшим числом украшений и использованием металли-

ческих (латунных) украшений орнаментов-инкрустаций. Эту одежду молодые люди надевали первый раз именно на свадьбу. Согласно утверждению информаторов, раньше эту одежду более не употребляли, в нее впоследствии обряжали покойников. Другие говорили, что допускалось одевать эту одежду, чтобы танцевать на праздниках.

По покрою свадебная одежда была подобна обычной. Невеста на свадьбу надевала особые головные уборы, в повседневной жизни не употреблявшиеся. Обязательной принадлежностью мужской верхней одежды нганасан был султан на кашюшоне парки — *сонгуку*, который делали из оленьего хвоста. Женщины сонгуку в обычное время не носили. Только на свадьбе на специальную шапку невесте пришивали сонгуку, который закрывал ей лицо. Под эту шапку ей надевали орнаментированное кольцо из кожи, украшенное множеством подвесок. Этот своеобразный головной убор-украшение также прятался и более не употреблялся.

Невеста могла подарить своему избраннику комплект одежды, изготовленный для него. Жених должен был выразить благодарность в следующих словах: «Теперь ты думать будешь, как моя душа держаться будет».

Подаренная одежда укладывалась вместе с имуществом невесты.

Свадебный аргиш невесты вела ее мать. После приезда на стойбище к зятю она бросала аргиш, не заходила в чум и уезжала обратно. Обычно ее сопровождали молодые люди — родственники. С этого времени зять не мог прямо обращаться ни к своей теще, ни к тестю. Те в свою очередь могли обращаться только путем иносказаний или же в особой форме, исключавшей прямое обращение.

Как уже говорилось, молодые устанавливали свой отдельный чум, что было чаще всего, или же поселялись у родичей жениха, пока готовилось все необходимое для чума. Жених, кроме шестов, должен был изготовить деревянный крюк *фо* для подвешивания над очагом котла, который у нганасан считался сакральным предметом.

Последним церемониальным актом свадебного обряда было разжигание молодой собственного огня в своем чуме. Раньше молодая могла съездить к родителям, чтобы привезти «живой огонь» от своего очага. В позднее время получение огня от материнского очага приобрело чисто символический характер. Ранее мать давала невесте огниво и кремень, говоря: «Вот тебе свой огонь даю, чтобы тебя и твоих детей хранил». Позднее мать просто вручала дочери спички с теми же словами.

Молодая жена, разжигая первый раз костер в своем чуме, должна была произнести следующее:

Ту-нямы, имидима!
Хюньсорайтаны мунуконду.
Ту-нямы, имидима,
Туйтемы лангуштысыдам,
Амты туйма нинга хиңдякопто'о.

Огонь-мать, мать матери моей!
В старое время ты зажгла этот огонь.
Огонь-мать, мать матери моей!
Пусть этот мой огонь
Никогда не погаснет.

С этого времени вступали в действие все запреты по отношению к огню.

Через некоторое время, которое выбиралось произвольно, молодые ехали к родителям невесты. Там они получали подарки, как правило, равные тому выкупу, который был отдан за невесту.

Литература

Симченко Ю. Б. Праздник Аны'О-дялы у авамских иравасан. — В кн.: Сибирский этнографический сборник. М.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. 5.

КЕТЫ

Краткие сведения по свадебным обычаям кетов имеются в работах А. А. Степанова (Степанов, 141—142), П. И. Третьякова (Третьяков, 389—390), К. Доннера (Donner, 71). Специально этому вопросу посвящена статья Б. О. Долгих, написанная по личным впечатлениям о кетской свадьбе в 1926 г., а также по более поздним полевым материалам, собранным им у подкаменно-тунгусской группы (Долгих, 1952).

В настоящем сообщении кроме перечисленных материалов использованы полевые сборы автора (см. также: Алексеенко, 1967, 156—166).

Брачный возраст, согласно обычным нормам, у кетов определялся в 16—18 лет для жениха и 15—16 лет для невесты. Социальными причинами (прежде всего недостатком трудоспособных женщин) обуславливались отклонения от этих норм: сватовство малолетних, при котором девочка начинала жить в семье будущего мужа с 10—12 лет, значительная возрастная разница (невеста старше жениха), так как родители долго не выдавали замуж дочь, труд которой использовался в домашнем хозяйстве.

Вопрос о браке детей обсуждали коллективно все старшие родственники семьи, но решающее слово оставалось за старшими мужчинами (отец, его старшие братья). Мать (вдова) иногда самостоятельно решала судьбу сына (дочери) без согласия братьев отца, но это вызывало осуждение. Желание молодых учитывалось в последнюю очередь (Алексеенко, 1967, 163).

Главным условием заключения брака было соблюдение экзогамных норм. Особенностью социальной жизни кетов (начиная с XVII в. — времени первых исторических сведений о них) было дуально-экзогамное деление общества. Принадлежность к первой или второй экзогамным половинам (родовым группам) определялась общим для каждой из них самоназванием (Кэп'т оен и его подразделение Ол'гыт — для первой половины и Богдэдец и его подразделение Кзонин — для второй), которое передавалось по отцовской линии и уже само по себе служило запретом или, наоборот, разрешением на брачные отношения.

Определяющая роль родственной, экзогамной принадлежности (реальной или мифологической, т. е. по общему самоназванию) как регулятора брачных отношений сохранялась до начала XX в. Нарушение экзогамии строго осуждалось. Редкие отдельные случаи нарушения экзогамных норм были связаны с изолированностью и общей малочисленностью локальных кетских групп, с существовавшим ранее преобладанием мужского населения.

Дуальная организация нашла свое яркое проявление и в самой свадебной обрядности, главными этапами которой являлись стговор и собственно свадьба.

Стговор (сватовство), как и сама свадьба, обычно проводился в наиболее свободный от хозяйственных работ период лета (месяц «налогов» и «нелмы»), когда кеты собирались большими стойбищами на Енисейских песках для участия в ярмарках и сугланах, выполнения коллективных шаманских церемоний и т. д. Семья жениха подкочевывала к стойбищу, где жила семья избранной в невесты девушки, проделав для этого иногда значительный путь (например, с Подкаменной Тунгуски на Елогуй и наоборот).

Центральным моментом стговора был обряд с котлом. Старшие женщины из семьи жениха (обычно жены его старших братьев) наполняли большой медный котел, дужка которого предварительно была заменена сплетенной из разноцветных лоскутков веревкой (косой), подарками (платок, платье, шкурки белок) и относили в чум невесты. Поставив его у входа, они молча возвращались к себе. Если родители невесты были против, то, не вынимая подарков, котел переворачивали вверх дном. По другим данным, котел мог принести и сам жених. Невесте он должен был бросить платок; если она его не возвращала, предложение считалось принятым. Трудно сказать, имеют ли здесь место исключения, обусловленные особыми обстоятельствами (например, отсутствие близких родственников), модификация обряда, отражающая возрастающие права молодых, или, наоборот, проявление более упрощенных и, возможно, более древних обрядов. Фольклору кетов, например, известен вариант, в котором согласие на брак выражалось в том, что девушка не убирала свою вытянутую ногу, через которую юноша, войдя в ее чум, должен был переступить.

Если котел с подарками не переворачивали (это служило знаком согласия), то на другой день (или спустя несколько дней) в семью невесты шли старшие мужчины из семьи жениха (его отец, старшие братья отца). Согласно Б. О. Долгих, посланцами могли быть и старшие женщины (Долгих, 26). Они обращались к собравшимся по этому случаю родственникам отца невесты с просьбой отдать в жены девушку. Обязательным в этой церемонии был мнимый отказ родственников невесты, уход и повторное (до трех раз) возвращение сватов. В разговоре принимали участие одни мужчины, они состязались в красноречии, угловорах, предлагали свою «цену» (выкуп — *кит*) за невесту.

Получив уже словесное подтверждение согласия на брак, отец жениха и его старшие братья договаривались между собой о доле каждого в коллективном выкупе. Иногда об этом они условливались еще до сва-

товства. Остается не до конца ясным, назначали ли окончательную «цену» родственники невесты или сторона жениха.

Выкуп («цену невесты») составляли беличьи шкуры, продолжавшие играть роль денежного эквивалента (наряду с деньгами) до начала XX в. Согласно Б. О. Долгих, их требовалось в этом случае 300—500 штук; по другим данным, их могло быть от 150 до 750 штук. Для конца XIX—начала XX в. известны случаи включения в выкуп оленей (главным образом в северных группах — на Сургутике, Курейке). Выкуп из трех—четырёх оленей дополнялся при этом несколькими десятками беличьих шкурок, иногда последние заменяли другой пушшиной (горноста́й, лисица, песец).

Сговор мог происходить за 2—3 года до самой свадьбы и уплаты выкупа. В течение этого срока родственники жениха коллективно собирали необходимое. В это время семьи жениха и невесты могли жить рядом или разъехаться, чтобы встретиться вновь уже перед самой свадьбой.

Пушнину, передаваемую в качестве выкупа, снова относили в котле старшие женщины из семьи жениха. При этом в котел сначала клали не более 50 шкурок белок; родственники невесты, не соглашаясь, отсылали его назад; число шкурок постепенно увеличивали и доводили до оговоренного количества.

Отец невесты должен был разделить полученное между своими родственниками, но большую часть оставлял себе. Половину своей части он затем отдавал вышедшей замуж дочери.

После уплаты выкупа назначался день свадьбы.

Этот день начинался мытьем головы жениха и невесты (по Б. О. Долгих — только невесты). Юноше заплетали волосы в одну косу. Девушке расчесывали волосы, заплетали по-женски в две косы и вплетали женское затылочное украшение (*тыуыр'ан*). Есть данные, что само затылочное украшение и *қотлам* (однотипная у мужчин и женщин распашная суконная одежда) новой невестке шили женщины из семьи жениха (или более отдаленные родственницы, но непременно той же родовой группы, что и семья жениха). Орнамент на украшении определял принадлежность к той или иной семье (или родовой группе). Жених и невеста надевали новый *қотлам*. Невесту наряжали старшие родственницы жениха. Невесте при этом предписывалось изображать сопротивление: она вырывалась из рук женщин, протестовала. Это мнимое сопротивление, возможно, является пережиточной формой брака похищением, хотя не исключено, что данный обычай имеет совсем иные генетические корни и отражает смену матрилокального брака патрилокальным (Косвен, 120). Некоторые сюжеты кетского фольклора также могут рассматриваться как отражение некогда существовавшего матрилокального брака (Алексеевко, 1970, 49—50).

Голову невесты покрывали платком (чтобы было закрыто все лицо) и вели (тоже как бы против ее воли) на берег, где на выбранном открытом месте уже находился жених. Их сажали рядом (невеста слева) на специально изготовленную новую берестяную подстилку, так, чтобы лица были обращены на восток.

Согласно К. Доннеру, действие могло происходить и в жилище невесты (вероятно, при меньшем стечении народа). Молодых накрывали большим платком, который потом засовывали за передний шест чума (Donner, 71).

Все присутствующие (это было все взрослое население большого стойбища; на свадьбе, описанной Б. О. Долгих, собиралось до 100 человек) рассаживались по обе стороны от молодых двумя полукругами. Один полукруг составляли кровные родственники жениха и все другие лица, относящиеся к одной с ним экзогамной половине. Другой полукруг составляли родственники невесты и все гости, относящиеся к экзогамной половине ее отца.

Брак освящал шаман, а при его отсутствии — банос (колдун). Действия их при этом были схожи. Шаман был в обычной одежде (по другим данным, из специального одеяния на нем были обувь и нагрудник), а из атрибутов имел только колотушку. Действия служителей культа символизировали единство новобрачных («чтобы были одним телом»); шаман связывал косы жениха и невесты, трижды обходил их посолонь, как бы замыкая в единый круг («чтобы были как один человек»). Наговор при этом он сопровождал подражанием крику кукушки. Обычным было гадание о судьбе молодых путем подбрасывания колотушки возле молодых и их ближайших родственников (Долгих, 1952). О результате гадания (долголетия, благополучия и т. д.) шаман рассказывал потом присутствующим, оставляя самих молодоженов в неведении.

По окончании этой церемонии молодых разводили: невесту вели в чум жениха, жениха — в чум родителей невесты, где каждый из них оставался на все время пиршества. Жених, войдя в жилище невесты, должен был отдать несколько белок ее сестре (этим он «выкупал волосы» своей жены), несколько шкур он оставлял на том месте, где она раньше спала (выкуп ее места). Волосы имели особое символическое значение в свадебных обычаях кетов. В сказках девушка, живущая далеко от юноши, который захотел взять ее в жены, узнает о его решении по появлению на переднем шесте чума волос жениха. Она сравнивает их со своими и отправляет жениху прядь своих волос. Тот в свою очередь поступает так же и окончательно решает, подходит ли ему невеста.

Угощение устраивалось вскладчину и не только в жилище родителей жениха и невесты, но и в других чумах стойбища. Затем устраивали общие хороводы, состязания сородичей жениха и невесты в стрельбе из лука, перетягивании на палке и другие игры, в которых обе партии имели возможность потягаться друг с другом.

По окончании всего молодая возвращалась в чум своих родителей и жила там еще три дня. В эти дни обязательным было избегание молодоженов. По истечении срока за новой невесткой приходили старшие родственники ее мужа (чаще — его отец) или он сам и окончательно уводили ее к себе.

В качестве приданого женщина приносила в семью мужа вещи своего изготовления и личного пользования (свою одежду и обувь, лыжи, постельные принадлежности, утварь), а также выделенную ей часть коллективного имущества отцовской семьи (сюда могли входить ручные

нарты, лодка-долбленка, оленьи шкуры и камусы, а у оленных групп — иногда и сами олени). Жена возвращала в семью мужа и свою часть выплаченного ранее ее отцу выкупа (беличьих шкурок). Если молодая оказывалась недевственной, отец ее должен был вернуть третью часть полученного за нее выкупа.

Патрилокальность — характерная черта брачных отношений у кетов. Еще для середины XIX в. известны были большие отцовские семьи, насчитывавшие до 30—40 человек (Алексеевко, 1967, 71). Укрепление частной собственности в связи с возрастанием роли товарных отраслей хозяйства — пушного промысла и частично рыболовства — активизировало процесс выделения сыновей с их семьями (это происходило по старшинству) в самостоятельные единицы, сохранявшие, однако, самые тесные связи с отцовской семьей.

Литература

- Алексеевко Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л.: Наука, 1967.
Алексеевко Е. А. Этнографические элементы в кетском фольклоре. — В кн.: Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970.
Долгих Б. О. Некоторые данные о заключении брака и свадебном обряде у кетов в прошлом. — КСИЭ, 1952, XVI.
Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М.: Изд-во АН СССР, 1953.
Степанов А. П. Енисейская губерния. СПб., 1835, Ч. 2.
Третьяков П. И. Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО по общей географии, 1869, т. 2.
Donner K. Ethnological notes about the Jenissey-Ostyac. Helsingki, 1933.

ЭВЕНКИ И ЭВЕНЫ

В условиях патриархального рода и родовой экзогамии тунгус (эвенк или эвен) мог взять жену в любом роде, кроме своего собственного. Предпочтение отдавалось роду матери, в котором старались взять в жены дочь брата матери (Общественный строй, 218, 219).

За жену у тунгусов полагалось вносить калым, или выкуп (*тори*). Жена, в свою очередь, приносила придание (*сурувук*).

У индигирских ламутов (эвенков) в середине прошлого века «самый большой калым» составлял до 300 оленей, а «самый малый» — до 5. Взамен оленей в калым могли входить такие предметы, как оленья кожа, вышитые бисером кисеты, платок, огниво, нож, топор (Худяков, 103).

Большинство имеющихся данных указывает на то, что калым значительно превосходил по стоимости приданое. Согласно Линденау, калым удских тунгусов Охотского побережья в середине XVIII в. в два раза превышал приданое (ЦГАДА, ф. 199, д. 511, ч. XI, № 9, л. 24—25). Согласно Георги, у забайкальских тунгусов во второй половине XVIII в. приданое составляло около четверти калыма (Георги, 53). В начале XX в. В. Г. Богораз писал, что у ламутов «цена калыма в два или три раза превосходит цену приданого» (Богораз, 71). Приданое оставалось личной собственностью женщины, находившейся в браке, и при разводе

не по ее вине она забирала его с собой. В случае смерти женщины приданое переходило к ее детям (Шекарский и Цветков, 53).

Таким образом, калымный брак фактически представлял собой покупку жены. Богатый тунгус мог при желании обзавестись несколькими женами.

В конце XVIII в. на Нижней Тунгуске в 94 семьях тунгусов и якутов Кондогирской волости было 11 двоеженцев, в 98 семьях тунгусов Курейской волости — 9 двоеженцев и 1 троеженец. На верхней Лене в объединенной Киренской, Хандинской и Усольской волости в 1787 г. в 81 семье тунгусов было учтено 5 двоеженцев (Шерстобоев, т. 1, 617).

Вторая и третья жены были, как правило, более молодыми и брались мужем в помощь первой жене. Можно привести следующие сведения по Кондогирской волости: жены — 45 и 39 лет, муж — 55; жены — 58 и 25 лет, муж — 60; жены — 20 и 14 лет, муж — 42; жены — 58, 60 и 20 лет, муж — 48 лет (Шерстобоев, т. 1, 617).

Православное духовенство отрицательно относилось к многоженству среди крещеных тунгусов, и на рубеже XVIII—XIX вв. оно было формально запрещено. В. Н. Шерстобоев сообщает, что первый указ о запрещении многоженства среди ясачного населения поступил в Киренский нижний земский суд в 1794 г. (Там же, т. 1, 618). Несмотря на это, многоженство практически бытовало у тунгусов и в XIX, и в начале XX в. Согласно Н. А. Кострову, в середине XIX в. у туруханских тунгусов «очень часто» было по две жены, причем руководство хозяйством оставалось за первой женой (Костров, 72).

Вместо внесения выкупа, жену по уговору можно было отработать в хозяйстве тестя или отдать женщину (потенциальную жену) его родне. Таким образом заключался обменный брак.

Брак с калымом, брак путем отработки и обменный брак широко бытовали у тунгусов вплоть до начала 1930-х годов.

Матримониальные вопросы решали родители (в основном отец). Практиковалось «сговаривание» будущих супругов еще в младенческом возрасте. В старину девочек выдавали замуж в 12—13 лет (Майнов, 228).

Выбор невесты у тунгусов облегчала свобода половых отношений среди молодежи до брака. «Девушка вольна, стало быть, может и погулять. И любовников своих от родителей или от посторонних людей она не прячет», — писал о ламутах Верхоянского округа И. А. Худяков (Худяков, 104). О баунтовских «ороченах» (Забайкалье) в начале XX в. сообщалось: «свадьбу обыкновенно играют после рождения девушкой ребенка» в результате такого сожительства. Считается, что пока девушка не докажет своей «способности к браку» (т. е. к деторождению) или не свыкнется с женихом, она «может перебывать у нескольких женихов» (Добромыслов, 85—86).

Обычно к родителям невесты отправляли свата (*соромдю*). О том, как эта церемония происходила у ангарских тунгусов рода Чапагир в конце XVIII в., мы узнаем из записок геодезиста Козловского (1781 г.). «Когда чепогир вздумает жениться на понравившейся ему девке, то посылает свата, дав ему узду и железную палму, наподобие ножа, вложенную в деревянный шестик. Когда сват придет к невесте в юрту, во-первых, вот-

кнувши палму посреди оной, повесит на оную узду, а потом с невестиным отцом вступит в переговоры о количестве калыму . . . Договарясь же, берет невесту и без всякой церемонии отвозит к жениху, а он, также запросто приняв невесту, перво велит ей искать у него в голове вши, а потом и спать ложатся». Если отец не хотел отдавать свою дочь замуж, он просто выносил палму с уздой из чума (Архив РГО, разр. 57, оп. 1, д. 1, л. 22 об.).

О широком распространении подобного обряда у тунгусов в прошлом свидетельствует его недавнее бытование у эвенков рода Тюгесир на северо-востоке Якутии. Тюгесиры направляли к родителям невесты свата с ремнем «в 50 обхватов». Если отец соглашался отдать свою дочь за владельца ремня, он брал ремень себе. На этом миссия свата окончивалась, и обе стороны вступали в переговоры о размере калыма и прочем (Гурвич, 51).

Интересный обряд сватовства описывает у верхоянских ламутов И. А. Худяков. Приходя к родителям невесты, сват говорил: «Я нуждаюсь в доме и огне; дайте мне обрезков от платья!» Если родители были не согласны на брак, они говорили: «У нас нет обрезков». В случае согласия отвечали: «Поищем!». На другой день сват повторял свою просьбу об обрезках. Родители, имевшие не одну дочь, говорили ему: «Много у нас обрезков. Который?» Сват показывал на избранницу жениха. На третий день происходил окончательный стовор. Родители невесты забивали несколько оленей для угощения родни жениха. Жених вносил калым и увозил невесту к себе (Худяков, 103).

Пиршество у родителей невесты по случаю получения калыма было характерно для большинства тунгусов.

Как пишет Линденау, удские тунгусы отправляли калым отцу невесты со старухами. Родители невесты созывали родственников, убивали жирного оленя. Шаман бросал кусочек мяса в огонь, после чего мясо жарили и начинали делить оленей, присланных женихом. Половину калыма брал отец невесты, другая половина распределялась между его сородичами. Мясо съедали во время раздела калыма. Затем невесту, одетую в лучшее платье, сажали на оленя, навьюченного ее постелью, и одна из старух провожала ее к чуму жениха. Лицо невесты было закрыто платком. Старуха обходила чум жениха трижды по ходу солнца и высказывала благопожелания невесте: «Будь счастлива, оставайся всегда молодой и живи. Бог даст тебе и почет и богатство. Обнимай мужа, воспитывай детей для добра. Пусть любовь ваша будет подобна огню». Затем старуха вводила невесту в чум, и та вместе с женихом садилась на разостланную постель. Собирались друзья и родственники жениха, хозяйка закалывала оленя, приносили жертву огню. По окончании пиршества гости расходились, и молодые ложились спать (ЦГАДА, ф. 199, д. 511, ч. XI, № 9, л. 24—25).

Несколько иной характер носили сватовство и свадьба у конных тунгусов Забайкалья в XVIII в. Об этом мы судим по материалам Ф. Ланганса. «У нерчинских тунгус, заметя себе невесту, посылает к ее родственникам свата, которой, привезя с собой чай, отдает хозяйке варить, а потом, с домашними напившись, объясняет посольства своего причину». Если родители согласны, то «договариваются о шуруне, т. е. о выкупе невесты». Обе стороны «утверждают договор, и сим оканчивается сватов-

ство». В назначенный день жених отдает в соответствии с договором «часть или весь шурун» (калым). На стойбище невесты устраивают пиршество на коллективных началах. Собравшиеся гости «салятся в юртах и вне оных рядами». Пьют чай, вино, молоко, едят мясо. Затем «жених берет невесту и увозит с своим поездом к себе, где также пьют и едят, и с окончанием сего совершается брак» (Гос. архив Красноярского края, ф. 805, д. 78, л. 20 об.).

В материалах к «Уставу об управлении инородцев» 1822 г., относящихся к монголам, бурятам и конным тунгусам Забайкалья, сообщается, что юрту для молодой семьи выделяет отец жениха, а отец невесты снабжает молодых всем необходимым для совместной жизни. Невеста препровождается к жениху «с разными церемониальными обрядами». По ее прибытии «один из родственников жениха, встав, высекает огонь на кусок трута и подносит оный сперва тестю для обоняния, а потом по степеням старшинства и всем прочим родственникам невесты, прося при этом каждого из них по рассуждению своему пожаловать на возгнетение в новой юрте новобрачных огня как обожаемого ими и необходимого для человека вещества» (ЦГИА, ф. 1264, оп. 1, д. 285, л. 423—425 об.).

Там же отмечается, что человек, ставший мужем вдовы, переходит на жительство в ее юрту. Причина этого в том, что холостяк никогда не имеет своей юрты. «Обрядов, пиров и подарков» при таком браке не бывает (Там же, л. 419 об.).

В ряде случаев принадлежностью свадебного ритуала у тунгусов являлся особый чум для жениха и невесты, служивший как бы промежуточным этапом между ее пребыванием в родительском чуме и переходом в чум жениха. Об этом сообщал П. Кларк применительно к тутуро-очеульским тунгусам-оленеводам Прибайкалья в начале второй половины прошлого века.

В день свадьбы трое или пятеро мужчин отводили невесту под деревянный навес или в особую «урасу», где ее ждал жених. Отец жениха вводил отца невесты к себе, и они угощались либо вином, либо оленьим молоком; при этом «подкармливали» и огонь. Отхлебнув из чаши, они передавали ее по кругу остальным гостям. Затем происходил обряд встречи отца жениха с невестой. Он садился в передней части чума, на нем была шуба, распахнутая на груди. Женщины, приехавшие с невестой, вводили ее в чум; лицо невесты было закрыто платком. Она подходила к свекру и бросала в него жир. Если весь жир попадал ему под шубу, то невеста признавалась «за честную девицу», а присутствовавшие бросались к свекру и собирали с него этот жир, «почитая его за лучшее свадебное угощение» (Кларк, 94—95). Кларк сообщает, что до свадьбы в чуме невесты устраивались «смотрины». Жених и его родственники привозили мясо, вино или бурятский тарасун (молочная водка) и пировали вместе с родственниками невесты, после чего назначался день свадьбы (Там же, 93).

Существование особого чума для жениха и невесты отмечено в начале XX в. также у аяцких тунгусов Охотского побережья. Пекарский и Цветков писали, что одна из замужних родственниц жениха покрывала привезенной с собой покрывкой никем не занятый остов чума и разводила

в нем огонь. Туда другая женщина и приводила невесту с ее приданым (Пекарский и Цветков, 108).

Об интересном обычае, существовавшем еще в конце 1920-х годов у баунтовских тунгусов-оленоводо^в Забайкалья, сообщил сотрудник Бурятского комитета Севера Л. Огинт. Во время свадьбы у жениха, писал он, «юрта невесты украшается срубленными и приложенными у входа в нее двумя молодыми лиственницами. К этой юрте направляются с 3—4 навьюченными оленями сват с иконой в сопровождении группы орочен, которые на полпути бегом возвращаются к юрте жениха. Сват входит в юрту невесты, сватья же обходит с оленями вокруг юрты три раза, после чего олени расседлываются и освобождаются от покрывающих [их] кумаланов и привязываются ороченом с приседанием и поклонами к какой-нибудь гнилушке, лежащей на земле, или дереву. Эти три оленя являются частью взятого калыма. После угощения невеста верхом на олене направляется в юрту жениха в сопровождении родственников, ведущих ее оленя». У жениха закалывается для угощения олень. «Невеста, как принято, плачет» (ЦГА БАССР, ф. 247, д. 26, л. 149).

Умыкание, или увоз жены «даром», встречалось у тунгусов в XVIII—начале XX в. весьма редко. При этом исключались нормальные отношения между тестем и зятем, а также их близкой родней. Тунгус, укравший жену, должен был спасаться бегством.

Вместе с тем можно предполагать, что брак умыканием был довольно распространен у тунгусов в период, предшествовавший появлению русских, и даже в XVII—XVIII вв. Еще не так давно сваты у некоторых тунгусских групп, подходя к стойбищу невесты, выпускали из лука специальную свистящую стрелу (*сэлэ*), означающую мирные намерения пришельцев (Василевич, 228). «В старину, — пишет Худяков об индигирских ламутах, — по взаимному согласию жениха и невесты ее похищали у родителей силой» (Худяков, 104). Взаимные захваты женщин, детей и оленей были обычным явлением в жизни тунгусских родов того времени. Учет данного обстоятельства помогает понять некоторые, на первый взгляд странные детали брачного церемониала тунгусов. К числу их можно отнести приход свата к родителям невесты с уздой или ремнем. Оба эти предмета наряду с пальмой (см. выше) как бы символизируют насильственный увод женщины в чужой род. Сват у ламутов-тюгесиров именовался «манщиком» (Гурвич, 51). Манщик — это специально обученный для охоты на диких оленей домашний олень-самец.

То же можно сказать о закрывании лица невесты, когда ее снаряжали для переезда верхом на олене в чум жениха. Это, видимо, отголосок того времени, когда похищенной женщине не позволяли видеть дорогу, чтобы она не могла вернуться обратно.

Особый свадебный чум в брачном ритуале тунгусов можно понимать как воспоминание о временном пристанище молодых во время их долгого путешествия, связанного с увозом невесты вопреки воле родителей.

Участие шамана в свадебной обрядности тунгусов представляется несомненным. Шаман не должен был допустить «злых духов» туда, где совершалось заключение брака. Он добивался этого как камланием, так и окуриванием местности дымом. Сообщение Линденау ясно указывает

на это: прежде чем отец невесты и его родственники приступали к делу калыма, шаман бросал в огонь кусочек мяса жертвенного оленя и тем самым производил очистительную операцию. Позднее роль шамана несколько изменилась. Применительно к концу XIX—началу XX в. С. М. Широкогоров отмечал, что шаман, присутствовавший на тунгусской свадьбе, либо пел, либо произносил благопожелания молодым. Он выступал уже не как шаман, а как «артист» (Shirokogoroff, 234).

К концу XIX—началу XX в. свадебные традиции тунгусов претерпели известные изменения, причиной чему были их длительные тесные связи с соседями, в том числе русскими старожилками, христианизация, распад родовых отношений, а также переход части тунгусов к полuosедлому и даже оседлому быту.

В отдельных случаях приданое по своей ценности стало приблизительно соответствовать калыму. В состав калыма наряду с оленями начали входить деньги, пушнина, вино или спирт. У аянских тунгусов калымом считалось даже содержание зятем тестя до смерти последнего (Пекарский и Цветков, 107). Повысился возраст девушки, выдаваемой замуж, — до 15—16 лет (Майнов, 228). Свадьбы стали приурочиваться к весенней ярмарке, на которую приезжал и священник.

С христианизацией брак среди тунгусов почти повсеместно сделался моногамным, но только формально. Многие зажиточные тунгусы наряду с «законной» женой пользовались услугами «стряпок» и «нянек» (Сгибнев, 49), являвшихся фактически их вторыми и третьими женами.

Несколько изменились и условия приобретения жены. В некоторых районах «покупка» жены (калым) стала сочетаться с отработкой за нее в хозяйстве тестя в течение одного—двух лет. Такая практика существовала, в частности, у охотских и сахалинских тунгусов. Причиной указанного явления было, по-видимому, обеднение тунгусов. У сахалинских тунгусов калым в начале XX в. обычно состоял из различных мехов, шелковой китайской материи, 20—30 оленей и нескольких десятков, а то и сотен рублей. За богатую невесту «платили до 1000 рублей», за бедную — от 50 до 100 руб. и 10—15 оленей. Деньги, как правило, шли на организацию угощения, которое обходилось в 50—150 руб. (Афанасьева, 36).

Свадебная церемония у охотских и сахалинских тунгусов в этот период включала следующие этапы: привод на стойбище невесты оленей, даваемых в калым; распределение этих оленей среди родственников невесты; свадебное угощение в доме невесты.

Приведенные от жениха олени привязывались возле особой юрты, сооруженной специально для свадьбы. Родители невесты, выйдя из своей юрты, созывали родственников и дарили им оленей и меха, входившие в калым. Те в свою очередь также должны были сделать подарок невесте, причем если они получили оленя, то невесте дарили пушнину, и наоборот — так считалось для невесты «более приятным» (Афанасьева, 37).

После истечения оговоренного срока и уплаты остатка калыма зять мог забрать жену и отделиться от тестя. Данное событие служило поводом для устройства тестем угощения, или «прощальной свадьбы» (*уян-маури*). После торжества навьючивали приданым невесты ее оленей, также полученных в приданое, и привязывали их друг за другом. К жи-

лицу жениха невесту провожала одна из родственниц. Одной рукой она брала за узду переднего оленя, а в другой держала «длинную палку» (посох), к которой были привязаны шелковый платок и икона. Этот обряд совершался даже в том случае, если до жилища жениха надо было пройти всего несколько метров. Невеста не должна была смотреть назад — считалось, что иначе ей будет трудно жить в доме мужа. (Данный запрет — очевидный пережиток прежнего обычая закрывать невесте лицо.) В свою очередь родичи мужа не должны были смотреть на невесту, пока она не войдет в чум или палатку. Она должна была сама управиться со своими оленями — расседлать, привязать, убрать сбрую. Ей помогала только провожавшая ее женщина (Афанасьева, 37).

Наши полевые записи позволяют дополнить приведенное описание несколькими деталями, характерными для охотских тунгусов указанного времени. После того как невесту усаживали на лучшего из выделенных ей в приданое оленей, отец обводил этого оленя трижды вокруг своего чума «по солнцу». Невестин караван (*аргии*) вел к жилищу жениха сват. Жених, встречая невесту у своей юрты, принимал от нее украшенный посох (*тыявун*) и устраивал угощение. Сват должен был быть посторонним человеком для обеих сторон и «мастером говорить». За свои услуги он получал от жениха подарки в виде оленей и различных вещей (Полевые материалы автора, АИЭ, фонд Северной экспедиции, 1976, л. 38, 39).

Любопытные детали содержатся в описании свадьбы, состоявшейся летом 1940 г. у тунгусов-оленоводов, живших на правом берегу Аргуни. Эта свадьба, происходившая в течение двух дней, включала следующие сменявшие друг друга этапы: 1) угощение на стойбище невесты, сопровождавшееся традиционной пляской; 2) переезд невесты на стойбище жениха (на следующий день); 3) сооружение там нового чума для молодых из приданого невесты; 4) камлание шаманки с благопожеланиями и предсказаниями; 5) заклятие для брачного пира оленя белой масти; 7) пиршество, сопровождавшееся соревнованием в стрельбе из луков; 8) всеобщая заключительная потасовка (Кайгородов, 153—161).

Автор указывает также на следующие характерные моменты. Стойбище жениха должно быть, по обычаю, расположено выше стойбища невесты (по течению реки или ручья). Главное торжество совершается на стойбище жениха. Туда прибывает только караван невесты, а родственники и другие гости со стороны невесты останавливаются со своими оленями в некотором отдалении. Потасовка, завершающая угощение у жениха, входит в брачный церемониал тунгусов и регламентируется определенными правилами: запрещается применение не только огнестрельного и холодного оружия, но также палок, камней и т. п. Неучастие в потасовке — признак того, что участник торжества чем-то недоволен (Кайгородов, 153—161).

Указанные особенности следует, по нашему мнению, рассматривать как пережитое воспоминание о том времени, когда тунгусы жили отдельными, нередко враждебными друг другу родами. Именно этим объясняется недопущение всех членов группы невесты на стойбище жениха. Потасовка, без сомнения, символизирует древние межродовые распри тунгусов из-за женщин.

Литература

- Афанасьева А.* Некоторые свадебные обычаи эвенков Сахалина. — Тайга и тундра, 1928, № 1.
- Вогораз В. Г.* Из наблюдений в Колымском крае. — Землеведение, 1900, № 1.
- Василевич Г. М.* Эвенки. Л.: Наука, 1969.
- Георги Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, верований, обыкновений, жилищ и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. III.
- Гурвич И. С.* Эвены-тюгясиры. — КСИЭ, 1956, XXI.
- Добромыслов Н. М.* Заметки по этнографии баргузинских орочен. — Труды Троицкосавско-Кяхтинского отд. Приамурского отд. РГО, 1902, т. V, вып. 1.
- Кайгородов А. М.* Свадьба в тайге. — СЭ, 1970, № 3.
- Кларк П.* Очеульские и тутурские тунгусы в Верхнеленском округе Иркутской губернии. — Зап. Сибирского отдела РГО, 1863, кн. VI, Иркутск.
- Костров.* Енисейские тунгусы. — Москвитянин, 1855, № 11, кн. 1.
- Майнов И. И.* Некоторые данные о тунгусах Якутского края. Иркутск, 1898.
- Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII—начало XX в.). М.: Наука, 1970.
- Пекарский Э. К. и Цветков В. П.* Очерки быта приаянских тунгусов. — Сб. МАЭ, 1913, т. II, вып. 1.
- Сгибнев А.* О тунгусах Приморской области Восточной Сибири. — Морской сборник, 1859, т. XVI, № 5.
- Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.
- Шерстобоев В. Н.* Илимская пашня. Иркутск, 1949—1957. Т. 1—2.
- Shirokogoroff S. M.* Social organization of the northern Tungus. Shanghai, 1929.

НАНАЙЦЫ

Нанайские свадебные обряды обстоятельно описаны П. Шимкевичем и И. Лопатиным (Шимкевич, 1897; Лопатин, 1922). Первый проводил свои наблюдения преимущественно у жителей притока Амура — р. Тунгуски и отчасти на притоках р. Уссури, второй — в тех же местах, а также по Амуру в селениях, расположенных ниже по течению (сел. Сикачи—Алян; видимо, изредка он бывал и в сел. Найхин, Дада). Таким образом, наблюдения обоих авторов касались преимущественно обычаев верховской группы нанайцев, так называемых аккани¹.

Наши полевые материалы по нанайской свадьбе собирались с 1958 по 1979 г. в селениях Дада, Найхин, Джари, Болонь (соврем. Нанайский р-н), Верхняя и Нижняя Эконь, Хумми, Кондон, им. М. Горького (Комсомольский р-н)². В литературе не отмечены многие важные элементы обряда, поэтому мы в основном даем описание по нашим полевым материалам.

Свадебные обряды нанайцев, живших на огромной территории (только по Амуру более 600 км), имели сходные черты; общими были основные этапы свадьбы: предварительный сговор, сватовство (иногда оба этапа совмещались), пиршество в доме невесты, переезд ее в дом жениха и

¹ В описаниях свадебного обряда И. Лопатиным много противоречий связано, по нашему мнению, с наличием локальных вариантов в обряде, однако сам автор о сложности, неоднородности культуры нанайцев в своей работе не говорит.

² АИЭ. Фонды Северной экспедиции. Полевые материалы автора.

пиршество в его доме. Однако имели место и различия в обрядах разных групп нанайцев.

В литературе довольно часто обращалось внимание на наличие у нанайцев малолетних невест и жён, на несоответствие брачного возраста молодых, на то, что брак у них заключался против воли невесты. «Случаи насильственной отдачи замуж гольдских женщин со стороны отцов и опекунов не единичные, а бывают очень часты», — писал в конце XIX в. миссионер П. Ляхоцкий, много лет проживший в сел. Троицкое. «Брак здесь — коммерческая сделка, которая заключается при условиях очень странных: например, еще новорожденная девочка продается будущему ее мужу, иногда тоже новорожденному, а иногда и 50-летнему мужчине; и наоборот, старая дева продается новорожденному мальчику. Поэтому получаются странные картины супружеской жизни: 1) 50—70-летний мужчина берет себе в качестве второй или третьей жены купленную им еще 15 лет назад новорожденную девочку, 2) к подростку, 15-летнему мальчику, переходит в сожителство уже сравнительно очень пожилая девушка, лет 30—40 и больше, которая куплена была уже взрослою в момент рождения своего будущего мужа и теперь годится ему уже в матери. Примеры разнообразны до бесконечности» (Ляхоцкий).

У нанайцев, как и других народов Нижнего Амура, вопросы заключения браков считались компетенцией не жениха или невесты, а их родителей. Нанайцы рассказывают: часто охотники — товарищи на промысле или друзья-соседи договаривались о том, что в случае, если у них родятся сын и дочь, поженить их и породниться этим путем. Иногда имел место стовор родителей малолетней девочки и заезжего гостя о браке через несколько лет его сына и данной девочки. Мать предпочитала женить своего сына на родне из своего рода и присматривала малолетнему сыну жену, часто это была дочь ее брата. Таким образом, мальчик и девочка находились в равном положении в вопросах брака, решавшихся родителями и другими родственниками; ни о каких сердечных склонностях не было и речи: родители исходили из самых различных соображений и обстоятельств, немалую роль играли имущественные отношения, те или иные традиционные обычаи.

Материалы переписи 1897 г. показали, что браков малолетних у нанайцев было довольно много, особенно начиная с 8-летнего возраста (ЦГИАЛ, ф. 1290, оп. 11, ед. хр. 1894, 1895). Чаще всего у «жен» этого возраста «мужья» были 8, 9, 10-летние, реже — 15—17-летние. Судя по материалам переписи 1897 г., малолетних «мужей» было не намного меньше, чем малолетних «жен». Были случаи, когда 8-летняя девочка являлась второй или третьей женой у взрослого мужчины, и все жены жили вместе. Как и у нивхов и ульчей, в подобных случаях брачная жизнь девочки начиналась с наступлением половой зрелости.

Сведения различных авторов о многоженстве у нанайцев оказались сильно преувеличенными. Судя по материалам переписи 1897 г., семей с двумя женами у нанайцев насчитывалось не более 11%, с тремя женами — 1,5% (ЦГИАЛ, тот же фонд). Вторые и третьи жены часто появлялись в результате широкого бытования обычая левирата. Особенно

увеличивалось их число в годы массовых эпидемий: родители при удобном случае приобретали своему сыну (подчас малолетнему) вторую или третью жену, также малолетнюю (такие случаи известны из данных переписи 1897 г.): если одна жена умирала, оставалась другая (а после эпидемии жену приобрести было труднее).

Несоответствие возраста мужей и жен, о котором писали многие авторы, вызывалось как бытованием обычая левирата, так и другими причинами. Мальчик или юноша по настоянию родителей должен был жениться на вдове старшего брата³. Но иногда для него брали жену более старшего возраста за калым, ибо в доме нужна была работница. Малолетнюю жену часто брали в дом по настоянию уже имевшихся жен в качестве подсобной рабочей силы (8—10-летняя девочка носила воду, дрова, убирала дом, присматривала за маленькими).

В конце XIX—начале XX в. у нанайцев преобладали браки между приблизительно равными по возрасту сторонами, хотя родители стремились соблюдать прежние традиции и выдавать детей замуж и женить в раннем возрасте, что позволяло им решать вопросы брака по своему усмотрению.

Как и у других народов Нижнего Амура, у нанайцев преобладали традиционные браки: 1) женитьба на дочери брата матери — на своей двоюродной сестре, а также женитьба дяди на племяннице — дочери сестры⁴; 2) левиратные браки — женитьба на вдове старшего брата, дяди, младшей жене отца (нанайский термин в отношении левиратного брака *сирагуйни*, *сирагухани* означал дословно: «исправлять вещь, надставлять сломанное»); 3) *дзуэнг* — обменные браки, когда две семьи обменивались дочерьми. При таких браках чаще всего ограничивались только равноценным приданым с обеих сторон. Если одна девочка была намного моложе другой, с ней «в придачу» давали шубу или другую вещь. Совершались обменные браки и между семьями, каждая из которых имела сына и дочь.

Иногда при свершении таких браков устраивались небольшие пиршества, сначала в доме невесты, а потом жениха. Наиболее полно все этапы обрядов соблюдались, когда свадьба сопровождалась калымом (более всего при нетрадиционных браках).

Сватовство *мэдэсиндэури*⁵ — обязательная часть свадебной обрядности. Оно могло следовать за предварительной договоренностью родителей (см. выше), но чаще являлось неожиданностью для родителей невесты. Если решались сватать девочку из рода матери, то чаще всего мать жениха сама ехала с этой миссией, иногда вместе с родственниками. Если сватали «постороннюю», обычно ехали сватами отец и мать жениха, чаще без сына, но пригласив с собой дядю невесты (чтобы

³ По свидетельству стариков-нанайцев, к концу 1920-х годов только у рода Заксор сохранялся традиционный обычай левирата, согласно которому парень был обязан взять в жены вдову умершего брата, даже если ей было 70 лет. У других родов этот обычай еще бытовал, но не как обязательный.

⁴ Довольно часто отец, выдавая дочь замуж, договаривался с зятем о том, что первую же свою дочку они отдадут ему в качестве жены для его сына.

⁵ Мэдэсиндэури: 1) спрашивать, 2) сватать (Петрова).

легче было уговорить ее родителей). У нанайцев р. Горин женщины в качестве сватов выступали редко.

Было принято отвечать согласием на вопросы сватов лишь после долгих упрасиваний. Если родители невесты отказывали, то делали это сразу и не пили привезенной сватами водки. Поэтому часто сваты объясняли истинную цель приезда лишь после второй рюмки. Слово матери невесты зачастую являлось решающим.

У нанайцев изредка практиковался обычай, свойственный нивхам и ульчам: после стовора или сватовства брать маленькую невесту к себе в дом для воспитания. Это делали обычно в случае, когда невеста была двоюродной сестрой жениха, а мать ее умерла, тогда тетка брала девочку в дом и воспитывала ее для сына. В других случаях просватанная девочка жила у отца. Иногда во время сватовства договаривались и о калыме, однако чаще это делалось во время следующего приезда родственников жениха (вместе с женихом), обычно через полтора—два месяца. Нанайцы р. Горин после удачного сватовства оставляли *суэй* — «поводок» — кусок шелка или халат, «чтобы держал», т. е. чтобы быть уверенными в заключенном соглашении.

Второй приезд родственников жениха назывался *енгси* (у верховых), *енгсэли* (у низовых), по И. Лопатину он назывался *токтолжу* (Лопатин, 151). П. Шимкевич писал, что во время этого приезда шли переговоры о калыме.

Согласно нашим материалам, родственники жениха, его родители и он сам приезжали, принаряженные, в большой расписной лодке *гила*, жених — в орнаментированных одеждах. Приехавших гостей торжественно встречали на берегу, тут же их поили водкой из маленьких рюмочек, вели в дом, кормили; в организации угощения принимали участие и родственники невесты. Вскрывали привезенный женихом *камба* — большой глиняный горшок, вмещавший 20 литров водки, закрытый рыбьей кожей и замазанный глиной, смотрели — полный ли он. Затем жених начинал угощать привезенной водкой из маленьких рюмочек родственников невесты, обнося трижды по кругу ее дядю, отца матери, брата, мать отца, ее родителей. Перед каждым он становился на колени, кланялся до пола. После этого в присутствии родных, друзей и знакомых обеих сторон начинались переговоры о калыме (*тори*), сроках его выплаты. Как справедливо отметил П. Шимкевич, сроки выплаты калыма зависели от состоятельности жениха и возраста невесты. Иногда договаривались выплачивать калым по частям. После этих переговоров начинались обильные возлияния, продолжавшиеся два—три дня. Перед отъездом гостей отец невесты наливал в опустевший горшок *камба* — три бутылки водки, ею родственники жениха угощали дома всех, кто не ездил к невесте.

Следующий этап свадебного обряда — пиршество в доме невесты, когда жених вместе с родственниками привозил калым или его часть. У верховых нанайцев этот этап назывался *сару* (по П. Шимкевичу, он разделялся на «большой» и «малый» *сару*). Низовые нанайцы этот этап называли «второй енгсэли». Опять происходила торжественная встреча гостей, угощения, приносили из лодки *альдан* — 24-литровый горшок с вод-

кой. Невеста с женихом в первый день обходили всех гостей, угощая водкой родных и всех приехавших. Во время угощения невеста держала бутылку, жених наливал маленькие деревянные рюмочки, подавал по очереди старикам и кланялся им до пола, становясь перед каждым на колени. В этот же день все присутствующие торжественно обсуждали, оценивали, осматривали калым, при этом большую роль играли женщины, особенно старые⁶.

Ночью родители невесты заставляли ее идти к жениху и ложиться с ним. Если она отказывалась, мать ее уговаривала, даже била; если и после этого она не выполняла обычая, утром ее бил отец. Зная об этом, обычно девушка плакала, но шла. Поскольку чаще всего и невесте и жениху не было и 15 лет, никакого сожительства в эту ночь не происходило. Тем не менее этот обычай выполнялся неукоснительно как символ вступления в брак молодых.

Пиршество в доме невесты продолжалось два—три дня. Перед отъездом родни жениха отец невесты вливал в опустевший горшок несколько бутылок водки, ее увозили и угощали ею дома остальных родственников. Жених обычно оставался еще на несколько дней погостить в доме невесты; если он жил в этой же деревне, он мог приходить к невесте еще несколько раз, почевать у нее.

День отъезда невесты назначался ее отцом в зависимости от степени готовности ее приданого. Иногда проходил год и даже больше со дня последнего пира в ее доме; за это время жених мог многократно бывать у невесты. В изготовлении приданого, особенно разной утвари из дерева, бересты, корней, циновки из камыша, участвовали не только многие родственники, но и соседи, особенно те, кто присутствовал на обряде *сары*.

По рассказам нанайцев, в день отъезда невеста сама расплетала девичью косу на две — делала прическу замужней женщины. Проводить ее приходили родственники и соседи. Невеста вместе с матерью угощала всех разными кушаньями; становясь на колени перед стариками, она кланялась им. При этом каждый старик брал рюмочку, брызгал водкой по сторонам и шептал: «Чуы, чуы, живи с мужем благополучно» — и целовал невесту в щеку. У амурских нанайцев совр. Комсомольского р-на женщины никогда не становились на колени. Напротив, у жителей р. Тунгуски невеста, прощаясь с родным домом, становилась на колени и земно кланялась также главным столбам дома (Шимкевич, 15).

У нанайцев р. Горин угощение невестой своей родни перед отъездом, во время которого она становилась на колени перед стариками, называлось *хэригуй*. Когда невеста становилась на колени перед стариком, он давал ей какой-нибудь подарок, желал счастья. Потом давал ей пригу-

⁶ У нанайцев р. Тунгуски во время двух пиршеств в доме невесты (*даи сары* и *нючи сары*) жених кланялся земно не только родственникам невесты, но и главным столбам дома невесты, где, по поверьям, жил дух — охранитель жилища. У этой группы отмечена и такая особенность обряда: когда жених и невеста впервые встречались в ее доме, они брались за руки, становились на коврик на колени и угощали друг друга водкой из крохотной рюмочки.

бить рюмочку, и они вместе плакали, прощаясь. У этой же группы, как говорили старики, еще в конце XIX в. перед отъездом невеста прощалась с духами — деревянными изображениями «охранителя» дома *дюли*, а также *калгама*, мазала кашей их рты. «Охранителю дома» дюли связывали ноги, опасаясь, что он уйдет за невестой из дома. В начале XX в. эти обычаи соблюдались редко.

Невесту перевозили в дом жениха ее родственники — непременно отец и мать. В лодке везли приданое невесты; с нею ехали и подружки, поэтому, как правило, собирался кортеж из нескольких лодок. Не доезжая до деревни жениха, выходили на берег, невеста и ее мать напоследок угощали провожающих, мужчины стреляли в воздух из ружей. По обычаю жених всегда встречал невесту в своем селении. Согласно П. Шимкевичу и И. Лопатину, он вместе с товарищами ожидал свадебный поезд в своей лодке. Устраивалась «погоня», жених должен был поймать лодку невесты. Согласно нашим материалам, у нанайцев Найхина и у групп, живших ниже по течению, жених встречал свадебный кортеж на берегу у своего дома, земно кланялся отцу и матери невесты, другим старикам, подавал каждому рюмочку. Невеста в это время сидела в лодке с подружками. Затем она выходила из лодки и шла к дому, опираясь на копьё или пальмú, держа их острием вверх; считалось, что этим она отгоняла злых духов. Присутствующие мужчины — дружки жениха — стреляли в воздух из ружей — этим они также отгоняли злых духов. Если у жениха умерла предыдущая жена, он должен был выполнить особый обряд: положив на плечо невесты ствол ружья, он стрелял в воздух (записано в Найхине). В дом мужа невеста входила в сопровождении своей матери, родственниц мужа.

Иногда нанайцы — жители р. Горин высватывали невесту в амурских селениях. В этом случае невеста с родственниками на своих лодках поднимались вверх по течению р. Горин до двух недель (дальнее расстояние, быстрое течение реки). Не доезжая села жениха, все останавливались, разжигали костер. Невеста прощалась, угощала каждого, родные говорили ей: «Живи хорошо, мужу подчиняйся». Невеста переодевалась в свадебные одежды, ее родные также принаряжались, и только тогда свадебная процессия торжественно въезжала в село, где их ждали предупреденные жених с друзьями и близкими; они устраивали необходимую встречу.

Собранные нами сведения об обычае «топтанья котлов» у нанайцев разных мест различались. Неодинаковы были даже сведения, записанные в одном селении. Некоторые нанайцы говорили нам, что невеста должна была ступать в котлы при выходе из родного дома и при входе в дом жениха; *оони тактолони* — «наступать в котлы» (записано в 1970 г. в Найхине). Это делали, «чтобы невеста не умерла» (по рассказам старых нанайцев, этот обычай соблюдали в 1920-х годах в сел. Катар на Амуре, в Таргоне, Найхине и других селениях).

По мнению других нанайцев, подобный обряд соблюдался лишь в тех случаях, если у жениха умерла предыдущая жена. Поэтому невеста ступала в котел только при входе в дом жениха. Котел ставили у двери с внутренней стороны. Жених и невеста одновременно ступали в котел

правой ногой. В этот момент старуха говорила: «Живите хорошо, сами не болейте, пусть ваши дети не болеют» (записано в сел. Найхин и Джари).

У низовой группы нанайцев, а также у жителей р. Горин обряд «топтанья котлов» соблюдался при выходе невесты из дома родителей и при входе в дом жениха, независимо от судьбы его предыдущих жен (записано в 1962 г. в сел. Болонь, в 1970 г. — в сел. им. М. Горького); нанайцы ставили котлы у дверей в том же порядке, как и ульчи, пивхи, негидальцы (см.).

Только нанайцы р. Тунгуски (аккани) соблюдали обряд, во время которого невеста, войдя в дом жениха, земно кланялась священным столбам дома; жених и невеста, взявшись за руки, становились друг перед другом на колени, угощали друг друга (Шимкевич, 16).

В большинстве амурских селений невеста, войдя в дом, садилась на нары. Старики в это время молились столбу *гуси тора*. Затем невеста с тремя—четырьмя подружками *дахаламди* шла за водой. Вернувшись, они начинали готовить пищу из продуктов, привезенных невестой, и угощать гостей.

Пиршество в доме жениха — *дэгбэлику* (у низовых — *дэгбэличури*) продолжалось два—три дня. В первый день невеста с женихом ходили, угощая гостей водкой, причем жених кланялся каждому старшему гостю в ноги, а тот, взяв рюмочку, брызгал водкой по сторонам, шептал свои благопожелания, целовал невесту в щеку. Перед разъездом гостей один из присутствующих, знающий и умеющий человек, произносил нараспев своеобразный «гимн» *лэусуй* (*лэусугуй*), в котором желал благополучия двум родственным семьям и молодой семье, употребляя при этом торжественные и шутливые выражения.

Мать оставалась с невестой иногда до двух недель, отец — два—три дня.

Описанные выше обряды имели место в том случае, если брачующиеся имели хотя бы средний достаток, а также если жених и невеста соединялись по обычным нормам. У наиболее бедных невесту почти без приданого перевозили в дом жениха без всякой торжественности. Р. Маак встретил в 1855 г. лодку на Амуре, в ней сидела девушка-подросток в одеждах из рыбьей кожи. Кроме нее, в лодке находились ее отец и мать; они везли дочь в дом жениха (Маак, 224). И. Лопатин наблюдал, как отец привез в дом жениха свою дочь-подростка; жених был уже пожилой нанайец, нянчивший внука. Выпив водки, отец уехал.

Выше говорилось, что о калыме обе стороны договаривались в присутствии родственников и соседей с обеих сторон. В калым входили такие ценные вещи, как меховые халаты, крытые шелками, золотые украшения и т. п.

П. Шимкевич привел перечень предметов, входивших в состав бедного калыма: две бараньи шубы, крытые хлопчатобумажной тканью, три хлопчатобумажных халата на вате, одеяло, 18 руб. денег — всего на 93 руб. Средний калым: две шубы, крытые шелком, ватный шелковый халат, меха, браслеты, деньги, общая сумма калыма — 150—175 руб. Богатый калым: еще больше халатов и мехов, украшения, деньги (не ме-

нее 100—150 руб), а общая цена богатого калыма — не менее 300 руб. (Шимкевич, 11). По данным П. Ляхоцкого в конце XIX в. у верховых нанайцев (современный Нанайский р-н) средний калым составлял около 200 руб. «В счет этой суммы входили меха, халаты, одеяла, лодки, а иногда в придачу давали и новорожденную девочку — со стороны жениха — для выдачи ее родне невесты»⁷ (Ляхоцкий).

Для бедняков часто был непосильным даже «бедный» калым, вот почему среди нанайцев так много было мужчин-бобылей (об этом позволяют судить многочисленные материалы, содержащиеся в данных переписи 1897 г.: ЦГИАЛ, ф. 1290, оп. 11, ед. хр. 1894, 1895). Случаев, когда вдова принимала зятя в дом без калыма, было очень мало.

Все наши информаторы говорили, что, запрашивая за дочь богатый калым, отец прикидывал, какое он может дать приданое. Располагая небольшими средствами, много не запрашивали, как бы ни славилась дочь красотой или мастерством в рукоделии. Хотя о приданом специально не договаривались, все понимали, что, получив богатый калым, отец невесты помимо большого приданого должен дать также богатые подарки отцу и матери жениха — крытые шелком меховые шубы. «Люди видят, сколько берешь и сколько даешь» — из этого исходили, как правило, давая дочери приданое. Если отец, взяв большой калым, давал дочери приданое, по стоимости не соответствующее полученному, у него портились взаимоотношения с новой родней, и он терял во мнении окружающих — его родных и соседей.

«Хорошее приданое стоит больше, чем калым», — говорили нанайцы. Родители среднего достатка стремились обеспечить дочь одеждой на много лет. Иногда давали 15, 20, 30 халатов, кроме того, снабжали дочь обувью, головными уборами, нижней одеждой, постельными принадлежностями, всевозможной утварью — деревянной, берестяной, плетеной, фарфоровой и т. п. Часто мать отдавала дочери шелковые халаты и другую одежду, драгоценные украшения из своего приданого, которое, как правило, использовалось только во время свадьбы, а потом годами лежало без употребления. Так старинные вещи попадали от матери к дочери, а часто — и от бабушек к внучкам.

У нанайцев термином *гуамата* называли богатую невесту, привозившую с собой не менее трех больших лодок приданого. Обычно с такой богатой и нарядной невестой ехали богато одетые подружки. Если приданое у невесты было на меньшую сумму и умещалось в одной лодке, ее называли *олбинди гуамата*. Для приданого на Амуре бытовал термин *миру, мирэ*; в Кондоне в 1962 г. мы записали термин *гуамата хадю*; у нанайцев р. Тунгуска — *пудда* (Шимкевич, 14), там же — *олбаку* (Сравнительный словарь...).

По данным П. Ляхоцкого, а также некоторым другим можно судить о многочисленных ссорах родственников из-за калыма.

⁷ П. Ляхоцкий в данном случае, видимо, имел в виду конкретный пример, но по нашему мнению, здесь речь идет о традиционном браке: маленькую девочку брала к себе семья невесты, чтобы выдать ее впоследствии замуж за брата невесты.

- Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939.
Лопатин И. Гольды. Владивосток, 1922.
 [Ляхоцкий П.] Православный благовестник, 1899, № 19.
Маак Р. К. Путешествие на р. Амур в 1855 г. М., 1859.
 Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука, 1970.
Петрова Т. И. Нанайско-русский словарь. Л., 1960.
Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX—нач. XX в. М.: Наука, 1975.
 Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л.: Наука, 1975, 1977. Т. 1, 2.
Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с их жизнью суеверия. — Этнограф. обозрение, 1897, № 3.
Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 3.
Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны. Хабаровск, Дальгиз, 1933.

УЛЬЧИ

Обряды, связанные с вступлением в брак, у ульчей можно разделить на две категории: одни, согласно исконным традициям, заключались с определенными родами, другие, видимо, не традиционные, заключались с любым родом; они сопровождалась выплатой калыма.

Издавна у ульчей наиболее благоприятной считалась женитьба на дочери брата матери, поэтому женщина, имевшая сына, часто брала дочь своего брата — свою племянницу — к себе в дом на воспитание, когда той было 4—6 лет. Будущие супруги вместе играли, росли, привыкали друг к другу. Девочка привыкала к семье, в которой ей предстояло прожить всю жизнь. Супружеская жизнь начиналась в 15—17 лет, с наступлением половой зрелости девушки; супруг ее мог быть старше на несколько лет, иногда даже на 10 и более.

Браки малолетних (как девочек, так и мальчиков) у ульчей, как и у нанайцев, в целом встречались реже браков уже взрослых молодых людей. Под влиянием русских количество браков малолетних постепенно сокращалось, хотя «помолвки» (или «сговор») малолетних имели место в ряде случаев еще в конце 1920-х — начале 1930-х годов.

Нам неоднократно говорили, что девушка вступала в брак, когда ей было лет 15—16, однако сговор происходил лет за десять до этого¹. А. М. Золотарев описал подробности подобного сговора: «Когда такое сватовство совершалось, посватанной девочке расчесывали голову и из упавших волос плели браслет, который в знак помолвки и для счастья («чтобы не умерла») одевали ей на руку» (Золотарев, 54).

В противоположность нивхам у ульчей был возможен брак не только с дочерью брата матери, но и с дочерью сестры отца, т. е. была распространена не односторонняя, а двусторонняя кросс-кузенная система брака, более примитивная, чем у нивхов. Нам удалось установить, что у ульчей рода Куйсали (айны в прошлом) и части рода Дуван (нивхи в прошлом) брак с дочерью сестры отца был невозможен, как и у нивхов.

¹ АИЭ. Фонды Северной экспедиции. Полевые материалы автора 1957—1976 гг.

Обычай женитьбы на любой девушке из рода матери у ульчей назывался *ихэрэ тауди* (букв. «зажечь лампу»). Объясняя этот обычай, ульчи говорят: «Каждая мать стремилась к тому, чтобы после нее осталась женщина из ее родного рода, которая бы вместо нее «лампу зажигала». Другие говорят, что она стремилась, чтобы был продлен «ее род», «ее дорога». Этот обычай связывают также с необходимостью передать женщине из своего рода приданое, полученное матерью при замужестве. Термин «зажигать лампу» ульчи понимают иносказательно, как «поддержание жизни рода матери» (Смоляк, 1966, 110).

Практиковались у ульчей и обменные браки, аналогичные нанайским. Традиционной считалась также женитьба двух братьев одного рода на двух сестрах из другого рода. Браки с лицами восходящих и нисходящих поколений не допускались.

Если жених не мог выплатить калым, он договаривался с будущим тестем о том, что свою первую дочь он отдаст в семью тестя. «Обычно он отдавал дочь еще девочкой, она вырастала в новой семье, т. е. в семье деда, отца своей матери, а младший брат матери впоследствии женился на ней» (Смоляк, 1966, 111).

Древними были и левиратные браки, также не требовавшие выплаты калыма. Женщину, вышедшую замуж за младшего брата ее умершего мужа, ульчи называли *нэкумэде*. Согласно ульчским нормам, был возможен и ее брак со старшим братом умершего, что по нивхским нормам не допускалось (Золотарев, 56—60).

«К неортодоксальным» бракам можно отнести и брак без калыма, когда отец невесты соглашался взять зятя в свой дом. Это делалось в том случае, если у отца невесты не было сыновей — помощников по хозяйству. Если у невесты не было отца и старших братьев, ее мать принимала к себе зятя. Эти случаи имели место главным образом тогда, когда жених был неимущим и не мог платить калым.

Таким образом, браков без выплаты калыма у ульчей существовало довольно много, но постепенно их число сокращалось: меркантильные соображения все чаще вторгались в эту сферу жизни.

Своеобразным протестом против брака с калымом являлись похищения ульчами невест. Чаще всего причинами похищений являлось нарушение отцом невесты договора об «ортодоксальном» браке. Это всегда вызывало возмущение со стороны родственников претендента, которые и помогали ему в похищении девушки или женщины (если ее успели выдать). Таким образом, мы полагаем, что похищения невест — явление сравнительно позднее. Похищения устраивали и в тех случаях, если отец невесты нарушал договор о калыме (например, прельстившись более богатым), однако нам больше приходилось слышать о подобных конфликтах именно при нарушении древних брачных обычаев.

Л. И. Шренк писал, что ульчи прибегали к похищениям нивхских девушек вследствие высокого калыма, требуемого отцами невест. За похищение следовала месть отца похищенной (Шренк, 28). Конфликт из-за похищенной женщины осложнялся тем, что за нее уже выплатили калым ее отцу родственники жениха (таким образом, наносился имущественный ущерб ее мужу). Похищение девушки сопровождалось выплатой

отцу небольшого калыма. В начале XX в. появились новые мотивы похищений: стали определенную роль играть сердечные склонности молодых людей, нежелание отца отдать дочь ее избраннику.

Вопросы заключения браков считались компетенцией родителей, которые учитывали в первую очередь имущественные факторы. Старик-ульчи неоднократно говорили нам, что браки малолетних (не только девочек, но и мальчиков) часто вызывались именно этими мотивами.

Ульчская свадьба имела несколько этапов. Если родители не подыскали сыну невесту еще в детском возрасте, наметив определенную партию, мать сама ехала сватать невесту своему сыну в свой род. О калыме чаще всего приезжал договариваться отец, но иногда это делала и сама мать при сватовстве (Золотарев, 54).

Если сыну присмотрели невесту в чужом роде, то чаще всего просили взять на себя функцию свата кого-нибудь из ее уважаемых родственников, мужчину или женщину. В решении вопроса о калыме главную роль играл отец невесты. Как и у нивхов, у ульчей в середине XIX в. калым был довольно высоким. Высокий калым платили ульчи и за нивхских невест: в 1850-х годах ульч Хоссиамбо отдал за дочь нивха айнского происхождения Юдина из Табаха 5 кусков шелка, большой котел для очага, котел, железный панцирь, медведя (большого), 5 отборных ездовых собак, всего имущества более чем на 260 руб. (Шренк, 3). А вот пример калыма, уплаченного в конце XIX в. за ульчскую невесту: копьё с серебряными насечками, лук с костяной отделкой и набор стрел, 2 халата из шелковой ткани, 5 кусков шелка и шерсти, кольчуга и шлем, нагрудное украшение *косо* (из нефрита) (Сильницкий, 14).

Это примеры богатого калыма. Бедным было трудно купить даже металлический котел, шубу на бараньем меху.

В состав приданого (*олбу*) входили одежда, постель, утварь. Родители стремились по возможности снабдить свою дочь всем необходимым с таким расчетом, чтобы обеспечить ее на несколько лет.

Калым можно было выплачивать не сразу, а в несколько приемов. При выплате его первой части с родителями приезжал жених, иногда он оставался жить в доме родителей невесты неделю и более. Если выплата калыма растягивалась, жених навещал невесту несколько раз.

День свадьбы назначался, когда привозили последнюю часть калыма. Сторона жениха по уговору привозила на свадьбу для устройства пиршества в доме невесты определенное количество водки, продуктов. Основным моментом свадебного пира являлась совместная еда жениха и невесты из особой ритуальной посуды. Из нее отец невесты «кормил» в тайге духа — «хозяина» местности и просил его оказывать «милости» новобрачным (последние в это время сидели в жилище, подпоясанные поясами из ритуальных стружек). Остатки ритуальной пищи отдавали жениху и невесте.

Когда невеста уезжала из дома родителей, она должна была ступить в котлы, поставленные у порога (обряд «топтанья котлов»); один из котлов привозил жених (процесс установки котлов, их расположение у двери аналогичны описанным в обряде нивхской свадьбы, см. ниже).

Обмен котлами двух брачующихся сторон символизировал «обмен счастьем»¹. Затем выполнялся обряд *оусучу*: к лодке или нартам, на которых должна была уехать невеста, привязывали веревку, отец или родственники отца невесты «задерживали» транспорт, «не пускали» невесту.

Обряд «топтанья котлов» повторялся и при входе невесты в дом жениха. Иногда старики требовали, чтобы жених также наступал в котел.

Невеста, как правило, привозила родителям жениха подарки от своих родителей (халаты). Обязательным было угощение новой родни пиццей, приготовленной матерью невесты. Все кушанья невеста привозила в ритуальных орнаментированных блюдах *итуга* из бересты. Этой пищей угощали не только родню жениха, но и всех его односельчан, а также родственников, живших поблизости (пищу разносили женщины, жившие в доме жениха).

Затем невеста угощала стариков (ближайших родственников жениха) водкой, привезенной ею из дома, наливая каждому в крохотную рюмочку. Приняв ее, старик брызгал водкой в сторону деревянных идолов — «охранителей дома», прося у них счастья новобрачным, а затем целовал невесту в обе щеки. Жених, в свою очередь, угощая водкой стариков, становился перед каждым на колени, они его также целовали и желали счастья. Отец матери жениха или ее старший брат дарил внуку (племяннику) копые, произнося всевозможные напутствия.

В день приезда невеста непременно шла с ведрами за водой к реке, на берегу разбрасывала крупу — угощала духов — «хозяев земли». Принесенную ею воду пили все гости.

Многодневные свадьбы устраивали в основном богатые ульчи, выплачивавшие или получавшие богатый калым. При традиционном браке соблюдались лишь самые необходимые элементы свадебного пира: «топтанье котлов», моление отца невесты духам — «хозяевам земли», поедание женихом и невестой ритуальной пищи, обряд *оусучу*, угощение невестой новой родни пиццей, приготовленной ее матерью, «хождение» невесты за водой и кормление ею духов — «хозяев земли». Разумеется, все эти элементы выполнялись в случае, если в брак вступали уже сравнительно взрослые молодые люди.

Свадебных обрядов вовсе не было, когда тетка забирала свою племянницу — дочь брата для своего сына в возрасте 4—6 лет и воспитывала ее до половой зрелости. Вступление в фактический брак при этом никак не отмечалось.

В свадебном обряде ульчей прослеживаются черты, восходящие к материнскому роду: женитьба на девушке из рода матери, посещение женихом до свадьбы своей невесты, его проживание некоторое время в ее

¹ Новобрачным дарили посуду с широким горлом — тарелки, чапки — как пожелание счастья. Приезжая в дом родственников после долгой разлуки, делали аналогичный подарок. Шамапу за удачное камлание дарили берестяную чумашку, как бы «делясь с ним своим счастьем». Во время охоты гадали, подбрасывали вверх чашечку; если она упала устьем вверх — будет удачная охота. В доме умершего котел, перевернутый вверх дном, лежащий на нарах, — символ смерти. Существовали и другие трактовки этого обычая.

доме, первое сожителство будущих супругов в доме невесты (*акпан-даву*) (Смоляк, 1966, 113), моление отца невесты (а не жениха) о благополучии брака и др.

Литература

- Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939.
Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука, 1970.
Сильницкий А. В. Быт гиляков на низовьях Амура. — Труды Приамурского отд. РГО, Хабаровск, 1896.
Смоляк А. В. Ульчи. М.: Наука, 1966.
Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. М.: Наука, 1975.
Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л.: Наука, 1975, 1977, Т. 1, 2.

НИВХИ

Свадебную обрядность у нивхов описывали Л. И. Шренк и Л. Я. Штернберг. Первый обратил внимание на приобретение жен путем похищения или уплаты калыма. Он отметил также устройство пиршества в доме невесты и такую деталь, как отправление с невестой при ее отъезде из дома родителей различных угощений (Шренк, 1903, 7). Л. Я. Штернберг исследовал нормы брака и свадебную обрядность по фольклорным материалам. Он писал, что почти во всех сказаниях герои искали себе невест в отдаленных местах, однако, найдя, не испытывали никаких трудностей в их получении. Например, войдя в незнакомый дом, герой говорил отцу невесты: «Я пришел взять твою дочь в жены», на что отец неизменно отвечал: «Бери». На другой день герой увозил жену без всякого выкупа, каких-либо обрядов или трудностей (Штернберг, 1908, 57, 58, 73, 84, 118).

Л. Я. Штернберг объяснял это явление тем, что по нормам нивхского брака у каждого мужчины уже при его рождении существовали «потенциальные» жены, ибо по традиции члены каждого рода брали себе жен из определенного другого рода, чаще всего из рода матери (Штернберг, 1933, 32, 33, 35, 36, 131—199, 259, 268). Судя по данным фольклора, говорил Л. Я. Штернберг, герой находил себе жену именно из такого рода (Там же, 77).

Если род, из которого брали себе жен, вымирал, прибегали к похищению жен из чужих родов (Там же, 199). Причиной похищения женщин в конце XIX—начале XX в., по мнению Л. Я. Штернберга, было отсутствие средств на выкуп, в этом случае жених сговаривался с компанией своих сородичей, и они похищали женщину (иногда по предварительному согласию с ней).

Л. Я. Штернберг считал, что институт калыма возник у нивхов очень поздно, в результате изменения социально-экономических условий. Установление торговых связей с различными народами, расширение торговли в среде самих нивхов — все это приводило к появлению «корыстолюбия, чванства, жажды превзойти других своими богатствами». Жен стали

братъ из любого рода, но за калым. Нивхи стали «гоняться за невестами из богатых семей» (Штернберг, 1933, 260, 269—270). Штернберг выдвинул и второе объяснение появления калыма: нарушение традиционной системы брачных норм «оскорбляло» духов предков, калым должен был их умиротворить (Там же, 277).

Л. И. Шренк писал об очень высокой стоимости калыма даже для богачей. Он привел один пример: нивх уплатил за жену 6 больших копий, инкрустированных серебром, 5 котлов, 4 большие лодки, 20 собак, всего на 310 руб. (Шренк, 1903, 2). В состав калыма входили также меха, шелка, различные другие ценности.

По предположению Л. Я. Штернберга, обычай сватовства возник у нивхов очень поздно, одновременно с институтом калыма. Для сватовства приезжал сам жених с родителями, реже — родители без жениха. Во время переговоров решались вопросы о размерах, сроках выплаты калыма и свадьбы (Штернберг, 1933, 274—275). Если после соглашения двух сторон отец невесты нарушал данное слово, это могло повести к «военным действиям», в которые втягивались ближайшие родственники с обеих сторон (Там же, 287). Видимо, вследствие высокой стоимости калыма его платили в несколько сроков; иногда жених приезжал к невесте, выплатив часть калыма; прожив здесь один—два дня, он увозил ее к себе, а остальные расчеты производились позже.

Если жених вообще не имел возможности выплатить калым, он шел жить в дом к тестю, отработывал за жену несколько лет (Там же, 282).

Согласно нашим полевым материалам, члены своего рода не всегда помогали сородичам в выплате калыма. Иногда давали средства на калым, но займы и на определенный срок. Лишь очень немногие помогали, не обуславливая заем непременно возвратом. Еще в начале XX в. заключались традиционные браки с женщинами из рода матери, в этом случае калым не выплачивался (но подарки, хотя бы небольшие, были необходимы).

Имели место и браки между малолетними, даже новорожденными: два нивха из родов «зятя» и «тестя» (т. е. таких, которые постоянно возобновляли родство посредством выдачи своих женщин в род «зятя»), пожелавшие сблизиться посредством брака своих детей, соблюдали такой обряд: приглашали стариков, отец жениха приводил собаку (кобеля), мать жениха пряла две нитки из шерсти этой собаки и крапивы. Одной ниткой она обвязывала ручку девочки, другой отец жениха обвязывал ручку сына. Брак считался заключенным и нерушимым (Штернберг, 1933, 269). Причины подобных ранних браков, писал Штернберг, заключались в стремлении «закрепить своевременно право на брак»: опасались, что через несколько лет может родиться и подрасти другой претендент на данную девочку, «с течением времени может измениться экономическое положение обеих сторон. Отец невесты может впасть в нужду и соблазниться калымом со стороны» (Там же, 261).

В начале XX в. еще существовал обычай взаимного брака — сына сестры и дочери брата.

Таковы основные данные Л. Я. Штернберга об обычаях нивхов, связанных с вступлением в брак. Собранные нами в 1958—1976 гг. матери-

алы о свадебном обряде материковых и сахалинских нивхов в какой-то степени дополняют литературные данные.

Все нивхи, отвечая на наш вопрос о свадьбе, были единодушны, говоря, что свадьбы у них не было (ПМ, 1960, 1967 гг.)¹; видимо, они имели в виду свадьбу как веселое пиршество, которое они привыкли наблюдать у русских. Для понятия «свадьба» нивхи употребляли термины *ёмудь*, *ёмудьгу*, *ёмудьпрыч* (ПМ, 1958 г., с. Вайда; 1964 г., с. Пильтун). Разумеется, обрядность, связанная со вступлением в брак, существовала. Любая мать стремилась женить своего сына на девушке из своего рода. «Туг'р някр» — «один огонь», «самый близкий род — род матери», — записали мы в 1964 г. в с. Чайво. Многие пожилые женщины и сейчас еще могут рассказать о том, что не только их матерей, но и их самих, маленьких, их тетки брали к себе в дом и воспитывали в качестве жен для своих сыновей. При этом будущие супруги могли быть равного или различного возраста.

Многие женщины брали девочек-племянниц (дочерей брата) на воспитание в возрасте 4—5 лет. Дети играли вместе, спали в одной кровати, ссорились, иногда девочка убегала в дом к своей матери и тетка уносила ее к себе домой. «Супруги» таким образом с детства привыкали друг к другу, а девочка привыкала к своей тетке — будущей свекрови. Супружеская жизнь начиналась обычно с наступлением половой зрелости девочки или несколько позже, когда подрастал ее супруг.

Считалось, что отец должен отдать своей сестре дочку, если у нее был сын. Нарушение подобных исконных обычаев влекло ссору, а иногда и похищение.

О похищениях не только девушек, но и женщин до сих пор помнят многие старики. Часто материковые нивхи похищали женщин с Сахалина, амурские нивхи — лиманских и наоборот. После похищения начиналась «война». По окончании конфликта похитители возмещали потерпевшей стороне (отцу или мужу) убытки шелками, мехами, деньгами. В 1923 г. нивхи из с. Коль увезли женщину с Петровской косы, воспользовавшись тем, что ее муж уехал на рыбалку (ПМ, 1964 г., зап. в с. Некрасовка). Как и в большинстве случаев, это было связано с нарушением исконных обычаев отцом девушки (аналогичные записи сделаны в селах Тахта, Пуир).

Рассказывают, что похищение вызывалось любым нарушением отцом девочки данного обещания, даже и в том случае, когда приезжавший издали гость по соглашению с отцом «повязывал» ручку девочки, «на-рекая» ее будущей женой своему сыну. После этого гость, не родственник, считал девочку как бы своей. После похищения дарили отцу маленький подарок. Если отец успел выдать дочь и она уехала от него, старались похитить эту женщину у мужа, начинались вооруженные столкновения — «войны», как говорят нивхи.

Большое место в жизни нивхов занимали левиратные браки, когда вдова выходила замуж за младшего брата мужа. Такие браки, как и об-

¹ АИЭ, Фонды Северной экспедиции. Полевые материалы автора 1958—1967 гг. Далее: ПМ.

менные, не сопровождались какими-либо обрядами (как и браки со второй или третьей сестрой своей жены).

В начале XX в. преобладали браки с калымом. Л. Я. Штернберг приводит для калыма термин *азр*, что означало «подарок» (Штернберг, 1933, 275). В 1964 г. на Сахалине в с. Некрасовке мы записали два других термина для калыма — *ускидь* и *ола уския*, что, возможно, переводится как «плата за ребенка».

Согласно данным Л. Я. Штернберга, при сватовстве родители невесты решали вопрос о браке, не спрашивая согласия дочери. Однако, если после сговора дочь сильно плакала, не желая выходить за сговоренного, многие родители, жалея дочку, расторгли договор, и это не влекло конфликтов в дальнейшем.

Л. И. Шренк и Л. Я. Штернберг писали о пиршестве в доме невесты перед ее отъездом к жениху. По нашим данным, пиршество устраивали только в том случае, если жених уплатил за невесту калым. Если же брак заключался между «ортодоксальными» родами либо путем сговора малолетних, а затем невеста продолжала жить в доме родителей до совершеннолетия (или половой зрелости), калым не платили и пиршества не устраивали. Жених приезжал за невестой, привозил что-нибудь из подарков, жил день—два у невесты; часто в это время они вступали в супружеские отношения. Перед отъездом невесты пиршества не было.

Если невесту брали за калым, собиралось много народу, калым развешивали для всеобщего обозрения, пили водку, гости находились в доме невесты в течение двух—трех дней. Накануне отъезда во время пиршества жениха и невесту сажали рядом, они ели из одной чашки, курили одну трубку — это была своеобразная символика бракосочетания. После окончания пиршества жених и невеста вступали в супружеские отношения (Штернберг, 1933, 282). Отец невесты при любой форме заключения брака уходил в тайгу и совершал жертвоприношения «хозяину земли», прося его о благополучии брака.

Жених, помимо ценных вещей, входивших в состав калыма, покупал много водки для угощения гостей, давал родителям невесты до ста или более рублей.

В конце XIX—начале XX в. нивхи стали обращаться к представителям русской администрации с просьбой разрешить конфликты, возникавшие на почве расчетов из-за калыма. Такие конфликтные дела сохранились в различных архивах.

Приданое невесты состояло из одежды, украшений, постели, различной утвари. Л. Я. Штернберг отметил, что делом чести отца невесты было дать приданое, по стоимости соответствующее калыму (Штернберг, 1933, 276). Наиболее богатые давали своим дочерям-невестам в услужение рабыню (*ах*), которая потом шла за ней в дом мужа (Там же, 280).

Эти сведения по разным причинам можно было бы принять за фольклорные данные, если бы Л. Штернберг не привел конкретного примера, относящегося к определенному роду нивха Юскина.

Как уже отмечалось, Л. И. Шренк и Л. Я. Штернберг обратили внимание на то, что невеста при отъезде из дома увозила с собой угощения, которыми затем потчевала новую родню. Мать невесты специально гото-

вила эти ритуальные кушанья и отправляла их с дочерью в дом жениха. Невеста вечером перед отъездом угощала этими кушаньями своих младших братьев и сестер, никто из взрослых не прикасался к этим лакомым блюдам. Привезя их в дом мужа, невеста угощала ими новую родню, а затем женщины, живущие в доме мужа, разносили угощения по всем домам селения родным и соседям.

Набор ритуальных кушаний был определенным: *мось* — холодец из рыбьей кожи (на Сахалине в *мось* добавляли ягоду шикшу и шишовник), *холодь* — нечто вроде салата из вареного корня *тукс* с добавлением размоченной сухой кетовой икры, желудей, отварной фасоли, иногда и сахара; *вызг'алс* — смесь из различных ягод с жиром нерпы, *як'ова* — вареные мелко нарезанные лепешки, с добавлением рыбьего жира и сахара; *хир ма* — кушанье из мелко нарезанной юколы, с перцем и луком; *тала* — рыба разных сортов, преимущественно осетровых. Все эти кушанья в деревянных корытах и берестяных коробках нагружали на специальные нарты, иногда невеста везла две—три нарты с угощениями.

Мы полагаем, что этот элемент свадебной обрядности, отмеченный и у ульчей, являлся древнейшим, ибо присутствовал во всех формах заключения брака. Пицца готовилась на родовом огне отца невесты, и это играло своеобразную ритуальную роль при угощении новой родни.

У нивхов, как и других народов Нижнего Амура, а также на Сахалине, при выходе невесты из дома родителей соблюдался обычай «топтанья котлов». Котел, привезенный женихом, ставили у порога с внутренней стороны жилища, котел невесты — у порога с внешней стороны. Котел жениха оставался в доме родителей невесты, котел невесты везли в дом жениха, там его ставили у порога дома с внутренней стороны, он оставался в доме родителей жениха. При выходе из дома невеста (у некоторых групп — и жених) ступала в эти котлы. Иногда в котел, привезенный женихом, клали *чабх* (палочки для еды), маленький прозрачный камешек либо три гвоздя (и также камешек). Это было пожеланием, чтобы у невесты рождались мальчики.

Обычай «топтанья котлов» по-нивхски назывался *нич зитивдъ* (*нич* — «котел», *зитивдъ* — «наступать»). Затем котлами и палочками для еды пользовались в утилитарных целях.

Различная посуда с широким горлом рассматривалась нивхами и ульчами как символ счастья, поэтому обмен котлами между родами можно считать «обменом счастьем». Различные лица говорили нам, что в котел ступали, «чтоб не умереть», «чтобы дети не умирали», «чтобы семья была счастливой».

У бедных не было средств на покупку котлов, поэтому невеста становилась ногами в какую-либо другую посуду: чугуны, котелки.

Невесту непременно везли в новый дом на нартах или лодке, даже если дома брачующихся стояли вблизи друг друга. В дом жениха невесту вводила его старшая родственница. «Смотреть невесту» обычно собирались почти все односельчане, особенно, если ее привезли издалека (например, с Сахалина на материк). Пиршество в доме жениха устраивали лишь в случае, если родители его были богатыми людьми и запла- тили калым.

Если родственники невесты жили в том же селении, что и жених, невеста в течение месяца со дня ухода из дома не должна была приходить в дом родителей. Если же невеста была дальняя, то обычно она навещала родителей вместе с мужем примерно через год. С собой она привозила много угощений, которые изготавляла свекровь для ее родителей.

Безусловно, древнейшей формой заключения браков у нивхов, как и других народов Амура, была женитьба на женщине из рода матери.

Похищение женщин, как явствует из приведенных выше примеров, являлось «реакцией» на нарушение брачных обычаев отцом невесты.

Весьма древними представляются обычаи «топтанья котлов», отсылания с невестой угощений для новой родни, приготовленных матерью невесты, моление отца невесты хозяину земли перед отъездом дочери, а также первое сожителство жениха и невесты в ее доме.

Литература

- Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939.
Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука, 1970.
Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. М.: Наука, 1975.
Смоляк А. В. Родовой состав нивхов в конце XIX—начале XX в. — В кн.: Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука, 1974.
Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 3.
Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933.
Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908.

ЮКАГИРЫ

До недавнего времени в социальной жизни юкагиров преобладали традиции материнства и матрилинейности. Можно предполагать, что до прихода тунгусов в северо-восточную Якутию юкагиры жили небольшими материнско-родовыми общинами, в которых счет родства велся по женской линии. Однако в результате тесного взаимодействия с тунгусами архаические основы юкагирского общества были частично разрушены, а частично видоизменены в сторону отцовского начала.

Именно этим можно объяснить диаметрально противоположные оценки принципов вступления в брак у юкагиров, которые мы встречаем в литературе. По свидетельству В. И. Иохельсона, большинство браков юкагиры заключали внутри рода, у них преобладал «эндогамический» брак «с самыми близкими, кровными и некровными» родственниками; по Н. И. Спиридонову же, юкагирский брак был «строго экзогамным» (Иохельсон, 1898, 35; ААН, ф. 47, оп. 2, д. 162, л. 62).

Противоречивые оценки традиционных норм брака встречаются и в самом юкагирском фольклоре.

Факты кровосмешения в юкагирском фольклоре фигурируют как весьма заурядные и не осуждаются рассказчиками. Так, в «Рассказе о старике с реки Шои» повествуется о том, как юкагир, похитивший

чужую жену, бежал с нею в уединенное место, наплодил детей и женил сыновей на дочерях. Однако в другом предании отмечается, что когда мужчина захотел жениться на сестре, она указала ему, что на это рассердится Солнце (Jochelson, 1910, 143).

В известный нам период истории юкагиров (XVII—XX вв.) у них, насколько можно судить, существовала билинейная экзогамия, согласно которой половое общение разрешалось в обеих линиях родства, за исключением самых близких родственников со стороны отца и со стороны матери. Молодой человек мог одновременно ухаживать за несколькими девушками. Девушка также принимала ухаживания сразу нескольких парней. Любовные отношения не скрывались ни от родителей ни от общества (Шаргородский, 136—141).

Имеющиеся данные свидетельствуют о существовании у таежных юкагиров гостеприимного гетеризма. В одной из сказок говорится, что в жилище юкагирского «князца» пришел неизвестный парень. Князец предложил старшей дочери: «Корми». Дочь отказалась: «Не буду кормить». Средняя тоже отказалась, согласилась лишь младшая. Она «варила, кормила. Потом, когда стемнело, спать легли. К той, которая кормила, отец положил парня» (Иохельсон, 1900, 18—19).

Аналогичный пример Иохельсон приводил из собственной полевой практики. Его переводчик верхнеколымский юкагир Алексей Долганов на вопрос, обращенный к хозяину чума, где ему лечь, получил ответ: «Ложись с детьми». У хозяина было две дочери, и Долганову предоставлялся выбор, с которой из них лечь в постель (Там же, 19).

Юкагиры укладывали гостя с незамужней женщиной или девушкой. Ее возлюбленный или жених вынужден был подчиняться данному обычаю (Jochelson, 1910, 65). Совместная постель, однако, не означала, что женщина была безропотным орудием гостеприимства. Старые юкагирики говорили Иохельсону: «Умная женщина не снимет передника, если не любит» (Иохельсон, 1900, 19).

В конце XIX в. при заключении брака юкагирская девушка формально не участвовала в переговорах. Но сватовство начиналось только после того, как родители получали ее согласие. Родители могли отказать ей в браке с тем, кого она избрала в мужья, но в этом случае она продолжала неофициальные отношения со своим возлюбленным (Jochelson, 1910, 89—90).

Сватовство сопровождалось определенным обрядом: после изложения сватом просьбы жениха выдать за него дочь, ее отец брал топор и валил в лесу сухое дерево. Жених должен был поднять дерево и перебросить его через чум своей невесты. Если жених не устраивал почему-либо родителей или невесту, дерево выбиралось потолще — такое, какое было не под силу поднять одному человеку (Иохельсон, 1900, 226).

Брак у таежных юкагиров вплоть до начала XX в. имел преимущественно матрилокальный характер. Сват говорил отцу невесты: «В свой дом пусти [жениха] своим дитятей». Согласившись на брак, родители говорили: «Сына имеем, наши кости хорошо уложить сумеет!» (Там же).

Какой-либо брачной церемонии при переходе мужчины в семью жены у юкагиров, вероятно, не существовало. При удачном завершении сва-

товства жених ночью «тайком» — как он это делал уже давно — приходил в полог своей избранницы. Но в данном случае он приносил с собой ружье и лук и ставил их на видном месте. Утром он вставал поздно, на глазах у всех, как старый член семьи (Там же, с. 222—223).

Случалось, что жених не засылал свата, а просто начинал колоть дрова для тестя, накладывая поленницу выше чума. Если тесть был согласен принять зятя, он на четвертый день начинал пользоваться дровами. Зять брал свой лук со стрелами, являлся ночью в чум тестя и оставался у него (Там же, с. 226).

Перейдя жить к жене, муж во всем повиновался старшим членам ее семьи и отдавал им всю добычу. Однако после рождения у молодоженов ребенка муж мог использовать часть своей добычи по собственному усмотрению. После смерти старших членов семьи или после их ухода в другие семьи муж становился главой семьи (Jochelson, 1910, 91—92).

Младшая дочь и младший сын в юкагирской семье всегда оставались с родителями. Собираясь жениться, младший сын начинал работать на своего тестя, но когда невеста становилась его женой, он уводил ее к себе (Там же, 92, 109). Данное исключение из общего правила учитывало интересы престарелых родителей.

У коркодонских юкагиров (река Коркодон — правый приток верхней Колымы) еще не так давно родня женщины опекала ее сына до того, как он становился совершеннолетним. Родня могла забрать детей у отца в случае смерти их матери. Родство по матери считалось важнее, чем родство по отцу. «Женщине ни в чем не перечили» и в случае дурного обращения с ней мужа — при патрилокальном браке — она была вольна от него уйти (АИЭ. Фонд Северной экспедиции. Полевые материалы автора, 1969, тетр. 1, л. 43 об. Далее: ПМ). По словам нашего информатора Е. И. Шадрина (пос. Нелемное)*, еще недавно, когда верхнеколымский юкагир или эвен собирался жениться на юкагирке, ему предлагали «взять ее фамилию» и «войти в ее род». Если же жена по требованию мужа все же переходила к нему, считалось, что он поступает против обычаев (ПМ, л. 63).

Поскольку муж, как правило, переходил к жене, вместе с ним обыкновенно переходила и та часть его кровных родственников, которых он кормил и опекал. Таким образом создавалась большая семья юкагиров, которую Йохельсон называл «составной семьей». Численность таких семей сильно варьировала. В XVII в. они могли включать до 10—15 взрослых охотников и тем самым состоять из 30—60 человек. В XIX—начале XX в. численность составных семей редко превышала 20—30 человек. В семью вышеупомянутого Е. И. Шадрина, когда он был молод, входили жена, дети, родители жены, три его сестры, старший брат с женой и дочерью (ПМ, л. 63 об.).

Нормальное функционирование составной семьи обеспечивалось определенными правилами, регулирующими общение между полами. Йохельсон выявил у верхнеколымских юкагиров запрещение на разговоры о незамужних женщинах между близкими родственниками-мужчинами

* На р. Ясачной, левом притоке верхней Колымы.

и на подобные разговоры о мужчинах — между женщинами. Аналогичные запреты существовали и у ряда других юкагирских групп.

Верхнеколымские юкагиры называли свой «обычай неговорения» термином *нэксинни*, тундровые юкагиры — термином *мэнэнайни*. Оба термина означают «взаимно стесняться». Подвергшиеся культурному и языковому влиянию эвенков нижнеиндигирские юкагиры называли тот же обычай эвенским термином *тункамэтэк* в аналогичном значении. На нижней Яне обычай неговорения на рубеже XIX—XX вв. уже не сохранялся (Иохельсон, 1898, 35—36).

Благодаря существованию данного обычая целые группы родственников и свойственников у юкагиров практически не общались друг с другом, что предотвращало возникновение семейных конфликтов.

У верхнеколымских юкагиров в разговоры не вступали тесть и теща — с зятем, свекор и свекровь — с невесткой, мужчина — с мужем младшей сестры, женой младшего брата и со старшим братом жены, женщина — со старшим братом мужа. Все они «взаимно стеснялись». Лица, связанные взаимным неговорением, обозначались верхнеколымскими юкагирами термином *ниал*, тундровыми — термином *найл* (Курилов, 94—96).

Анализ приведенных категорий родства показывает, что «взаимно стеснялись» преимущественно кровные родственники и свойственники, относившиеся к разным возрастным категориям: для мужчины — это женщины младшего поколения, для женщины — мужчины старшего поколения. Это подтверждается наличием у юкагиров общего термина для обозначения младшего брата и младшей сестры: *эмдэ* (*эмджэ*) — на верхней Колыме, *эмдэн* (*эмджэн*) — в алазейской тундре (Крейнович, с. 280, 284).

В конце XIX—начале XX в. бескалымный брак стал сменяться у таежных юкагиров браком с отработкой за жену в хозяйстве тестя. В рукописи «Об юкагирах (одулах)» (1933 г.), обнаруженной нами в материалах Магаданского музея, автор — бывший учитель в пос. Нелемное П. И. Борисов — писал: «Женившись, мужчина обычно до рождения первого ребенка живет с родителями жены (отрабатывает). После появления первенца жена идет в дом мужа или же, наоборот, муж остается в семье родителей жены» (Гос. архив Магаданской обл., ф. Р-50, оп. 2, д. 7, л. 7).

Брак с отработкой был широко распространен у тунгусов и по существу, видимо, представлял собой один из вариантов калымного брака.

В конце XIX в. у верхнеколымских юкагиров встречался также брак путем обмена женщинами между двумя семьями. В этом случае мужья оставались в своих родных семьях, а переходили только женщины (Jochelson, 1910, 92). Данный способ заключения брака широко бытовал у тунгусов и, так же как и обменный брак, позволял обзавестись женой без внесения выкупа.

Тундровые (нижнеколымские, алазейские, нижнеиндигирские, нижнеянские) юкагиры, находившиеся под большим влиянием тунгусов, в конце XIX—начале XX в. практиковали калымный брак. Согласно утверждению Иохельсона, они не только вносили калым, но еще и отра-

батывали жену в хозяйстве тестя (Иохельсон, 1898, 36). При этом жена, естественно, переселялась к мужу. Зять жил у родителей невесты от одного до трех лет. Указанный период рассматривался как испытание его качеств охотника, рыболова, оленевода и т. д. Ему могли отказать от дома, и он уходил (Jochelson, 1910, 93).

Несмотря на существование калымного брака, тундровые юкагиры не приняли характерного для тунгусов обычая левирата, основывающегося на представлении о женщине как собственности семьи мужа. У тунгусов после смерти мужа на вдове женился его младший брат, обязанный заботиться о семье покойного. У юкагиров Алазеи этот обычай не привился. «Младший брат и так помогал вдове, без женитьбы на ней», — говорила нам алазейская юкагирка Е. Н. Курилова. Левират здесь считался чукотским обычаем, поскольку алазейские эвены его также не практиковали. Характерно, что более западные индигирские юкагиры и эвены смотрели на левират как на «грех» (ПМ, 1970, тетр. 1, л. 67 об.) Наши материалы указывают на то, что и здесь родство по женской линии имело приоритет над родством по мужской линии (Там же, л. 63).

Литература

- Анадырский край. Рукопись жителя села Марково г. Дьячкова. Владивосток, 1893.
Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.
Иохельсон В. И. Предварительный отчет об исследовании инородцев Колымского и Верхоянского округов. — Изв. Восточно-Сибирского отд. РГО, 1898, т. XXIX.
Крейнович Е. А. Юкагирский язык. М.; Л., 1958.
Курилов Г. Н. О терминах родства и свойства у тундрных юкагиров. — СЭ, 1969, № 2.
Шаргородский С. М. Об юкагирских письменах. — Землеведение, 1895, № 2/3.
Jochelson W. J. The Jukaghir and jukaghirised Tungus. New York, 1910, t. IX.

ЧУКЧИ

Чукотский традиционный свадебный обряд конца XIX—начала XX в. был сравнительно простым. К этому времени у чукчей господствовал в основном индивидуальный брак, хотя пережитки группового брака еще сохранялись (Богораз, 1934, 113—141; Он же, 1900, 394—395. Леонтьев, 120—125). Брачным возрастом как для мужчин, так и для женщин у чукчей считались 18—20 лет (Леонтьев, 121).

Обычным условием заключения брака была отработка за невесту (буквально «пастушество за жену»). Чукча, намеревавшийся вступить в брак, в течение определенного срока (два—три года) пас оленей будущего тестя; считалось, что за это время отец невесты мог узнать, каков жених в быту и на работе. У приморских чукчей жених выполнял различные домашние работы (заготовка топлива и т. п.). Калыма чукчи не знали.

Существовал также брак путем похищения. Многоженство практиковалось обычно у богатых, особенно у оленных чукчей.

Индивидуальный брак у чукчей был сравнительно легко расторгим. Наиболее важной частью чукотского традиционного свадебного обряда являлось помазание жениха и невесты кровью жертвенного оленя. Этот

обряд проводился в яранге жениха или же, если он становился приемным зятем, в яранге невесты. Обычно невеста в сопровождении ближайших родственников приезжала к яранге жениха на собственных оленях. Здесь забивали жертвенного оленя и на лицо невесты и жениха наносили кровью оленя семейные знаки семьи жениха. Тем самым считалось, что невеста уходит из своей семьи и переходит к другому очагу и родству. Приносили жертвы закату и рассвету, а также другие жертвоприношения. После приобщения к семье жениха невеста мазала оленьей кровью нарты и «кормила» костным мозгом различные домашние священные предметы. Принося жертву огню, она брала горсть золы из очага, терла ее между ладонями и, обращаясь к очагу, говорила: «Живи со мною хорошо».

Вторая часть свадебного обряда обычно совершалась через несколько дней (иногда через две—три недели) и состояла в «путешествии из-за скуки» (по-чукотски — *альярантоггыргын*) (Богораз, 1934, 130—131). Молодожены, сопровождаемые ближайшими родственниками, выезжали на стойбище тестя «снимать скуку» (по представлениям чукчей, молодая жена могла соскучиться по своей родной яранге, по своей семье). При этом невеста выезжала на оленях жениха и вела с собой оленей в подарок своим родителям. Если семья жениха была богатой, принято было давать в подарок две—три оленьи упряжки. Если семья жениха была сравнительно бедной, ограничивались одной упряжкой, т. е. двумя оленями. При этом подбирать оленей родителям невесты молодому мужу помогали его ближайшие родственники. Кроме оленей, молодые везли с собой и любимое чукотское лакомство — коlobки из толченого мяса, число которых обычно соответствовало числу приводимых в подарок оленей. Эти коlobки имели символическое значение. Если, например, кто-нибудь из родственников мужа хотел послать в подарок двух—трех оленей, но в данное время не в состоянии был это сделать, он посылал именно коlobки, беря тем самым на себя обязательство доставить впоследствии отцу невесты оленей по числу посланных коlobков. В качестве подарков привозились также и такие лакомства, как замороженный головной мозг оленя, замороженные языки и куски жирного мяса.

Когда молодожены достигали стойбища жены, они снова совершали обряд помазания, нанося при этом на лица семейные знаки семьи жены. После этого жена приносила жертву очагу своей родной яранги, и начиналось пиршество, во время которого съедалась вся привезенная провизия. На следующий день повторялся обряд помазания, но наносились уже семейные знаки семьи мужа, и молодожены возвращались в ярангу мужа. Таким образом, покинув свой родной очаг, молодая жена связывала себя с новым очагом — очагом яранги мужа и окончательно уже становилась членом новой семьи.

Литература

- Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе, СПб., 1900, Ч. 1.
Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1934. Т. 1.
Леонтьев В. В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958—1970). Новосибирск: Наука, 1973.

ИТЕЛЬМЕНЫ

Источники по семейной обрядности ительменов крайне бедны. Единственное достоверное и развернутое описание свадебного обряда ительменов (камчадалов) представлено С. П. Крашенинниковым в его основном труде «Описание земли Камчатки». Традиционные особенности семейной обрядности ительменов уже к концу XVIII в. стерлись и утратились (Общественный строй, 328). Авторы XIX—начала XX в., наблюдавшие жизнь ительменов, упоминают о свершении ими семейных обрядов согласно канонам христианской церкви (Дитмар, 1901; Тюшов, 1906; Кенэн, 1871).

С. П. Крашенинников подробно описал заключение брака у камчадалов. Однако его данные относительно существования у ительменов экзогамных норм крайне противоречивы. С достоверностью утверждается следующее: «камчадал, пожелав жениться, обыкновенно высматривал себе невесту в чужом, а не в своем острожке» (Крашенинников, 434). Из данных Крашенинникова следует, что в острожке объединялись несколько родственных больших семей. Вопрос же о том, можно ли отождествлять острожек с родом и был ли вообще у ительменов род, остается открытым (Общественный строй, 328).

Присмотрев невесту, жених переселялся в ее острожек и объявлял ее родителям о своем намерении. Затем следовал период отработки за невесту, когда жених практически являлся работником отца невесты и всячески старался услужить будущему тестю, теще и самой невесте. Отработав некоторое время, жених просил позволения «хватать невесту». Если его старания были положительно оценены родными девушки и ею самой, то он получал такое разрешение. На время, когда должно было произойти «хватание», на невесту надевали специальное облачение. От колен до подмышек ее опутывали частой сетью и сверх того еще обвязывали ремнями. Поверх ремней надевали 2—3 хоньбы (женская нижняя одежда, подобие комбинезона) из шкур котика или нерпы и еще собачью кухлянку, так что сама девушка едва могла пошевелиться. Все женское население острожка в это время охраняло невесту и старалось не оставлять ее одну. Жених должен был, улучив удобную минуту, схватить невесту и порвать все покрытия (Крашенинников 435, 695). Невеста при этом громко кричала, а женщины и девушки — родственницы ее — всячески мешали жениху, били его, таскали за волосы и нередко причиняли серьезные увечья. Если жениху все же удавалось исполнить положенное, то он отбегал в сторону, а невеста плачем и жалобным возгласом подавала всем знак о его победе. В случае неудачи жениха «хватания» могли повторяться в течение двух—трех лет и более, и все это время жених обязан был работать в хозяйстве отца девушки.

Невеста еще до обряда «хватания» должна была сделать жениху ритуальный подарок — *махву*; нечто вроде пояса или, скорее, набедренной повязки, которую ительмены обычно надевали на голое тело в жарко натопленной юрте.

После удачно завершеного обряда «хватания» жениху разрешалось беспрепятственно приходить к невесте, и на следующий же день он мог

увезти ее в свой острожек. Через некоторое время молодые возвращались в дом тестя для свершения свадебной церемонии, состоявшей из нескольких обрядов.

С. П. Крашенинников описал камчадальскую свадьбу, которую ему довелось наблюдать в 1739 г. в острожке на р. Ратуге (Крашенинников, 435—436). Жених с родственниками и невестой в трех батах (камчадальские лодки) высадились на берег метров за сто от острожка, где жили родители невесты. Они привезли с собой много съестных припасов. Здесь же на берегу реки начали петь и шаманить: взяли сухую рыбу голову и «наговаривали» на нее, а затем отдали бывшей при них старухе. После окончания шаманства надели на молодую поверх ее платья бараньи хоньбы и сверху еще четыре кухлянки, так что она едва могла передвигаться. Затем опять сели в баты и подплыли к самому острожку.

От берега до самой юрты невесту под руку вел вышедший навстречу «небольшой парень» (младший брат невесты), за ним следовали все женщины. Старуха, которой была отдана рыба голова (очевидно, выполнявшая роль распорядительницы на свадьбе), входила в юрту первая и клала рыбу голову при входе, так что все участники свадебного поезда, в том числе и молодые, должны были на нее наступать. Сама старуха топтала рыбу голову последней, после чего клала ее на очаг между дровами, приготовленными для топки. Новобрачная должна была войти в юрту вслед за старухой, т. е. второй. Перед входом ее обвязывали поперек туловища ремнем и на нем спускали внутрь помещения.

Гости рассаживались по местам, с молодой снимали лишние кухлянки, молодой муж топил юрту и готовил кушанья из привезенных запасов, которыми и угощал жителей невестиного острожка. Свадьба в доме невесты длилась три дня, на третий день гости разъезжались. Снятые с невесты кухлянки раздаривали ее родственникам, которые в свою очередь должны были за них отдариваться, а если отдарить было нечем, то от подарков под благовидным предлогом отказывались.

По окончании свадьбы молодые оставались на некоторое время в доме тестя и продолжали работать в его хозяйстве. Затем они переезжали в острожек мужа и жили там (Крашенинников, 436). Это указание С. Крашенинникова находится в противоречии с сообщением Стеллера о матриликальности брака у ительменов, не подкрепленным, однако, никакими конкретными фактами.

В семье ительменов допускалась полигамия. У одного мужчины бывало по две—три жены, живших в одной юрте или же каждая в отдельной. Беря в дом вторую и третью жену, ительмен должен был каждый раз при заключении брака «хватать» невесту вышеописанным образом.

Брак у ительменов был легко расторгим. Когда женщина выходила замуж вторично, брак заключался посредством одного договора, без «хватания» и всех последующих обрядов (Крашенинников, 695).

Литература

- Дитмар К.* Поездки и пребывание в Камчатке в 1851—1855 гг. СПб., 1901.
Кенан Д. Степная жизнь в Сибири. Странствия между коряками и другими племенами Камчатки и Северной Азии. СПб., 1871.
Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М.; Л.; Изд-во АН СССР, 1949.
Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука, 1970.
Тюшов В. Н. По западному берегу Камчатки. СПб., 1906.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведенные материалы, освещающие свадебный обряд отдельных народов Сибири, в основном относятся к XIX—началу XX в. Более ранних свидетельств очень мало. У ряда народов свадебный обряд привлек к себе внимание исследователей уже в тот период, когда многие архаические элементы этой церемонии исчезли.

Имеются основания полагать, что уже в XVIII в., после включения Сибири в состав Русского государства, в связи с большими перемещениями и изменениями в хозяйстве свадебная обрядность стала резко упрощаться.

Во второй половине XVIII—XIX в. свадебная обрядность большинства народов Сибири в связи с распространением христианства испытала сильное влияние русского свадебного ритуала, занесенного русскими служилыми людьми и крестьянами. Свадебный обряд, как можно судить по якутским материалам, претерпел значительные изменения. Появились всевозможные рукобития, поклоны, объятия и т. д. Имеющиеся данные позволяют видеть, что свадебная обрядность по сравнению с другими формами семейной обрядности (родильной, похоронной) менее консервативна. Для свадебного ритуала характерна значительная проницаемость, заимствование отдельных церемоний от соседей. Все же несомненно, что основные черты свадебного ритуала народов Сибири сложились в глубокой древности.

Из описаний свадебной обрядности можно сделать вывод, что пышный свадебный обряд характерен для сравнительно крупных народов Сибири, занимавшихся преимущественно скотоводством. У зажиточной верхушки этих народов свадебный ритуал имел престижный характер, подчеркивал достоинство и знатность рода, семьи. Значительно более скромной, видимо, была свадебная обрядность у народов, занятых промысловым хозяйством, — охотой, рыболовством, оленеводством.

Сравнительное исследование свадебной обрядности народов Севера весьма затруднительно, так как не всегда удается выделить главные, обязательные обрядовые действия. Все же предлагаемая таблица дает, на наш взгляд, возможность судить о сочетании характерных элементов свадебной обрядности и условий заключения браков у отдельных народов Сибири.

Из таблицы, так же как из описаний, видно, что отдельные элементы свадебного обряда жестко сопряжены между собой. Так, экзогамии

по отцовской линии сопутствуют обычно патрилокальность, выкуп-калым, привоз невестой приданого и т. д. Обязательная отработка за жену как условие заключения брака связана с матрилокальным поселением или его пережитками.

Браки путем похищения невесты и путем обмена женщинами между родами или семьями были распространены повсеместно, но практиковались у большинства народов относительно редко и представляли по существу отступление от основных форм.

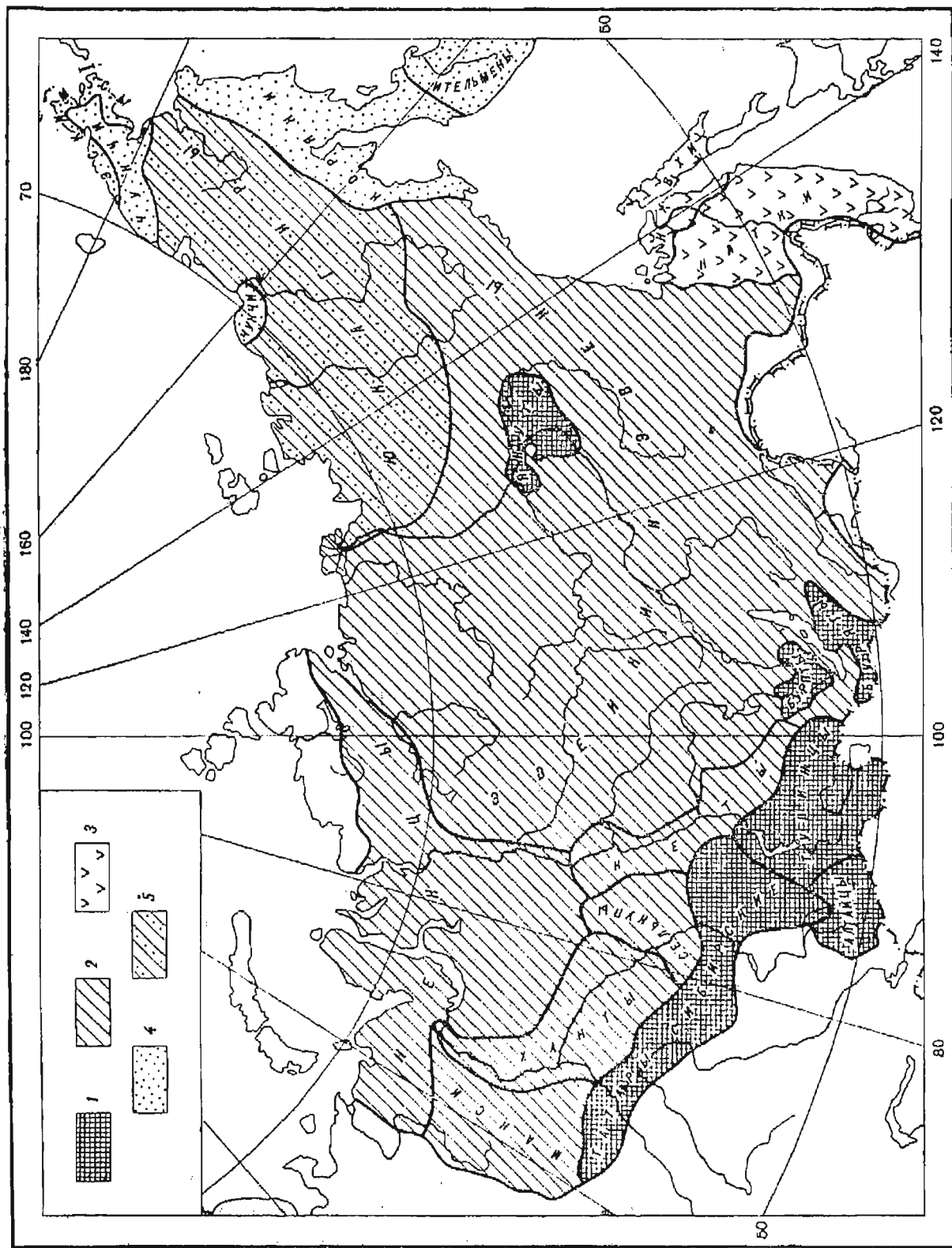
Обзор свадебных обрядовых действий в Сибири позволяет выделить два основных типа свадебной обрядности. Первый — с соблюдением родовой или фратриальной экзогамии по отцовской линии, выплатой калыма и принесением невестой приданого, празднованием свадьбы в кругу родственников невесты, а затем в среде родичей жениха, патрилокальным поселением молодых и второй — с отработкой за невесту в качестве основной традиции, элементами матрилокального поселения и специфическими обрядами.

Первый тип был характерен для народов Южной Сибири, второй — для народов Крайнего Северо-Востока.

Приведенные описания прежде всего свидетельствуют о значительной типологической близости свадебной обрядности тюркских, а также монгольских народов Сибири. Совпадают не только отмеченные выше основные черты свадебной обрядности, но и многие детали, такие, как торжественное пожелание благополучия, напутствия, соперничество сторон, изоляция молодых во время свадебного торжества, приобщение невесты путем жертвы к очагу семьи мужа, традиционные обмены подарками, а также сочетание магическо-символических, практическо-хозяйственных и эмоционально-художественных моментов. Так, например, формулы благопожеланий невесте и жениху у якутов, алтайцев и тувинцев по существу тождественны.

Единство южносибирской свадебной обрядности свидетельствует о древних генетических и культурных связях как тюркских, так и монгольских народов, а также о том, что свадебный церемониал их формировался на обширной территории степей и лесостепей Сибири.

Нельзя не видеть, что ареал свадебного обряда с доминирующими патриархальными традициями, включающими уплату калыма, не ограничивается только южным скотоводческо-кочевническим миром. Этот тип свадебной обрядности в известной мере был свойствен и тунгусоязычным, самодийским, угорским и кетским группам, т. е. этническим общностям, так или иначе связанным по своему происхождению с югом Сибири. Свадебные церемонии у этих народов обнаруживают сходство с тюркско-монгольской обрядностью, но отличаются упрощенностью, наличием своеобразных черт во второстепенных деталях. В литературе, например, неоднократно отмечалась близость отдельных деталей свадебной обрядности тюркских групп, сложившихся в наше время в хакасскую народность, и кетов. В то же время именно у кетов в свадебной церемонии имеется ряд своеобразных черт (освящение брака шаманом, связывание кос брачующихся, гадание и т. д.).



Карта 1. Типы свадебной обрядности у народов Сибири в XVIII—XIX вв.

1 — южносибирский тип; 2 — северный подтип южносибирского типа; 3 — дальневосточный подтип южносибирского типа; 4 — северо-восточный тип; 5 — переходный вид

Видимо, на самобытную древнюю свадебную обрядность ненцев, хантов, манси, селькупов, кетов оказали влияние их южные соседи. Естественно, что в среде малочисленных северных народов южносибирский патриархальный свадебный церемониал изменился, приблизился к обряду установления дружбы между отдельными родовыми группами. Калым здесь выплачивался оленями, пушниной и почти полностью распределялся между родичами. Заслуживают внимания сохранившиеся у отдельных групп эвенков, северных якутов и других предания о том, что свадебный обряд их предков был более простым, без калыма и сводился по существу к гаданию о судьбе молодой семьи и выделению ей средств к существованию.

Рядом особенностей отличалась свадебная церемония у народов Нижнего Амура. Здесь, видимо, сплелись южносибирские влияния и какие-то местные традиции, связанные с пережитками группового брака, запечатлевшиеся главным образом в сопутствующих обрядах.

Второй тип свадебной обрядности, локализованный на Крайнем Северо-Востоке Сибири у ительменов, коряков и чукчей, представляется более архаичным по сравнению с первым. Можно полагать, что элементы его были характерны и для соседей северо-восточных палеоазиатов — юкагиров. Как известно, культура юкагиров, в том числе и свадебная обрядность, в XVIII—XIX вв. в значительной мере уподобилась эвенской и якутской, утратила свои самобытные черты. Однако пережитки матрилокальности прослеживались у юкагиров и в XIX в.

Возможно, архаическая свадебная обрядность с отработкой была свойственна и западным соседям юкагиров — в частности, предкам нганасан. У них также существовала значительная добрачная свобода девушек, практиковалось приобщение жениха к огню семьи невесты и т. д.

Резкие различия в свадебной обрядности двух основных ареалов, видимо, объясняются не только разными этническими традициями, но и разным уровнем общественного развития населения.

Значительный интерес представляет исследование сопутствующих, второстепенных свадебных обрядов, таких, как «хватание невесты» у коряков и ительменов, «топтанье котлов» у народов Нижнего Амура и Сахалина, магический объезд невестой чума жениха у тунгусских народов; закрывание лица невесты и т. д. Эти детали весьма важны для выделения подрайонов распространения свадебной обрядности. Совпадение сопутствующих церемоний является свидетельством генетического родства или тесных культурных контактов между этническими общностями. Однако материалы о таких обрядах крайне отрывочны и картографирование их представляется пока преждевременным.

Изложенные наблюдения и выводы являются первым опытом сравнительного изучения свадебной обрядности у народов Сибири. Последующие исследования, следует надеяться, будут способствовать дальнейшему освещению этой проблемы.

ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

НАРОДЫ ЮЖНОЙ СИБИРИ

БУРЯТЫ

Буряты подразделяются, как известно, на западных (прибайкальских) и восточных (забайкальских). Первые в прошлом были преимущественно шаманистами, вторые исповедовали ламаизм. Соответственно у разных групп бурят существовали различные формы погребальной обрядности. Так, у западных бурят-шаманистов вплоть до конца XIX в. сохранялись в той или иной мере традиционные формы захоронения, восходящие к глубокой древности.

Описания похоронного обряда бурят-шаманистов встречаются в этнографической литературе с 60-х годов XVIII в. Наибольшее же количество сведений о бурятах вообще (и о похоронном обряде в частности) приходится на вторую половину XIX в. Сведения о похоронном обряде у западных бурят содержатся в известной работе И. И. Георги, где сказано, что «в прежние времена буряты клали своих мертвецов на землю с оружием, верховою сбруею и домашней рухлядью, покрывали сверху камнями или хворостом и оставляли» (Георги, 36). Тот же способ сохранялся и в первой половине XIX в.

Таким образом, традиционной формой захоронения бурят было оставление покойника на поверхности земли. Тело помещали всегда лицом к югу, т. е. могила была ориентирована на север. По археологическим данным, непременным атрибутом бурятских захоронений являются стремяна, уздечка, положение умершего головой на седло.

Шаманов западные буряты хоронили особым образом: клали на специальных помостах — *арангасах*: «Их не жгут, кладут в лесу между четырьмя деревьями, сделают, как кровать, и положат его. И [тело] лежит, доколе пропадет» (Татаринов, 20—21).

Обязательным ритуалом при похоронах как мужчин, так и женщин было умерщвление коня. Татаринов (1760-е годы) отмечал, что «с умершим кладут лошадь, две, смотря по достатку покойного» (Татаринов, 20). Сообщение И. Георги более определенно: «Лучшую верховую лошадь покойного во всей сбруе ведут к могиле, убивают там обухом и бросают рядом с ним» (Георги, 36).

У некоторых бурят совершались поминки, сводившиеся, как правило, к трапезе на могиле непосредственно после похорон (Георги, 36).

Могилы шаманов почитались особо, проезжавшие мимо них оставляли табак (Татаринов, 20—21). Подобные же действия совершались на мо-

гилах самоубийц; считалось, что их призывали к себе злые потусторонние силы, поэтому их души приравнялись к душам шаманов.

Еще одним способом захоронения у бурят-шаманистов было трупосожжение. Описание церемонии трупосожжения в 60-х годах XVIII в. имеется у М. Татаринова. Похороны совершались в лесу. Умерших обоего пола наряжали в лучшее платье. С покойным клали платье, летнее и зимнее, трубку, трут и огниво¹, золотые и серебряные монеты, затем обкладывали дровами и сжигали (Татаринов, 20—21).

Еще в 70-х годах XIX в. Г. Н. Потанин нашел в Балаганском, Удинском и Аларском ведомствах сожжение мертвых как обыденный способ погребения: «Привалют две колоды одна подле другой; на них положат труп... потом завалют хворостом и подожгут или оставят так» (Потанин, 37). Положение на арангасах в это время применялось здесь, как и прежде, только для умерших шаманов, а также для людей, убитых молнией.

У бурят — жителей о. Ольхон похоронный обряд еще в самом конце XIX в. отличался известным своеобразием. По свидетельству П. Е. Кулакова, трупосожжение практиковалось здесь очень широко. Умерших — как шаманов, так и простых бурят сжигали (Кулаков, 40). Труп должен был сгореть не полностью, а лишь обгореть. Считалось желательным, чтобы останки были растащены хищниками. У ольхонских бурят долгое время сохранялся и обычай убивать коня около погребального костра. Убитого коня тоже оставляли на съедение хищникам. В огонь бросали лишь седло, уздечку и некоторые предметы, необходимые умершему в загробной жизни (Кулаков, 40).

Вероятно, эту форму похорон можно считать промежуточной между оставлением на поверхности земли и сожжением, бытовавшими у большинства западных групп бурят-шаманистов.

В конце XIX в. у большинства западных бурят сожжение мертвых и положение их на арангас сохранялось только при похоронах шаманов. Обычным стало погребение в земле. Детей хоронили в гробу, но гроб не закапывали, а ставили на землю и заваливали камнями (Потанина, 517).

Подробное изучение похоронного обряда шаманов у аларских, удинских и некоторых других групп бурят, а также распросные и археологические данные позволили М. Н. Хангалову восстановить обряд погребения с трупосожжением у западных бурят-шаманистов (Хангалов, 1958, 223—225). Похороны совершались следующим образом. Когда кто-нибудь умирал, вся родня и соседи собирались у покойного в доме. Одевали его в лучшую одежду, если была возможность, шили новую. На покойного надевали все то, что он носил при жизни: цамцу-рубаху, шубу, унты, шапку. К поясу привязывали ножны с ножом, ложку, кисет. Иногда кисет и трубку вешали на шею умершему или клали за пазуху. Рядом клали лук, колчан со стрелами и копье. Огниво покойному не давали. Еду также клали рядом, из еды исключалась молочная пища. Запрещалось класть волосяные веревки (Там же).

¹ Это единственное сообщение о том, что в могилу клали огниво. В более поздних работах (Хангалов, 1958, 223; Манжигеев, 46) указывается как раз на запрет класть огниво с умершим.

У аларских бурят покойнику рот и глаза завязывали платком: последнее дыхание умершего считалось вредным для здоровья живых; в головах ставили огонь с благовониями (Потанин, 37). Похоронить старались как можно скорее, так как присутствие мертвеца внушало страх. Хоронили в тот же день или на следующий, только шаманов положено было хоронить через три дня после смерти (Там же).

Везли покойника к месту захоронения на его лучшем коне, на которого надевали лучшую сбрую и седло. Покойного сажали верхом, поддерживая с двух сторон; коня вел в поводу один из участников похорон. На покойника надевали полное его вооружение. По пути одной из его стрел выстреливали в сторону дома, возвращаясь с похорон, ее подбিরали и брали с собой в дом. Этот обычай сохранился впоследствии у кудинских бурят при похоронах шамана (Хангалов, 1958, 223).

На месте захоронения сооружали четырехугольный костер, на него клали тело, подстелив конский потник, а голову помещали на седло (таким же образом буряты спали во время походов и на охоте). Оружие и вещи умершего раскладывали рядом и, как правило, ломали. Коня, на котором везли покойного, убивали. Существовало предание, что если умерший был богат и знатен, то вместе с ним убивали и сжигали его слугу, душа которого должна была служить душе хозяина на том свете. После того как мертвый сторал, все присутствующие, не задерживаясь и не оглядываясь, возвращались домой.

Женщинам в похоронах участвовать не полагалось. Сильно оплакивать умершего было не принято, считалось, что это ему в тягость — от слез намокнет одежда. На похоронах знатного человека или знаменитого охотника его одноулусники пели песни, в которых восхваляли его дела и подвиги. У кудинцев на похоронах шамана сохранялся обычай петь песни о событиях его жизни, это были песни-импровизации.

На третий день после трупосожжения устраивались поминки. Родные покойного, захватив еду и питье, приезжали на место похорон. Здесь они собирали все оставшиеся после сожжения кости и предметы, складывали их в берестяное лукошко (береза у бурят считалась священным деревом), специально сделанное и изукрашенное узором, и закапывали в землю на месте сожжения. После этого устраивали трапезу. Часть еды и вина разбрасывали и разбрызгивали в жертву покойному. Поминальный обряд *яха барьха* — «собирать кости». Это название сохранилось для поминок у бурят и после того, как сам обычай собирать и закапывать останки уже исчез (Хангалов, 1958, 224).

Место для захоронения избирал сам умирающий. Три дня после похорон считались траурными; в это время не кочевали и не начинали никакого дела. Кладбищ у бурят, по-видимому, не было, хоронили там, где человек умер. Только шаманов хоронили в особых «шаманских» рощах.

У балаганских бурят существовало поверие, что мертвые на том свете, как и живые, объединяются в улусы, поэтому нельзя хоронить там, где раньше никого не хоронили (Хангалов, 1903, 237).

Некоторые группы бурят начали хоронить покойников на кладбище, вероятно, под влиянием русских. Так, П. Е. Кулаков в конце XIX в.

отмечал, что аларские буряты в отличие от ольхонских хоронят на кладбищах (Жулаков, 40), тогда как, по данным Г. Н. Потанина, еще в 70-е годы кладбищ у аларцев не было (Потанин, 37).

Похороны шамана или шаманки включали все описанные детали погребального обряда, но сопровождались гораздо более сложным ритуалом. Труп шамана старики обмывали и одевали в специально спитую похоронную одежду. Одежду эту шили все мужчины улуса, женщины не допускались. Надевали вниз халат, сверху шубу, то и другое иногда из шелка. Поверх шубы надевали *оргой* — род халата или савана. Для «черного» шамана оргой делали из синего шелка, для «белого» — из белого коленкора или шелка. Оргой подпоясывали красным шелковым поясом (Агапитов, Хангалов, 42, 53). Тело шамана клали в юрте на столе, рядом раскладывали шаманские принадлежности: трости, бубен, плеть и пр., в ногах и около головы ставили три свечи. Иногда покойного сажали с поджатыми ногами и ставили перед ним одну свечу, в таком виде покойный оставался трое суток. Из молодых бурят выбирали девять «сыновей» шамана, которые все эти дни и во время похорон должны были петь похоронные песни, а старики улуса звонили в колокольчики и били в бубен. Шаманы, съехавшиеся для церемонии, объявляли «волю» умершего о месте погребения и называли коня, который должен быть приготовлен для шамана. Этого коня украшали и также покрывали оргоем — четырехугольной попоной, сшитой теми же стариками, которые шили похоронную одежду самому шаману. К концам оргоя пришивали колокольчики. На готового коня сажали покойника, сзади него садился верхом кто-нибудь из стариков, а другой вел в поводу коня.

Прежде чем выехать из улуса, коня с покойником обводили три раза по солнцу вокруг собравшегося народа. У идущего впереди процессии в руках была березка с привязанными звериными шкурами (потом на месте похорон такие деревца оставляли под деревьями).

Во время пути похоронная процессия останавливалась у всех встретившихся на дороге *барьса* умерших шаманов. Барьса — это три врытых в землю столба, которыми обозначалось место, где душа шамана останавливалась во время своих странствий. Здесь обычно привязывали коней, курили и оставляли табак, вино и пищу.

Приехав в «шаманскую» роццу, покойника снимали с коня и сажали на войлок. Сопровождающие обходили вокруг тела. Костер раскладывали так же, как и для простых бурят, только под тело шамана помимо потника подстилали еще и оргой коня. Знаки шаманского достоинства и некоторые предметы, необходимые шаману в загробной жизни (медный чайник с вином, плащ и бубен, *хэсэ* — большой шаманский колокольчик), портили и развешивали на окружающих деревьях, а конные трости, *хур* — своеобразный музыкальный инструмент, плеть, шапку и деревянную чашку клали в небольшой ящик (его делали вместе с похоронной одеждой); этот ящик укрепляли высоко на дереве железными обручами.

Затем устраивали трапезу, во время которой приносили жертву едой и вином. Потом у коня покойного делали надрезы на голове и спине,

после чего убивали его пожом между нижними шейными позвонками, распарывали брюхо. Убитого коня сжигали отдельно от умершего или оставляли так. Костер поджигали, и все торопились уехать, не оборачиваясь.

Для поминок, совершавшихся на третьи сутки, кололи баранов и одну большую кобылу и, сварив мясо, отправлялись на место сожжения. По прибытии между двумя деревьями устраивали так называемое *дали*, т. е. протягивали веревку и на нее вешали звериные шкуры. Ближайшие родственники шамана собирали оставшиеся кости, начиная с черепа; кости клали в специально сшитый из синего или белого шелка мешок (из того же материала были рукавицы у тех, кто собирал кости). Мешок с останками шамана помещали в углубление, выдолбленное в стволе сосны, отверстие затем тщательно заделывали. Дерево это («шаманская сосна») с тех пор считалось неприкосновенным и почиталось.

Затем совершалась поминальная трапеза, часть пицци сжигали, мясо кобылы оставляли. Иногда поминки уже в юрте продолжались в течение девяти суток после смерти шамана (Хангалов, 1958, 385—389).

В Идипском и Балаганском ведомствах буряты умерших шаманов не сжигали, а клали в лесу на арангас. Для этого выбирали толстые деревья, стоящие близко друг к другу, на них на высоте 3—4 м делали настил из бревен и досок. В конце XIX в. умершего шамана часто клали в гробу на помост. Ранее гроб не употреблялся (Шукин, 81). Таким же образом идипские и балаганские буряты хоронили людей и животных, убитых молнией. На месте, где это произошло, устраивали шалаш, куда помещали пострадавшего, и пытались вернуть его к жизни. Если же это не помогало, немедленно приступали к свершению похоронного обряда, а место, где произошла смерть, огораживали, чтобы не топтал скот (Хангалов, 1958, 391).

В конце XIX в. иногда даже шаманов буряты хоронили в земле в гробу (Агапитов, Хангалов, 57).

Несмотря на то, что в конце XIX—начале XX в. погребальный обряд у бурят-шаманистов сильно изменился под влиянием ламаизма, с одной стороны, и православной миссии — с другой, наиболее характерные черты его сохранялись, иногда в измененном виде.

Так, в случае, если хоронили в могиле без гроба, то в могильной яме сооружали такое же ложе, как на костре: подстилали конский потник, а в голову клали седло (Агапитов, Хангалов, 57); если же похороны производили в гробу, то седло и уздечку сжигали на костре рядом с могилкой. В могилку клали еду, обычно баранье мясо. И. М. Манжигеев относительно 20-х годов XX в. сообщает, что перед похоронами кололи одного или нескольких баранов. Половину мяса съедали перед выездом на кладбище, половину — на месте похорон. В могилку клали немного мяса (Манжигеев, 46). Обычай убивать лошадь покойного принял в это время новые формы. Лошадь просто отводили в лес и оставляли возле могилы или привязывали. Позднее такую лошадь (*хойлго*) обменивали или продавали, но в хозяйстве старались не оставлять (Там же, 45—46). Дольше других сохранялся обычай поминать покойного на третий день

после похорон, в его доме устраивали тризну: кололи баранов, готовили тарасун, приглашали родных и знакомых.

У бурят-ламаистов похороны совершались при обязательном участии монахов-лам, которые в соответствии с предписаниями священных ламаистских книг определяли все детали обряда.

Способы погребения могли быть различными; ламаизм предусматривает предание умерших разным стихиям: земле, воде, огню, воздуху и дереву, в зависимости от времени и места смерти, социального статуса покойного и ряда других причин. Лама, совершавший всю службу, указывал, когда, где и как должен быть захоронен покойник, т. е. надо ли его бросить в воду или оставить в лесу, сжечь или закопать (Народы России, 501—502; Стахеев, 173).

До похорон тело покойного находилось в юрте, его обертывали куском синей дабы, а лицо прикрывали. Телу придавали позу спящего: его правую руку подкладывали под ухо и сгибали ноги в коленях (Татаринов, 65).

Ламаистский обряд захоронения в земле у забайкальских бурят в 60-х годах XIX в. описан Стахеевым (1869). На месте, назначенном для погребения, расстилали войлок, клали черную баранью шкуру, поверх нее белую. Ламы в это время читали тексты из священных книг и били в тимпаны. Могилу рыли неглубокую, в нее опускали гроб с покойником. С четырех сторон в яму опускали баночки из чистого белого стекла с серебром и золотом — «выкуп» за землю. Могилу засыпали, а кругом нее ставили жерди и обтягивали их веревками, увешанными цветными лентами и шелковыми и бумажными лоскутками с написанными на них заупокойными молитвами (Стахеев, 173). Иногда надмогильным памятником служил деревянный сруб, убраный так же (Народы России, 502). Совершив тризну на могиле, родственники вместе с ламами возвращались в юрту, где ламы служили еще один «очистительный» обряд (Татаринов, 24).

Ориентировали могилу всегда с востока на запад, лицом к восходящему солнцу. Взрослых хоронили, как правило, на кладбищах, детей — иногда подле юрт; людей, занимавших видное положение, и лам — на пригорках и холмах (Народы России, 506).

В похоронах участвовали одни мужчины, женщинам присутствовать на церемонии запрещалось (Калугин, 204).

В случае, когда тело покойного предавали огню (у бурят-ламаистов встречалось как полное трупосожжение, так и частичное. Кулагин, 203; Щукин, 81), пепел от костра собирали в глиняные сосуды и помещали в небольших деревянных часовнях.

Традиционное принесение в жертву коня покойного сохранялось и в ламаистском похоронном обряде бурят. Однако лошадь в этом случае не убивали, а передавали монастырю.

Литература

- Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н. Шаманство у бурят Иркутской губернии. — Изв. Восточно-Сибирского отд. РГО, 1883, вып. 1—2.
- Георги И. И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. IV.
- Казанцев А. И., Хороших П. П. Два бурятских погребения. Иркутск, 1929.
- Кулагин А. К. Формы погребения у современных и древних народов Восточной России. Буряты. — Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те, Казань, 1892, т. X, вып. 2.
- Кулаков П. Е. Ольхон. Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутулского ведомств Верхотурского округа Иркутской губернии. — Зап. РГО, 1898, т. VIII, вып. 1.
- Манжигеев И. М. Янгутский бурятский род. Улап-Удэ, 1960.
- Народы России. СПб., 1880. Вып. VI.
- Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV.
- Потанина А. В. Буряты. — Приложение к журналу «Всемирные иллюстрации» при Об-ве любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1895.
- Стахеев Д. Я. За Байкалом и на Амуре. Путевые картины. СПб., 1869.
- Татаринов М. Описание о братских татарах. Сочинения морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым. Улан-Удэ, 1958.
- Хангалов М. Н. Сочинения. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.
- Хангалов М. Н. Балаганский сборник. Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят. Томск, 1903.
- Щукин Н. С. Буряты. — Журнал министерства внутр. дел, 1849, вып. XXVI.
- Хороших П. П. Исследования каменного и железного века Иркутского края. — Изв. Биол.-геогр. ин-та, Иркутск, 1924, т. 1, вып. 1.

ЯКУТЫ

Сведения о древних способах захоронения умерших у якутов восходят к XVII—XVIII вв. У них отмечались три основных способа погребения. По сообщению участника Второй камчатской экспедиции Я. Линденау, богатые якуты закапывали своих умерших в землю, шаманов в отличие от простых людей клали на помосты — арангасы, небогатые якуты оставляли умерших в юртах и поджигали их, а немощные оставляли мертвых там, где их застигала смерть (Линденау, 1749. Рукописный фонд Якутского филиала СО АН СССР). Последний способ, видимо, представлял собой лишь разновидность захоронений в юрте.

В документах XVII в. имеются упоминания о трупосожжении — «извычай у них таков, что убитых зжгут» (Якутия в XVII в., 181). Сохранились данные о том, что умерших вдалеке от родных мест сжигали, а пепел доставляли на родину (Там же). Документы подтверждают сообщения о погребении в земле (Токарев, 101; Новгородов, 143), а также о воздушном способе захоронения в XVII—XVIII вв., видимо, самом распространенном.

Так, в 1767 г. Якутская комиссия по переобложению ясаком отметила, что якуты мертвых «по своему зловерию кладут на столбы, сделавши помосты», и указала, «чтоб впредь мертвые тела загребали» (История Якутской АССР, 13). Старинные погребения в колодах на помостах обнаружены в долине р. Вилюя* (Маак, 102—104), а также на Колыме и Оленеке (Гурвич, 142—146).

По данным Исбранда Идеса (Алексеев, 1941, 529), Ф. Страленберга, Я. Линденау, у богатых якутов существовал обычай убивать и класть вместе с покойником в могилу его жену или слугу. Однако сравнительно многочисленные археологические раскопки пока что не подтвердили данных о наличии у якутов захоронений в земле до прихода русских (Геккер, 185—196; Тимофеев-Терешкин, 1915; Стрелов, 1937, 79; Гоголев, 1958; Константинов, 23). Раскопки грунтовых могил XVII—XVIII вв. (возможно, вторичных погребений в земле, после того как помост разрушился) показали, что в XVIII в., до христианизации, якуты хоронили мертвых на возвышенных открытых местах в колодах, которые помещали в гробницы из плах, или в гробах из плах. Пространство между гробом и срубом в захоронениях знатных якутов нередко заполняли плотно утрамбованным толченым древесным углем, а крышку гроба замуровывали глиной или наваром из бересты.

Углубление в колоде выдалбливали по форме тела. Над могилой возводили сооружение в виде двускатного шалаша из плах, обнесенного оградой (Стрелов, 1927, 62—63; Окладников, 1945, 60; Новгородов, 145). Умершего одевали в праздничную одежду. Сопроводительный инвентарь состоял из посуды, оружия, швейных принадлежностей (у женщин) и запаса пищи (Новгородов, 146—155; Константинов, 25—50). Умершие были ориентированы соответственно направлению террас аласов (берегов спущенных озер), преимущественно на запад. Нередки захоронения с конем (Новгородов, 154).

Наиболее распространенным способом захоронения вплоть до христианизации, видимо, было воздушное погребение, т. е. помещение тела в колоду на двух, четырех или шести столбах (арангасы). Наши информаторы объясняли распространенность надземного захоронения тем, что, по представлениям якутов, человек относится к существам среднего мира и потому его тело должно оставаться в родной стихии. Если арангас разрушался, родственники умершего должны были вновь с рядом церемоний соорудить его (Эргис, 48). Перезахоронения совершались с принесением жертв в виде голов трех коней (Ксенофонов, 10—11). По фольклорным данным, прах белого шамана в случае разрушения арангаса вновь хоронили три раза, это сопровождалось жертвоприношениями и богатыми угощениями (Исторические предания..., 256—257).

Сохранились воспоминания о том, что в прошлом изготовляли «куклы» — вместилища душ умерших взрослых дочерей или детей-подростков. Их вырезали из нижней части лошадиной или коровьей бабки, окутывали шкурой дорогого зверя, украшали серебряными бляхами и помещали в берестяной кошель (*туктуя*). Душу умершего в куклу вселял шаман. После этого куклу тщательно хранили в левой части юрты или замуровывали в дупле дерева. Такие куклы почитались, им приносили жертвы.

Изготавливались и «вместилища души» шаманов, а возможно, и других лиц мужского пола. Такие туктуи представляли собой берестяные плоские кошель с изображением мужчины, их наполняли конским волосом, мехом горноста. Туктуи считались покровителями семьи и охранителями скота (Приклонский, 1890, 132; 1891, 64—65; Кулаковский, 48—49).

Во второй половине XIX в. у якутов уже господствовало христианское погребение умерших. Покойника обмывали и одевали в лучшую одежду, но срезали с нее железные и серебряные украшения и пуговицы (чтобы они не отягощали душу). Умершего укладывали в красном углу юрты на нарах. Покойник находился в юрте до трех дней. За это время успевали изготовить гроб, вырыть могилу. Глубина ее должна была быть до трех аршин. Для умершего убивали лошадь или быка — для мужчины, для женщины — корову или телку. Мясо этих животных ели все члены семьи и участники похорон. При разделе туши старались не повредить целостность костей и главных сухожилий (чтобы животное не хромало на том свете).

Умершего не оплакивали. Хоронили не родственники, а соседи. Закопченный гроб везли на быке, иногда несли на носилках. Вещи умершего, постельные принадлежности, посуду, сани, на которых его везли, оставляли около могилы. Вещи портили. Около могилы вешали на дерево череп кося с челюстью и шейным позвонком.

Участники похорон, возвращаясь, не должны были оглядываться. Очищались дымом от костра, в котором сжигали щепки и стружки от гроба и солому, на которой лежал покойник. Ели через кольцо из тальника, которое держали у рта (чтобы не осквернить себя).

На сороковой день после похорон устраивали поминки. Члены семьи и соседи угощались мясом, лепешками и водкой.

Надгробие изготовляли спустя некоторое время после похорон. Оно обычно состояло из ящика-колоды, возведенной над могилой, и массивного креста. Кладбища располагались, как правило, вблизи поселений (Серошевский, 614—622; Троцанский, 1902).

Нам известны следующие отклонения от этого усредненного обряда. В северных районах (Оленекский, Анабарский, Булунский) покойника иногда дополнительно завертывали в меховое одеяло, везли до могилы на нартах. В захоронении участвовали только члены семьи умершего, соседи только помогали рыть могилу. На могиле северные якуты оставляли верхнюю одежду умершего, постель, посуду, инструменты, на могиле ребенка — люльку, одеяло, подушку. В качестве жертвы забивали верхового оленя или двух ездовых. Целостность костей не нарушали. Череп оленя или черепную кость с рогами вешали на дерево около могилы.

В приморской тундре, на островах гроб за неимением материала изготовляли из лодки. Гроб не зарывали в землю, а оставляли на поверхности, прикрывая дерном (Гурвич, 139).

Шаманов в центральных районах Якутии хоронили так же, как и обычных людей, но без церковных церемоний. На шаманских надгробиях на кресте или шесте укрепляли деревянные изображения птиц. Около могилы на дерево вешали бубен. В северных районах иногда по завещанию шаманов хоронили в колодах на помостах-арангасах.

Детей хоронили в колоде. Бревно раскалывали вдоль на две половины и в каждой вырубали углубление. На концах колоды просверливали отверстия для закрепления ее на двух вертикальных столбах.

Традиционные якутские представления о загробном мире в XIX в. были в значительной мере вытеснены христианскими. Все же в северных

районах сохранились рассказы о том, что человек па том свете ведет такую же жизнь, как и на этом, но там все наоборот: когда на земле лето — там зима и т. д. Широко бытовали также представления о том, что лица, умершие неестественной трагической смертью, превращаются в особые невидимые существа *уор* и приносят вред людям, болезнь, смерть (Кулаковский, 46; Алексеев, 1975).

Литература

- Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начало XX в. Новосибирск: Наука, 1975.
- Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1941.
- Геккер Н. Три якутские могилы. — Изв. Восточно-Сибирского отд. РГО, Иркутск, 1896, т. XXVI, № 4/5.
- Гоголев З. В. Раскопки якутских могил XVII в. — Труды Якутского ФАН. Якутск, 1958.
- Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов. М.: Наука, 1977.
- Исторические предания и рассказы якутов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. ч. 1.
- История Якутской АССР. М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 2.
- Константинов И. В. Материальная культура якутов XVIII в. Якутск, 1971.
- Кочнев Д. А. О погребальных обрядах якутов Вилюйского округа Якутской области. — Изв. Об-ва по изучению археологии, истории и этнографии, 1894, ч. XII.
- Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов. Якутск, 1923.
- Маак Р. К. Вилюйский округ Якутской области. СПб., 1887. Ч. III.
- Новгородов И. Д. Археологические раскопки музея. — Сб. научных статей Якутского краеведческого музея. Якутск, 1955. Вып. 1.
- Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. — Сб. трудов исслед. об-ва «Саха кескиле». Якутск, 1927.
- Окладников Я. П. Ленские древности. Вып. 1—3. Якутск, 1946—1950.
- Приклонский В. Л. Похороны якутов в северной части Якутской области. СПб., 1890.
- Приклонский В. Л. Три года в Якутской области. — Живая старина, 1891, вып. III.
- Сорошевский В. Л. Якуты. СПб., 1896.
- Стрелов Е. Д. Лук, стрелы и копье древнего якута (материалы по археологии якутов). — Сб. трудов исслед. об-ва «Саха кескиле». Якутск, 1927.
- Стрелов Е. Д. Арангас якутского князьца Мындая. — Изв. Якутского отд. РГО, Якутск, 1928, т. 3.
- Стрелов Е. Д. Одежда и украшения якутов в половине XVIII в. по археологическим могильникам. — СЭ, 1937, № 2/3.
- Тимофеев-Терешкин Н. М. Краткое описание дохристианской могилы якута Эчкина. — Изв. Якутского отд. РГО, Якутск, 1915, т. 1.
- Токарев С. А. Шаманство у якутов в XVII в. — В кн.: Советская этнография. Сб. статей. М.; Л.; 1939.
- Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902.
- Эргис Г. У. Спутник якутского фольклориста. Якутск, 1945.
- Якутия в XVII в. Якутск, 1953.

АЛТАЙЦЫ

Настоящая статья написана на основе литературных и полевых этнографических материалов.

У алтайцев не было единого погребального обряда. Различие форм погребальной обрядности связано со сравнительно поздней консолидацией

алтайской народности и корректируется конкретными этническими, географическими, религиозными и прочими причинами.

Алтайцы помимо территориальных и родо-племенных делений сохраняли определенную пестроту в верованиях. Основная масса алтайцев издавна являлась шаманистами, начиная с XVIII в. у них стало распространяться христианство, а в начале XIX в. в ряде районов утвердился бурханизм (Потапов, 1953, 199). О влиянии бурханизма на традиционные формы погребальных обрядов алтайцев каких-либо сведений в литературе не содержится. Христианство, особенно с середины XIX в., очень заметно воздействовало на эту сторону жизни алтайцев, как свидетельствуют этнографические источники и наши полевые наблюдения, погребальный обряд по христианским предписаниям был распространен среди алтайцев повсеместно.

Умерших крещеных алтайцев хоронили почти без каких-либо отклонений от общепринятых православных норм. Обычно умершего в день смерти обмывали водой, делали это не родственники, обряжали в чистую, а иногда специально заготовленную одежду русского типа (платья, рубахи, платки и т. п.), на шею обязательно надевали нательный крест. Из дома в деревянном гробу покойного выносили головой вперед, могилу рыли неглубокую, ориентированную запад-восток. В ногах устанавливали крест, к нему прибавляли икону. Могилу огораживали, иногда над могильным холмом возводили надгробие из плах в виде пирамиды. В юрте или доме, где лежал умерший, зажигали свечи, лампы у икон и читали соответствующие христианские молитвы. Поминки устраивались обязательно на 7-й, 40-й день и через год. Крещеные алтайцы никогда не посещали могил.

Однако даже после утверждения христианства среди алтайцев по-прежнему бытовали традиционные формы погребальных обрядов. Так, у теленгитов и телесов вплоть до начала XX в. были распространены несколько способов погребений умерших, не связанные с христианскими нормами. У этих этнических групп бытовало как трупоположение, так и трупосожжение, с различиями в форме погребальных сооружений. Наиболее типичными для теленгитов являлись подкуртанные захоронения, аналогичные тем, что были известны тувинцам.

Для погребения умерших теленгиты использовали насыпи древних курганов, т. е. совершали впускные захоронения, и возводили над умершими каменную наброску.

Наиболее распространенными были впускные погребения человека и его коня. Для этого в древнем кургане разбирали часть каменной насыпки и подготавливали две площадки — для трупа человека и жертвенного коня. Умершего хоронили в традиционной одежде, головном уборе, обуви, с огромным количеством сопроводительного бытового инвентаря, а также запасом пищи. Труп человека в вытянутом положении на спине укладывали на одну подготовленную площадку, а его коня — на другую. Под голову человеку подкладывали седло, некоторую часть конского снаряжения оставляли при животном. Сверху на умершего укладывали несколько жердей от крыши юрты или остова жилища, иногда часть решетчатого остова от войлочной юрты. Затем трупы забрасывали камнями,

составлявшими насыпь древнего кургана. Наброску делали небольшой, и подчас сквозь нее можно было обнаружить погребение.

Такие погребения были осмотрены В. П. Дьяконовой за пределами с. Бельтир Кошагачского р-на, в с. Саратан Улаганского р-на. Сопроводительный материал в таких захоронениях разнообразен. С. И. Руденко в одной из могил в долине р. Улаган в 1924 г. обнаружил богатый набор инвентаря. Среди находок были топор, четыре ножа, огниво, наконечники стрел, ствол фитильного ружья, приспособление дляковки железных пуль, пули, зубило, шилья, напильники, тесло и т. д. (Гос. Эрмитаж, № 4207). Как можно судить по найденным вещам, в насыпи древнего кургана был погребен человек, основным занятием которого было кузнечное ремесло, а также охота.

Распространенность впускных захоронений у теленгитов в свое время отмечал Е. А. Луценко. Сами теленгиты говорили: «Тюрюде ойын дьяк, шы, ёлгёнде корум дьякши» (живому хорошо гулять, мертвому — лежать в камнях) (Луценко, 34).

К вышеуказанному виду захоронения близок и другой, когда умершего человека в одежде и с инвентарем укладывали в вытянутом положении на земле, а затем со всех сторон обкладывали камнями. Погребение коня, а иногда и нескольких (известно захоронение человека с тремя конями) совершалось недалеко от захоронения умершего, туши коней также заваливали камнями.

При наземных захоронениях в некоторых случаях каменные обкладки заменяли деревянными срубам, иногда лошадь хоронили под каменной наброской, а ее хозяина — в срубе. Об этом Е. А. Луценко сообщает: «Вблизи могилы каждого теленгита непременно возвышается холмик из камней, это — могила ездовой лошади покойного; лошадь лежит обычно спутанная, с уздечкой во рту, но без седла, которое кладется в головах покойника» (Луценко, 34).

В срубе тело умершего закрывали куском войлока, корой лиственницы, несколькими жердями и присыпали землей и камнями.

В трех- и двухвенцовых срубам из бревен лиственниц теленгиты хоронили умерших вплоть до недавнего времени. Относительно погребений шаманов с конями данных не имеется. Наземное погребение шаманов не отличалось от таких же захоронений рядовых кочевников-теленгитов. Умершего шамана обычно клали в повседневной одежде, седло укладывали под голову, здесь же в срубе располагали бытовой сопроводительный инвентарь. Предметы шаманского культа (бубен, духов-помощников) обычно клали поверх тела. Шаманский плащ, шапку вывешивали недалеко от захоронения на деревьях. Несколько таких срубов было обследовано В. П. Дьяконовой в 1976 г. недалеко от с. Язула Улаганского р-на. Захоронения шаманов всегда были одиночными, их устраивали в горнолесистых местах. В урочище Язула в долине р. Челушман С. И. Руденко (1924 г.) в могиле шамана обнаружил: рукоятку бубна с изображением божества «акыс-кияк», металлическую перекладину (*кырны*) бубна с 12 подвесками и другие предметы (Гос. Эрмитаж, № 4207). В Кошагачском р-не, который по географическим особенностям резко отличается от Улаганского, шаманов обычно хоронили наземно в срубам или на помостах

(серы) из дерева в виде стола на невысоких ножках или из камней. Каменный помост делали в том случае, когда поблизости не было леса, он представлял собой подпрямоугольной формы высокую платформу.

К наземному виду захоронения могут быть отнесены и погребения в скальном выступе или гроте. Такие захоронения отмечены Е. А. Луценко, несколько подобных погребений было обследовано Е. М. Тощаковой в 1968 г. на левом берегу р. Ак-Кёл и в 1971 г. В. Д. Кубаревым в долине р. Уландрык (бассейн р. Чуи).

Таким образом, основным широко бытовавшим видом погребения умерших у теленгитов являлось наземное захоронение.

У телесов и теленгитов, как и у ряда других народов Саяно-Алтайского нагорья, правда, не очень широко, бытовал воздушный способ погребения умерших, а также трупосожжение. Н. М. Ядринцев, путешествовавший по Горному Алтаю в 1880 г., проезжая долины рек Челушман и Башкаус, писал: «У телесов покойников кладут между камней. Недавно был еще обычай класть их на деревья, но исчез. Как нам передавали очевидцы, у алтайцев еще недавно исчезло сжигание трупов, и мы даже видели свидетеля этого обряда» (Ядринцев, 246).

При воздушном захоронении тело умершего в одежде, головном уборе, обуви обворачивали войлоком и клали на ветви лиственницы в рост человека. Для погребения избиралось отдаленное, не посещаемое место в горной тайге. Сюда доставляли умершего на лошадях (к седлу прикрепляли две жерди, переплетенные веревками, или натягивали между жердями шкуру животного, затем стелили войлок).

Сожжение производили в тайге, где не кочевали люди. На месте захоронения труп обкладывали сушняком, заранее приготовленными дровами, сюда же бросали и жерди, на которых его везли. На поленницу укладывали труп, и старший по возрасту мужчина разжигал костер, с четырех сторон по странам света. После сгорания обожженные кости собирали в мешок, спитый из войлока, и подвешивали к дереву. У теленгитов этот способ захоронения имел специальное название: *кижинай сочин отко ортор*. Здесь несомненно можно усмотреть весьма необычный, уникальный вид погребения умершего, когда хоронили по обряду трупосожжения, а останки погребались «воздушно».

Возможно под влиянием христианства теленгиты умерших и сопровождавших их животных стали хоронить в неглубоких могильных ямах, но над ними по-прежнему возводили срубы или каменные холмы-наброски (над трупами лошадей). Когда обычай хоронить личную лошадь вместе с хозяином исчез, умерших стали хоронить (это практикуется и поныне) в более глубоких могильных ямах. В такую могилу тело опускали в гроб, над гробом возводили настил из досок, поверх которых клали верхнюю одежду, войлок. Могилу засыпали землей, камнями, в ногах ставили столб или крест и огораживали место захоронения. От лошади владельца из гривы и хвоста срезали небольшие пучки волос и зарывали невдалеке от могилы. В гроб клали личные вещи, мешочек с продуктами, посуду, табак, женщине — принадлежности шитья. Одевали женщину обязательно в шубу, длиннополую безрукавку (*чегедек*), надевали обувь, головной убор, сохраняли личные украшения, серьги,

перстни. К чегедеку у проймы к металлическому украшению (бёл) подвязывали белую ткань, которую умершая должна была «поднести» в качестве подарка в загробном мире (ол дьерде) родственникам мужа. Мужчин также одевали в традиционную одежду.

К месту захоронения умершего сопровождали, как правило, мужчины, женщинам это делать было не обязательно. Перед опусканием гроба в могилу осматривали ее дно. Знающие люди, обычно старики, руководящие церемониалами погребений, якобы могли увидеть там что-нибудь следы. Если след от ноги человека, то полагали, что вскоре кто-нибудь из родственников или свойственников умрет, если опознавали след животного, то ждали гибели скотины.

У теленгитов издавна существовал кенотафный способ погребения в могилах. Обычно так «хоронили» тех умерших, тела которых не были найдены (пропавшие без вести, утонувшие и т. д.). В могилу-кенотаф ставили гроб с набором личных вещей умершего. Подобные погребения совершались после сорока суток и позже с момента исчезновения человека. —

Алтай кизи, так же как и теленгитам, в конце XIX—начале XX в. было присуще несколько видов погребений умерших. В начале XIX в. А. Горохов сообщал: «Хоронят покойников не везде одинаково, они (алтайцы. — В. Д.) отвозят их в отдаленные места от жилища и там заваливают камнями и лесом; другие зашивают в войлок и вешают на сучья деревьев; третьи сжигают покойников на костре и в знак уважения хранят их пепел. В последнем случае закалывается любимая лошадь и также сжигается» (Горохов, 228). В этом кратком тексте отмечены три вида погребения умерших. К ним можно добавить и другие. Так, алтайцы хоронили умерших в грунтовых могилах, в горах в потаенных местах (Шевцов, 17, 18).

У алтай кизи сжигали не только умершего человека, но и умерщвленного коня, а пепел человека хоронили. Аналогию данному обряду можно найти у буддистов-ламаистов. Но хотя бурханизм и был распространен у алтайцев, вряд ли это объясняет генезис обряда. Скорее всего он был принесен на Алтай предками енисейских кыргызов, влившимися в состав алтайцев. Известно, что у собственно алтайцев имелся сеок (род) дьеты-сары, который многими исследователями рассматривается как один из родов потомков енисейских кыргызов, попавших на Алтай в XVII в. и в свое время игравших «видную политическую роль в жизни племени Саяно-Алтайского нагорья» (Потапов, 1969, 34). В то же время енисейским кыргызам было присуще трупосожжение, хотя «кости животных, положенные в могилы, не имеют, как правило, следов обожженности» (Там же, 34). О сожжении трупов у древних кыргызов имеются свидетельства в обширной археологической и исторической литературе (Нечаева, 137).

Воздушный способ захоронения как у теленгитов, так и у алтай кизи был сходен. Обычно труп человека в одежде обворачивали в войлок и закрепляли на ветвях деревьев (лиственницы) или делали сооружение в виде помоста. На помостах предпочтительно хоронили шаманов.

Погребение умерших в могилах у алтайцев имело свои особенности. По традиционным, не христианским предписаниям умершего хоронили в неглубокой могиле, не более полуметра, без гроба. На дно могилы стелили войлок и на него в вытянутом положении клали умершего в одежде и с сопроводительным инвентарем, зарывали могилу вровень с землей. Надмогильный холм не возводили. Лошадь умершего умерщвляли возле могилы особым способом (*шушкулан*): между первым позвонком и черепом всаживали нож. Труп лошади оставляли возле могилы хозяина, если ее мясо быстро объедали звери и птицы, то считали, что покойному в мире мертвых предков (*ол дьерде*) будет хорошо. К месту погребения алтай кизи умерших доставляли так же, как и теленгиты, тувинцы, но труп на жерди с ремнями клали ничком (*унурен*).

При наземном погребении над умершим возводили сооружение (*уклек*) из жердей. Место захоронения обычно выбирали в тайге, вдали от жилища, тут же ставили сруб, сверху делали накат из жердей.

Сказанное об алтай кизи свидетельствует, что этой этнической группе в прошлом были свойственны свои специфические погребальные обряды.

О погребении умерших у северных алтайцев (кумандинцы, тубалары, челканцы) сведений мало. По данным Ф. Сатлаева (Сатлаев, 162—164), основным видом захоронения у кумандинцев было погребение в могильной яме (*мөгöни*). Могилу рыли по росту, ориентируя ее с запада на восток. Хоронили в гробу или колоде (*чайан*). Умершего одевали в лучшие одежды, полагалось положить в гроб трубку, кисет, огниво и погребальную пицу. Гроб изготовляли только на второй день. Перед тем как покойного клали в гроб, тело обмывали теплой водой. До выноса гроба на окна и двери клали железные предметы (топоры, ножи, серпы и т. д.) для того, чтобы дух (*үзүт*) умершего не проник в дом. Над гробом в могиле делали дощатый навес. К месту захоронения умершего везли на лошади.

По сообщению А. М. Горохова, кумандинцы хоронили умерших на невысоких помостах, заваливали труп ветвями и камнями. Если хоронили наземно, то тело умершего помещали в сруб и сверху сооружение закрывали берестой (Адрианов, 186).

В XIX в. кумандинцы хоронили своих умерших в основном по христианскому предписанию.

У тубаларов и челканцев в XIX в. хоронили в основном по-христиански. Хотя, как отмечал А. В. Адрианов, у «шелкан на Лебеди и у кузен по Бии гроба или колоду не делают. Покойников выносят из юрты в шубе, после чего тотчас зашивают в нее с лицом. Так кладут его в яму на доску, с боков и сверху также приставляются доски, которые затем прикрывают берестой и засыпают землей» (Адрианов, 186). Это замечание о челканцах и кузенах-тубаларах свидетельствует о том, что у них был свой обряд погребения, утраченный под воздействием христианизации.

Как видно из приведенного материала, ни одна этническая или территориальная группа алтайцев в XIX в. не сохранила в чистом виде свои традиционные формы погребений. К наиболее сохранившимся формам захоронений можно отнести те, что зафиксированы у теленгитов.]

Можно констатировать общие черты в мировоззренческой концепции алтайцев, связанной со смертью человека. Прежде всего, это представление о мире мертвых, подземном мире во главе с Эрликом. Эрлик в религиозных представлениях алтайцев — хозяин подземного мира, глава всех темных, враждебных сил, он извлекает из умирающих людей души — *тын алгаиш* (Дьяконова, 1976, 271).

Участие шаманов в похоронах было весьма ограничено, но очень существенно (Дьяконова, 1974). Теленгиты считали, что на седьмые сутки ночью душа обязательно приходит в дом. К этому времени в юрте всегда собирались родные и близкие родственники, шаман. Присутствующие разговаривали при свете очага, играли, ели. «Появление» души знаменовалось топотом лошади. Слышать ее приближение, разговоры и видеть ее действия мог только шаман (Вербицкий, 1884, 188). С момента смерти семья и родственники должны были кормить душу, потчевать всякой пищей, напитками. У южных алтайцев в юрте под шкуру (*туулак*), на которой обычно сидел умерший, подкладывали камень. Около очага вырывали неглубокую ямку и обкладывали ее травой, в нее клали кусочки пицци для умершего и только после этого родные и близкие покойного начинали есть сами. Пищу в ямку клали до седьмого дня, а затем семья перекочевывала.

На кладбище в день похорон старший мужчина у могилы делал *жер аяк* (чаша земли), куда выливали араку. Дома варили мясо для участников похорон (обычно это были мужчины) и умершего (такое мясо называли *тогу эт*). На седьмые сутки родственники вместе с шаманом шли к месту погребения, недалеко разводили костер и бросали в огонь для души умершего пищу, табак, лили араку, в костер клали также те вещи, что «недодали» в день похорон. Кормление, разговор с душой умершего вел шаман. У теленгитов, например, ему полагалось надеть на себя не свою одежду, а что-нибудь из одежды умершего. На кормление могли «прийти» и души других умерших людей, а также те, что «оторвались» от еще живых. Но шаман общался и кормил только ту душу, ради которой пришли к месту погребения. После разговора и кормления возвращались домой, ели вареное мясо, пили араку и т. д.

Шаман и родственники «встречались» с душой умершего несколько раз (на 7-е и 40-е сутки, через год), но чаще всего придерживались одного срока — на 7-е сутки. Там, где христианство сильно трансформировало традиционные обряды шаманистов, поминки устраивали на 9-й и 40-й дни (Сатлаев, 163). О поминках (*ебрег*) у кумандишцев пишет Ф. А. Сатлаев. Отмечали поминки на 9-й день, на следующий день, т. е. десятый, кумандишцы приглашали в семью шамана, который «очищал» всех собравшихся дымом от можжевельника. Веником из пихтовых веток, смоченным брагой, шаман зазывал душу умершего испить брагу. С вошедшей душой шаман вел разговор, спрашивал, не взяла ли она с собой урген-чулу или кут, т. е. чью-либо душу (Сатлаев, 164). Затем шаман должен был проводить душу умершего человека в мир мертвых, что он проделывал, сидя на своем духе-помощнике гусе (*кас*). Проводы души умершего шаман совершал на девятые сутки.

Поскольку кумандинцы уже давно жили в деревянных избах, то огонь в поминальный день разводили в печке, варили мясо овцы. Шаман с бубном в холщовом халате распахивал дверь и приглашал умершего, называя его по имени. Покойного «угощали» едой и питьем, бросая это в огонь. Затем шаман просил умершего отправиться по дороге, имеющей три развилки (*ўзўт чол уч айры*), в мир мертвых и больше не возвращаться к живым. Шаман провожал сури до местности под названием *утту таш*.

Загробная жизнь (*олген туш*), по верованиям алтайцев, была подобна земной. Например, теленгиты представляли, что умершие встречаются там со своими родителями и родственниками. Замужние женщины виделись там со свекром, мужем и их родственниками, поскольку в день свадьбы они были приобщены к роду мужа. Особый почет на том свете оказывался многодетным матерям, ее там сажали в юрте рядом со свекром на почетное место (*төр дьер*). Она должна была предстать в той же одежде, прическе, украшениях, которые были на ней в день свадьбы. Бездетная же женщина якобы не допускалась в юрту и одиноко бродила по пустынному полю.

В погребальном обряде алтайцев была велика роль коня. К месту погребения умерших доставляли только на конях, тело умершего везли обязательно на личной лошади владельца. Умерщвление животного совершали определенным способом (Дьяконова, 1974, 264).

Литература

- Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и в Саяны, совершенное в 1881 г. Томск, 1883.
- Анохин А. В. Душа и ее свойства. Л., 1924.
- Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая. — СЭ, 1973, № 5.
- Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.
- Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- Горохов А. Краткое этнографическое описание бийских и алтайских калмыков. — Журнал министерства внутренних дел, 1840, ч. 38, № 11.
- Дульзон А. П. Поздние археологические памятники Чулыма и проблема происхождения чулымских татар. — Уч. зап. Томского пед. ин-та, 1953, т. 10.
- Дьяконова В. П. Отражение погребального обряда тувинцев в фольклоре. — В кн.: Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1974.
- Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Дьяконова В. П. Роль шамана в погребальном обряде тувинцев. — В кн.: Бартольдские чтения. М.: Наука, 1974.
- Кюннер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961.
- Луценко Е. А. Поездка к теленгитам. — Землеведение, 1898, № 1/2.
- Нечаева Л. Г. Погребения с трупосожжением могильника Тора-Тал-Арты. — Труды ТКАЭЭ. М.; Л., 1966, т. 2.
- Потапов Л. П. Очерки истории алтайцев. М.; Л., 1953.
- Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969.
- Сатлаев Ф. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 1974.
- Шевцов. Алтайские калмыки. — Зап. РГО, 1898, кн. 23.
- Ядринцев Н. М. Об алтайцах и черневых татарах. — Изв. РГО, 1881, т. 18, вып. 4.

ХАКАСЫ

Первые сведения о погребальном обряде хакасов восходят к XVII в. Эти данные обычно касаются отдельных этнографических групп. Описание погребального обряда на основе литературных источников мы даем применительно к основным группам хакасов — бельтирам, кызыльцам, койбалам, сагайцам и качинцам.

Похоронный обряд бельтир описан И. И. Георги в конце XVIII в. По его сведениям, покойного обкладывали досками и, связав доски веревками, подвешивали на дереве. С умершим клали седло, топор, нож, заступ, еду, вино. Мужчине клали также лук с изломанными стрелами, а музыканту — чатхан и хобыс. На седьмой день после похорон во время поминок на кладбище закалывали лошадь покойного, мясо съедали, а кожу и голову с уздечкой вешали на дерево. Мешок с кумысом вешали на другое дерево (Георги, ч. II, 166).

Погребальный обряд бирюсов, описанный Г. Спасским, в деталях повторяет бельтирский, описанный И. И. Георги, только бирюсы оборачивали доски гроба берестой, а затем подвешивали на двух деревьях. Мужское захоронение бирюсов было ориентировано на восток, женское — на север. Около захоронений на деревьях развешивались кожи заколотых лошадей с копытами и хвостами, немного поодаль — лошадиные головы с уздечками. Г. Спасский описал также погребение бирюсов в земле, убиение над могилой усопшего его любимой лошади, кости которой сжигались на костре.

Похоронный обряд хакасов в XIX в. описал Н. Ф. Катанов (Катанов, 109—142), но без качинских, койбальских и кызыльских обрядов захоронений. Каргинцы, сагайцы, калары, сведения о которых приводит Н. Ф. Катанов, говорят в настоящее время на сагайском диалекте хакасского языка и представляют собой роды (сөөки) сагайской группы хакасской народности.

Есть сведения о похоронном обряде бельтиров в конце XIX в. (Катанов, 115—121). Покойника обмывали в юрте, надевали на него новую или старую, но чистую одежду. Гроб выдалбливали из ствола дерева, на дно его клали кошму. Хоронили на другой день после смерти, гроб везли на телеге или санях. Возница садился верхом на впряженную лошадь. Сопровождающие (только мужчины) ехали верхом. В гроб клали изломанную посуду, еду, от одежды отрезали все пуговицы (их привозили домой и хранили в качестве амулетов). В день похорон убивали коня, мясо его не ели. Седло разбирали по частям, разрезали узду, потник и другие принадлежности сбруи и клали в могилу возле гроба, здесь же клали пробитый котел. Покойного ориентировали головой на запад, могилу обкладывали сверху камнями. Телегу или сани, на которых везли умершего на кладбище, оставляли на дороге, повернув оглоблями в сторону кладбища, затем в один из поминальных дней их привозили обратно в селение. Прибывшие с кладбища обязательно умывались во дворе. Поминки устраивали на третий, седьмой, двадцатый, сороковой день после смерти, а также через полгода и год. Первые три ночи после смерти родственники бодрствовали, поминали умершего, по-

койному отдельно на столе ставили еду и напитки. Близкие родственники в первые семь дней не ели печени и осердия заколотых животных, в течение этого срока вдова ходила с распущенными волосами. Во все поминальные дни, кроме двадцатого, ездили на кладбище, жгли поминальный костер. В поминальных обрядах разрешалось участвовать и женщинам. В годовщину смерти вдова или вдовец трижды обходили могилу по солнцу и навсегда прощались с умершим.

Шаманов бельтиры хоронили так же. Бубен разрезали ножом и вместе с колотушкой, положенной внутрь бубна, вешали на дерево.

Похоронный обряд сагайцев (сагайцы, каргинцы, калары — Катанов, 121—127) сходен с бельтирским. Отметим здесь только его особенности. Дно могилы (глубина около 1 м) устилали берестой, в гроб клали постель и подушки, а также пищу в мешке или посуде, табак, трубку и деньги. На кладбище ездили мужчины и женщины, огонь в день похорон не разжигали. Хоронили на второй или третий день. Поминки устраивали точно так же, как и бельтиры. В работе Н. Ф. Катанова нет сведений об обрядах, связанных с конем, а также о расплетании кос вдовой и обходе могилы по солнцу.

Умерших шаманов относили на высокую гору, клали на землю, а возле них «на полку» клали бубен и шаманскую одежду. «Плохого» шамана не носили на гору. Возле его погребения втыкали в землю палку, на которую насаживали небольшую деревянную квадратную дощечку, обвешанную по углам лентами синего, черного и белого цветов.

У другой группы сагайцев (каргинцев) могилу копали глубиной до 1,5 м. Крещеных клали головой на восток, некрещеных — на запад. Если у покойника не было родственников, то отрезанные от одежды пуговицы клали в гроб. В этом же случае седло коня, на котором ездил умерший, клали рядом с гробом. Коня покойного забирал человек, устраивавший похороны. Седло отдавали родственникам. В день похорон рядом с могилой разжигали костер, в который бросали пищу и лили вино. Перед уходом с кладбища все присутствующие трижды обходили могилу и прощались с покойным. Перед опусканием гроба в могилу один из ближайших родственников подводил к гробу коня и трижды ударял рукой по правой стороне гроба со словами: «Ты уходишь в истинный мир». Этого коня уводил назад тот, кто приводил его на кладбище. Поминки устраивали в обычные традиционные дни (см. бельтиры), кроме этого, весной во время кукования кукушки, а также через два года после смерти.

Умерших детей каргинцы в начале XIX в. заворачивали в кошму, затем в бересту и подвешивали на дереве. Иногда клали в дупло, а сверху закрывали древесной корой.

У каларов (сагайцев рода *халар*) гроб с телом шамана, выдолбленный из цельного ствола дерева, устанавливали на помосте, покоившемся на четырех столбах. Таким способом, кроме шаманов, хоронили также почтенных стариков. В гроб умершему шаману обычно клали что-либо белое — материю или кошму. Перед выносом тела из юрты другой шаман разрезал кожу на бубне, предварительно ударив по нему колотушкой три раза. Этот же шаман нес атрибуты умершего, на месте захоронения

он отрывал ленты, висящие на колотушке, клал их внутрь бубна и вешал с шаманской одеждой на березу. Шаманов хоронили только мужчины. Поминки устраивали так же, как и по другим умершим.

Койбалы хоронили в земле, могилы делали неглубокие (около 70 см), для взрослых в самой могиле делали «род деревянного ящика» (Кастрен, 1860, 379—384). Могилы выкапывали в ряд в направлении с востока на запад, умершего ориентировали головой на запад. Одетого покойного сверху оборачивали шелковой или другой тонкой тканью. В могилу клали седло, пищу, вино. Интересно замечание М. А. Кастрена о том, что у «татар» для каждого человека, за редким исключением, рыли отдельную могилу. Возможно, в этой фразе есть намек на существование у хакасов в XIX в. подхоронения. Лошадь покойного в день похорон кололи, мясо съедали. Голову лошади насаживали на палку, воткнутую на одном конце могилы. Поминальные дни были те же, что и у других групп хакасов, на двадцатый день ходили на кладбище и жгли поминальный костер. Поминки с посещением кладбища устраивали и на сотый день. М. А. Кастрен, посетивший койбальское кладбище во время поминок в сотый день, отмечал, что вдова покойного обкладывала могильный холм кусками сала и поливала его айраном. Во время поминок койбалы, как и другие хакасы, обходили могилу кругом.

В конце XVIII в. качинцы погребали умершего в земле. Гробов не делали, клали покойного на дно могилы, а над ним сооружали нечто вроде настила из досок. В могилу клали посуду, одну чашку оставляли на могиле (Георги, ч. II, 153).

По данным Каратанова (629—631), качинцев хоронили в день смерти. Бедных хоронили в долбленых гробах, богатых — в ирбитских ящиках (сундуках), надставив их досками по росту покойного. В гроб клали табакерку или трубку с кисетом, еду, вино, кумыс во фляге. Богатому клали также его любимую вещь и коробку с деньгами (бумажными, золотыми, серебряными, медными). Если у покойного не оставалось близких родственников, то в могилу ставили его ящик с вещами (Попов, 657). Когда ехали на кладбище, гнали лошадей. Могилу копали глубиной до 1 м. При похоронах богатого человека кололи лошадь и бросали на гроб. Иногда коня приводили на кладбище, а затем отпускали. Могилы обкладывали каменными плитами, крещеным ставили кресты, некрещеным — деревянные столбики или вертикальные каменные плиты. Над могилами богатых иногда сооружали деревянные домики. Богатые семьи бросали юрту, в которой умер человек, бедные в этом случае откочевывали с юртой в другое место.

Шаманов качинцы хоронили не на кладбищах, а на вершине высокой горы на помосте, устроенном на четырех столбах. Шаман лежал в полном облачении, с атрибутами. Иногда шаманов хоронили иначе: зашивали тело в войлок и привязывали к стволу дерева головою вверх. Атрибуты в этом случае развешивали на деревьях.

Кызыльцы (Костров, 33—34) умерших хоронили обычно на третий день после смерти. После засыпки могилы на кладбище резали скот, угощали мясом приезжих, те в свою очередь выставляли привезенное

ими вино. Покойного оплакивали. Поминки устраивали на двадцатый, сороковой, сотый день после смерти.

Приведенными сведениями о похоронных обрядах хакасов исчерпывается круг имеющихся источников. Можно сказать, что уже в XVIII в. большинство хакасов хоронили умерших в земле. Исключение составляли некоторые семьи бельтир и бирюсов, хоронившие покойных на деревьях. Существовало также погребение в земле без гроба, тогда над могилой сооружали нечто вроде ящика. Надмогильные сооружения представляли собой холм, обложенный камнями, на нем устанавливали деревянный крест или столбик, вертикальную каменную плиту, а также палку с насаженной головой лошади. Над могилами богатых качинцев иногда делали деревянные домики. Среди надмогильных сооружений хакасов в XIX в. упоминаются также срубы (Щукин, 243).

Сопроводительный инвентарь ломали, одежду надрывали, пуговицы отрезали от одежды. Для близких родственников существовал запрет на употребление определенных частей заколотых жертвенных животных. Видимо, для всех хакасов были характерны обряды с жертвоприношением коня. Заколотого коня либо целиком в срубе бросали на гроб и закапывали, либо оставляли на могиле. В других случаях мясо коня съедали, а голову насаживали на кол, воткнутый в могильный холм. Иногда коня приводили на кладбище, устраивали «прощание» коня с умершим и уводили.

Все хакасы обходили могилу кругом по солнцу и прощались с покойным, придя с кладбища, «очищались», умывались водой. Телеги или сани, на которых везли умершего на кладбище, либо ломали, либо оставляли на время возле кладбища с повернутыми в сторону кладбища оглоблями.

Большим разнообразием отличались захоронения шаманов. Одежду шамана и его атрибуты чаще всего вешали на дерево.

Наши полевые материалы позволяют в некоторой степени дополнить литературные источники. Выяснилось, что хакасы всегда устраивали кладбища на возвышенности. Умерших, по словам информаторов, ориентировали головой на запад. Но это правило не всегда выполнялось. В бассейне р. Абакан на многих кладбищах могилы ориентированы в сторону верховья реки. В одном ряду располагались члены одного рода. Поминки устраивались на кладбище от 4 до 6 раз в первый год после смерти. Видимо, в связи с этим умершую женщину иногда хоронили на кладбище того селения, где жили ее родители и другие родственники, особенно если она была молодой, а дети были маленькими и не могли устроить поминки.

Описания внешнего оформления могил очень скудны. Между тем надмогильные сооружения имели и сейчас имеют некоторые локальные варианты. Самым распространенным в конце XIX—начале XX в. было следующее оформление: могильный холм обкладывали каменными валунами или плитами, в ногах ставили деревянный крест, с противоположной стороны устраивали поминальный столик. На поминальный столик складывали всю пищу. Две-три миски разнообразной пищи сжигали на поминальном костре — так «кормили» покойного. Каждый из

близких родственников захватывал в горсть как можно больше пищи и трижды бросал в огонь. Один раз ладонь находилась тыльной стороной вверх, затем вниз и снова вверх. В костер бросали не всю пищу из горсти, оставшуюся малую часть снова клали в миску. Каждую миску также не опустошали до дна, остатки собирали и уносили домой. Вино или водку лили в огонь таким же способом, трижды поворачивая руку. К оставшемуся на дне вину доливали еще и этим угощали присутствующих. Обычай оставлять на дне еду или напиток связан, видимо, с опасением, что иначе покойный может унести на «тот свет» удачу и достаток живых людей.

Иногда могильный холм обкладывался четырьмя досками, поставленными на ребро. Кызыльцы обкладывали бревнами, образующими один венец сруба. У сагайцев рядом с крестом в могильный холм втыкали молодую березку или лиственницу. У качинцев и койбалов рядом с поминальным столиком в могильный холм вбивали деревянный колышек высотой 30—40 см, в основание которого лили напитки, в том числе и молочные. У качинцев колышек был с развилкой на вершине, на него насаживали обожженный на поминальном костре череп жертвенного барашка без нижней челюсти.

У качинцев над могильным холмом сооружали дощатый «домик» высотой до 60 см с дощатой двускатной крышей. Колышек в этом случае оставался внутри. Со стороны поминального стола (запад) делали небольшое окно. У кызыльцев (северных хакасов) над могильным холмом устанавливали сруб, переходящий в бревенчатую двускатную крышу, завершающуюся продольной перекладиной-брусом (*арга*). На двух верхних гранях бруса делали насечки, а на выступающем вырезали голову лошади. Основание деревянного креста находилось внутри сруба. В стенах «домика» обычно делали два оконца — с западной и южной стороны.

У койбалов, как выяснилось, существовали, кроме указанных вариантов обрядов, и некоторые особенности. В XIX в. они закалывали оседланного коня и клали на помост, сооруженный рядом с могилой умершего.

Качинцы сразу после смерти человека седлали его коня и привязывали возле дома. После погребения хозяина повод коня трижды бросали на могильный холм со словами: «Не ходи пешком». Потом коня привязывали к кресту и оставляли на всю ночь. После этого коня либо закалывали, либо отдавали одному из родственников покойного.

В XIX в. были распространены гробы, долбленные из цельного ствола. Делались они из тополя, осины, березы, сосны, лиственницы. Выбор материала для гроба был не случайным и зависел от того, какое дерево было тотемом. Если тотемом была лиственница и человек от нее вел свое происхождение, то после его смерти ему делали лиственничный гроб. Иногда умерших, ведущих свое происхождение от других деревьев, хоронили в сосновом или лиственничном гробу (самые крепкие породы дерева), причем людей, «принадлежащих» к одной группе деревьев, хоронили в сосновом, к другой группе — в лиственничном гробу. В качестве примера можно привести фамилию Чебодаевых (с. Усть-Киндырла), которые вели свое происхождение от тальника, а хоронили умерших в сосновом гробу. Имеется также единственное свидетельство, полученное в с. Усть-Кин-

дырла, о том, что если деревом-тотемом был тальник, то после смерти человека хоронили в плетеном по росту человека коробе из тальника.

Очистительные обряды после похорон не ограничивались умыванием водой. У кызыльцев в прошлом каждый пришедший с кладбища перешагивал через угли с дымящейся богородской травой. У всех хакасов богородской травой окуривались мойщики покойного, окуривали также дом после выноса тела умершего.

Вдова покойного не только расплетала косы, но иногда на определенное время надевала платье наизнанку, складку головного платка загибала не вверх, а вниз. У качинцев вдова до семи или двадцати дней со дня похорон ходила всюду с тальниковым посохом и клала его с собой в постель.

По словам пожилых информаторов, шаманов чаще всего погребали отдельно от других людей, а одежду и атрибуты вешали на дерево. Есть сведения о том, что сразу после смерти шамана в потолке его дома делали отверстие, «чтобы улетела его душа». Чаще всего умирающий шаман сам определял заранее все детали своих похорон.

Литература

- Георги И. И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1796. Ч. II; 1797. Ч. III.
- Каратанов И.* Черты внешнего быта качинских татар. — Изв. РГО, 1884, т. XX, вып. 6.
- Катанов Н. Ф.* О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней. — Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те, Казань, 1884, т. XII, вып. 2.
- Костров Н.* Кизильские татары. Казань, 1853.
- Допов Н.* Поверья и некоторые обычаи качинских татар. — Изв. РГО, 1884, т. XX, вып. 6.
- [*Спасский Г.*] Сибирский вестник, СПб., 1818, ч. 1.
- Щукин Н. С.* Народы турского языка в Южной Сибири. — Журнал министерства внутренних дел, 1847, ч. 18.

ТУВИНЦЫ

Археологические и письменные источники свидетельствуют о том, что у тувинцев в XVII—XVIII вв. было несколько способов погребения умерших. 1) К наиболее ранним можно отнести захоронения взрослых и детей в курганах, в том числе впускные. 2) Другим видом можно считать воздушные погребения, когда тело помещалось на специальном сооружении над землей или на деревьях. 3) Менее распространенным являлось захоронение в жилище.

Погребения в курганах в XVII—XVIII вв. отмечаются в Туве повсеместно, за исключением Тоджи. К настоящему времени зафиксировано только несколько таких памятников (раскопки С. А. Теплоухова на Уюке, Н. М. Богатырева там же и С. И. Вайнштейна в Сут-Холе). В курганах под каменной насыпью находились захоронения, совершенные как по обряду трупоположения, так и трупосожжения (один случай). Распространены были как одиночные захоронения, так и парные. Обычно

тела укладывали на дневную поверхность или же в неглубокие углубления (не более 0,6 м) головой на юго-запад, юг (в более ранних) или северо-восток (в более поздних). Умерших погребали в повседневной одежде, головных уборах, обуви, с набором, в зависимости от пола и социального положения, различных предметов быта. В отдельных случаях погребения сопровождалось захоронением коня. Ритуальной пищей являлось мясо овец. Поверх тела делали настил из плашек и нетолстых бревен, иногда труп покрывали берестой, а затем поверх деревянного настила возводили насыпь из камней и земли. Околокурганных или надкурганных знаков обычно не устанавливали.

Впускные погребения, сосуществуя хронологически с курганным, мало чем отличались от последнего. При этом способе также зафиксированы одиночные и парные погребения, в основном совершавшиеся по обряду труположения. При похоронах разбирали каменную насыпь древнего кургана и разравнивали площадку. На нее укладывали тело в вытянутом положении (встречены и скорченные на боку), в ногах располагали умерщвленных животных, обычно лошадь, но иногда овцу или сарлыка (як). Погребенных хоронили в повседневной одежде. Сопровождающий инвентарь состоял из предметов, «необходимых» умершим на том свете: предметы конского снаряжения, оружие, курительные трубки, котлы, чашки, игольники, украшения и т. п., без намеренного повреждения, всегда соотносимые с полом погребенных, хотя отмечены и случаи несоответствия: так, в некоторых мужских захоронениях были найдены вещи, которыми в быту обычно пользовались женщины, и наоборот.

Весь комплекс (человек, животные, инвентарь) поверх обязательно обкладывали плахами или бревнами, над которыми возводили каменную насыпку. Обычно сквозь нее можно было видеть жерди покрытия, а иногда и кости погребенных людей и животных (Дьяконова, 153—163).

Подкурганные и впускные захоронения тувинцев XVII—XVIII вв. Л. Р. Кызласов считает возможным удревнить — дать им более раннюю датировку — XVI в. (Кызласов, 82). Такие погребения просуществовали до начала XX в.

У всех этнических групп тувинцев существовали и так называемые воздушные захоронения. Наиболее простыми надо считать помосты на четырех столбах с дощатым настилом. Тело укладывали в вытянутом положении или в позе спящего на боку, а затем закрывали тканью и набрасывали ветки. В редких случаях на помосты ставили колоду или гроб. На помостах хоронили как шаманов, так и обычных людей. Те и другие погребались в повседневной одежде, с набором бытовых предметов, конским снаряжением, запасом пищи (арака, мясо, талкан и др.). Ритуальные принадлежности шаманов (костюм, бубен и т. д.) вывешивали на специально врытом столбе или на деревьях, а иногда клали в изголовье. Высота таких помостов (*сайчак* — у тоджинцев. Вайнштейн, 193; у других групп тувинцев — *сери*) иногда была достаточно велика, и чтобы уложить на них труп, подставляли лестницу.

Делали и более сложные конструкции в виде двухъярусных гробниц на четырех столбах. Гробницы скалчивали (ранее сбивали) из плашек или подструганных топором бревен лиственницы в виде домика с полом

и крышей (иногда двускатной). В гробницах (*хам сери*) хоронили только шаманов. Если она была двухъярусной, то на нижний ярус укладывали тело шамана в позе спящего на боку, в повседневной одежде, с набором бытовых предметов, ритуальной пищи; на второй — его ритуальные принадлежности: костюм, бубен, колотушку, духов-помощников (*ээрэн*). Двухъярусные гробницы весьма редки: обнаружено только одно такое сооружение в Западной Туве.

Такой способ погребения шаманов просуществовал до недавнего времени. Так, в Дзун-Хемчикском районе нами было обследовано кладбище, где в одной из оград на невысоких чурочках был установлен гроб бывшей шаманки. Такая дань традиции была соблюдена ее детьми по просьбе этой женщины. В несколько ином оформлении известно погребение шаманки Матпа Ондар. Она была похоронена в земле, а ее ритуальные предметы спрятаны в пещере (Потапов, 224—231; Дьяконова, 77—80).

Относительно захоронений на деревьях литературные и этнографические данные крайне скудны.

В жилищах хоронили (оставляли) обычно служителей культа, реже — рядовое население. Такой материал нами выявлен для двух районов Тувы — Эрзинского и Байтайгинского. На юге Тувы шаманов иногда хоронили в сооружении, которое называлось *чадыр* (*чадыр* — чум, шалаш, шатер. Тувинско-русский словарь, 508). Оно представляло собой небольшой конический шалаш из тонких жердей, здесь помещали тело умершего (в позе спящего) с его личным инвентарем. Умершего ориентировали головой на север, культовые принадлежности подвешивали к жердям шалаша. Подобные погребения были особенно распространены среди родо-племенной группы кыргыс, проживающей в основном в долине р. Качик. В Нарыне в отличие от качикских в срубах хоронили шаманов, которые (если это было известно) перед смертью вели борьбу с другими, враждебными им шаманами. Для их погребения делали сруб из лиственницы, без окон, дверей и пола. Сруб (*буни*) устанавливали прямо на земле. Бубен, папку, плащ для камлания (*боо дел*), изображения духов-помощников (*онгут, сетир*) вешали на дерево, а тело шамана помещали в сруб головой на север. Шубу шамана клали в голову, придав ей позу сидящего человека (спину шубы обращали на север). Между шубой и головой шамана ставили пищу и посуду.

В Западной Туве шаманов также хоронили в срубных сооружениях, копировавших жилище и так называвшихся. Так, в Монгун-Тайге известный шаман Чула-Хам по его предсмертному распоряжению был захоронен в избушке (*базин*). Ее соорудили прямо на земле, она имела дверь и плоскую крышу. Покойного одели в обычную одежду и положили в избушку, а шаманский плащ и бубен водрузили на крышу.

Итак, материалы по погребальному обряду тувинцев свидетельствуют, что у них существовало несколько способов погребения умерших. Основными можно считать подкурганное и впускное захоронение (исключая Тоджу) и воздушное погребение. Оно было распространено повсеместно. По этому способу хоронили не только рядовое население, но и шаманов. Для шаманов этот способ погребения являлся основным вплоть до начала XX в.

Наряду с указанными способами погребения уже с XVII в. в Туве распространяется иной погребальный обряд, обусловленный проникновением ламаизма из Монголии.

Проникновение ламаизма в Туву и постройка здесь ламаистских монастырей — хуре исторически хорошо датируются (Материалы по истории русско-монгольских отношений... , 64). Тем самым датируется и появление ламаистского погребального обряда. Русский посол Василий Тюмец, прибывший в ставку главы небольшого северного монгольского государства, возглавляемого династией Алтынханов, в 1616 г. описал ламаистское богослужение и ламаистскую молельню, разборную, как войлочная юрта. Этот факт свидетельствует о том, что ламаизм был к этому времени официальной религией в государстве Алтынханов, в состав которого входила Тува. Насаждался он монгольской и тувинской феодально-чиновничьей верхушкой (Грумм-Гржимайло, 150—151; Дулов, 201).

Ламаизм прежде всего охватил соседние с Северной Монголией районы Тувы. Судя по нашим материалам, тувинцы, проживающие в Эрзинском районе, относящие себя к группам Кыргыз, Соян, Чооду, Иргит (эти родо-племенные группы тувинцев здесь основные), были сравнительно больше ламаизированы, чем жители других районов.

В основе ламаистского погребального обряда лежит идея о возрождении души человека после его смерти в другом существе. Рождение и смерть человека не представляются началом бытия и его концом, это только моменты непрерывного круговорота перерождений!

Если судить по нашим полевым материалам и некоторым публикациям, у тувинцев-ламаистов, пожалуй, не наблюдалось четкого единого представления о судьбе души человека после его смерти. По ламаистскому обряду предписывалось труп умершего оставлять на поверхности земли без всякого погребального инвентаря, только завернуть в ткань. В рамках этого обряда умерших хоронили по-способу трупоположения на спине или на боку в позе спящего. Место для погребения выбирали обычно ламы, с учетом пожеланий родственников умершего.

У тувинцев кладбища появляются сравнительно поздно, хоронили умерших обычно в тех местах, где традиционно проводились посезонные кочевки семейно-родственных групп. Поэтому умершие члены одной семьи могли быть похоронены в зависимости от времени года на разных территориях, вблизи зимних или летних кочевий.

Выбору места для погребения придавалось большое значение. Считалось, например, что взрослых мужчин следует хоронить вблизи лиственных, особенно около молодых деревьев, так как это будет способствовать тому, чтобы сыновья умершего жили хорошо. Если умирала женщина, ее старались похоронить среди молодого кустарника, чтобы ее дочерям жилось хорошо. Впоследствии родственники хоронили вблизи сородичей, но это делали только в том случае, если после похорон на новом месте у родственников погребенного сородича продолжали рождаться дети.

К месту погребения взрослых и детей доставляли по-разному, тело умершего везли на верховой лошади, обычно его поддерживал или держал в руках мужчина-родственник. Более распространенным способом до-

ставки умершего к месту погребения являлись волокуши (*таски*) Таски сооружали из двух жердей, переплетенных ремнями. Концы тасок прикрепляли к седлу, на ременное переплетение укладывали тело умершего.

На месте погребения труп укладывали на землю (чаще в позе спящего человека), голову устраивали на камне-подушке, поверх тела накидывали ткань белого цвета со специальными ламаистскими текстами. В основе этих текстов лежала просьба-обращение о быстрейшем поедании тела священной птицей тас. Птица тас (в переводе с монгольского — «гриф», «кондор») играла определенную роль в представлениях тувинцев-ламаистов. Ее имя никогда не произносилось вслух, тувинцы полагали, что она связана с миром мертвых. Иногда возле умершего оставляли некоторые его личные вещи (в основном одежду), но пояс от верхней одежды всегда хранили в семье.

Этот способ погребения, как известно, был оценен английским путешественником Д. Каррутерсом как факт, что тувинцы «никаких погребальных обрядов не знают» (Каррутерс, 218). Но в конце XIX в. (возможно и раньше) тела умерших, как правило, не оставляли на земле, а помещали в деревянные сооружения типа срубов — подпрямоугольные ящички-гробы, делали обкладку из плашек, досок и т. п. и устанавливали их поверх земли. Поверх такого сооружения набрасывали один или два массивных камня. В такие сооружения тело помещали без одежды или заворачивали в ткань, или же поверх одежды оборачивали и закрывали тканью. В изголовье ставили пищу, алкогольные напитки и немного личных вещей (трубку, кисет с табаком и т. п.).

По ламаистскому обряду хоронили все население, за исключением шаманов и тех, кто при жизни сообщал, как его следует похоронить. Самых лам хоронили так же, как и простых людей, т. е. оставляли умершего, обернутого белой тканью, на земле или же помещали тело в деревянный ящик без крышки. Лам высоких иерархических званий, пользовавшихся почетом, уважением и популярностью, после смерти сжигали или хоронили на помосте. Сожжение лам, по нашим полевым материалам, производили во дворе монастыря. Иногда для лам высоких иерархических чинов сооружали гробницы. Гробницы делали из подтесанных досок или плашек в виде домиков с двускатной крышей, которые устанавливали на четырех столбах. Тело в позе спящего на правом боку помещали в гробнице, завернув только в белую ткань.

У тувинцев существовали циклы обрядов, совершавшиеся до погребения умершего, пока тело находилось в юрте, доме. В юрте, где находился умерший, непременно должны были собираться родственники и жители близлежащих аалов. Если человека хоронили по предписаниям ламаизма, то с него снимал одежду кто-нибудь из мужчин-родственников, он же заворачивал тело в ткань (иногда это мог быть войлок). В случае погребения тела в одежде умершему одевали более чистую, незаношенную верхнюю и нижнюю одежду, обувь. Специальной погребальной одежды у тувинцев не было, погребали только в традиционной одежде и обуви. Маленьких детей хоронили без одежды, но если ребенку уже был спит первый тон (шуба), то хоронили в нем. Тело умершего в юрте обычно лежало на полу на ширтеке (войлочный ковер), на том месте, где стояла

постель умершего. Кровать и все постельные принадлежности выносили из юрты. У изголовья умершего на камне круглосуточно жгли можжевельник (артыш), клали возле него табак, спички.

День похорон, час выноса умершего из юрты обычно назначались старшими, знающими людьми или ламами. Последние определяли это по специальным книгам, где предписывалось учитывать год рождения по 12-летнему календарному циклу, а также час суток, когда он умер (более подробно об этом см.: Дьяконова, 99—101).

Пока умерший лежал в юрте, приглашали ламу для чтения судура (специальной священной книги). Такое чтение сопровождалось игрой на ритуальных музыкальных инструментах.

Для собравшихся на похороны семья резала баранов, готовила араку, молочную пищу, чай. Часть пищи выделялась для умершего, ее или погребали с ним или сжигали возле юрты.

Тело умершего, как правило, выносили не через входную дверь, а протаскивали в отверстие, которое делали, разобрав часть остова юрты.

По возвращении с похорон совершали омовение (очищение) водой, смешанной с молоком и можжевельником. Обязательным церемониалом погребального обряда тувинцев надо считать «встречу-разговор» и кормление умершего спустя некоторое время. Обычно это делали на 7-е или 49-е сутки и через год. Эта «встреча-разговор» и кормление совершались обязательно шаманом в присутствии родственников умершего у места погребения. Для лам и строгих ревнителей ламаизма в эти сроки совершали чтение специальных ламаистских молитв, производили возжжение лампады (*тахил*) и свечей (*цул*) в доме и хуре.

В эти два срока (7-е и 49-е сутки) шаман не только помогал родственникам узнать пожелания, просьбы умершего, он был также наделен и полномочиями проводника, способного довести сунезин в мир мертвых и получить сведения об устройстве ее в потустороннем мире.

Под влиянием ламаизма оформляется представление о том, что после смерти сунезин должна возродиться в живых существах (человек, собака, скот), растениях, насекомых. Идеальным и счастливым вариантом считалось возрождение в живом существе, особенно человеке. Такому возрождению мог способствовать только лама, для чего над умершим совершались чтения специальных текстов, устраивалось возжжение лампад и свечей, производились различные обряды и действия. Однако материалы погребального обряда совершенно определенно фиксируют, что на этапе послепохоронных церемониалов роль шаманов была более высокой, чем лам. И поэтому, если семья хоронила близкого по предписаниям ламаизма (наземно, без сопровождения коня, вещей и т. д.), то на втором этапе чаще вступал в роль шаман, а не лама.

Литература

Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М.: Изд-во АН СССР, 1961.

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857—1869. Т. I—III.

Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урюханский край. Т. 3, вып. 1. Л.; 1930.

- Дулов В. И. Социально-экономическая история Тувы. М., 1951.
- Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. ✓
- История Тувы. М.: Наука, 1964.
- Карругерс Д. Неведомая Монголия. Пг., 1914. Т. I.
- Кочетов А. И. Ламаизм. М.: Наука, 1973.
- Кызласов Л. Р. Курганы тувинцев. — Вестник МГУ, 1964, № 5. ✓
- Майдар Д. Архитектура и градостроительство в Монголии. Очерки по истории. М.: Наука, 1971.
- Материалы по истории русско-монгольских отношений 1607—1635 гг. М.: Изд-во вост. лит., 1959.
- Ольденбург С. Ф. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1897.
- Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1778. Ч. 3. ✓
- Подгорбунский И. Буддизм, его история и основные положения его учения. Иркутск, 1900.
- Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1861.
- Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнограф. экспедиции. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. ✓
- Тувинско-русский словарь. М.: Сов. энцикл., 1968.

СИБИРСКИЕ ТАТАРЫ

В XVI—XVII вв. в томско-татарских юртах до появления здесь казанских татар местные тюрки хоронили покойников, судя по данным археологии, в берестяных чехлах (Бояршинова, 1953, 27) или долбленых стволах. У них помимо грунтовых были распространены также и наземные погребения типа курганов (Бояршинова, 1950, 44). Память о захоронениях на земле и сооружении курганов сохранилась среди барабинцев до сих пор. Кроме того, в разных местах у них, а также у калмаков (потомки телеутов), томских татар (Дульзон, 1956) покойников помещали в своеобразные наземные склепы — бревенчатые срубы с крышами. Калмаки рассказывали, что их предки хоронили умерших прямо на земле либо в естественной яме, не зарывая. Погребали также на горе и возводили курганы. О существовании у предков сибирских татар наземного способа захоронения пишет Ф. Т. Валеев (Валеев, 322).

В XIX в. для захоронений сибирские татары чаще отводили места недалеко от своих поселений, по краям леса или в небольшой роще, густом колке. Особенностью грунтовых могил татар-мусульман была боковая ниша (*лякот*, *лехэт*, *ляхат*), куда и укладывали тело умершего (Костров, 1874; Бараба; Валеев, 322; Титова, 131; Томилов, 127; ГМЭ, ф. 2, оп. 2, д. 1341, л. 9 и др.). Над покойником сооружали наклонный навес из досок, жердей, небольших бревен, нижние концы которых упирались в дно могилы, а верхние — в противоположную стенку. У барабинских, тарских и томских татар встречались плоские накаты на четырех столбах и даже целые срубы с плоскими крышами.

Иногда обмытого покойника без одежды сразу заворачивали в кусок холста или коленкора (Бараба; Томилов, 127), но чаще шили специальную одежду, которая состояла из нескольких рубах (у томских татар она называлась *кәнън*. Абдрахманов, 83). Так, мужская погребальная одежда

барабинцев состояла из трех рубах без рукавов, женская — из семи, все они имели разную длину (Каинские инородцы). На покойного надевали сшитые из белой ткани штаны (шаровары), тапки (или чулки). Подбородок подвязывали платком, томские и тоболо-иртышские татары голову обматывали куском ткани, а барабинцы надевали сшитые в виде колпаков головные уборы. Женщинам часто покрывали голову платком, не завязывая его концы. Украшения не надевали. Лицо прикрывали распущенными волосами, а также куском ткани. Сверху тело оборачивали белой тканью (*саваном кэфэн*), мужчину — в три, женщину — в пять слоев (За Ангарский сибиряк; Валеев, 322). Тесемки, которыми саван был завязан в двух-трех местах, перед опусканием тела в могилу развязывались (Костров, 1875, 29). В давнем прошлом барабинцы хоронили умершего в лучшей одежде, в XIX в. это продолжали делать татары, не воспринявшие ислам (Ельницкий, 94).

В могилу тело на веревках или полотенцах длиной около 3 м опускали обычно 4—6 человек. Если покойника несли в ящике, как, например, тарские татары, то у могилы в ящике сбоку вынимали доски и перекладывали тело на полотенца. 2—3 человека принимали труп в могильной яме, снимали его с досок и клали на дно могилы в нишу (боковом подкопе). У тюменских татар во время развязывания тесемок савана могильную яму прикрывали желтой скатертью, которую держали 4 человека до тех пор, пока из могилы не передавали одеяло и не был уложен покойник (ГМЭ, ф. 2, оп. 2, д. 1341, л. 10). Дно могилы могло ничем не покрываться. Томские татары перед захоронением бросали в могилу курицу, которая выклевывала червей. Дно могилы они устилали иногда березовыми стружками или соломой. Калмаки под голову покойника подкладывали доски. Барабинцы женщинам чаще ничего не клали под голову, а мужчинам подкладывали солому. Тарские татары стелили на дно могилы солому, а под голову покойного клали березовые ветки. У них и тебризских татар дно могилы выстилали еще и досками.

В прошлом сибирские татары чаще ориентировали покойного головой на запад, юго-запад или юг. Укладывали его на спину или немного на бок (обычно на правый) в вытянутом положении с уложенными вдоль тела руками. В мусульманских захоронениях покойника клали на бок головой на запад, лицом на юг. Среди томских, барабинских и тарских татар довольно часто встречалась ориентация вытянутого на спине покойника головой на восток или повернутого на правый бок лицом на восток, а головой на юг (у некоторых барабинцев, слабо воспринявших мусульманство, видимо, и местонахождение Мекки считалось на востоке). Наконец, у тарских и барабинских татар был распространен обычай класть покойника головой на север. Если покойного в этих случаях клали на бок, то барабинцы обращали его лицом на запад, а тарские татары — на восток. Более часто ориентация головой на север встречалась у тарских татар. Об ориентации головой на северо-запад рассказали нам в группе томских татар, этот факт подтверждается и литературными источниками (За Ангарский Сибиряк).

Сидячее положение покойного в могиле барабинцев было описано неизвестным автором в конце XIX в. (Бараба). Захоронение в сидячем поло-

жении с подогнутыми ногами и обращенным на юг лицом было известно эуштинцам. Они делали две могильные ямы, соединенные проходом. В одной из них помещали тело, в другой — вещи умершего. Над ямами возводили общую земляную насыпь. У темерчинцев д. Каштаково, включенных А. П. Дульзоном в состав обских татар (Дульзон, 306), в прошлом покойного усаживали в могиле лицом на запад, рядом с ним клали предметы обихода (Томилов, 128).

О половозрастном различии в ориентации трупа в могиле сообщили нам барабинские татары. Мужчин они клали головой на запад, женщин — на восток, а детей — на юг или юго-запад («ближе к западу и дальше от востока»). Кроме того, видимо, в прошлом сибирские татары ориентировали покойника и по солнцу. В томской группе, со слов информаторов, раньше труп поворачивали лицом к солнцу, у тарских татар также его укладывали нередко головой к восходу солнца (чаще на восток), а у барабинцев иногда, наоборот, на закат солнца. Такая вариантность в ориентации покойников в одних и тех же группах татар Западной Сибири подтверждается и планами кладбищ, могилы на которых часто разбросаны и направлены в разные стороны.

В прошлом веке и ранее обычай оставлять покойнику еду и разные предметы был распространен у всех групп сибирских татар. Так, томские татары для этого вырывали рядом небольшую могилу и туда складывали украшения, а также обрезанные волосы. Погребения томских татар XVI—XVII вв. дают разнообразный инвентарь: ножи, луки и стрелы в берестяных колчанах, железные латы, сабли, копья, огнива, горшки, мотыги, корнекопалки, рыболовные крючки, кожаные мешочки, прясла, разнообразные украшения, меховые подстилки, принадлежности конской сбруи и др. (Бояршинова, 1947, 151—165; 1950, 42, 44—46, 49, 51; 1953, 26—27; 1960, 86, 91, 95). В могилах калмаков изредка находят небольшие глиняные статуэтки.

Тевризские татары раньше ставили около головы покойного три глиняных сосуда с водой и пищей. Обычай снабжать умершего всем необходимым в XVIII в. отмечал у барабинских татар И. Г. Георги: «Многие кладут покойникам в гроб домашний скарб и кушанье и так далее» (Георги, 118). В. В. Храмова в 1949 г. записала со слов информаторов, что «с покойником клали инвентарь смотря по тому, чем он занимался в жизни. Если был скотовод, то седло, рыбаку — сети, охотнику — ружье и т. д.» (АИЭ, ЛО, ф. К—I, оп. 2, д. 32, л. 211). З. Д. Титова приводит сведение, что «иногда убивали его (покойного. — Н. Т.) лучшую лошадь и тоже клали в могилу» (Титова, 131). Принесенную в жертву лучшую лошадь умершего барабинцы псаживали также на столб, установленный на его могиле (Там же). Эуштинцы в XIX в. в день похорон совершали обряд жертвоприношения, резали скот и затем ели мясо над могилой (Томилов, 128). После похорон родственники покойного раздавали присутствующим деньги (*хаир*), а иногда (в основном бедным людям) и одежду покойного.

Сибирские татары на могильных холмах сажали деревья, ставили березовые колья. Нередко у тарских и томских татар на могилах стояли вертикально доски или полубревна, верхняя часть которых оформлялась

в виде человеческой головы. Томские и барабинские татары клали на могилу камни. Очень широко были распространены надмогильные четырехугольные срубы. О такого рода надмогильных постройках томских чатов писали П. С. Паллас и И. Г. Георги, отмечавшие, что из-за них кладбища издали были похожи на деревни (Паллас, 424; Георги, 29). В д. Тегильдеево (эуштинская группа) в Притомье могилы огораживались круглым плетнем (Томилов, 128).

Поминки по умершему сибирские татары во всех группах устраивали на 3-й, 7-й, 40-й, 100-й дни и через год (За Ангарский Сибиряк; Валеев, 324; Титова, 131; Томилов, 127). В некоторых деревнях томских татар, кроме этого, поминки (эче) проводили на 14-й, 52-й день, в полгода. Во всех группах сибирских татар в XIX—начале XX в. в обрядах, связанных с поминками, отмечались черты, не совместимые с мусульманскими догмами. Нередко поминки проводились в день похорон, на них употребляли спиртные напитки, приносили в жертву петухов (Храмова, 484), в дни поминовения посещали могилу и устраивали там угощения с выпивкой. Барабинцы сразу после похорон резали на кладбище барана или быка, поминки продолжались у них несколько дней. Шкуру убитой скотины они отдавали мулле в качестве платы (Бараба). В XVII в. во время поминок барабинцы убивали лошадь, мясо съедали, а шкуру с головой вешали на дерево (Титова, 131).

К сожалению, мы почти не располагаем сведениями о погребальных обрядах детей у сибирских татар. Известно, что томские татары несли умершего ребенка на кладбище не на носилках, а на подушках. Часто именем умершего называли следующего ребенка в семье. Интересные сведения о детских захоронениях барабинцев были собраны Д. Г. Мессершмидтом во время его поездки по Сибири в 1720-х годах. Они приводятся в статье З. Д. Титовой: «Детей, которые умирали вскоре после рождения или рождались мертвыми, клали в гроб и несли в лес. Там срубали верхушку дерева, ставили гроб на ствол и привязывали к нему. Он оставался стоять там так долго, пока не сваливался вниз по какой-нибудь причине или не сгнивал» (Титова, 132).

Некоторые особенности существовали в захоронениях людей, не живших, по представлениям сибирских татар, правильной жизнью. Так, пьяниц не отпевали и стремились похоронить побыстрее на краю кладбища либо даже за его пределами. Так же поступали и с женщинами, умершими от аборта. В могилы самоубийц, кроме того, вбивали осиновый кол. Считалось, что *убыры* (*увыры*) — души самоубийцы и умершего колдуна могут вставать из могил и приносить людям несчастья (Валеев, 326). Если покойник «мешал» людям и «вредил» им, то могилу раскапывали и вбивали осиновый кол. Нам рассказывали о случаях, когда захороненный человек выбирался из могилы (видимо, после летаргического сна) и возвращался домой. Таких людей боялись и после действительной смерти в его могилу также вбивали либо осиновый кол, либо железный лом. Томские татары считали, что если этот дух (душа) становится злым, то в могилу со стороны головы нужно воткнуть сосновую палку.

В семейных обрядах сибирских татар XIX—начала XX в. переплетались черты, связанные с мусульманской религией, и традиции домусуль-

манского времени. Так, отдельные черты погребального обряда можно, видимо, возводить к древнетюркскому времени. Это захоронения с конем, антропоморфные изображения (из дерева, может быть в прошлом и из камней), ориентация головой на север, ритуальное оплакивание с самоистязанием. К архаичным чертам следует отнести сопровождение покойного едой, оружием и предметами быта, поминальные трапезы на могилах, вывешивание голов жертвенных животных на дереве или столбах, срубные гробницы в могилах и на земле, перевоз трупа на верховой лошади и т. д.

Литература

- Абдрахманов М. А.* Материалы по языку дер. Эушта Томского района Томской области. Томск: Томский ун-т, 1960.
- Бараба. Историко-статистические, этнографические и экономические очерки. — Газ. «Сибирский вестник», 1893, № 73.
- Бояршинова З. Я.* Погребальный ритуал в басандайских курганах. — В кн.: Басандайка. Томск, 1947.
- Бояршинова З. Я.* Население Томского уезда в первой половине XVII в. — Труды Томского ун-та, 1950, т. 112.
- Бояршинова З. Я.* Основание города Томска. — Вопросы географии Сибири, 1953, № 3.
- Бояршинова З. Я.* Население Западной Сибири до начала русской колонизации. Томск, 1960.
- Валеев Ф. Т.* О религиозных представлениях западносибирских татар. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1796. Ч. II.
- Дульзон А. П.* Диалекты татар — аборигенов Томи. — Уч. зап. Томского пед. ин-та, 1956, т. 15.
- Ельницкий К.* Иностранцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. СПб., 1895.
- За Ангарский Сибиряк. Томские инородцы. — Томские губернские ведомости, 1858, № 7.
- Каинские инородцы. — Журнал министерства внутренних дел, 1858, XXX, кн. 5, смесь.
- Костров Н.* Каинская Бараба. — Томские губернские ведомости, 1874, № 44.
- Костров Н.* Женщина у инородцев Томской губернии. — Сборник историко-статистических сведений о Сибири, Томск, 1875, т. 1, вып. 1/2.
- Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1786, Ч. II, кн. II.
- Титова З. Д.* Барабинские татары (историко-этнографический очерк). — В кн.: Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 19.
- Томилов Н. А.* У татар Томской и Новосибирской областей. — В кн.: Из истории Сибири. Томск, 1969. Вып. 2.
- Храмова В. В.* Западносибирские татары. — В кн.: Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.

ШОРЦЫ

Наиболее древний способ захоронения у шорцев — подвешивание умершего, завернутого в бересту, на дереве. Этот обычай нашел отражение в фольклоре. Один из персонажей героической поэмы «Ак Кан» — Чаш

Шорцы совершают обряд погребения следующим образом: «Две вершины великих деревьев вместе связал, умершие кости тетки Алтын Тана [там] положил» (Шорский фольклор, 233, 388).

Взрослых людей продолжали хоронить на деревьях вплоть до конца XIX в., детей — до первой четверти XX в. (Народы Сибири, 516). Детей подвешивали не только завернутыми в бересту, но и в деревянных срубках, в небольших выдолбленных гробах (Шорский фольклор, 438; Хлопина, 76).

В конце XIX—начале XX в. шорцы под влиянием миссионеров стали хоронить в земле. Хоронили в лесу в выдолбленном из целого ствола гробу без крышки. По сведениям И. Д. Хлопиной, раньше такой гроб ставили на кучу валежника и прикрывали сучьями (Хлопина, 76). Умершего клали в гроб в старой одежде, завернув в холст. В гроб помещали личные вещи покойного, однако, по словам информаторов Н. П. Дыренковой, «нож класть не годится. Когда шаман придет брать душу заболевшего человека, юзют¹ ножом шамана отгоняет» (Шорский фольклор, 337). На могиле оставляли сломанные охотничьи палки (Народы Сибири, 516). И. Д. Хлопина сообщает, что на могилу ставили берестяные коробочки с пищей для *юзют* (Хлопина, 75).

Сразу после захоронения шаман (*кам*) совершал камлание. Он «брызгает на могилу аракой и разбрасывает пищу рукой — это он угощает *юзют* в последний раз. Потом кам приглашает душу идти в мир мертвых, разговаривает с ней. Ей дано знать больше, чем живым. Она рассказывает каму, кто из родичей будет долго жить, кто будет болеть, для кого надо камлать, дает через кама различные советы родственникам; кам уговаривает душу уйти, она не хочет, плачет» (Хлопина, 75). И. Д. Хлопина приводит тексты таких камланий (Там же, 76—77).

После этого все возвращаются в дом покойного, где производят обряд очищения: в очаге разводят огонь, кам зажигает лучину, трижды окуривает всех, чтобы отогнать *сүрүн-езе* — душу, которая, как думают шорцы, после смерти человека бродит около дома покойного в течение года. Затем кам идет в лес с зажженной лучиной и бросает ее впереди себя (Хлопина, 75—76).

У дверей дома покойного кладут два берестяных сосуда, мотыгу и сеть. В доме снова совершается камлание: *юзют* просят не возвращаться (Там же, 76).

Родственники покойного готовят для *юзют* плот (*сал*), на котором она должна отправиться через реки Чашчул и Канчул и через «Море *юзютов*» в царство мертвых. Плот делают из дощечек или стеблей борщевика длиной 25—35 см. Шаман вновь камлает, уговаривая *юзют* сесть на плот, и поздно вечером (чтобы лай собак не спугнул душу) плот пускают по реке. Шаман провожает его до места, определенного при камлании (Шорский фольклор, 437—438; Хлопина, 76).

По представлениям шорцев, *юзют* не хочет расставаться с телом человека, не хочет жить под землей и поэтому часто возвращается. Чтобы

¹ *Юзют*, *юзют* — душа человека, которая, по представлениям шорцев, должна отправиться в царство мертвых.

снова увести ее в подземный мир, шаман должен обязательно камлать с бубном. По сведениям Н. П. Дыренковой, после смерти взрослого человека камлают на сороковой день. Родственники покойного идут вместе с шаманом за улус к западу. Каждый несет по одной чашке с пищей. Когда приходят на место камлания, шаман перекладывает всю пищу в одну большую чашку, край которой отламывают. Около чашки разводят огонь, в него бросают пищу со словами: «Рано ушедшая душа, отсюда ешь, отсюда пей! Последний раз поешь у нас и уходи, больше прийти к нам и соединиться с нами тебе не придется, ты уйдешь отсюда навсегда!».

Шаман камлает для женщины с озупом — палкой для выкапывания корней, для мужчин — с топором. Он уговаривает сопротивляющуюся ўзүт уйти, переправляет ее через все трудные дороги в землю ўзүтов. После камлания шаман бросает топор (или озуп) и сапоги покойного по направлению к западу. Присутствующие затаптывают догорающий огонь ногами и расходятся (Шорский фольклор, 333—335).

Каждый год после смерти человека, по словам информаторов Н. П. Дыренковой, родственники покойного делают для ўзүт плотик, описанный выше. На нем разводят огонь и пускают ночью по реке (Там же, 337).

Литература

Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.

Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.). — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978.

Шорский фольклор (перевод, вступ. статья и прим. Н. П. Дыренковой). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.

НАРОДЫ СЕВЕРНОЙ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

ХАНТЫ И МАНСИ

Наиболее ранние сведения о погребальных обрядах — данные XVIII в. — находим у Г. Новицкого и В. Зуева (ханты), И. Георги и П. Любарских (манси). Остальные авторы опирались на материалы, собранные в XIX в. В XX в. данные о погребальных обрядах обских угров собирали В. Н. Чернецов, Э. П. Соколова, Г. И. Пелих, В. М. Кулемзин. Эти материалы довольно обширны и позволяют выделить особенности погребального обряда у разных групп хантов и манси.

Представления хантов и манси о смерти, ее причинах, о душе и ее судьбе и связанные с ними погребальные обычаи и обряды во многом сходны. По нашему мнению, это объясняется не только их родством и

общностью происхождения, но и тем, что манси в XVII—XIX вв., продвинувшись с запада на восток, с территории своего прежнего расселения на хантыйские земли, и частично оттеснив хантов далее к востоку, ассимилировали часть оставшегося хантыйского населения и восприняли их культуру и обычаи. В связи с этим мы считаем возможным описывать погребальные обряды обских угров в целом, выделяя лишь их локальные особенности.

Представления о смерти, умершем, отношении к нему у обских угров связаны с их общими религиозными верованиями. Смерть, по поверьям хантов и манси, насылает Торум, или злой дух, она может быть вызвана колдовством, магическими действиями. Нередко она объясняется воздействием внешней насильственной причины (Чернецов, 152). Смерть может наслать почитаемый предок — дух-покровитель, которого чем-либо разгневал человек (Kannisto, 30). Причиной смерти могут быть как грехи человека (лжеприсяга, нарушение обета, осквернение священного места и т. п.), так и любовь к нему Торума (ХС—Эйрисе, 84; Бартенев, 489; Росляков, 7). Восточные ханты считали причиной смерти вселение злого духа либо похищение души, либо ее самостоятельный уход из человека. В случае естественной смерти думали, что срок, отведенный человеку для жизни Торумом, истек (Karjalainen, 70—71; Кулемзин, 31—32).

У обских угров существовали представления о наличии у человека нескольких душ (душа в их понимании — жизненная сущность): пяти — у мужчины, четырех — у женщины (ХС, МС — Чернецов, 1959).

Одна из душ может возродиться в новорожденном, «душа-тень», живущая в могиле, может превратиться в призрак и увести с собой живую душу; еще одна из душ после смерти человека превращается в призрак «урт», который уходит в загробный мир (Karjalainen, 92; Чернецов, 130—131). В связи с этим умерший представлялся хантам и манси опасным, способным увести с собой живую душу. Крайне опасными считались души детей (в особенности — мертворожденных), шаманов, трагически погибших людей. Считалось, что души близких родственников более опасны, чем чужие (они тянутся к живым родичам — Karjalainen, 70). Человек должен заботиться об умершем не только затем, чтобы предотвратить возможный вред от умершего, но и чтобы обеспечить возрождение его души (Бартенев, 488; Kannisto, 32, 48, 64; Karjalainen, 91—92, 178—180; Чернецов, 143; Старцев, 119—120).

Почти все, что связано со смертью, называется у обских угров описательными терминами: гроб — «дерево» (X, М — Karjalainen, 99), «злое дерево» (М — Там же); кладбище — «святая деревня» (ХТЮ — Там же), «место плача, горя, печали» (ХКаз — Там же), «место страданий» (X — Там же); могила — «из земли вырытый песок» (X — Там же, 110), намогильное сооружение — «хижина, предохраняющая от воды» (X — Там же), «дерево призрака» (М — Там же); умереть — «попасть в беду» (М — Там же, 88), «предаться мучению» (МС — Гондатти, 40); похоронить — «сделать исчезнувшим» (М — Karjalainen, 116), «уложить в убежище» (X — Там же, 115); умерший родитель — «потухший», «исчезнувший из поля зрения» (ХКаз — Там же); загробный мир — «темная сторона» (X — Старцев, 120).

Обряды, которые проводили при приближении смерти, чаще всего сводились к изгнанию «злых духов» шаманом. Только что умерший человек считался особенно опасным, так как его душа могла увести с собой душу живого человека; поэтому детям было запрещено подходить к покойнику, а шаман обращался к умирающему, чтобы защитить его родных от возможной опасности (Karjalainen, 92). На Северной Сосьве, когда человек умирал, одежду, пожертвованную духам, клали на пол (Kannisto, 50). Ханты дежурили около больного, караулили его смерть (Росляков, 2). Северные манси вставляли в рот умирающему палочку, чтобы он не стискивал зубы, иначе душа «не сможет выйти» (Гондатти, 44).

Обряды, связанные со снаряжением умершего в последний путь, до положения в гроб, многообразны. С одной стороны, это сборы и проводы умершего, с другой — меры предосторожности. После смерти человека у северных хантов все уходило из дому, кроме одной — двух старух, которые накрывали умершего, а его имущество незаметно для окружающих выносили из дому (Бартенев, 488). Шавров сообщает, что шаман сразу после смерти осматривал труп, выясняя причины смерти и судьбу родственников умершего (Karjalainen, 93).

Обычно умершего клали на его спальное место, реже — на стол (ХИ), накрывая тканью (Зуев, 66; Гондатти, 44; Patkanov, 142; Росляков, 2—3; Kannisto, 31, 46; Karjalainen, 102; Чернецов, 143; Соколова, 1971, 229, 232, 235—236), насыпая на кровать ячмень (МК, МП — Kannisto, 46). Васюганские и сургутские ханты клали покойника на коврик из бересты или на постеленные на пол сено или оленью шкуру головой к порогу, иногда — на скамью (Karjalainen, 93, 96, 102).

Обычай обмывания умершего появился у обских угров, видимо, с их христианизацией, раньше его не было, на Тром-Югане и Нижней Оби умершего не обмывали (Бартенев, 488; Karjalainen, 93, 145; Соколова, 1972, 59). Обмывали покойника там, где он лежал, мужчины — мужчину, женщины — женщину (Финш, Брэм, 481; Karjalainen, 93; Старцев, 127; Соколова, 1971, 229, 236; 1975а, 166), за это дарили рубаху или платье (Старцев, 129). На Северной Сосьве манси клали в воду для обмывания порошок из березового нароста (чаги) (Kannisto, 31). Волосы умершему везде расчесывали (Финш, Брэм, 481), северные ханты и манси отрезали прядь волос умершего (Чернецов, 143; Karjalainen, 93). Манси обрезали косы и вместе с украшениями кос и гребнем клали в гроб (Kannisto, 33). На верхней Лосьве косы расплетали и волосы укладывали спереди на грудь (Kannisto, 33, 35).

Умершего одевали в его лучшие одежду и обувь (Георги, 63; Ковальский, XXVI; Финш, Брэм, 481; Бартенев, 488; Росляков, 3), всегда — в зимний комплект, иногда на него надевали несколько рубах, платьев (Patkanov, 142; Kannisto, 32—35; Karjalainen, 93—94; Соколова, 1971, 229). Правда, у В. Ф. Зуева есть сообщение (вероятно, не очень точное) о том, что летом умершего одевали в летнюю одежду, зимой — в зимнюю (Зуев, 66). Бедных хоронили в той одежде и обуви, в которой они умерли (Karjalainen, 93—94, 145). Куноватские ханты выбирали для умершего не самую нарядную одежду и обувь, а мужчин хоронили в распашной шубе типа женской, которая при жизни служила одеялом. Если такой

шубы не было, хоронили в малице, но разрезали ее спереди (Соколова, 1975а, 166). Если у умершего не было хорошей одежды, ему могли надеть одежду, пожертвованную духам (женщине — только платок. Kannisto, 34). На нижней Конде на умершего надевали специальную рубашку, украшенную бисером (Там же, 35). По другим данным, бусы и бисер в могилу нельзя было класть, на Тром-Югане их отпарывали от одежды (Karjalainen, 101,148). У северных хантов и манси, напротив, бусы считались защитой от мышей, их клали в могилу (Чернецов, 145; Karjalainen, 102). На умершего нельзя было надевать промысловую одежду, обувь и шкуры лося и дикого оленя, на нижней Конде обувь в могилу клали без шерсти и подметок (Kannisto, 35).

Все завязки на одежде и обуви завязывали специальным «узлом мертвых» (Росляков, 3; Kannisto, 34; Karjalainen, 94; Чернецов, 143). Вместо стелек из сена в обувь клали пеньку или паклю (ХТЮ — Karjalainen, 94; М — Kannisto, 32). Манси вокруг шеи умершего наматывали платок с монеткой, завязанной в его уголке, а на руки надевали сшитые из ткани без большого пальца рукавицы, на месте запястья их перевязывали лентой. В кулак клали уголь, «чтобы умерший не схватил живую душу» (Kannisto, 32—33). На пальцы умершему надевали перстень (МЗ — Любарских, 82) или кольца (М — Kannisto, 32), в руку или около тела клали деньги (Karjalainen, 101). Однако Старцев пишет, что в гроб с умершим нельзя класть меховую шубу, кольца и деньги (Старцев, 127). Умершему закрывали глаза (ХВ — Karjalainen, 93), лицо покрывали специальным «лицевым покрывалом»: платком, куском ткани или оленьей шкуры с пришитыми на месте рта и глаз, а иногда также ушей и носа бусинами, бляшками, пуговицами, нередко вместо них использовались монеты (Ковальский, XXVI; Финш, Брэм, 480—481; Говдатти, 44; Бартенов, 488; Росляков, 3; Глушков, 36—37; Kannisto, 31; Karjalainen, 93; Чернецов, 143; Соколова, 1971, 235; 1975а, 166).

На тело умершему клали бляху, кольцо или нож (на ноги), мертворожденному ребенку — камень (против сердца); когда умерший представлялся особенно опасным, камень клали ему в рот (Karjalainen, 123; Чернецов, 144). Одежду и обувь на умершем нередко портили, завязки у шубы обрывали, мех ее распарывали надвое (ХС — Бартенов, 490), из каждой вещи вырезали кусок (Росляков, 3); васюганские ханты отрезали кайму от одежды, кусочки от обуви, рукавиц и пояса (Karjalainen, 94) или на одежде делали надрезы, по которым умерший «узнавал», что он умер (Karjalainen, 89; Кулемзин, 40), на обуви ханты разрезали носок (Старцев, 127—128).

Тело умершего обвязывали красной нитью (МК — Patkanov, 144), ханты на Тром-Югане тело мужчины связывали в пяти местах, тело женщины — в четырех. На Вахе руки и ноги связывали «узлом мертвых», на Иртыше нить протягивали вдоль тела, на Салыме это делали, когда мертвый уже лежал в гробу. Потом нить снимали (Karjalainen, 94—95; Чернецов, 143).

Пока умерший лежал в доме, к нему приходили прощаться родные, близкие и знакомые, при этом мужчины сидели в одной стороне, женщины — в другой (Росляков, 2—3; Зуев, 66; Karjalainen, 94—95; Соколова,

1971, 229, 232, 233, 237; 1972, 60; 1975а, 166, 168). Большинство источников сообщает о том, что манси и ханты сильно оплакивали умерших (Patkanov, 144; Kannisto, 47), «с великим воплем и терзанием» (Зуев, 66), вырывая у себя волосы и бросая их окровавленными на умершего (Новицкий, 45). Карьялайнен расценивает это (и красные нити на теле умершего) как символ жертвы крови (Karjalainen, 95). Оплакивали умершего чаще одни женщины, распуская при этом волосы (Гондатти, 44). На похоронах ребенка некоторые матери не плакали (ХС — Финш, Брэм, 412), другие — оплакивали его (ХКаз — Соколова, 1979). Прощаясь с умершим, снимали ткань или платок с лица и целовали его (Финш, Брэм, 481; Karjalainen, 111). На Северной Сосьве кланялись умершему и целовали пол (Kannisto, 42, 46).

Сразу же после смерти в доме зажигали свет, манси Северной Сосьвы зажигали 4—5 ламп (Kannisto, 38), нижнеобские ханты не гасили лампы в течение первой ночи (Финш, Брэм, 481), куповатские и тром-юганские ханты — 4—5 ночей и дней (Karjalainen, 123; Соколова, 1975а, 165). По данным мансийского фольклора, свет горел в доме 40 дней (Karjalainen, 124). Обычно свет горел днем и ночью, пока не выносили умершего из дому, иногда — пока сам огонь не потухал (Чернецов, 147; Соколова, 1971, 228; 1972, 59). Одновременно в доме тлело «курево» — чага (березовый нарост), ветви можжевельника, пихты, сосны, сера, перья птиц и т. д. Они тлели 50 дней¹ (ХС — Соколова, 1971, 235; 1972, 62; 1975а, 165; М — Kannisto, 38, 49—51). После смерти человека огонь в очаге («его глазами виденный») не гасили 40—50 дней, держа его в окалине чувала (МС); огопь держали и в тлеющей чаге 7—14 дней (МП — Kannisto, 52—53).

Ночью в доме, где лежал умерший, не спали. Такая ночь называлась «святой ночью», «злой ночью» (Karjalainen, 123—124), в это время «сторожили» умершего. В доме горел свет, сюда приходили родные и близкие, они старались не шуметь. В такую ночь обычно рассказывали сказки, только некоторые могли прилечь, но не спать (Kannisto, 38; Karjalainen, 123, 166; Чернецов, 147; Кулемзин, 42). Вечером из дому не выходили (ХТЮ), женщины не ходили босиком (ХСал — Karjalainen, 123—124).

Когда умерший лежал в доме, его «угощали». Около грудного ребенка ставили сосуд с грудным молоком матери (Karjalainen, 96). У северных манси умершего «угощали» все время, пока он был дома (ХИ, МЮ — Karjalainen, 100; МП, МК — Kannisto, 38—39). Еду умершему ставили в специальном берестяном сосуде на подушку рядом с ухом («сосуд уха»), в него клали 3—7 кусочков пищи (МСС, МП — Kannisto, 35—36). Умерший тоже «угощал» присутствующих: от каждого кушанья все отведывали понемногу, меньше всех ели мужчины, особенно охотники и шаманы. В это время, как и на поминках, нельзя было есть мясо лося, медведя и глухаря (МЛ), голову лося (МП — Kannisto, 38—39, 46, 57). Присутствующие брали также табак из табакерки или кисета умершего,

¹ 4—5, 40—50 — эти цифры связаны с представлением о четырех душах у женщины и пяти — у мужчин (4 и 40 — женское число, 5 и 50 — мужское); Karjalainen, 171; Чернецов, 117; Соколова, 1976, 406.

лежащего рядом с ним, возвращая затем ему свой табак (Patkanov, 142). «Угощение» могло происходить во время охраны умершего ночью (МС — Kannisto, 38) и перед выносом умершего (МК — Там же, 39; Karjalainen, 106). Но чаще всего оно проводилось, когда умерший уже лежал в гробу (Kannisto, 36; Karjalainen, 100, 105—106). Руководил обрядом ближайший родственник (Росляков, 4).

В гроб умершего чаще всего клали в доме, но на Тром-Югане — на улице (Karjalainen, 97), северные ханты — на кладбище (Финш, Брэм, 482). Последние два примера, как и некоторые другие детали погребальных обрядов обских угров, свидетельствуют о том, что в прошлом у хантов и манси был распространен способ захоронения без гроба. Сообщения о таких захоронениях касаются северных хантов и манси, хантов Тром-Югана, Салыма (Karjalainen, 97, 155—156), чердынских и чусовских манси: клали умершего «между досками в могилу» (Георги, 63), хоронили «в ящиках или без них» (Сорокин, 9), завернутыми в бересту в прямоугольных наземных срубках (Глушков, 73). У северных хантов и манси, западных и уральских манси в случае наземного захоронения надмогильное сооружение служило гробом (Ковальский, XXVI; Гондатти, 43; Karjalainen, 97, 160—164).

Косвенным свидетельством того, что раньше ханты и манси хоронили умерших без гроба, являются обычаи заворачивать одетого покойника перед положением в гроб, а в некоторых случаях — заворачивание самого гроба в бересту, шкуру или ткань (Росляков, 3; Глушков, 37; Kannisto, 46; Karjalainen, 99, 156—157; Чернецов, 146—147; Кулемзин, 42), а также устройство надмогильного сооружения из досок (ХС, ХТЮ — Karjalainen, 98, 109; МК — Kannisto, 40—41; МСС — Ковальский, XXVII; Гондатти, 42; Чернецов, 146—147; ХКаз — Соколова, 1979; 1971, 233). Об этом же говорит, вероятно, и существовавший в прошлом обычай класть все вещи, в том числе и крупные, в гроб (со временем крупные вещи стали класть в могилу, на могильное сооружение). Есть известие, что иногда женщин (?) и детей хоронили в корзинах (Старцев, 122), а детей, особенно выкидышей и мертворожденных, детей, не имеющих зубов², ханты и манси часто хоронили под корнями и в дуплах деревьев, заворачивая мертвых в бересту, либо в берестяных коробках, люльках (Финш, Брэм, 427; Karjalainen, 93, 98, 123; Старцев, 122; Чернецов, 145; Соколова, 1971, 231; 1972, 63; 1975а, 169). Г. Пелих сообщает о захоронении шамана васюганских хантов в выдолбленном (вертикальном) стволе дерева (Пелих, 288).

Однако чаще сообщается о захоронениях в гробах. Они были трех видов: гроб — колода, гроб — лодка и дощатый гроб (Kannisto, 36; Karjalainen, 154—160). Гроб в форме колоды делали из выдолбленного дерева, чаще всего лиственницы или кедра, сосны (Kannisto, 29, 36; Чернецов, 143, 146). Мансийский фольклор сообщает о гробах из липы (Kannisto, 29). В гробах-колодах хоронили своих умерших васюганские, сургутские, иртышские, нижнеобские ханты (Patkanov, 142; Karjalainen, 98, 155; Старцев, 128), все манси, кроме северных и лозьвинских (Kannisto, 36). На Васюгане для молодых умерших такой гроб делали из свежего (молодого)

² Считалось, что в них еще не вселилась душа.

дерева, для старых — из сухого (старого) дерева, на Тром-Югане — из свежего дерева, в нем не должно было быть отверстий (Karjalainen, 98).

Лодку в качестве гроба использовали целиком, распиливая ее на две части пополам и употребляя обе половинки как гроб и его крышку, либо от лодки отпиливали нос и корму, края заделывали досками, а сверху умершего закрывали берестой, пришивая ее кедровым корнем к краям лодки, или дощатой крышкой. Такой гроб применялся северными и ваховскими хантами, северными и пелымскими манси (Зуев, 67; Гондатти, 42; Барте-нев, 488; Росляков, 3; Kannisto, 36; Karjalainen, 154, 157—159; Старцев, 122; Чернецов, 143; Соколова, 1971, 229, 235; 1972, 59; 1975а, 166).

Дощатый гроб был также широко распространен у разных групп хантов и манси (Ковальский, XXVI; Гондатти, 42; Kannisto, 37; Соколова, 1971, 232, 233; Кулемзин, 42). Некоторые исследователи считают его поздней формой, распространившейся под влиянием русского населения и христианства (Karjalainen, 160; Соколова, 1971, 238), другие, напротив, считают его предшествующим гробу-колоде, который кондинские манси называли «русское дерево» (Kannisto, 37). На нижней Оби, Васюгане, Вахе, Тром-Югане и Югане дощатый гроб нередко имел форму лодки (Финш, Брэм, 427; Гондатти, 42; Karjalainen, 98). Гроб делали в лесу или около дома, мусор от него оставляли на месте (ХТЮ — Karjalainen, 98) или сжигали (ХВас — Karjalainen, 98; МСС, МК, МП — Kannisto, 37, 52), обломки гроба-лодки (нос и корму) северные ханты клали на могилу. Ваховские ханты доски гроба скрепляли не гвоздями, а кедровым корнем (Karjalainen, 97) сосьвинские манси связывали их «узлом мертвых» (Kannisto, 37).

На нижней или боковой доске гроба манси Северной Сосьвы и ханты Казыма рисовали солнце (у головы) и месяц (посредине), чтобы умерший нашел их в загробном мире, лишенном этих светил, а также птичку, чтобы крепче привязать его душу к месту погребения (душа представлялась обским уграм в образе птицы), иногда рисовали также зверя, рыбу (Гондатти, 44; Kannisto, 37; Чернецов, 144; Соколова, 1979, 252).

На дно гроба стелили мох, оленью шкуру, ткань (ХС, ХТЮ, ХЮ, МСС — Финш, Брэм, 480; Барте-нев, 488; Росляков, 3; Kannisto, 37; Karjalainen, 99; Соколова, 1971, 232), пеньку или рубашку умершего (МП — Kannisto, 37). Подушкой умершему служил мешок с обувью (ХС — Барте-нев, 488; Karjalainen, 99; Соколова, 1971, 229), узел с одеждой (ХС, ХЮ, ХТЮ, ХВас — Karjalainen, 99), иногда — настоящая подушка (Там же), нижняя одежда или рубаха (МК — Kannisto, 35).

Умершего клали в гроб на спину с вытянутыми вдоль тела руками (Барте-нев, 488; Чернецов, 146; Соколова, 1971, 229, 233, 235; 1975а, 166), вагильские манси руки умершего складывали на груди (Kannisto, 35). У некоторых групп хантов был обычай класть правую руку умершего за пояс: по поверью хантов, умерший в загробном мире все делает левой рукой (Старцев, 121—122)³. Имеется одно не совсем ясное сообщение о стоячих захоронениях у западных манси (Мельников, 25).

³ Загробный мир по представлениям хантов и манси — это зеркальное отражение реального мира.

Мужчины укладывали в гроб умершего мужчину, женщины — женщину (Гондатти, 44; Karjalainen, 99) иногда в первый день смерти, как только гроб был готов (Гондатти, 42; Чернецов, 143), чаще — на 2—3-й день после смерти. Там, где тело умершего не заворачивали в шкуру, бересту, ткань, сверху его накрывали берестой, тканью, старой одеждой (Karjalainen, 99; Старцев, 122; Соколова, 1971, 229). Северные манси и ханты накрывали тело пологом, если оставались вдова или вдовец — половиной его. Так же поступали с покрывшкой чума. К оставшейся половине пришивали новую и использовали полог и покрывшку по назначению (Бартенев, 490; Kannisto, 33).

Гроб ставили в доме на спальное место умершего (М — Kannisto, 46), на скамью (ХВас — Karjalainen, 102) или стол (ХИ — Karjalainen, 102). На кровать, на которой стоял гроб, манси насыпали ячмень (МП — Kannisto, 46).

В гроб вместе с умершим клали его личные вещи, раньше почти все, позднее — только любимые или необходимые (Karjalainen, 145). Карьялайнен считает, что там, где хоронили в гробах, мелкие предметы клали в гроб, крупные — в могилу, на могильное сооружение и рядом с ним (Karjalainen, 116). Но, очевидно, в прежние времена значительную часть имущества умершего клали в гроб: лук и стрелы, рогатину, ружье, лыжи, топор, нож, котел, корытца-блюда, одежду, обувь, постель из оленьей шкуры, коробки, женщине — пояс стыдливости, мешок с рукоделием, резальную доску, инструменты для выделки шкур. Позднее стали класть лишь мелкие вещи: трубку, табакерку, кисет, табак (папиросы), огниво (спички), чашку, ложку, поварешку, блюдо-миску (Новицкий, 45—46; Эйриэ, 84; Ковальский, XXVI; Кастрен, 190; Бартенев, 488; Росляков, 4—5; Kannisto, 32—33, 35, 51; Karjalainen, 100—102, 116, 117, 146; Старцев, 122; Соколова, 1971, 229, 232; 1972, 59; 1975a, 166).

Много вещей клали в гроб обские ханты (Новицкий, 45—46; Karjalainen, 102; Старцев, 122). В гроб нельзя было класть трут, кремь, точильный камень, нож, ножны (М — Kannisto, 34). У северных хантов с умершим нельзя было класть железные предметы, поделки из мамонтовой кости (Соколова, 1971, 230), огниво и кремь, их делали деревянными (Зуев, 66). Считалось, что умерший боится камня, а железо тяжелое (Karjalainen, 101, 148, 149). Сургутские ханты принадлежности курения клали в руку или в полку одежды умершего, богатые — в кулак левой руки — деньги (Karjalainen, 100—101), шаману на Васюгане — изображения духа-покровителя и защитника (Там же, 101). Детям вещей не клали, но давали игрушки, мальчикам — игрушечный лук и стрелы, девочкам — куклы (Kannisto, 35; Чернецов, 145). Манси клали вместе с умершим жертвенную одежду — платок с монеткой в уголке, рубаху (Kannisto, 33). Ляпинские манси пришивали к одежде или клали в карман какой-либо предмет (чаще платок) от покровителя фратрии (Соколова, 1971, 236). Деньги клали в гроб рядом с умершим (ХС — Karjalainen, 102; Росляков, 4—5; МЮ — Karjalainen, 100; МП — Kannisto, 34—35).

Для всех групп хантов и манси характерно, что весь погребальный инвентарь портили: делали дыры в котлах, чайниках и прочей посуде, отстругивали щепку от деревянных предметов, делали насечки или за-

рубки на металлических предметах, вырезали кусочек или делали отверстие в мягких вещах (Гондатти, 43; Бартенев, 490; Росляков, 4—5; Kannisto, 32; Karjalainen, 147—148; Старцев, 124; Чернецов, 143; Соколова, 1975а, 168). Как уже отмечалось, это был особый знак для умершего, в то же время, вероятно, это связано со стремлением «убить» предмет, «освободить» его душу (Karjalainen, 148).

В некоторых случаях вместе с умершим в гроб клали и пищу (ХС, ХВ, ХЮ, МЮ — Karjalainen, 105—106; Кулемзин, 42): «угощая» умершего, когда он лежал в гробу, рядом ставили кушанья, а затем кусок от каждого клали в гроб (МЮ — Karjalainen, 100, 105, 106). Васюганские ханты клали на ноги умершего берестяную сумку, наполненную едой (хлебом, рыбьим жиром, сахаром и др. Karjalainen, 101). Лозьвинские манси ставили в гроб тарелку с тремя кусками пищи (Kannisto, 36). В гроб лили вино, клали туда куски мяса и рыбы (ХС — Росляков, 4).

Перед выносом гроба проводились особые обряды. Так называемое «обметание» гроба делала старейшая женщина: 4 или 5 раз она обметала гроб беличьим хвостом, одной или 4 или 5 ветками шиповника и 4 или 5 раз дула в сторону двери (ХС — Бартенев, 488; Karjalainen, 122—123; МЛ — Kannisto, 48—49). На верхней Лозье это делали перед тем, как положить умершего в гроб, на Пелымке — на кладбище (Kannisto, 49). Считалось, что таким образом изгоняется душа умершего из дома (Там же).

Проводили еще обряды «гадания», стремясь узнать причины смерти, дальнейшую судьбу родственников, «волю» умершего относительно того, сколько животных надо принести в жертву и каким духам, какие вещи класть с умершим (Бартенев, 488; Karjalainen, 122—123). Для этого гроб ставили на топор, старые женщина или мужчина поднимали гроб, задавая различные вопросы. Если гроб становился тяжелым, как бы прилипая к топору или полу, ответ считался найденным (ХС, МС — Гондатти, 44; Бартенев, 488; Росляков, 6—7; Kannisto, 39; Karjalainen, 105, 122—123; Чернецов, 143—144; Соколова, 1971, 230, 235—236; ХВ — Karjalainen, 103; Кулемзин, 42). На Вахе и Куновате это гадание проводилось на кладбище (Соколова, 1971, 233; 1975а, 168). Иногда такой обряд проводил шаман (Старцев, 125). На Иртыше ханты проводили такой обряд с ниткой, положенной на тело умершего; старший из присутствующих вытягивал ее из-под крышки гроба: если она рвалась, это означало, что кто-то из присутствующих скоро умрет (Karjalainen, 103). У северных хантов подобный обряд проводила «знающая женщина»; длинную нитку она клала на край гроба и обводила вокруг него три раза, присвистывая (Росляков, 5).

Перед выносом гроба прощались с умершим: открывали покрывало, смотрели на умершего или целовали его (ХС — Финш, Брэм, 481), целовали покрывало на месте рта и груди (МП) либо пол перед гробом и кланялись умершему (МСС), по крышке гроба били прутиком три раза, иногда это делали на кладбище (Kannisto, 42, 46—47). Родственники умершего на Конде, сопровождая гроб на кладбище, не надевали хорошей одежды (Там же). Пелымские манси на гроб клали шаль, которую после похорон продавали, а деньги отдавали в церковь (Там же).

Раньше хоронили умершего в тот же день, когда он умер, или на следующий (ХС, ХТЮ, МС — Зуев, 66; Гондатти, 42; Patkanov, 143; Бартенеv, 489; Karjalainen, 96, 111; Чернецов, 143; МП — Kannisto, 38, 42), позднее — через 2—3 дня, на третий день (ХС, МС, ХВ, ХЮ, МЛ — Финш, Брэм, 481; Бартенеv, 489; Kannisto, 38, 42; Karjalainen, 111; Старцев, 127; Чернецов, 143; Соколова, 1971, 228, 235, 236; 1975а, 168).

По утверждению Зуева, гроб умершего мужчины несли только мужчины, гроб женщины — женщины (Зуев, 67); несли его на специальных жердях или оглоблях, которые, как и веревки, на которых гроб опускали в могилу, бросали в могилу, нередко разрубая их на части (X — Росляков, 7—8; M — Kannisto, 43).

Выносили гроб не через дверь, а через отверстие в стене либо в окно (ХС, МС — Гондатти, 42; Karjalainen, 113; Старцев, 122—123; Чернецов, 145; Соколова, 1971, 229), при этом гроб окуривали бобровой струей, чагой (Соколова, 1971, 229; 1972, 60).

Когда умершего несли через дверь, касались гробом порога двери и потолка (Karjalainen, 111—112; Чернецов, 145).

После выноса гроба в доме проводили ряд обрядов: на место, где стоял гроб, и на пол сыпали ячмень (МК, МП — Kannisto, 49), клали точильный камень, нагретый в печи, кремень (МК — Там же), камень (X — Karjalainen, 123—126), на порог клали топор, нож острием наружу (ХС, МС, ХИ — Росляков, 8; Patkanov, 143; Kannisto, 49; Karjalainen, 125; Чернецов, 145; Соколова, 1971, 234; 1975а, 166), набивали на порог железо или подкову (ХЮ — Соколова, 1971, 234), прислоняли к стене бревно или полено (ХИ — Patkanov, 143; Karjalainen, 125), на Тром-Югане на косяк двери ставили рубанок и сверло (Там же). На Северной Сосьве это делали в момент смерти человека, причем нож втыкали в дверь (Kannisto, 50). Затем мыли пол (Kannisto, 49).

Подстилку, на которой лежал умерший, прутья, которыми обметали гроб, ханты и манси уносили подальше в лес или на кладбище (Kannisto, 48; Karjalainen, 96, 126), в доме специально шумели, стреляли, звонили в колокольчик, стучали топорами (M — Kannisto, 49), окуривали помещение головешкой, ветвями можжевельника, оленьим салом, паром (Финш, Брэм, 412; Kannisto, 46—48; Karjalainen, 126—128; Чернецов, 145). На Северной Сосьве в чувал клали чагу или ветви пихты, поджигали и закрывали крышку чувала (Kannisto, 50).

После выноса гроба из дому проводили обряд «закрывания отверстия», через которое вынесли гроб: убивали жертвенное животное, мазали его кровью место, где лежал умерший, гроб, отверстие, через которое его выносили. При этом свистели в отверстие, приговаривая: «Дом-дыра закрываем». Если не было оленя или лошади, убивали корову, курицу, петуха (Гондатти, 52; Бартенеv, 488; Kannisto, 51; Karjalainen, 114; Старцев, 125—126; Чернецов, 145), на Куновате ханты прибывали убитую птицу к наружной стене дома (Соколова, 1971, 228—229).

Если одежду умершего сжигали в стороне от селения, то гроб проносили мимо костра, проводили веткой шиповника над костром семь раз, затем бросали ее в костер (Старцев, 127, 129).

В прежние времена ханты и манси покидали жилище, в котором умер человек (МЗ — Любарских, 64—65; М, X — Karjalainen, 127; Чернецов, 147), или переносили его на новое место (ХВ — Соколова, 1971, 233), жилище шамана сжигали (М — Симонова, 1884). Мельников сообщает, что манси прежде хоронили умерших в жилищах (Мельников, 25).

Если кладбище было близко, умершего несли на руках, оплакивая его (Новицкий, 45; Зуев, 67), но чаще всего везли в лодке (летом) или на оленях, лошадях (зимой) (Karjalainen, 114; Kannisto, 42; Старцев, 123; Соколова, 1971, 229, 232; 1972, 60; 1975а, 167). Несли его родственники (Любарских, 82; Гондатти, 42), провожала вся родня и соседи, впереди — гроб, затем — провожающие (Росляков, 7—8). На Тром-Югане провожающие шли впереди гроба (Karjalainen, 115). На Ляпине впереди процессии шел родственник умершего и нес горящую палку от домашнего очага; этим факелом на кладбище зажигали костер (Соколова, 1971, 236).

Обычно кладбище находилось в лесу, на возвышенном красивом месте, на некотором расстоянии от селения, нередко вниз по реке (Георги, 63; Любарских, 82; Финш, Брэм, 478; Бартенев, 490; Kannisto, 40; Старцев, 123; Чернецов, 147; Соколова, 1971, 229, 232—233, 235—237; 1975а, 166; 1976, 395). Манси иногда хоронили там, где случилась смерть (Сорокин, 48). Лозьвинские манси первоначально хоронили человека в лесу, если смерть случилась далеко от селения, затем перевозили его на кладбище (Kannisto, 40). На кладбищах первоначально хоронили только кровных родственников (Karjalainen, 107). Позднее, с развитием территориальных соседских отношений, на кладбище стали хоронить всех жителей селения, но представителей каждой фамилии — в отдельном ряду могил, в котором был свой поминальный костер (Соколова, 1971, 229, 232, 236; 1972, 60; 1975а, 167; 1976, 397). Человека, умершего вдали от родного селения, старались привезти и похоронить на родном кладбище, иначе он мог «превратиться в опасный призрак» (Kannisto, 40).

Способы захоронений у хантов и манси были трех видов: наземные, воздушные и в земле. Каннисто сообщает о захоронении манси на помосте (МК, МВаг — Kannisto, 41). Возможно, у западных (вишерских) манси в прошлом был обычай первичного воздушного захоронения с вторичным закапыванием тела (Глушков, 73; Чернецов, 154).

Наземные захоронения в прошлом были распространены, очевидно, шире, со временем они были заменены подземными захоронениями (под влиянием христианства и русского населения). Свидетельством бытования в прошлом наземного захоронения служит, по мнению Карьялайнена, наличие надгробного сооружения в форме домика (Karjalainen, 162—164). Наземные захоронения известны у северных хантов и манси, западных манси (Бартенев, 490; Karjalainen, 109; Kannisto, 40; Чернецов, 145—146; Соколова, 1972, 60), о них говорится в мансийском фольклоре (Kannisto, 29).

В тех случаях, когда хоронили в земле, глубина могилы была различной. У северных и кондинских манси еще в XVII—начале XVIII в. могильная яма была глубокой, 1—1,5 м (Чернецов, 146—147). В XIX в. у этих групп манси, а у хантов и ранее, могилы были неглубокие — 8—

10 см; чаще всего был снят только дерн (Зуев, 66; Гондатти, 42; Старцев, 123; Чернецов, 145; Соколова, 1971, 229, 234; 1972, 60; 1975а, 167). В конце XIX—XX в. под влиянием христианства и русского населения могилы снова становятся глубокими (Patkanov, 144; Соколова, 1971, 235; 1976, 395). Некоторые фольклорные и этнографические данные свидетельствуют, что в прошлом и у некоторых манси (лозьвинских) могилы были неглубокими (Чернецов, 145—146). Копали могилу дальнейшими родственники кайлом, топором, позднее — лопатой; кайло, черен от лопаты бросали затем на дно могилы рядом с гробом (Kannisto, 40; Соколова, 1972, 60; 1979). На Иртыше ханты в могиле над головой покойника оставляли отверстие, в которое ставили сосуды с поминальной пищей (Patkanov, 144; Karjalainen, 115).

В случае наземного захоронения всегда, а подземного — большей частью — устраивалось надгробное или надмогильное сооружение. В тундровой зоне при наземном захоронении оно было надгробным и чаще всего имело вид ящика 1,5×1,8 м при ширине 60—90 см, как у ненцев, — из вертикальных столбов, забранных горизонтальными досками или планками, с плоской крышей, иногда — с колокольчиком на перекладине угловых столбов (Ковальский, XXVI; Финш, Брэм, 478; Руденко, ГМЭ, фотоархив, № 1706—99, 114—115). У хантов и манси оно имело вид домика (Бартенев, 490).

Манси Пелыма и Вагильска хоронили своих умерших в земле и делали могильный холм. В других местах холма не делали: засыпали могилу землей, покрывали берестой и накрывали крышей из бревен и бересты или делали намогильное сооружение в виде домика-сруба из бревен, балок, плах или досок (на Куновате — из половинок бревен), с берестяной или дощатой двускатной крышей и окошком в боковой либо фронтонной части. Высота такого сооружения 0,5 м, размеры — чаще всего по длине могилы, но иногда — в зависимости от величины имущества умершего (Гондатти, 42—43; Росляков, 8; Kannisto, 41, 44; Karjalainen, 110—111; Старцев, 123; Чернецов, 145; Соколова, 1971, 230, 232, 234—236; 1972, 61; 1975а, 168; 1976, 395; Кулемзин, 43). Сургутские ханты делали такое сооружение из горизонтально положенных балок, концами вставленных в угловые столбы (Karjalainen, 110).

Намогильное сооружение обычно повторяло конструкцию жилища. В конце XIX—XX в. на некоторых кладбищах стали ставить кресты (и на намогильных сооружениях), сооружать ограды вокруг могил (Patkanov, 144; Соколова, 1971, 232, 237), в некоторых местах над крестом укрепляли деревянное изображение утки (Karjalainen, 111).

Возможно, в прошлом у хантов и манси был известен обряд сжигания трупа, на это косвенно указывают детали погребального обряда: сожжение одежды умершего, «вместилища» его души и т. п. (Пелих, 281—285). Есть сообщение о захоронении в могиле, выложенной досками, на санях (Финш, Брэм, 480), а также с нартами, запряженными оленями (Эйрие, 84).

Шаманов хоронили, как и простых людей, но для их вещей (одежда, бубен и пр.) в лесу ставили специальный амбар. Детей хоронили обычным способом, лишь с меньшим числом обрядов (Зуев, 66). Грудных де-

тей хоронили способом (см. выше). У северных манси раньше были, вероятно, отдельные кладбища для детей, у которых уже прорезались зубы, либо их хоронили в стороне от обычного кладбища. На отдельном кладбище или в одной могиле со взрослыми хоронили восточные ханты выкидышей и детей в возрасте до 10 дней (Кулемзин, 28). Для умерших от несчастных случаев делали особые кладбища либо хоронили их в стороне от обычного кладбища (Соколова, 1972, 63; 1975а, 169, 172). Если тела не находили, устраивали пустую могилу — кенотаф, в которую складывали одежду, обувь и личные вещи умершего; тут делали и поминки, его одежду вешали также на деревья на кладбище рядом с могилой (Гондатти, 43; Kannisto, 65; Karjalainen, 107; Соколова, 1971, 231, 236, 238; 1975а, 169).

Ориентировка могил первоначально была, по-видимому, с севера на юг: покойник лежал обычно головой на север, где, по представлениям обских угров, находился загробный мир (Георги, 63; Зуев, 66; Сорокин, 9; Гондатти, 38; Глушков, 73; Kannisto, 66; Karjalainen, 109—110, 185; Старцев, 120; Соколова, 1971, 228, 230, 235; 1972, 61; 1975а, 168), «лицом к северу» (Старцев, 123) либо ногами на север, головой на юг ((Финш, Брэм, 480; Бартнев, 490; Соколова, 1979). Позднее могилы стали ориентировать по линии восток—запад: лицом к востоку солнца (ХТЮ — Karjalainen, 109), головой на восток (ХС — Соколова, 1971, 230, 234; 1972, 61; 1975а, 168; ХВ — Кулемзин, 42), ногами на восток (МС — Kannisto, 40), головой на запад, лицом к востоку солнца (Соколова, 1971, 233).

На кладбище, пока готовили могилу, надмогильное сооружение, женщины разводили поминальный костер. Манси приносили для этого в котле огонь из домашнего очага (Kannisto, 53). На костре варили рыбу и мясо, кипятили чай. Пищу раскладывали на маленьком столике, который ставили рядом с гробом и оставляли для последующих поминок. Когда могила и надмогильное сооружение были готовы, все садились за стол, ставили еду и питье в изголовье умершего, лили вино и чай в изголовье, приговаривая: «Ешь, пей...», зажигали и клали в изголовье трубку. Затем все ели и пили, негромко говоря об умершем, женщины оплакивали его. Всю еду съедали, если она оставалась, ее уносили домой, объедки отдавали собакам (Karjalainen, 120; Соколова, 1971, 232—233, 236—237, 238). По данным Гондатти, пищу варили уже после того, как гроб опустили в могилу, ее клали рядом с гробом (Гондатти, 43). Иногда пищу оставляли на могиле (МЛ, МСС — Kannisto, 53). Бартнев сообщает о делении поминальной пищи на три части (для Торума, водяного духа и покойника) и ритуальном поедании ее (Бартнев, 490—491). На Казыме во время похорон дважды накрывали стол: «встречный» стол — когда были готовы могила и половина надмогильного сооружения, «прощальный» — когда все было готово, перед погребением умершего (Соколова, 1979).

Затем происходили обряды осмотра тела умершего шаманом (Эйрие, 84) и гадания с целью выяснения причин смерти умершего, дальнейшей судьбы присутствующих и «желаний» умершего. Они проводились так же, как и в доме (Бартнев, 490; Росляков, 6; Чернецов, 144; Стар-

цев, 125; Соколова, 1971, 230, 233, 236; 1972, 61; 1975а, 168). После этого с умершим прощались, поднимая платок с его лица, целуя умершего (Kannisto, 47; Karjalainen, 111; Старцев, 128; Соколова, 1971, 232—233), оплакивая его (Гондатти, 44); по гробу три раза били тремя хворостинами (МП—Kannisto, 47).

Перед опусканием гроба в могилу близкие родственники иногда спускались в нее (Старцев, 128). На Пелымке манси открывали крышку гроба и поворачивали лицо умершего к югу (Kannisto, 43).

Гроб в могилу опускали «с большим воплем» (ХС — Зуев, 67). Его завертывали в бересту (ХСург — Karjalainen, 115) или покрывали берестой либо тканью (ХИ — Karjalainen, 115; М — Kannisto, 43). В могилу поверх гроба клали крупные вещи, не вошедшие в гроб (одежду, обувь, котел, ружье или лук со стрелами — Зуев, 66; Георги, 63; Любарских, 82; Ковальский, XXVI; Сорокин, 48; Гондатти, 43; Глушков, 73; Кастрен, 190; Kannisto, 32; Чернецов, 146). Сверху все снова покрывали берестой, засыпали землей (Соколова, 1971, 229, 232; 1972, 61). По русскому обычаю родственники бросали землю в могилу (Старцев, 128; Соколова, 1971, 233). На Ляпине в это время женщины оплакивали умершего (Соколова, 1971, 236—237).

В надмогильное сооружение тоже клали вещи умершего: лыжи, лук и стрелы, ружье, топор, котел, блюдо, ложку, поварешку, берестяной сосуд (Гондатти, 43; Karjalainen, 116; Соколова, 1971, 230, 235—236). На надмогильное сооружение и рядом с ним тоже складывали имущество умершего: нарты, лыжи, столик, ведро, таз, чайник, корытце, обломки лодки-гроба (все это переворачивали вверх дном), весло, хорей (Гондатти, 43; Kannisto, 44; Karjalainen, 100, 116; Соколова, 1971, 235—236; 1972, 61). Среди вещей, положенных с умершим, были и такие, которые посылались другим, ранее умершим людям (Патканов по: Karjalainen, 117). Все вещи портили. У северных хантов наблюдается особое положение вещей на надмогильном сооружении в связи с полом умершего, обнаруживаются и иноэтнические влияния в форме надмогильных сооружений и положении около них нарт, черепов оленей (ХС — Соколова, 1975а, 168; 1976, 397).

Часть одежды и обуви умершего, постельные принадлежности (оленьи шкуры, циновки, подушки) иногда вешали на деревья на кладбище рядом с могилкой (Чернецов, 145; Соколова, 1971, 235, 236, 238). На Северной Сосьве плохую одежду выбрасывали, часть отдавали родным, на Пелымке — соседям, на Лозьве одежду сжигали; на Пелымке, Ковде, в Вагильске одежду выносили на улицу, где держали до шести недель, потом пользовались ею или отдавали бедным. От хорошей одежды сосьвинские манси отрезали кусок и клали с умершим (Kannisto, 51—52).

Животных, на которых везли умершего на кладбище, убивали. Череп с рогами и шкуру вешали на дерево или клали на могилу (череп) и закапывали около могилы (шкуру); кости, сбрую, иногда и шкуру оленя бросали в могилу либо оставляли рядом с могилкой (Зуев, 67; Ковальский, XXVII; Гондатти, 42; Kannisto, 44—45; Karjalainen, 118; Старцев, 118; Чернецов, 147; Соколова, 1971, 236; 1975а, 167). Верхнелозьвинские манси убивали оленя, пока гроб стоял на санях; опустив умершего в мо-

гилу, варили мясо, ставили его на могилу. Кости, шкуру и сбрую оленя складывали в специальный амбарчик рядом с могилой, рога и нарты клали на могилу перевернутыми (Kannisto, 44—45).

Транспортные олени считались не жертвой, а собственностью умершего (Kannisto, 45). Жертвенных оленей убивали дополнительно, от одного до трех—пяти у богатых (по «желанию» умершего). Если хоронили летом, животных убивали зимой, но их уже не запрягали — «тянет гроб» (Kannisto, 45; Karjalainen, 118; Соколова, 1972, 62). Южные манси убивали лошадь (Витсен по: Чернецов, 147). Животное убивали всегда удушением (Karjalainen, 150), хотя у северных хантов были известны и иные способы — оглушение и протыкание кольями (Зуев, 67). Сначала мясо ели сырым, потом варили (Старцев, 126). Убивали и любимую собаку умершего (X — Росляков, 5; Karjalainen, 118). Кровью жертвенного животного мазали гроб и надмогильное сооружение.

Уходя с кладбища, вагильские манси били веткой шиповника «от могильного холмика вверх...» (Kannisto, 51). Возвращаясь с похорон, на дороге клали, перегораживая ее, бревно, полено, ветви, кресты из прутьев, палок, топор, направленный острием в сторону могилы, разводили костер; шли, оглядываясь направо и налево (Karjalainen, 128; Чернецов, 147; Соколова, 1971, 233, 238; 1975а, 168; 1976, 397; 1979; Кулемзин, 43). Около дома перешагивали через костер, тлеющую тряпку, окуривались бобровой струей, горящими серой, перьями, мыли руки (Финш, Брэм, 412; Росляков, 8; Kannisto, 47, 50—51; Karjalainen, 127—128; Старцев, 128; Чернецов, 147; Соколова, 1971, 230; 1972, 62). Особенно тщательно окуривались вдова и вдовец (Зуев, 68). На ночь кондинские манси у двери ставили полено (Kannisto, 49). Южные ханты три ночи не выходили из дому (Соколова, 1971, 234). Южные манси, вернувшись с похорон, три раза поднимали над головой собаку и прыгали над огнем (Kannisto, 50; Karjalainen, 129). Лозьвинские манси, уезжающие на Северную Сосьву ловить рыбу, на своем пути сооружали «устрашающий образ животного» для отпугивания души-тени (Karjalainen, 181). У северных и васюганских хантов в похоронах участвовали шаманы, чтобы препятствовать возвращению души умершего (Зуев, 68; Karjalainen, 128).

Георги пишет, что у манси не было поминок (Георги, 63), но остальные их описывают везде. Помимо поминок, которые проводились во время похорон, их устраивали также и после похорон в разные сроки как дома, так и на кладбище. Сроки проведения таких поминок весьма различны у разных групп хантов и манси, изменялись они со временем. Разные авторы по-разному пишут об этом: поминки проводились в первый год часто, потом — от случая к случаю во время посещения кладбища (X, ХС — Зуев, 68; Karjalainen, 151—153; Соколова, 1975а, 172); в день похорон и в годовщину смерти (ХС — Финш, Брэм, 482); по истечении лунного месяца, затем — через 4—5 месяцев (ХС — Бартенев, 491); через 40—50 дней после смерти человека (ХС — Karjalainen, 133; Соколова, 1971, 236); через 1—2 месяца, полгода и один год (ХТЮ — Karjalainen, 134); несколько раз в первый год, потом — через 2—3 года (ХВас — Там же); на третий день после смерти, по окончании «святой недели» и 2—3 раза в год (МС — Kannisto, 135—136); через 9 дней по-

сле смерти, затем один раз в месяц в новолуние, потом — ежегодно (ХС — Соколова, 1971, 230; 1972, 62); через 5—7 дней после смерти, затем — через 1—2 года (ХВах — Соколова, 1971, 233); на пятый день (МСС — Kannisto, 56); через неделю, через три недели, затем — через 6 недель и через год (МЛ, МП, МК — Kannisto, 57—61); у вагильских манси — так же, но последние поминки — через 3 года (Там же); несколько раз в году в течение нескольких лет (ХВ — Кулемзин, 43); на 9-й, 16-й и 36-й дни, через полгода и через год (Patkanov, 147; МС — Kannisto, 136); позднее поминки стали проводить в родительские христианские дни, по воскресеньям (Karjalainen, 134—136; Kannisto, 58—59; Соколова, 1971, 234), в большие праздники (Соколова, 1971, 234, 237).

Возможно, сроки поминок, особенно первых после похорон, раньше отсутствовали (Karjalainen, 153), их проводили по «желанию» умершего: после того как родственники получали особый знак во сне, либо когда «звенело в ухе» (Karjalainen, 137; Старцев, 126), по знаку, угаданному гадалкой (сильное зевание родственника, вой и лай собаки, принадлежащей умершему (Patkanov, 148).

Первоначально поминки устраивали, вероятно, только на кладбище, позднее стали проводить их и дома (ХС, ХТЮ, ХВас — Финш, Брэм, 482; Росляков, 8; Kannisto, 55—56; Karjalainen, 118—122, 133—135). На Вахе поминки устраивали во время посещения кладбища (Сирелиус по: Karjalainen, 134; Соколова, 1971, 233). Чаще всего поминки проводили летом, участвовали в них по большей части женщины, а также старики и дети (Kannisto, 55—56; Старцев, 126), на поминки нельзя было ходить беременным женщинам, а также во время менструаций (Соколова, 1975а, 172).

Придя на кладбище, женщины открывали отверстие в надмогильном сооружении (окошко), стучали по его крыше, здороваясь с умершим, целовали ее (Соколова, 1971, 237; 1975а, 172). Пелымские манси на могилу сыпали ячмень (Kannisto, 57). Затем разводили поминальный костер, готовили пищу, богатые убивали оленей (Кастрен, 190). На костре варили рыбу, мясо, кипятили чай, затем накрывали столик, ставили еду и питье умершему на доску или столик перед окошком надмогильного сооружения, ели и пили сами, тихо говорили об умершем, оплакивали его, причитали (Зуев, 67; Kannisto, 53; Финш, Брэм, 482; Старцев, 126; Соколова, 1971, 237—238; 1972, 61—62; 1975а, 172). Поминальный костер разводили от домашнего очага (МЛ — Kannisto, 53). Остатки пищи уносили домой, раздавали людям.

Умершего никогда не называли по имени, только описательными терминами (*шунгат* — ХС, Соколова, 1975а, 172), его имя было табуировано, пока душа его не вселялась в новорожденного (Бартенев, 491; Росляков, 9; Karjalainen, 129; Старцев, 61, 127). Тезкам после смерти одного из них меняли имя (Зуев, 67—68; Бартенев, 491; Старцев, 127; Соколова, 1975б, 49).

Для отсчета дней проведения поминок и траура делали палочку, на которой зарубками отмечали дни (Patkanov, 147; Соколова, 1975а, 169).

Трагически погибшим людям (от несчастных случаев) поминки устраивали в четырех местах: дома, на месте гибели, на кладбище и на ме-

сте хранения особого изображения — вместилища души *ура* (ХС — Соколова, 1972, 63; 1975а, 172—173; 1977). На месте поминок оставляли лоскут ткани на дереве или стене дома.

У хантов и манси был известен обычай сжигать после похорон ногти и волосы, которые человек при жизни не выбрасывал, а собирал и носил с собой. По их представлениям, ногти и волосы помогают человеку в загробном мире карабкаться по горам и переправляться через огненные реки. Такие волосы и ногти первой весной после смерти человека сжигали на костре вместе с хвостовыми перьями утки-чирка (Гондатти, 41, 52—53; Старцев, 128).

На Иртыше супруги посещали могилу умершего супруга первые 4—5 ночей после похорон (Patkanov, 144; Karjalainen, 132), на Васюгане зафиксированы воспоминания о голодной смерти одного из супругов на могиле другого (Старцев, 129).

После смерти супруга нельзя было жениться и выходить замуж у ваховских хантов — год или полгода (Соколова, 1971, 233), у казымских хантов — до окончания траура, но лучше — в течение года (Соколова, 1979), у куноватских хантов — в течение 4—5 лет (Соколова, 1975а, 170), у северных манси — в течение 6 месяцев (Гондатти, 43).

Сразу же после смерти человека родственники начинали соблюдать траур. Многие знаки траура связаны с защитными мерами, изменением внешности, чтобы душа умершего не узнала и не увела с собой (Kannisto, 53; Karjalainen, 169); люди не подпоясывались, мужчины не подвязывали сапог (Зуев, 68; Бартенев, 491; Росляков, 8; Karjalainen, 115; Соколова, 1972, 62), развязывали все завязки на одежде и обуви, женщины носили одежду и головные платки наизнанку (Karjalainen, 131; Kannisto, 54; Соколова, 1971, 229, 236), расплетали косы и распускали волосы на спине, не расчесывая их (4—5 дней), затем носили косы на груди, а не на спине несвязанными (4—5 месяцев), женщины не носили ложных кос (Гондатти, 44; Kannisto, 53—54; Karjalainen, 130—131; Соколова, 1975а, 169), заплетали третью косу (Белявский, 127).

Во время траура ничего нельзя было делать острыми предметами — пожом, топором, кайлом, лопатой, иглой и т. п., мыть полы, стирать, выбрасывать мусор (Соколова, 1971, 229, 236; 1972, 62; 1975а, 170); нельзя было шуметь, смеяться и петь (Бартенев, 491; Kannisto, 54; Karjalainen, 131).

Женщины носили на ноге, а мужчины — на шее или руке нитку с одной-двумя бусинами, иногда это была нить, снятая с умершего во время специального обряда (см. выше). Ее носили, пока она не рвалась, или до женитьбы (ХС, МС, МЛ, МК — Гондатти, 43—44; Patkanov, 144; Kannisto, 55; Karjalainen, 125; Чернецов, 144; Соколова, 1971, 236). У куноватских хантов ее носили те из родственников, которые присутствовали при кончине человека (Соколова, 1975а, 170).

На Конде женщины в хорошую погоду носили в течение года специальный траурный чепец или платок с черной каймой (в плохую погоду — платок, чепец в это время хранили под подушкой на месте, где спал при жизни умерший). По истечении года бахрому с платка отпарывали и бросали на могилу, а платок отдавали бедным (Patkanov, 144;

Karjalainen, 131). Куноватские женщины носили на голове особые ободки (Соколова, 1975а, 170).

Во время траура куноватские женщины в определенные сроки собирались на окраине поселка, расчесывали волосы, собирали их и сжигали, платок снимали и обматывали вокруг ствола дерева, одевали на голову новый платок, тоже наизнанку. Если траур проводился по старому мужчине, это делали через 50 дней, 5 месяцев и затем ежегодно в течение четырех лет, если по женщине — через 40 дней, 4 месяца и ежегодно в течение трех лет⁴ (Kannisto, 54; Соколова, 1975а, 169—170).

Сроки траура — 4—5 дней, 4—5 месяцев, 6 месяцев, 4—5 лет (Бартенев, 491; Kannisto, 54—55; Karjalainen, 131; Соколова, 1971, 229, 236; 1975а, 169).

Белявский пишет, что траур соблюдался по взрослым детям, сестрам и братьям; по старым родителям и другим родственникам траур не соблюдался (Белявский, 127). Остальные авторы не выделяют родственников (кроме малых детей), по которым траур не соблюдался.

Еще в то время, когда умерший лежал в доме, делали его изображение — «вместилище» его души. Способы его изготовления, как и способы хранения и дальнейшая судьба, различались у разных территориальных и генеалогических групп хантов и манси (Новицкий, 46; Зуев, 67; Эйриэ, 85; Ковальский, XXVII; Кастрен, 190; Финш и Брэм, 480—481; Гондатти, 43; Бартенев, 491; Росляков, 5; Kannisto, 63; Karjalainen, 108, 136—144, 173—179, 196—197; Старцев, 124; Чернецов, 148—152; Соколова, 1971, 231, 235, 237; 1972, 62—63; 1975, 170—173; 1976, 397—412; Иванов, 35—40). Это изображение хранили на любимом месте умершего, «кормили» его, укладывали спать. По истечении срока траура изображение сжигали или бросали в могилу или хранили на чердаке дома. Изображения — вместилища душ старейших и уважаемых мужчин становились предками-покровителями, их хранили в переднем углу дома вместе с остальными предками-покровителями.

Литература

- Бартенев В. В. Погребальные обычаи обдорских остяков. — Живая старина, 1895, вып. III, IV.
- Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.
- Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776. Ч. 1.
- Глушков И. Чердынские вогулы. — Этнограф. обозрение, 1900, т. XV, вып. 2.
- Гондатти Н. Следы языческих верований у маньзов. — Труды этнограф. отдела об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те, 1888, кн. VII.
- Зуев В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов. — В кн.: Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.: Изд-во АН СССР, 1947 (Труды ИЭ, нов. сер.; Т. V).
- Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen. — Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 1958, N 113.
- Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker. B. 1. — Folklore Fellows Communications, 1921, v. VIII, N 40.

⁴ Один год у северных хантов в ритуальном счете равен полугоду (Бартенев, 491; Соколова, 1974, 50; 1976, 398).

- Кастрен М. А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838—1844, 1845—1849). — Собрание старых и новых путешествий. М., 1860. Ч. II.
- Ковальский М.* Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой. — Труды экспедиции РГО, 1853, т. 1.
- Кулемзин В. М.* Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Любарский П.* Краткое известие о пермских, чердынских вогуличах. — Российский магазин, 1792, ч. 1.
- Мельников С.* Сведения о мансах, кочующих в Березовском уезде. — Вестник РГО, 1852, т. V.
- Minkacsi B.* Seelenglaube und Totenkult der Wogulen. — Keleti Szemle. Budapest, 1905, t. VI.
- Новицкий Г.* Краткое описание о народе остячком. СПб., 1884.
- Ratkanov S.* Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volks poesie, t. 1. St.-Ptb., 1897.
- Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972.
- Росляков И. П.* Похоронные обряды остяков. — Ежегодник Тобольского губ. музея. Тобольск, 1896, вып. V.
- Симонова Л. X.* Ильдиа. — Родник, 1884, № 2.
- Соколова З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX в. Л.: Наука, 1971 (Сб. МАЭ; Вып. 25).
- Соколова З. П.* Ханты рек Сыня и Куноват. — В кн.: Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972.
- Соколова З. П.* Об одном традиционном обычае погребального цикла сыньских хантов. — В кн.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. М.: Наука, 1974.
- Соколова З. П.* Новые данные о погребальном обряде северных хантов. — В кн.: Полевые исследования ИЭ 1974 г. М.: Наука, 1975 (а).
- Соколова З. П.* Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи. — СЭ, 1975, № 5 (б).
- Соколова З. П.* Untersuchung der Herigösen Vorstellungen der Hanti am Unterlauf des Ob. — Acta Ethnographica, 1976, t. 24 (3/4).
- Соколова З. П.* О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1977.
- Соколова З. П.* Похороны у казымских хантов. — В кн.: Полевые исследования ИЭ 1977 г. М.: Наука, 1979.
- Сорокин Н.* Путешествие к вогулам. — Труды Об-ва естествоиспытателей при Казанском ун-те, 1873, т. III, № 4.
- Старцев Г.* Остяки. М., 1928.
- Финш О., Брэм А.* Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882.
- Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров. — Труды ИЭ, нов. сер., 1959, т. 51.
- Эйрис Ж. Б.-Б.* Живописное путешествие по Азии. М., 1839.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

М — манси	ХВ — ханты восточные
МС — манси северные	ХЮ — ханты южные
МСС — манси Северной Сосьвы	ХИ — ханты Иртыша
МЛ — манси Лозьвы	ХВах — ханты Ваха
МК — манси Конды	ХВас — ханты Васюгана
МП — манси Пелыма (Пелымки)	ХТЮ — ханты Тром-Югана
МВ — манси восточные	ХКаз — ханты Казыма
МВаг — манси вагильские	ХО — ханты обские
МЗ — манси западные	ХНо — ханты нижнеобские
МИО — манси южные	ХСал — ханты Салыма
Х — ханты	ХСург — ханты сургутские
ХС — ханты северные	

НЕНЦЫ

Достоверные сведения о способах погребения у ненцев в середине XVIII в. содержатся в материалах участников академической экспедиции П. С. Палласа, И. И. Лепехина, Н. Я. Озерецковского, В. Ф. Зуева (Паллас, 1788; Лепехин, 1805; Зуев, 1947).

Европейские ненцы умершего одевали в лучшую одежду из той, которую он носил при жизни, и оборачивали покрывалом из оленьей кожи (Лепехин, 258). Ненцы, кочевавшие между Обью и Уралом, надевали на умершего «все его платье, сколько одно на другое полезть может»; что нельзя было надеть, клали на носилки (Паллас, 100) или на нарты (Зуев, 67). Надев всю имеющуюся одежду, умершего в вытянутом положении клали на спине, руки вдоль туловища, обертывали постелями, т. е. выделанными шкурами оленей, или покрывкой чума (Зуев, 67) и так же, как в других районах, вытаскивали под разобранной стенкой чума и, положив на нарты, увозили к месту захоронения. Там женщины разрезали ремни, которыми был обвязан покойный, и делали «на всякой части одеяния его по малой прорехе». Специальные кладбища у ненцев к востоку от Урала не отмечены (Зуев, 67; Георги, 1777; Грачева, 1975, 132—133); у западных ненцев они, по-видимому, имелись (Лепехин, 258; Васильев, 188).

Для Канинской тундры отмечаются наземные захоронения «в небольших деревянных срубах... лицом в землю... к богатому оленями привязывают живых оленей» (Лепехин, 118). Материалы Н. Я. Озерецковского, касающиеся ненцев, кочевавших с западной стороны Урала, свидетельствуют, что «сямоеди... мертвецов своих погребают в клетках, из бревен сложенных, а по тундре закапывают в землю» (Лепехин, 225). Клали умерших «вниз» (вниз лицом? — Г. Г.) в сруб или яму, которую покрывали досками и засыпали сверху землей. Участники похорон проходили в восточном направлении через могилу, втыкая каждый по прутью в ноги погребенного, а некоторые в изголовье (колл. МАЭ, № И—1987). Затем разводили костер и бросали в него «масло, сало, хлеб, табак». Шаман принимал участие в очищении участников обряда, гадая на топоре, какую часть одежды надо очистить, для чего отрезали по кусочку от одежды и бросали их в огонь. Оленя покойного убивали на могиле, протыкая кольями с четырех сторон, и оставляли лежать в изголовье покойного. Умерших младенцев привязывали в люльках к деревьям (Лепехин, 258—268).

Сибирские ненцы летом хоронили в неглубокой могиле, которую закладывали досками или прутьями и засыпали землей, а зимой укладывали в «обрубец в длину человека» и также закладывали прутьями. Оленей, на которых привезли мертвого, душили и оставляли вместе со всей упряжью. У богатых душили и оленей, на которых покойный промышлял, и также заваливали их прутьями или мхом, а зимой закапывали в снег.

Шамана приглашали после похорон для камлания. Он обращался с просьбой к умершему, «чтобы оставил в покое и за собою не уводил». Особые запреты налагались на оставшихся супругов. Они не могли есть

из одной посуды с другими и должны были обмываться водой или окуриваться дымом от сжигаемой шерсти.

О регулярных поминках сведений нет, но если даже через десять лет ненец кочевал мимо умершего родственника, он убивал оленя и его череп с рогами ставил на кол возле захоронения. Имя покойного в разговорах не употреблялось, его давали «дальним сродникам — правнукам и другого колена». Траур выражался в том, что родственники не подвязывали обувь, не надевали пояса, вдовы носили на виске распущенную прядь волос (Паллас, 100—102; Зуев, 28, 66—68). Полагали, что все предметы и олени, оставляемые покойному, пригодятся ему в загробном мире, где он будет жить так же, как на этой земле, в таком же чуме, только не покрытом.

В материалах XVIII в. указывается, что ненцы ориентировали покойного головой на запад (Лепехин, 258).

Таким образом, ненцы хоронили умерших в земле в неглубокой могиле без гроба или, по археологическим данным, в лодке или в половине лодки (Могильников, 265—270) на земле, в небольшом деревянном срубе, «обрубце» или «клетке», а умерших младенцев привязывали в люльках к деревьям. Можно полагать, судя по поздним данным, что вариантов захоронений у ненцев было больше.

В XIX в. у ненцев существовали разнообразные виды захоронений умерших: в земле, в неглубокой могиле (летом или из-за отсутствия леса), хоронили как в гробу или в лодке, так и без гроба. В тундре также хоронили и детей. Преобладало наземное захоронение в гробу-ящике, скрепленном шестами и планками, или в лодках (половинках лодок), таким же образом скрепленных (Хомич, 1976а, 219).

В самом ритуале обряда существенных изменений как будто не произошло. В описаниях сообщается, что вынос из чума осуществлялся в сторону, противоположную входу (у обских ненцев), в похоронах участвовал шаман в костюме и с бубном (Белявский, 126—127). В Мезенской тундре сани у могилы или сруба с покойным переворачивали вверх полозьями (Иславин, 1847, 136). Появляются сведения о наличии у ненцев кладбищ, где хоронили родственников (Шренк, 255, 467; Житков, 230; Вербов, 64; Прокофьева, 212; Народы Сибири, 263). Отмечается лицевое покрытие в виде лоскута сукна с нашитым на месте глаз бисером или пуговицами (Хомич, 1966, 217; Носилов, 1896, 32). По сведениям Ю. И. Кушелевского, которые пока ничем не подкреплены, иногда и всю голову зашивали в сукно (Кушелевский, 119).

Определенной ориентировки положения умершего не было. С покойником в яму или гроб клали все вещи, которыми он пользовался при жизни (с мужчиной — нож, топор, ружье, капкан, котел и т. д., с женщиной — чашку, ложку, котел, швейные принадлежности). Все вещи подвергались порче. Оленей в упряжке убивали у могилы и оставляли лежащими, нарты ломали. Иногда сверху ставили «род памятника, имеющий вид гроба или ящика и упирающийся на четыре столба» (Шренк, с. 470). Иногда над могилой сооружали невысокий сруб (Rudenko, 1973; Носилов, 1903, 135—136), считавшийся жилищем умершего (Manker, 1961; Stora, 1971; Соколова, 1971; Rudenko, 1973; Steinitz, 1966).

Хорошили также поверх земли без гроба. Нижнеобские ненцы «тело кладут на материк, могил не роют, сверху покрывают опрокинутыми нартами». Даже в лесной зоне ненцы тело мертвого клали на землю и это место огораживали (Мордвинов, 52). У ненцев левобережья Енисея зафиксировано захоронение под лодкой прямо на земле. «Окладывание изрубом» и засыпание хворостом отмечает Ф. Белявский (Белявский, 126). По материалам К. Д. Носилова, ненцы сооружали «голубчик», иногда без дна. Он же пишет, что умершие дети были положены на землю, а сверху только закрыты «голубчиком». По-видимому, обычай положения умершего прямо на земле был распространен у ненцев широко (Гондатти, 67; Lehtisalo, 128; Носилов, 1896). Л. В. Хомич полагает, что случаи оставления умершего на поверхности земли свидетельствуют о присутствии в составе ненцев арктического компонента (Хомич, 1976б, 131).

Хоронили также в «сруб» или ящике-гробу, иногда с двускатной крышей, образованной верхними продольными досками. Такой гроб устанавливали на поверхности земли. Иногда его приподнимали над землей, подкладывая под гроб перекладины. Доски скрепляли вертикальными шестами и поперечными планками, надетыми на шесты. В головах на перекладине подвешивали колокольчик или иной звенящий предмет. В зоне лесотундры и в тайге гроб сооружали из ствола лиственницы. Поверх гроба иногда клали 2—3 толстых бревна. В гроб помещали имущество умершего, его лодку, лопату, весло, кастрюльки или ведро ставили у гроба, нарты переворачивали и клали у ног покойного.

В середине XIX в. такой вид захоронения был широко распространен по всей территории расселения ненцев (Шренк, 616—617; Зограф, 1877, 4—7; Анучин, 1890; Кастрен, 174; Костров, 98, 160; Дуний-Горкавич, 52—53; Прокофьева, 211; Попов, 80; Борисов, 86—87; Житков, 127, 230; Хомич, 1966, 219; 1976, 123; Грачева, 1971, 249).

Вариантом такого вида сооружения является наземное захоронение в половинках лодки или дощатом гробу. Захоронения в половине лодки, установленной в сруб, отмечал у южнотамских ненцев К. Д. Носилов (Носилов, 1903, 260).

Восточные ненцы хоронили иногда на помосте или лабазе. Такой вид оставления умершего отмечал П. И. Третьяков. По данным Н. А. Кострова, открытый помост сооружался на ветвях деревьев, умершего клали на разостланную шкуру оленя. То же отметил и К. Рычков (Третьяков, 398; Костров, 160; Рычков, 186).

Встречались захоронения на нартах, этот способ был одинаков у ненцев-юраков, энцев и нганасан. Объяснение причин этого захоронения имеется у А. А. Мордвинова: «Если нет лесу, то просто кладут на землю или садят в сани» (Мордвинов, 52). Как отметила Л. В. Хомич, у всех групп ненцев изредка гробами служили нарты (Хомич, 1966, 219). Возможно, данные А. А. Мордвинова касаются ненецких родов энецкого происхождения (Васильев, 124). Такой вид оставления умерших, видимо, не был характерным для всей территории расселения ненцев, он встречался у крайних восточных групп в зоне контактов с эльцами и западными эвенками.

В XIX в. на деревьях в ящиках, колодах или люльках хоронили младенцев. Шаманов хоронили как обычных ненцев, но в стороне от других (Носилов, 1898, 41). Умерщвление животных (оленей) у могилы производилось как удушением, так и закалыванием ножом, кольями, убивали ударом обуха топора по голове; по-видимому, в различных районах бытовали разные способы. Мясо убитых оленей съедали или уносили домой, оставляя около умершего кости, черепа и шкуры или только черепа, или черепа и копыта, некоторые оставляли оленя целиком. Иногда умершего на нартах перевозили для того, чтобы похоронить на определенном месте, где уже имелись захоронения предков.

Участники похорон, возвращаясь в стойбище, предпринимали определенные охранные меры: садились на нарты поперек следа, втыкали в дорогу прутья, ехали параллельно старому следу, окуривались дымом. Часто чум после похорон переставляли на другое место. Могилу посещали раз в год, звонили в колокольчик, на могиле оставляли новую одежду. По прошествии некоторого времени после похорон изготавливали изображения мертвых, которые хранили женщины. Через несколько лет после смерти шаман «проводил душу» умершего в загробный мир.

Умершие, по старым представлениям ненцев, на том свете ведут такую же жизнь, как и на земле, но земной день для них — ночь, а ночь — день, садятся они на нарты с правой стороны, а не с левой, как на земле, т. е. многое делают наоборот (Хомич, 1976, 24).

Кроме обычного оставления умершего, у восточных ненцев еще в начале XX в. бытовала традиция постоянно возить с собой умершего родственника, чаще всего шамана, или его голову (Лепехин, 260; Мидендорф, 685; Борисов, 74).

Литература

- Анучин Д. Н.* Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. — ТМАО, 1890, т. 14.
- Беляевский Ф.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.
- Борисов А. А.* У самоедов. СПб., 1907.
- Васильев В. И.* Проблема формирования енисейских ненцев. — В кн.: Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975.
- Вербов Г. Д.* Пережитки родового строя у ненцев. — СЭ, 1939, № 2.
- Георги И. Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1777. Ч. III.
- Гондатти Н. Л.* Следы языческих верований у маньчжур. — Труды этнограф. отдела Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те, 1888, кн. VII.
- Грачева Г. Н.* Конструкция погребального сооружения у некоторых сибирских народностей. — В кн.: Итоги полевых исследований Ин-та этнографии. М.: Наука, 1978.
- Грачева Г. Н.* Народные названия, связанные с погребениями. — В кн.: Этнографическая история народов Азии. М.: Наука, 1972.
- Грачева Г. Н.* Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей севера Западной Сибири. — В кн.: Социальная история народов Азии. М.: Наука, 1975.
- Грачева Г. Н.* Погребальные сооружения ненцев устья Оби. — Сб. МАЭ, 1971, т. 27.
- Дукин-Горкавич А. А.* Тобольский Север. СПб., 1911. Т. III.
- Житков Б. М.* Полуостров Ямал. СПб., 1913.

- Зуев В. Ф.* Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском уезде инородческих народов остяков и самоедцов. — В кн.: Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.: Изд-во АН СССР, 1947 (Труды ИЭ; Т. V).
- Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.
- Кастрен М. А.* Путешествие в Сибирь — МЗП, М., 1869.
- Костров.* Очерки Туруханского края. — Зап. Сибирского отд. РГО, 1857, кн. IV.
- Кушелевский Ю. И.* Северный Полюс и земля Ямал. СПб., 1868.
- Лепехин И. И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1805. Ч. IV.
- Мидендорф А. Ф.* Путешествие на север и восток Сибири. СПб., 1878.
- Могильников В. А.* Элементы древних угорских культур в материалах хатынгского могильника Халас-Потор на Оби. — В кн.: Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1964. Т. 2.
- Мордвинов А.* Инородцы, обитающие в Туруханском крае. — Вестник РГО, 1860, ч. 28, вып. 2.
- Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Носилов К. Д.* Из последней моей поездки на Ямал. — Православный благовестник, 1898, № 1.
- Носилов К. Д.* Мои записки о жизни, обычаях и верованиях самоедцов. — Православный благовестник, 1896, № 9.
- Носилов К. Д.* На Новой Земле. СПб., 1903.
- Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука, 1970.
- Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Ч. III.
- Поездка на Югорский Шар. — Православный благовестник, 1898, № 12.
- Попов А. А.* Енисейские ненцы. — Изв. ВГО, 1944, т. 76.
- Прокофьева Е. Д.* Материалы по религиозным представлениям энцев. — Сб. МАЭ, 1953, т. 14.
- Рычков П.* Береговой род юраков. — Зап. Сибирского отд. РГО, 1916, т. 38.
- Соколова З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX в. Л.: Наука, 1971 (Сб. МАЭ; Вып. 25).
- Третьяков П.* Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО по общей географии, 1869, т. 2.
- Хомич Л. В.* Ненцы. Л.: Наука, 1966.
- Хомич Л. В.* Представления ненцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976а.
- Хомич Л. В.* Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука, 1976б.
- Шренк А.* Путешествие по северо-востоку Европейской России через тундры самоедцов к Северным Уральским горам, предпринятое в 1837 г. СПб., 1855.
- Lehtisalo T.* Entwurf einer Mythologie de Turak-Samoeden. — MSFU. 1924, v. 53.
- Manker E.* Lappmarksgravar. — Acta Lapponica, 1961, N 17.
- Rudenko S. I.* Die Ugrier und die Nenzen am unter Ob. — Acta Ethnographica, 1973, t. 21, fasc. 1/2.
- Steinitz W.* Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der Ostjakischen Sprache. Berlin, 1966, B. 1.
- Stora N.* Burial Customs of the Skolt Lapps. — FFC, 1971, v. 89/2, N 210.

НГАНАСАНЫ

Первые литературные сведения о захоронениях нганасан относятся к середине XIX в. (Степанов, 1835; Мордвинов, 1860; Третьяков, 1869). По ним, а также по полевым материалам можно в общих чертах восстановить традиционный похоронный обряд нганасан. У них существовало несколько разновидностей погребального обряда.

Покойного, завернутого в шкуры, укладывали прямо на землю, зимой зарывали в снег или оставляли на поверхности земли в палаше из лески.

Оставляли на нартах в вытянутом или сидячем положении. Так, А. Ф. Мидендорф сообщил о захоронении девушки в праздничном наряде. Тело в сидячем положении было зашито в шкуры и завалено валунами.

Укладывали в естественную земляную яму.

Помещали в деревянном срубе, поставленном на землю.

Оставляли на нартах, открытых или закрытых чумом из лиственничных стволов, срубленных здесь же.

Детей и подростков хоронили в деревянном гробу, установленном на столбах высотой в человеческий рост. Детей заворачивали в шкуры, и сверток помещали в небольшой ящик или колоду и подвешивали на ветвях деревьев, а в открытой тундре клали в естественное углубление и присыпали землей или мхом.

Погибших от эпидемий или молнии оставляли на том месте, где они умерли (Островских, 21; Попов, 1936, 59; Долгих, Файнберг, 50; Рычков, 18).

Для нганасан была характерна специальная погребальная одежда, которую надевали также на праздники-обряды, посвященные Матерям природы, на проведение шаманского камлания «чистого чума» (Долгих, 171). Женская шапка, принадлежащая этому костюму, сохранила специфическое название *лукуа*, букв. «одежда умершего». Пожилые люди до сих пор предпочитают иметь такую одежду на случай смерти. Для этой же цели подготавливают шкуры оленей осеннего убоя.

Похоронный обряд варьировал в зависимости от пола, возраста, семейного положения умершего, обстоятельств смерти (Симченко, 1963а, 171; 1963б, 170, 171; Попов, 1956, 32; Грачева, 1974). В данном очерке приводится традиционный вариант обряда для умерших в пожилом возрасте (XIX—начало XX в.).

Умершего готовили к захоронению; обмывали лицо и надевали приготовленную одежду самые близкие люди его рода, предпочтение отдавалось братьям для мужчины и сестрам для женщины. Дети покойного, если они еще не были женаты или не имели своих детей, в одевании не участвовали. В случае смерти мужа обряжала его жена и наоборот.

Лицо покрывали повязкой из красного сукна, также заранее приготовленной. На месте глаз с наружной стороны повязки пришивали две темные бусины. Повязка из сукна могла быть заменена куском шкуры, на края которой наносили полосу красной краской. Шкура накладывалась на лицо шерстью к лицу, с мездровой стороны на месте глаз пришивали бусины. Перед тем как покрыть лицо, умершему в рот за щеки закладывали еду: кусочки оленьего жира. Одежду на умершем нарочно портили: ножом прорезали дырочки в обуви, рукавицах, шапке.

Затем умершего заворачивали в приготовленные на этот случай шкуры и перевязывали. Выносили по традиции не в дверное отверстие чума или балка (жилище на санях), а под чумом против того места, которое покойный занимал при жизни, предпочтительнее на север или северо-запад, головой вперед (из балка — в отверстие напротив двери).

Укладывали на нарты по-разному: на спину в вытянутом положении ногами вперед, в слегка скорченном положении на левом боку, на спину со слегка согнутыми коленями (чтобы покойный уместился на нартах). Затем увязывали, укрыв шкурами, как обычную поклажу для перекочевки. На остальные нарты (их бывало до семи, например для пожилой женщины) укладывали всю утварь соответственно полу и возрасту. В передние нарты впрягали двух оленей в праздничной упряжи, в остальные — по одному или привязывали к передним.

Нганасаны не имели специальных мест захоронений. Если умерший был захоронен на берегу реки и во время половодья река подмыла место погребения, то труп вынимали и хоронили в другом месте или подвешивали на ветвях дерева. Подростков хоронили в ящичке-гробу, поставленном на нарты. Зарегистрировано захоронение пожилой женщины на нартах в чумоподобном укрытии, лесины которого были поставлены комлем вверх. Над захоронением женщин в естественном земляном углублении ставили надочажное устройство чума, делая его из шестов.

Нарты при захоронении оставляли как бы идущими в караване (аргише) одна за другой, их не переворачивали. Оленей, впряженных в передовые нарты, убивали тремя способами: душили арканом; растягивали за ноги, одновременно ударяя обухом топора по затылку или ножом протыкали мозжечок; протыкали заостренными кольями. Мясо убитых оленей, принадлежавших умершему, не ели, их оставляли около могилы, подогнув ноги и вытянув вперед головы.

Для XIX в. имеются некоторые данные о том, что ориентировали умершего головой в восточную сторону. Та же ориентировка реконструируется для более раннего времени по данным мифологии нганасан (Симченко, 1963а; Грачева, 1976). Для XX в. устойчиво прослеживается ориентирование умершего на север или северо-запад при любом виде его погребения. Даже когда он лежал на нартах на левом боку, весь его смертный аргиш направлялся на северо-запад, а лицо было повернуто на запад.

Обычно в похоронах шаман не участвовал. Его приглашали лишь в том случае, если не было известно, по какой причине умер человек. Шаман приходил без костюма, иногда и без бубна и от имени покойного рассказывал причины смерти.

Шаманов хоронили, как и простых людей. Наиболее почетным считалось оставить умершего на нартах, закрытых чумом из лесин, поэтому шаманов обычно так и хоронили. Их погребальный аргиш выглядел богаче остальных, так как в нем было больше инвентаря за счет шаманской одежды и шаманских принадлежностей.

В 1930-х годах на похоронном обряде А. А. Попов отметил наличие «заместителя» умершего — живого человека, ведущего от лица покойного разговор с готовящими смертный аргиш. Этот человек выбирался из близких родственников (Попов, 1936, 57). Пока обставляли лесинами нарты с покойным, справа или слева разводили костер, на котором в посуде умершего готовили пищу и чай. После трапезы, потушив огонь, участники похорон, не оглядываясь, уходили или уезжали на своих упряжках. Перед входом в жилище «очищались», перешагивая через три небольших костра, в огонь которых бросали собачью шерсть. В более ранние

времена, по свидетельству информаторов, душили оленя или собаку и через их трупы перешагивали или переезжали все упряжки.

Чум, где жил умерший, сразу переносили на другое место. Самые близкие родственники, особенно те, кто принимал участие в похоронах, считались «тяжелыми», на них накладывались определенные запреты.

После похорон место захоронения, как правило, не посещали.

Имя покойного становилось для близких родственников запретным.

Загробный мир нганасаны представляли таким же, как и земной, где все занимались обычными хозяйственными делами (Попов, 1976). Большие шаманы, по представлениям нганасан, продолжали свое существование в невидимом мире и помогали своим потомкам.

Литература

- Грачева Г. Н. Ранние представления нганасан о человеке (по материалам погребального обряда). Автореф. канд. дис. . . ист. наук. Л.: Ин-т этнографии, 1974.
- Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Долгих В. О. О похоронном обряде кетов. — СА, 1963, № 3.
- Долгих В. О. Происхождение нганасан. — Труды ИЭ, нов. сер., 1952, т. 18.
- Долгих В. О., Файнберг Л. А. Таймырские нганасаны. — Труды ИЭ, нов. сер., 1960, т. 56.
- Мидендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. СПб., 1878.
- Мордвинов А. А. Иногородцы, обитающие в Туруханском крае. — Вестник РГО, 1860, ч. 28, вып. 2.
- Островских П. Е. О положении женщины у иногородцев Туруханского края. — В кн.: Изв. Красноярского подотд. Восточно-Сибирского отд. РГО, 1903, т. 1, вып. V, Красноярск.
- Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасан. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Попов А. А. Нганасаны. — В кн.: Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Попов А. А. Тангийцы. М.; Л., 1936.
- Рычков К. Поездка в северо-восточные тундры Туруханского края из п. Дудинка. М., 1915.
- Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М.: Наука, 1976.
- Симченко Ю. Б. Нганасанские орнаменты. — СЭ, 1963а, № 3.
- Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан. — Труды ИЭ, нов. сер., 1963б, т. 84.
- Степанов А. А. Енисейская губерния. СПб., 1835. Ч. 2.
- Третьяков П. Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО по общей географии, 1869, т. 2.

ЭНЦЫ

Энцев делят на две большие группы: тундровые (хантайские), проживающие сейчас в основном в пос. Воронцово на правом берегу Енисейской губы, и лесные (карасинские), расселенные по правобережью Енисея южнее Дудинки.

Погребальные обычаи энцев в значительной мере сходны с нганасанскими, но подвергались также ненецкому влиянию. Сведения о погребальном обряде энцев восходят к концу XIX—началу XX в. (Третьяков, 403,

416; Мордвинов, 52; Анучин; Прокофьева, 207—212; Грачева, 133—134; Долгих, 1961а, 107; 1961б, 85—93, 174; 1962, 73—80; Verbow, 123).

Умершего готовили к захоронению люди его рода. В то же время, если умирал муж, обряжала его жена, и наоборот. На умершего надевали специальную суконовую погребальную одежду, которую в иных случаях использовали на свадьбах или на больших праздниках. Глаза закрывали специальной суконовой или ровдужной повязкой с нашитыми на месте глаз бусинами. В одежде покойного прорезали небольшие дырочки, «на дорогу» давали кусочки жира оленя, их клали в рот или в правую руку. Затем тело зашивали в шкуры. Участники похорон, которых должно быть четное число, проталкивали тело под нюки чума или разбирали часть чума с северной стороны. В дверное отверстие выносить умершего считалось греховным.

Тело укладывали на нарты, впрягали двух упряжных оленей и отправлялись к месту, где оставляли умершего.

Способы захоронения умерших были разнообразны.

Обычно покойного оставляли на нартах в вытянутом на спине или сидячем положении. Над нартами делали чум из лесин без дымового отверстия, обвязывали его, как обычный чум, веревками, не оставляя входа. Передние концы нащепов и полозьев нарт выступали за пределы чума.

На нартах устанавливали гроб с телом и так оставляли.

В некоторых семьях хоронили в земле без гроба или в гробу в неглубокой могиле. Могилу с гробом иногда заваливали валунами.

Хоронили на земле в гробу «ненецкого» типа, зашитом шестами и планками, и закрывали досками. У северных энцев этот способ захоронения сохранялся до недавнего времени.

В тундре детей хоронили на земле или в поверхностном слое земли, в лесной зоне привязывали колоду или сверток к ветвям дерева.

Умерших ориентировали ногами на север. В некоторых случаях, когда хоронили крещеных энцев, у наземного гроба «ненецкого» типа, к поперечной планке над головой покойного там, где обычно подвешивали колокольчик, укрепляли небольшой крест, а если хоронили в гробу в поверхностном слое земли, то крест ставили около головы.

Особых отличий при захоронении шаманов у энцев не отмечалось.

Оленей, впряженных в нарты с умершим, душили или закалывали заостренными кольями и оставляли лежащими. У лесных энцев мясо этих оленей съедали, оставляя лишь черепа с рогами. Сопровождающий инвентарь — котлы, чайники, большие миски — продырявливали. Нарты оставляли позади могилы, переднюю вязку ломали.

Во время похорон у изголовья умершего разводили небольшой костер. В огонь бросали кусочки еды: считалось, что таким образом кормят умершего. При одновременном захоронении родственников раскладывали один костер. При разновременном захоронении в одном ряду использовали старое кострище. Когда уходили с кладбища, костер тушили. Первыми уходили молодые, последним — самый старший или человек из другого рода. Прежде чем уйти, обходили захоронение вокруг по солнцу три раза.

Перед входом в жилище «очищались» дымом разведенного костра, в него бросали собачью шерсть. Особое внимание уделяли «очищению»

глаз. Для тех же целей убивали оленя, перед доской порога клали брюшину, кишки, мазали порог кровью. Все перешагивали через порог. Жилице переносили на другое место во время похорон или на следующий день.

Шаман особой категории *самбана* участвовал в проводах умершего. Он гадал на топоре и деревянной чурке о вещах, которые забыли дать покойному. Участники похорон некоторое время считались нечистыми, их не допускали к семейным и иным святыням. Близкие родственники умершего — мужчины в течение трех дней не должны были охотиться и прикасаться к предметам охоты.

Место захоронения посещали через год. Там разводили костер, убивали оленя, варили и ели мясо и «кормили» покойного, бросая кусочки мяса в огонь. Голову с рогами оставляли около могилы.

Когда дерево гроба начинало разрушаться, из части его, по данным Е. Д. Прокофьевой, шаман изготовлял изображение умершего, которое хранили длительное время.

По информации И. И. Силкина (пос. Воронцово, 1971), энцы полагали, что в течение двух лет покойный еще находится в могиле или у захоронения, на третий год окончательно уходит. Поэтому в течение двух лет в день похорон приходили к нему на поминки, разжигали костер, «подкармливали» умершего. После этого могилу не посещали. Считалось, что путь в страну мертвых очень тяжел, на всем пути темно. Умерший едет на своих оленях. Думали, что в земле мертвых стоят чумы и там живут все, кто когда-либо умер.

По материалам Е. Д. Прокофьевой, через семь лет призывали шамана для очищения людей и вещей, которые были близки умершему.

Литература

- Анучин В. И. В стране черных дней и белых ночей (Туруханский край). СПб., 1916.
- Грачева Г. Н. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей севера Западной Сибири. — В кн.: Социальная история народов Азии. М.: Наука, 1975.
- Долгих Б. О. Бытовые рассказы энцев. — Труды ИЭ, нов. сер., 1962, т. 80.
- Долгих Б. О. Мифологические сказки и исторические предания энцев. — Труды ИЭ, нов. сер., 1961а, т. 66.
- Долгих Б. О. О похоронном обряде кетов. — СА, 1961б, № 3.
- Мордвинов А. А. Иностранцы, обитающие в Туруханском крае. — Вестник РГО, 1860, ч. 28, вып. 2.
- Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев. — Сб. МАЭ, 1953, т. 14.
- Третьяков П. Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО по общей географии, 1869, т. 2.
- Verbow G. D. Funeral Rites among the Enets. — In: Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia. Budapest, 1968.

СЕЛЬКУПЫ

Описания похоронного обряда селькупов выполнены по материалам Е. Д. Прокофьевой (Прокофьева, 1976, 1977), Г. И. Пелих (Пелих, 1972), а также полевым материалам автора (АИЭ. Материалы Северо-самодийского отряда Северной экспедиции 1976 г.). По наиболее ранним представлениям селькупов, покойники плыли по течению реки в долбленых из кедра колодах в Море мертвых (Прокофьева, 1976, 13). Вполне вероятно, что это отголоски существовавшего в древности обряда похорон. Возможность такого предположения подтверждается одним из типов похоронного обряда у нарымских селькупов, относящегося к XVII—XVIII вв. (Пелих, 66—69). После смерти тело сразу выносили из дому и укладывали в долбленную или берестяную лодку и в ней отвозили на кладбище. Кладбище всегда располагалось в низовьях реки, занимаемой данной группой. Путь к кладбищу должен был проходить только по воде и порой достигал значительного расстояния (свыше 100 км). Живые не могли находиться в одной лодке с покойным. Если человек умирал зимой, то тело подвешивали на деревьях и ждали вскрытия рек.

Для захоронения выкапывали яму глубиной около полуметра. В ней сооружали деревянную камеру, напоминающую селькупскую землянку. Лодку разрезали пополам (поперек), в одну половину укладывали тело, другой половиной закрывали. Тело укладывали головой к носу лодки в вытянутом положении. Вместе с покойным оставляли пищу (рыбу), нож, лук со стрелами, топор. Сверху могилу покрывали продольными плахами и засыпали землей, получался небольшой курган овальной формы. На поминках употребляли только рыбу. Отголоски этого обряда существовали у селькупов и в XIX в.

В XVII в., в районе расселения нарымских селькупов практиковались воздушные захоронения (Пелих, 72—74). Покойного зашивали в шкуры молодых животных или бересту и подвешивали на ремнях на дерево. В таком положении тело находилось до тех пор, пока не высыхало, т. е. висело в течение нескольких лет. После этого ремни перерезали, тело падало на землю. Селькупы считали, что в этот момент душа покойного уходила, а до этого жила среди людей. Далее тело опускали в неглубокую, до 70 см, яму, накрывали полотнищем из бересты и сжигали. В костер бросали вещи умершего. Пока костер горел, могилу засыпали, сделать это надо было до того, как погаснет огонь. Если костер догорал раньше, тогда к дереву, где висел покойный, звали шамана, а у могилы разводили костер и прыгали через него «от солнца на север» (Пелих, 72—74).

В XIX в. у нарымских селькупов в основном бытовал следующий обряд захоронения (Пелих, 61—63). Похороны производились через сутки после смерти. Захоронение могло быть наземным и грунтовым. В могилу покойному клали пищу в расчете на четыре-пять дней, оружие и котелок, на могилу — дорожный посох, посуду и другие вещи покойного, рядом ставили лыжи и нарты. Одежду вешали на дерево, к этому же дереву привязывали собаку. Трапезу устраивали в сумерках. Рядом с могилой разводили костер, приводили оленя, забивали его и съедали. Во время

трапезы для покойного ставили специальный столик, тарелку с едой и кружку с чаем или вином. Содержимое кружки время от времени выливали на могилу. Уходя с кладбища, покойному оставляли еду и питье. Через полтора месяца устраивали вторые поминки.

В могилу покойного опускали на широкой доске в вытянутом положении, все суставы должны были быть разогнутыми. Умершего со всех сторон покрывали плахами, берестой и засыпали землей.

Надгробие зависело от типа захоронения. Если захоронение было грунтовым, над могилой делали небольшой холмик и ставили бревенчатый домик в 4—6 венцов, с двускатной крышей и небольшим окном. Если могила была глубокая, то домик из плах устанавливали прямо на земле. В этом случае домик делали из трапециевидных плах, он имел форму четырехугольного ящика.

Кладбище у селькупов всегда находилось на берегу реки, и покойного укладывали в могилу ногами по течению реки.

У нарымских селькупов сохранились также сведения о захоронениях в сидячем положении (Пелих, 69—72). В этом случае умершего заворачивали в бересту или кожу и опутывали ремнями. Могилу рыли на глубину 1,5 м. Вещи покойного зарывали отдельно, яму для них копали до тех пор, пока не появлялись почвенные воды. Над могилой делали деревянный ящик. Существует предположение, что таким способом нарымские селькупы хоронили шаманов (Пелих, 70). После смерти шамана делали куклу. Ее некоторое время хранили дома и носили с собой на охоту. По истечении определенного срока ее заворачивали в бересту, подвешивали на дерево, а некоторое время спустя сжигали (Пелих, 73). Этот обряд перекликается с описанным выше воздушным типом погребения с последующим сжиганием трупа.

У северных селькупов в XIX в. умершего клали на его спальное место или на гостевое у задней стенки чума. Тело должно было быть вытянутым, суставы разогнуты. Затем мужчины уходили в лес искать кедр для гроба. В это время женщины, обязательно не родственницы покойного (Прокофьева, 1977, 70), обмывали его и одевали в лучшую одежду (одежду затем специально портили).

Покойный лежал в жилище два-три дня, пока не съезжались все родственники. О смерти близких сообщали иносказательной фразой, например: «Мать сильно болеет, брат велел тебе ехать». В эти дни угощались все присутствующие. Для умершего ставили тарелку с едой и кружку с вином или чаем. Время от времени эту еду бросали в огонь, туда же выливали и питье. Предполагалось, что душа умершего бродит по тем местам, где протекала его жизнь (Прокофьева, 1977, 70).

На третий день делали гроб, он представлял собой кедровую колоду или прямоугольный ящик из кедровых досок. Иногда, так же как и у нарымских селькупов, гробом служила долбленая лодка, перерезанная пополам (Прокофьева, 1977, 70). Щепки и стружку, оставшиеся при изготовлении гроба, тщательно собирали. Стружку клали в гроб в изголовье, на нее — подушку из оленьей шерсти. Щепки увозили на кладбище для поминального костра. В правой стенке гроба сверлили небольшое отверстие. Это делалось на тот случай, если шаману потребуется общаться

с душой умершего, чтобы душа могла входить и выходить (Прокофьева, 1977, 70). Гроб ставили на оленью шкуру. Уложив покойного в гроб, его накрывали белой тканью, лицо закрывали белым платком.

Перед выносом покойного из жилища гадали. Самые старые приподнимали гроб на веревке в головной части (по сведениям Е. Д. Прокофьевой — со стороны ног. См. Прокофьева, 1977). Гадали на каждого из присутствующих, спрашивая умершего: «Далеко ли ты пошел? Легко ли тебе? Хорошо ли ты о нас думаешь?» Если гроб поднимался легко, значит, жизнь указанного лица должна быть долгой, так как умерший не затаил обиды. Если тяжело — значит впереди болезни или смерть. На кладбище в летнее время гроб несли на плечах или везли на лодке. В зимнее время везли на оленях, на нарты гроб ставили ногами вперед и привязывали арканом. В нарты впрягали личных оленей покойного.

Могилу готовили накануне, выкапывали яму в полный рост взрослого человека. На дне устанавливали четыре невысоких пня, на которых делали помост. Гроб помещали на этот помост и накрывали сверху досками. Могилу засыпали землей, участие в этом принимали все присутствующие. Могильный холм делали продолговатой формы, около 2 м в длину и 1 м в ширину.

В других случаях по углам ямы ставили вертикальные столбы высотой до уровня земли. На дно подгроб клали две плахи, а на столбы укладывали расколотые вдоль бревна, делали настил. Настил накрывали берестой (иногда для этого использовали берестяные крышки от чума). Сверху насыпали холм высотой в рост человека (Прокофьева, 1977, 71). И в том, и в другом варианте над могильным холмом делали кедровую крышку или в форме колоды или из досок.

На кладбище гроб сначала ставили на землю. Разжигали большой костер и забивали жертвенного оленя (у Е. Д. Прокофьевой есть сведения о том, что забивали двух оленей: одного — перед выходом на кладбище, другого — на кладбище. См. Прокофьева, 1976). У могилы рядом с гробом ставили столик и посуду для покойного. Голову жертвенного оленя вешали на дерево или шест в нескольких метрах от могилы (Прокофьева, 1976, 72). Сваренное на костре мясо оленя съедали. На столик покойного клали мясо, жир и костный мозг. Присутствующие на похоронах сидели возле этого столика, но ничего с него не брали — это было угощение для покойного и умерших ранее (Прокофьева, 1977, 73). Обитателей Латар пеляк — «Стороны мертвых» угощали также, кидая кусочки мяса в огонь и выливая туда вино или чай движением руки от себя. На кладбище проводили почти целый день. Разговор шел только о покойном, говорить о нем полагалось только хорошее.

При прощании с умершим прикладывались щекой к его лицу и плакали. После чего все присутствующие, взявшись за руки, обходили по солнцу гроб и могилу (Прокофьева, 1977, 73). При опускании гроба еще раз гадали.

В гроб клали личные вещи умершего: для мужчины — нож, кiset, чашку, ложку, для женщины — швейные принадлежности, посуду. В отличие от нарымских селькупов еду в гроб не клали. В могилу на гроб и вокруг него складывали одежду покойного, обувь, котел и чайник. Нарты,

На которых привезли покойного, разбивали и оставляли рядом с подвешенной головой оленя, ориентируя вниз по течению реки. Аркан, служивший для крепления гроба к нартам и при опускании его в могилу, разрезали и оставляли в могиле. Упряжь от оленей покойного забирали с собой, так как считалось, что ею он может увести с собой всех оставшихся оленей.

Все вещи, предназначавшиеся для покойного, портили: ножи тупили, посуду пробивали, одежду и обувь надрывали. Обрато возвращались по той же дороге, по которой шли на кладбище. Запрещалось оглядываться. Чтобы душа умершего не вернулась к живым, «перегораживали» дорогу, рисуя головней по своему следу поперечные волнистые или зигзагообразные полосы. В других случаях дорогу перегораживали воткнутыми в землю или снег прутиками (Прокофьева, 1977, 74).

По поверью селькупов, были люди, которые могли слышать разговоры латаров (умерших). Это не обязательно были шаманы. Таких людей оставляли на кладбище у могилы на ночь. Считали, что ночью, когда латары просыпались, такой человек слушал их разговоры с вновь пришедшим. Обычно это представлялось как встреча родственников и друзей. Если же человек слышал, что латар хочет забрать с собой душу кого-либо из живых людей, он должен был бить по могиле пучком березовых веток, чтобы отпугнуть латара от души живого человека. Иногда, возвращаясь с кладбища, гадали с помощью оленьей лопатки (Прокофьева, 1977, 74). Ее оставляли на ночь на дороге, предварительно вымазав сажей. На утро ходили смотреть, есть ли на ней полосы. Если они были внизу, значит латар забрал душу какого-то ребенка, если в верхней части — значит взрослого.

В доме семьи умершего по возвращении с кладбища снова устраивали угощение. В дальнейшем специальных поминок не было. Однако каждый человек, оказавшись рядом с кладбищем, должен был что-нибудь положить на могилу. Если он останавливался рядом, чтобы поесть, то должен был кинуть в огонь кусочки еды и плеснуть питье движением руки от себя. Таким же способом умершие поминались во время праздников или радостных событий.

Шаманам камлать во время похорон не разрешалось (Прокофьева, 1977, 75).

Шаманов северные селькупы хоронили на дереве или на помосте, покоившемся на четырех столбах. На помост ставили гроб. В столбы или дерево втыкали ножи без рукояток, чтобы никто не мог залезть наверх.

Детей хоронили так же, как и взрослых, с той лишь разницей, что могилу делали в половину человеческого роста. Если в какой-либо семье дети умирали часто, приглашали шамана, который говорил, где хоронить и как хоронить умершего ребенка. Чаще всего выбирали толстый кедр. Часть ствола вырезали и сердцевину выдалбливали. Умершего ребенка ставили внутрь и закрывали. Внешне дерево оставалось петронутым. Смысл обряда состоял в том, чтобы не допустить «ухода» души ребенка в сторону мертвых. Она должна оставаться на земле. Тогда, считали, другие дети не будут умирать. Детей до одного года хоронили на деревьях, заворачивая в бересту и подвешивая на ветках (Прокофьева, 1977, 74).

Так же как и нарымские, северные селькупы устраивали кладбища обязательно на берегу реки и ориентировали погребение по ее течению, т. е. покойного клали ногами в сторону устья. Крест ставили в головах.

В существовавших в XIX в. похоронных обрядах нарымских и северных селькупов можно выделить следующие общие моменты: обязательное расположение кладбищ на берегу реки. Покойного ориентировали ногами вниз по течению реки. Оставляемые покойному средства передвижения, нарты и ветки ориентировали вниз по течению реки¹. Гроб укладывали так, чтобы покойный не касался земли. Для изготовления гроба и надмогильного домика использовали кедр. Покойного снабжали всем необходимым для «жизни» в стране мертвых. Устраивали поминки. На кладбище разводили большой костер, забивали и съедали оленя, часть мяса оставляли покойному.

Эти перечисленные моменты дают основание считать, что до XVII в., т. е. до прихода русских в Сибирь, у селькупов был распространен обряд захоронения, при котором покойного укладывали в долбленную из кедра колоду или лодку и отправляли вниз по течению реки. Такая форма захоронения вполне соответствует представлениям селькупов об устройстве мира.

По древним представлениям селькупов об устройстве мира, он делился на три части. Первая находилась в верховьях рек, там размещались светлые силы. Вторая включала все течение реки, вплоть до устья, и считалась местом обитания людей. Третья находилась в низовьях рек. Реки же впадали в Латар чосы—мора (Море мертвых), куда отправлялись все умершие. Поскольку известные селькупам две крупнейшие реки Обь и Енисей текут с юга на север, то, соответственно, светлый мир находился на юге, а нижний — на севере.

Второй слой представлений селькупов о мире — поздний, сложившийся под влиянием христианства, вероятно в течение XVIII—начала XIX в. По этим представлениям все светлые силы находятся на небе. Там же живет верховное божество Нум (само слово *Нум* означает как небо, так и верховное небесное божество). Средний мир находится на земле, а мертвые уходят в нижний мир — под землю. Место обитания мертвых называется Латар пеляк (Сторона мертвых). Вход туда селькупы представляли в виде дыры (Прокофьева, 1976, 110—114).

После появления русских, а в основном в XVIII в. при христианизации, в соответствии с изменившимися представлениями об устройстве мира изменилась и форма похоронного обряда.

Литература

Целих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.

Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.

Прокофьева Е. Д. Религиозные культы тазовских селькупов. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ; Т. 23).

¹ Вход в жилище (чум или землянку) может быть ориентирован в любую сторону, кроме направления течения реки вниз. Считается, что в противном случае из дома уйдет жизнь.

КЕТЫ

Сведения о похоронном обряде и способах погребения у кетов до XIX в. практически отсутствуют. Наиболее ранние свидетельства о способах захоронения у кетов, возможно, следует искать в фольклоре. На давность воздушного способа захоронения указывает мифологический сюжет о посланном на землю сыне Еся, научившем людей «неправильному» ритуалу погребения — в земле, вместо того чтобы держать человека в течение 7 дней в «лабазе» (у В. И. Анучина — завернутым в травы и подвешенным к дереву), в результате чего прежде бессмертные люди стали умирать (Анучин, 1914).

Для XVIII в. имеется единственная информация о погребении в земле шамана («кудесника») в устье р. Дубчеса. Однако быть вполне уверенным, что речь идет о кетах, нельзя. На этой территории с кетской топонимикой жили селькупы (выходцы с Кети и Тыма), тунгусы и особая группа смешанного с кетами аборигенного населения, известного под названием «юги» (Алексеевко, 1975).

Учитывая эти данные, а также сведения о существовании двух способов захоронения (в земле и воздушного) у других кетоязычных групп XVII в. и групп, формирование которых происходило с участием кетоязычных компонентов или в зоне кетской топонимики (Долгих, 1961), можно допустить наличие обоих этих способов у кетов в XVII—XVIII вв.

Для XIX—начала XX в. известны те же два способа погребения — в земле и воздушное, но последнее сохранялось уже как специфически детское или шаманское. Приводимое ниже описание сделано на основании литературных данных, опросных сведений и личных наблюдений материала, производившихся под руководством И. И. Гохмана в 1960 и 1965 гг.

Наиболее распространенным было захоронение в земле. Тело покойного находилось в могильной яме (до 1,5 м глубиной) на двух широких досках, уложенных на дне. Все доски в погребениях были расколотые пополам кедровые стволы. По бокам, в ногах и изголовье имелись поставленные на ребро доски; они стояли поперек могилы. На них опирались концами две продольные доски покрытия, являвшиеся как бы крышкой гроба. Таким образом, гроб представлял собой ящик из несбитых досок. Согласно Б. О. Долгих, над лицом покойного укреплялась поперечная дощечка, концы которой входили в выемки в боковых стенках. Дощечка предохраняла голову от повреждения (Долгих, 1961). Покрытием могли служить также уложенные в ряд тонкие стволы молодых кедров. Доски покрытия обертывали берестой (тиской) или ее стелили поверх досок; иногда тиской покрывали покойного, а доски закрепляли на некотором расстоянии от гроба с помощью поперечин.

Обычным было положение трупа на спине головой на восток, с вытянутыми вдоль туловища руками. Встречались погребения, в которых покойный был уложен непосредственно на дно неглубокой ямы, а на расстоянии 40—50 см над ним имелось покрытие из продольных плах. Наконец, обнаружены захоронения почти на поверхности земли. Труп

в таком случае был закрыт тиской и завален сверху уложенными в ряд жердинами.

Два последних вида захоронений, по-видимому, не составляют особого варианта, а обусловлены определенными обстоятельствами: отсутствием трудоспособных людей, которые могли бы вырыть яму (зимой) и т. д.

В периоды частых эпидемий, когда не хватало здоровых людей, чтобы осуществить погребение по всем правилам, умерших по нескольку человек складывали на земле и покрывали сверху жердинами.

В. И. Анучин сообщал о традиции отмечать захоронение палкой с развилкой на конце. Под влиянием русских у кетов утвердился обычай ставить на могиле (в ногах) крест. Концы креста вырезали в форме вытянутого овала; к перекладине привязывали лоскутки белой материи. Могилы иногда огораживали двумя рядами тонких плах, закрепленных на четырех вертикальных столбах.

Б. О. Долгих отметил для XX в. погребение в гробу, изготовленном по типу, заимствованному у русских (Долгих, 1961), а В. И. Анучин упоминает обычай хоронить в сломанной ветке (лодке-однодеревке) или партах (Анучин, 1914).

Воздушный способ захоронения известен у кетов в двух вариантах: в пне срубленного дерева и на помосте (лабазе). Первый вариант к началу XX в. сохранился исключительно в качестве детского, хотя для середины XIX в. он отмечен как общий (Третьяков, 1869; Долгих, 1961, 106).

В пне срубленного дерева хоронили младенцев грудного возраста (до появления зубов). На месте захоронения (оно могло находиться в тайге недалеко от стойбища или поблизости от других могил) заранее срубали толстый ровный кедр (реже сосну) на высоте груди человека (по Б. О. Долгих — на высоте 1,5 м. Долгих, 105). С восточной стороны в пне вырубали нишу. В ней помещали ребенка — вертикально, лицом к ближайшей реке или головой вниз, лицом в глубь ниши (т. е. на запад). В обследованном Г. Д. Вербовым детском захоронении вблизи Суломая (р. Подкаменная Тунгуска) ребенок был помещен головой вниз лицом на север (Архив МАЭ, ф. 2, дневник, 1938). Нишу закрывали отдельной частью пня и обвязывали прутьями ольхового дерева. Поблизости на сучке хвойного дерева подвешивали берестяную колыбель.

Захоронение на деревьях, видимо, имеет древние традиции. Следы его можно усмотреть в широко распространенном обычае подвешивать на деревьях послед, а также мертворожденных (их заворачивали в бересту и подвешивали на сучке кедра).

Отметим обычай хоронить в дупле кедра кости важных промысловых животных (с целью их возрождения), церемонию погребения изображения медведя по окончании «медвежьего праздника» и т. д. (Donner).

Относительно захоронения на лабазе имеются лишь немногочисленные сведения. В литературе об этом способе погребения упоминается лишь в статье Б. С. Семенова (Семенов, 101). До начала XX в. этот способ сохранялся среди самой южной (вороговской) группы кетов. Сургутинские и слогуйские кеты сообщали о нем как о захоронениях ша-

манов согласно заранее высказанному желанию (шаманов хоронили и в земле).

Из опросных сведений известно, что при погребении на лабазе соблюдали ту же ориентацию головой на восток, покойника обертывали берестой (или укладывали в несбитый ящик и покрывали сверху берестой). Снимок такого погребения сделан Н. К. Каргером в конце 20-х годов (МАЭ, колл. 1268—218); гроб заменял выдолбленный ствол.

Погребение покойного у кетов сопровождалось комплексом религиозных обычаев и обрядов, связанных с представлениями о смерти, загробном мире, самим умершим, его отношением к живым людям и т. д. (Алексеевко, 1976).

Кеты полагали, что *ульвэй* (душа, не видимая человеком) появляется у ребенка тогда, когда он начнет ходить самостоятельно (захоронения детей такого возраста были одинаковы с погребением взрослых — в земле).

Ульвэй представлялась маленькой точной копией своего хозяина. Она считалась невидимой для большинства людей, но вполне материальной: как и сам человек, его ульвэй имела тело, кости, мысли и т. д. Человек и его ульвэй находились в непосредственной взаимосвязи.

Смерть человека в большинстве случаев объясняли гибелью ульвэй, попавшей к Хоседам (главный персонаж отрицательного начала, олицетворение севера и северо-западной стороны). Если же человек сторал, замерзал или имело место самоубийство, считалось, что его ульвэй попадала не к Хоседам, а к другому персонажу кетского пантеона — Бисымдесь. Ульвэй утонувших становилась добычей Ульгуся.

Ульвэй избранных людей Хоседам иногда не губила, а «возвращала назад». Этими представлениями осмыслялся обряд заместительной инкарнации. «Возвращенная» ульвэй являлась родным умершего во сне в виде его самого и таким образом изъявляла о желании продолжать жизнь. Изготавливали антропоморфную фигуру (контол' — воображаемое тело), ульвэй получала свою вторую половину и образовывался *данол'с* (*дангольс*), который воспринимался как живой человек (изображение передавалось по наследству). Ему изготавливали одежду и снабжали такими необходимыми предметами, как курительные принадлежности (трубка, кисет, спички), оружие (лук и стрелы) и т. д. Дангольс считался не просто членом семьи (его «кормили», «одевали»), но и ее покровителем: он защищал своих владельцев, помогал в промысле и т. д. (Алексеевко, 1971).

Сведения о том, что ульвэй умерших могут превращаться в злых литысь, получены у суломайских кетов (Крейнович, 1969). В других информациях литысь выступают как злые существа, враждебные людям, но не обнаруживают при этом прямой связи с представлениями об ульвэй.

Литысь представляли такими же, как ульвэй, т. е. уменьшенной копией умершего, но в отличие от ульвэй они имели «скрещенные ноги». Литысь умерших могли сердиться на живых людей за зло, содеянное еще при их жизни, и даже мстить. Литысь могли погнаться за ульвэй живого человека, захватить ее; тогда человек погибал. Литысь могли явиться родным умершего во сне, и по их внешнему виду «узнавали»,

доволен или сердится умерший. Литысь радовались, если их навещали (приходили на место захоронения), угощали. «Мир литысь», где они живут «своим огнем», расположен рядом с «миром людей», но невидим. В ряде информации «мир литысь» совпадает с «миром мертвых» и конкретным местом погребения.

Мифологический сюжет о посланном на землю сыне Еся, научившем людей захоронению в земле, в результате чего они стали умирать, отражает первоначальные представления о земном бессмертии людей. Долее всего эти представления сохранялись по отношению к шаманам. Умерших шаманов предписывалось в течение семи дней держать в отдельном жилище, ожидая их «оживления».

Материал о загробном мире также не однозначен. С одной стороны, это место реальных захоронений, с другой — воображаемый мир на северо-западе, в низовьях Енисея.

Общей тенденцией помещать мир мертвых в низовьях реки обуславливался и выбор места для захоронений (берег реки, всегда ниже по отношению к стойбищу, где жил умерший). С этими представлениями связан запрет везти умершего в направлении вверх по течению, а также ориентация самих захоронений, размещение оставленных у могилы вещей.

Кеты считали, что нужно обеспечить умершего всем необходимым для последующей загробной жизни: огнем для его костра, одеждой, необходимой утварью, средствами передвижения и т. д. И в загробном мире умерший должен был жить «среди своих». Этим обусловлено стремление хоронить поблизости от могил ранее умерших родственников. Существовало представление, что в мире мертвых все происходит «наоборот». Именно этим объясняли обычай запахивать одежду на покойном на правую сторону, разбивать и ломать предметы, оставляемые у могилы. В загробном мире все это должно было принять свою «правильную» форму и состояние.

Шаман участвовал в церемонии погребения, как и другие рядовые сородичи и соседи. Специальных камланий в связи с погребением не производилось (за исключением обряда отпускания ульвэй, осуществлявшегося через некоторое время).

Хоронили умерших поблизости от реки (от 200 м до 1 км от берега) на возвышенных местах, ярах. Если человек умирал зимой далеко в тайге, то его оставляли на лабазе, а весной отвозили и хоронили в нужном месте. Больших кладбищ в конце XIX в. не было. Обычно на местах захоронений имелось 3—5 могил, встречались и единичные погребения. Места погребений выбирали в стороне от кочевий, стойбищ, исключения представляли захоронения маленьких детей; они могли быть и поблизости от охотничьих дорог, жилья, что, впрочем, не исключало и расположения их поблизости от могил взрослых. Кеты объясняли это тем, что умершие дети в отличие от взрослых не опасны для живых людей.

Покойник находился в своем жилище до трех дней. О смерти человека можно было сразу узнать, так как его нарты ставили передком на запад (обычно у жилища нарты поворачивали на восточную сторону). Умершего на закате, особенно пожилого человека, старались похоронить как можно быстрее. Умершего обмывали, одевали в новую (или луч-

шую) одежду, причем полки одежды запаховали на правую сторону (для одежды кетов характерен запах полок на левую сторону). На рукавах, полках одежды, носках обуви ножом делали разрезы, спарывали пуговицы. Лицо закрывали распущенными волосами (мужчины, как и женщины, носили длинные волосы) или покрывали платком. Весь этот обряд исполняли непременно представители иного рода, чем умерший. Покойник лежал слева от входа, головой к двери, лицом на восток (символ жизни). Все время до похорон умершему ставили пищу, набивали табаком трубку, разговаривали с ним (ср. мифологическое представление, что люди были бессмертны, пока их не стали хоронить).

В день похорон одежду натягивали так, чтобы голова оказалась под проймой левого рукава, а полки сшивали. Хоронили обязательно днем. Перед выносом из жилища, по данным Б. О. Долгих, дети, прощаясь, перешагивали через ноги умершего справа налево (Долгих, 1961). Выносили труп через дверь ногами вперед (Третьяков, 1869). Дверь жилища при этом перегораживали поставленной наклонно палкой. Покойника протаскивали под палкой, а присутствующие перешагивали через нее (этим как бы разгораживали дорогу живых и мертвых), палку затем рубили.

К месту захоронения покойного доставляли на нартах (зимой), в лодке, несли на руках. Кеты сообщали также о специальных носилках, на которых несли умершего, но подробные данные об этом отсутствуют. По пути никто из участников похоронной процессии не должен был оглядываться назад.

Около могилы прежде всего разводили костер, «кормили» огонь, бросая в него кусочки пищи, табак, чай. Огонь зажигали, по объяснениям информаторов, для того чтобы умерший не приходил потом за ним к живым сородичам.

Копали могилу (непрерменно с запада на восток), вытесывали доски и т. д. обычно люди из чужого рода. Строго соблюдали ориентацию: покойника укладывали головой на восток. Информаторы объясняли, что при таком положении против умершего находится западная сторона, куда и должен направиться человек после смерти.

Согласно обычаю старший в семье мужчина хоронил умершего ребенка.

Около захоронения взрослых на деревьях развешивали одежду умершего, на могиле и около нее оставляли его личные вещи (лук, ружье, котел, чайник и т. д.), нарты ставили передком на западную сторону. Все оставленные предметы предварительно портили (пробивали дно в котле, отделяли приклад у ружья, рубили копылья нарт и т. д.). Некоторые мелкие предметы (чашки, блюдца, табакерки) укладывали непосредственно рядом с телом (чаще всего в ногах) или бросали поверх покрытия гроба.

На месте захоронения, как правило, поминок не устраивали. Оленые кеты около захоронения забивали личного оленя умершего. Мясо, шкуру, камусы раздавали всем присутствующим, кроме семьи умершего и близких родственников. На Курейке при похоронах разрубали левую половину туши оленя на семь частей и бросали их в сторону заката,

куда, считалось, уходит человек. Остатки туши раздавали. Голову оленя отрезали и надевали на кол у могилы. При отсутствии оленей кеты иногда забивали и погребали с покойным его собак (Кривошапкин, 1865).

Уходя от захоронения, не оглядывались. Последний в процессии должен был положить поперек тропинки палку, как бы преграждающую возвращение умершего к людям. Если последним шел человек из другого экзогамного подразделения, то палку можно было не класть, он сам своим присутствием выполнял ту же роль преграды. Оставшиеся в стойбище не имели права смотреть на возвращающихся с похорон.

В память умершего устраивали угощение. Прежде чем войти в жилище, участвовавшие в похоронах мыли руки, перешагивали с целью «очищения» через огонь (поджигали в чашке жир), окуривали себя зажженной берестой. По прошествии нескольких дней жилище, где умер человек, покидали, и семья откочевывала на новое место. Родственники умершего еще некоторое время в знак траура носили самую старую одежду со споротыми украшениями, вдова длительный срок ходила с расплетенными волосами.

Обычай запрещали много плакать, звать умершего (иначе он становился «еретиком»). На места захоронений специально не ходили, если же случалось оказаться поблизости от них, то непременно разводили костер, «кормили» огонь, оставляли хлеб, сахар, табак и т. д. Особого поминального цикла у кетов не было. В соответствии с представлением, что в добытом медведе являлся умерший родственник, устраивали поминки умершим, если долго не убивали зверя (чтобы покойники не обижались и приходили гостить).

Отмеченные выше основные моменты погребального обряда были характерны для всех групп кетов.

Погребения шаманов в земле отличались от обычных только тем, что их хоронили иногда поблизости от священных мест (*холай*), если же шаман умер очень далеко, к холай свозили и оставляли там (зарывали у комля лиственницы) только одежду шамана и другие его атрибуты. Бубен при этом продырявливали, а с одежды спарывали подвески (их сохраняли). На могиле шамана ставили развилку, а на шестах — изображения его духов в виде вырезанных из дерева птиц. Если считали, что шаман был плохим и «портил» людей, то ему старались вырыть как можно более глубокую могилу. К местам, где были захоронены шаманы, относились с особым страхом, избегали их.

Утонувших хоронили отдельно, непременно на берегу (но не на возвышенном месте).

Литература

- Алексеевко Е. А. Домашние покровители у кетов. — Сб. МАЭ, 1971, т. 27.
Алексеевко Е. А. К вопросу о так называемых кетах-югах. — В кн.: Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975.
Алексеевко Е. А. Представления кетов о мире. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
Анучин В. И. Очерки шаманства у енисейских остяков. — Сб. МАЭ, 1914, т. 11, вып. 2.

- Буцинский П. Н.* Мангазея и Мангазейский уезд. — Зап. Харьковского ун-та, 1893, кн. 1.
- Долгих В. О.* О похоронном обряде у кетов. — СА, 1961, № 3.
- Крейнович Е. А.* Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов. — В кн.: Кетский сборник. М.: Наука, 1969.
- Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865.
- Семенов Б. С.* Енисейские остяки (путевые впечатления). — Сибирский рассвет, 1919, № 5.
- Третьяков П.* Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО по общей географии, 1869, т. 2.
- Donner K.* Ethnological notes about the Jenissey-Ostjacs.

ЭВЕНКИ И ЭВЕНЫ

Имеющиеся материалы позволяют составить весьма общее представление о похоронном обряде у различных групп тунгусов (эвенков и эвенов), начиная с XVII в.

Одно из первых сообщений о похоронах эвенков принадлежит Адаму Каменскому (1658 г.). Оно касается ангарских тунгусов: «В земле умерших не хоронят, так как считают, что она их не принимает. Только на деревьях они оставляют в определенное время — на кедрах, если встречаются остров с кедрами, или на соснах. Оставляют, убеждая от зверя, однако умерших часто сбрасывает росомаха» (Полевой, 126).

Описанный Каменским способ дает основание думать, что ангарские эвенки хоронили умерших без гроба на ветвях деревьев. Это подтверждает Адам Бранд, писавший, что ангарские «тунгусы не закапывают своих покойников, а вешают их на деревьях» (Идес, Бранд, 129). Между тем спутник Бранда Избравт Идес сообщает о другом способе захоронения у ангарских эвенков. Они клали покойников «на поваленное дерево и, когда их тела сгнивали, то кости закапывали в землю» (Там же, 125). Данный способ можно рассматривать как переходной от воздушного захоронения к погребению в земле. Возможно, что он был отмечен Идесом у тех ангарских эвенков, которые в конце XVII в. уже подпали под влияние русской культуры.

В первой половине XVIII в. И. Г. Гмелин описал «воздушное погребение» у эвенков р. Илим — большого правого притока Ангары. Знатных и уважаемых покойников они, по его данным, клали на высокий деревянный помост, а сверху плотно прикрывали деревьями и кустами, чтобы труп не стал добычей птиц. Рядом с покойником клали его личные вещи — лук, стрелы, котел. Такие захоронения устраивали в глухих местах (Титова, 63).

Сообщение Гмелина указывает, по-видимому, на то, что традиционная форма захоронений являлась для илимских эвенков в первой половине XVIII в. уже анахронизмом, который им приходилось скрывать от своих соседей — русских крестьян, придерживавшихся христианского обычая погребения. Илим, как и среднее течение Ангары, заселялся русскими крестьянами с середины XVII в.

Ряд любопытных деталей содержит описание похорон, сделанное в 1781 г. у ангарских эвенков-чапагиров прапорщиком геодезии Козловским. Чапагиры обряжали покойника во все новое, в том числе и новые «лакомеи» (унты), у которых подпарывали носки. В гроб клали табак, трубку с огнивом. Закрыв гроб крышкой, его ставили в лесу на двух столбах. Рядом на дереве вешали пальмú, котел, топор, нож, лук с оттянутой назад тетивой, «сайдак» (колчан) со стрелами, платье. Убивали оленя, варили мясо и ели, поминая усопшего. Присутствовавший на похоронах шаман поднимался, и все вставали вслед за ним. Шаман обращался к покойнику со словами: «Слушай, ты своих не обидь и не кусай, да и к нам не ходи». Над топорами, которыми обтесывали доски для гроба, шаман что-то шептал, затем громко кричал «гой, гой», «хрюкал», «как сердитая свинья», а потом бросал топоры «наземь к каждому хозяину». По тунгусским понятиям, это означало «освящение» (поясняет Козловский), но фактически речь идет об очищении. От гроба чапагиры шли к «юртам» за шаманом «веревочкой», из следа в след, кружным путем и выходили к ним сзади. «Шалаш» (чум) умершего сразу же сжигали, а сами откочевывали в другое место.

Спустя год эвенки собирались где-нибудь помянуть покойного. Шаман надевал «плащ» из шкурок мышей, кротов, бурундуков, белок. Привязывал к бокам оленя по пальме и, вырвав у него со спины немного шерсти, клал себе за пазуху. Он таинственно разговаривал с родственником умершего, затем, отвязав от оленя пальмы, колдовал над ножом и подавал его одному из родственников, который убивал оленя ударом в сердце. Мясо оленя варили и ели (Архив РГО, ф. 57, оп. 1, д. 1, л. 22—23а).

Эвенки рода Чапагир жили в XVII—XVIII вв. преимущественно на правых притоках средней Ангары и не имели непосредственного общения с русскими крестьянами. Из материалов Козловского следует, что в похоронном обряде эвенков шаман играл весьма важную роль — он не только фактически руководил церемонией, но и осуществлял операцию «очистительного» характера. Она была необходима, потому что, по эвенкийским представлениям, болезнь и смерть человека — результат воздействия на него со стороны злых духов. Вот от них-то и нужно было оберечь участников церемонии.

Приведенное сообщение противоречит утверждению Г. М. Василевич, писавшей, что шаманы не принимали участия в похоронном обряде эвенков (Василевич, 1969, 240).

Енисейский губернатор А. П. Степанов в первой трети XIX в. также описал у эвенков (не определяя их местоположения) воздушный способ захоронения. «Усопших зашивают они в ланьи кожи и хоронят в лесах, на ветвях дерев. Иногда вкапывают возле высокие столбы и вешают на нем*, как трофеи, пальму, колчан со стрелами, лук, ружье и котел; убьют лань и собаку, которых преимущественно любил покойник: первую съедают и кости ее вместе с собакою кладут на ветки соседственного дерева» (Степанов, с. 76).

* Так в тексте.

В конце XIX в. этот способ захоронения, видимо, исчез. В 1909—1910 гг. ангарских эвенков обследовал красноярский податной инспектор И. И. Покровский. По его наблюдениям, они «хоронили взрослых покойников в земле» (Красноярский краеведческий музей, № 572/4, л. 88).

К тому времени местные эвенки уже почти полностью обрусели. Однако тот факт, что Покровский упоминал только о взрослых покойниках, возможно, указывает на то, что маленьких детей эвенки продолжали хоронить традиционным способом — в колодах на ветвях деревьев. Такой способ захоронения детей в возрасте до трех—пяти лет (иногда и более взрослых) еще недавно существовал у большинства обследованных нами групп эвенков и эвенов.

О похоронном обряде эвенков Подкаменной Тунгуски материалов мало. Все известные нам сведения относятся к советскому периоду. Эвенки Подкаменной Тунгуски хоронили мертвых в земле. Интересно сообщение Н. В. Сушилаина о том, что эти эвенки привязывали возле могилы «божеского» оленя, который погибал от голода или становился жертвой диких зверей. «Теперь это делается иначе, — писал он, — оленя убивают, а голову и шкуру оставляют около могилы, подвесив на ближайших деревьях» (Красноярский краеведческий музей, № $\frac{572.4(09)}{512}$, л. 63).

К тому же периоду относится сообщение Г. М. Василевич об обряде поминовения у эвенков Подкаменной Тунгуски. Согласно ее описанию, этот обряд продолжался два-три дня. Шаман вырезал из дерева «ряд фигур птиц, зверей и людей» и устраивал мольбище. В начале камлания убивали оленя, мясо которого варили в больших котлах. Камлание шамана изображало, что он куда-то едет верхом — ему то жарко, то холодно; он переплывает бурные реки; чем дальше он едет, тем становится холоднее; затем он идет на лыжах и, наконец, встречает первые души умерших. Они обращаются к нему с расспросами. Участвующие в обряде тоже расспрашивают шамана. Он отвечает, делая предсказания. Оставив в царстве мертвых душу поминаемого покойника, шаман забирает «подарки» и возвращается назад. «Подарком» являлось обещание послать кому-либо из присутствующих зверя на промысле или обеспечить рождение ребенка.

После описанной церемонии шаман еще раз камлал на девятый день — это было последнее камлание, связанное с проводами души. Его целью было удостовериться, что душа прибыла на место. На этом все заботы об умершем кончались (ААН, ф. 135, оп. 2, д. 75, л. 44—46²).

Наши полевые материалы, собранные на Подкаменной Тунгуске, указывают на то, что до похорон эвенки делали новый чум, а покойника оставляли в старом. В этом смысле и надо понимать сообщение Козловского о чапагирах, которые по возвращении с похорон сразу же сжигали «шалаш» умершего. По словам одного из наших информаторов (местный русский), в 1950-х годах эвенки Подкаменной Тунгуски еще иногда хоронили своих мертвецов в колодах на деревьях (АИЭ. Материалы Се-

² Василевич Г. М. Катангские тунгусы. Судя по всему, около 1930 г.

верной экспедиции, 1957, л. 89), но речь шла, очевидно, о захоронении детей.

Более обширны сведения о регионе Нижней Тунгуски. Наиболее ранним здесь является сообщение Гмелина, касающееся, как видно, верхней части реки. Гмелин писал, что эвенки хоронят покойников в гробах, сделанных из четырех досок. Они кладут покойника в его повседневной одежде и помещают около него личные вещи — лук, стрелы, чашку, топор, трубку, идола, а иногда и котел. «К покойнику привязывают также кусочек мяса». Когда покойник уже уложен в гроб, приходят близкие родственницы и громко плачут. Закалывают оленя или собаку и их кровью обмазывают гроб. «При этой церемонии присутствие шамана не обязательно». Внутренности и срезанное мясо с костей убитого оленя уносят в чум; кости складывают в сосуд, а жир подвешивают на кол. Если убивают собаку, то ее труп насаживают на кол у могилы (Титова, 68).

Летом тунгусы роют могилу, опускают в нее гроб, а сверху наваливают деревья и кустарники, чтобы дикие звери не вырыли труп. Зимой гроб ставят на замерзшую землю и тоже плотно укрывают деревьями. На небольшом расстоянии от могилы разводят огонь, чтобы было больше дыма, бросают туда все, что остается у могилы. Дым, по мнению тунгусов, производит очищающее действие (Титова, 68). После этого тунгусы идут в чум, съедают оленья мясо и на другой день откочевывают прочь, так как они боятся покойников, «особенно своих ближайших родственников» (Там же).

Шамана, согласно Гмелину, тунгусы хоронят точно так же, как всех прочих, только в его могилу кладут бубен и шаманскую одежду, а вокруг могилы вбивают высокие колья. Страх перед умершим шаманом у тунгусов так велик, что все живущие поблизости от его могилы уезжают очень далеко, «даже если шаман был не из их рода» (Титова, 68).

В описанном Гмелином обряде также отразилось влияние русской культуры. Об этом свидетельствуют следующие детали: гроб из досок, плач родственниц, рытье могилы летом. Можно предполагать, что колья вокруг могилы шамана были оснащены сверху фигурками птиц. Об этом мы слышали от одного из наших информаторов — жителя Нижней Тунгуски.

Гмелин не указал ориентировки покойников у эвенков верхней части Нижней Тунгуски. По нашим полевым материалам, сейчас они ориентируют мертвых лицом к востоку (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1966, тетр. 2, л. 128 об).

В XIX в. эвенки Туруханского края, в границах которого находилось среднее и нижнее течение Нижней Тунгуски, умершего мужчину, если он был христианин, зарывали в землю, а если он был язычник — либо вешали в оленьей шкуре на дерево, либо клали на лабаз. Женщину зашивали в ровдугу, клали на землю и забрасывали лесом «без всяких церемоний». После похорон эвенки уходили от могилы, укрывая свои следы снегом или деревьями, «чтобы умершему не могло быть возврата в прежнее жилище его» (Мордвинов, 36).

О северных приенисейских эвенках сообщалось, что они зашивают покойника в снятый с одной стороны чума пюк. Покойника оставляли в том же платье, в каком он умер. Тело клали на лабаз, устроенный

между двумя или тремя деревьями на высоте в сажень от земли. С покойником оставляли его вещи: винтовку без замка, лук с оборванной тетивой, надломленный «отказ» (пальму), топор, трубку с табаком. Труп на лабазе обставляли досками в форме гроба. Сбоку к лабазу привязывали котел с пробитым дном, в котором на горячие угли клали кусок оленьего сала и табак. С деревьев ниже лабазы снимали кору и обмазывали кровью убитого при похоронах оленя. Чтобы на лабаз не забрались хищники, в обнаженные части стволов втыкали острые шипы. Проходя мимо могилы родственника, эвенк считал своей обязанностью подойти и положить в котел горячих углей, сала и табаку (Третьяков, 383).

Благочинный священник Туруханской миссии Михаил Суслов в своем отчете за 1893 г. привел ряд интересных сведений, касающихся деталей традиционного захоронения у илимпийских эвенков — обитателей горного района, расположенного к северу от среднего течения Нижней Тунгуски. По его сведениям, эти эвенки укладывали покойника в колоду вверх лицом со сложенными на груди руками. Колода выдалбливалась так, что по существу представляла собой футляр для тела. На изготовление подобного гроба уходило около двух недель, и покойник в течение этого времени оставался незахороненным.

Священник отмечал, что крещеные эвенки Илимпейской управы в это время уже погребали умерших в земле, причем рыли глубокую могилу. Опустив в нее гроб, они устраивали над ним бревенчатый потолок, чтобы на него не осыпалась земля. Над засыпанной могилкой устанавливали «сруб с прочной крышей, предохраняющий могилку от непогоды». Место для погребения выбиралось эвенками «сухое и высокое». Они обращались к священнику с просьбой о поминовении их умерших родственников (Гос. архив Красноярского края, ф. 667, оп. 2, д. 68, л. 84, 85).

По нашим данным, у эвенков этой части Нижней Тунгуски и к северу от нее соблюдался традиционный принцип ориентации умерших «на закат». Это объяснялось так: «Раз человек ушел на ночь, то дневной свет он уже не видит». Современные эвенки помнят, что они хоронили мертвых в колодах, установленных на двух столбах, а также без гроба на лабазе с сооружением над телом шалаша, внутри которого располагали вещи, принадлежавшие покойнику.

Эвенки, жившие в 1930-х годах у Агатских озер, хоронили в гробах на деревьях, а одежду вешали рядом. На похоронах убивали учуга, т. е. верхового оленя, на котором ездил покойник, но его мяса не ели. Оленя оставляли у могилы — считалось, что он будет сопровождать своего хозяина на том свете. Позднее мясо такого оленя стали съедать, а у могилы оставляли только голову с рогами, легкие, сердце и позвоночник. Голову вешали на дерево наклонно вниз, как бы воспроизводя позу живого оленя, когда на нем едут верхом. Ориентация головы — мордой к востоку.

Считалось, что дырки на одежде и посуде, оставляемой для покойного, пужны для того, чтобы душа живого человека, которого он захочет увести за собой, могла выйти (уйти) через эти отверстия. Если вещи у покойника целые, то человек, уводимый им, не сумеет уйти, запутается. Хлеб, лепешку, выпечкаемую для покойника, тоже делали с дыркой.

Блюда разбивали на две половины. Блестящих предметов не клали: покойник может увидеть своих родственников и уведет их с собой. Оставляемые с покойником вещи назывались *буниды* (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1957, тетр. 2, л. 121; 1962, тетр. 2, л. 148 об. — 153).

В бассейне Виллюя Р. Маак в середине XIX в. обнаружил «старинную гробницу» эвенка Бёкчёрюса — богатого оленевода. Покойник лежал головой к северо-востоку. Его могила представляла собой сколоченный из четырех досок продолговатый ящик, поставленный на два пня высотой в два с половиной аршина. «По правую сторону трупа лежала пальма и вышитый бисером колчан с шестью стрелами, с левой стороны — лук. Около колен находился небольшой деревянный ящик с несколькими запасными медными и из мамонтовой кости стрелами; в ногах — берестяной бурак (туяз), ложка, махалка (от мух) и медный котел с пробитым дном...» В трех шагах от «гробницы» Маак видел воткнутые в землю жерди, на которые была повешена шкура убитого оленя (Маак, 105).

Другое виденное Мааком эвенкийское захоронение покоилось на трех столбах: один — в головах и два — в ногах покойника. В ящике находился гроб в виде выдолбленного бревна. Покойник лежал лицом к югу.

Детская гробница, обнаруженная Мааком в верховьях Виллюя, «состояла из небольшой колоды, поставленной на двух обрубленных деревьях». Младенец был завернут в телячью кожу. «Посредине труп был перевязан волосяной веревкой, и множество кукол насекомых лежало на нем и вокруг него» (Там же, 106).

Наше внимание привлекает отклонение от обычной ориентировки трупа у виллюйских эвенков: в одном случае головой к северо-востоку (глазами к юго-западу), а в другом — головой к северу (глазами к югу). Возможно, это указывает на более южное происхождение этих эвенков. Но могло иметь место и культурное влияние дотунгусских аборигенов.

П. Кларк писал о виллюйских эвенках, что некрещеных покойников они кладут на землю, забрасывают сухим валежником и поджигают (Кларк, 106). Это, пожалуй, единственное упоминание о трупосожжении у эвенков-оленеводов.

Сведения о похоронном обряде у эвенков, живущих между Енисеем и Обью, мы черпаем у М. Б. Шатилова, который в 1924 г. ездил к нарымским остякам и эвенкам. О местных эвенках-оленеводах Шатилов писал, что они хоронят в колодах, зарывая покойников в землю. «На крышку колоды кладут ружье, пальмо, лыжи, котел, трубку, табак и съестные припасы, если умерший — мужчина. Если женщина, то кладут соответствующие ее занятиям предметы... У могилы убивают оленя, причем левая его часть кладется в могилу, а правая съедается тут же, при поминках... У могилы на дереве оставляется котелок, чайник; в могильный бугор вбивается доска или кол» (Шатилов, 14).

Какое значение имело оставление покойному левой части оленьей туши, мы не можем сказать; вероятно, это местный обычай. Подобная деталь не встречается у других групп эвенков.

Побывавшая в 1958 г. на р. Кеть (правый приток Оби) З. П. Соколова сообщает, что тамошние эвенки обряжали покойника в новую, преимущественно традиционную непокупную одежду. Хоронили в земле, но «без

гроба». У могилы, пока в нее не опущено тело, разводили костер, сидели возле него, а затем обходили «вокруг могилы и костра», прощаясь с умершим. Раньше у костра пили чай и вино, наливая и для покойника. У могилы камлал шаман, определяя, кому сколько осталось жить. «Раньше всегда резали оленя и оставляли его у могилы. Теперь его съедают, а голову вешают у могилы на дереве. Место, где кто-нибудь похоронен, эвенки покидают навсегда и обходят могилы» (Соколова, 174).

В верховьях р. Турухан эвенками в недавнем прошлом практиковалось захоронение трупов в колодах, установленных на двух пнях. Считали, что оставление у могил на деревьях оленьих голов есть «юрацкая привычка», т. е. заимствование у ненцев. Ориентация покойников в могилах общераспространенная: головой «на почь», т. е. на закат (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1962, 2, л. 171, 177 об.).

Сымские эвенки нам говорили, что шаманов они хоронили в соответствии с их завещанием. Последний из местных шаманов был, по его просьбе, положен на лабаз. Верхнетуруханские эвенки, по их словам, хоронили шаманов на лабазе, установленном на четырех высоких столбах. Там же оставляли одежду шамана и его шаманские принадлежности. Этот способ практиковался и после того, как обычных покойников стали погребать в земле (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1962, 2, 171 об.; 1974, 1, л. 8).

На этом мы завершаем обзорные похоронных традиций у эвенков западной половины тунгусского этнического ареала (к западу от Лены) и переходим к эвенкам и эвенкам восточной половины (к востоку от Лены).

Кучидские эвенки из пос. Усть-Джилинда Баунтовского района Бурятии (верховья р. Витим) еще недавно в гроб с покойником клали нож, кисет с дыркой, трубку. Новые ичиги, надеваемые на покойника, оставляли без подошв. К открытому гробу подводили учуга и говорили покойному: «Вот твой олень, поезжай». Когда могилу засыпали землей, оленя закалывали. Еще не так давно голову оленя, шкуру, сухожилия и копыта водружали на кол возле могилы. И человека, и оленя ориентировали головой на запад, лицом на восток (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1961, 2, л. 123, 132, 132 об.).

Возле могилы эвенки раскладывали два костра: один — возле самой могилы в ее ногах, а другой — немного поодаль. На втором варили мясо, кипятили чай. Ели сами и угощали покойника. После трапезы молча обходили вокруг могилы три раза против часовой стрелки. В костер у могилы клали высушенную кору ели или особую траву, собранную на «елоконях» (лужайках в лесу). Делая круги, собравшиеся переступали через дымокур (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1961, 2, л. 133 об.).

В данном случае мы вновь сталкиваемся с трехкратным обходом вокруг могилы.

Эвенки, живущие в пос. Рассошино того же района, в начале 1960-х годов молодых и людей среднего возраста хоронили на поселковом кладбище, но стариков отвозили в тайгу километров за десять от поселка и хоронили традиционным способом — на столбах (Там же, л. 155 об.).

Об эвенках более нижней части бассейна Витима (Бодайбинский район) А. Т. Самохин в 1927 г. сообщал, что они погребают усопших на

небольших возвышениях головой к западу, чтобы они могли видеть восход солнца. «Посуда и обувь обязательно продырявливаются». Хоронят в гробах. Гроб в могиле ставят на доски, над гробом делают деревянный настил, чтобы на гроб не осыпалась земля — покойнику будет тяжело» (Гос. архив Иркутской обл., ф. 1468, д. 26, л. 80 об.).

Подобное оформление могил нам приходилось видеть и в северных районах Читинской области в 1958 г.

О похоронном обряде тунгусов Иркутской губернии иркутский надворный советник Франц Ланганс (вторая половина XVIII в.) приводил следующие подробности. Мертвых некоторые из них зарывают на том месте, где они умерли, и в том платье, какое на них было. Они кладут покойников «в ямы... головою к западной стороне без дальних обрядов». Другие, напротив, одевают покойников в «лучшее платье» и, вырыв вдали от юрты, «спускают в одну выдолбленную колоду с крышкой, в которую мертвого кладут на спину головою к западу, закрывают сверх крышки берестой и засыпают землею, положи с мертвым лук, колчан со стрелами, седло с прибором... К погребению все родственники и знакомые, даже из других родов, случается провожают» (Гос. архив Красноярского края, ф. 805, д. 78, л. 22).

Из данного описания видно, что часть восточных тунгусов во второй половине XVIII в. перешла к русскому (христианскому) способу погребения, хотя и продолжала употреблять вместо гробов традиционные выдолбленные колоды и заворачивание колод в бересту.

Детали похоронного обряда удских тунгусов Охотского побережья нам известны из рукописного сочинения Я. Линденау (1744—1745 гг.). Линденау отмечал, что особых кладбищ у тунгусов не существует: где умер человек — там его и хоронят. Удские тунгусы обмывали умершего кровью специально забитого для этой цели оленя и клали на звериную шкуру. Выносили из чума вперед головой. Хоронили в «балагане», сооруженном на четырех столбах высотой в сажень. В гроб клали личные вещи покойного (главным образом охотничьи принадлежности), а также котел. У могилы убивали другого оленя и его кровью обмазывали балаган и столбы. Под балаганом разводили огонь, лили в него жир (оленя) и ворвань, дымом окуривали балаган. Убитого оленя съедали тут же, у места захоронения. Покрыв покойника звериной шкурой, балаган заколачивали досками и расходились по домам. Линденау отмечал страх тунгусов перед мертвыми.

Собравшись через год на поминки, тунгусы обращались к заменявшему покойника «болвану» из дерева со словами: «Не возвращайся больше, не вреди нам и своим детям».

Линденау указывал, что удские тунгусы справляли поминки только по людям, состоявшим в браке, ибо, по воззрениям тунгусов, такие люди не могли родиться вновь и знались со злыми духами³.

Можно думать, что под лицами, не состоявшими в браке, Линденау подразумевал детей. С представлениями о том, что умершие маленькие

³ АИЭ. «Описание тунгусов, проживающих в Удском остроге и в пределах той местности». Перевод с немецкого, л. 66—71.

дети могут родиться вновь, нам приходилось сталкиваться в ряде районов расселения эвенков.

В дополнение к описанному Липденау обряду отметим, что у охотских эвенков в недавнем прошлом существовала похоронная одежда. Обязательной принадлежностью похоронного обряда у них считалось наличие савана — куска белой материи, которой накрывали покойника. Эта деталь явно заимствована из христианского обряда погребения. Саван рассматривался эвенками как «крылья», на которых покойник «будет летать». Шкуру убитого на похоронах оленя снимали не как обычно — с подрезанием возле копыт, а «чулком» — чтобы получилось целое чучело. Чучело набивали ягелем и зашивали. На спину убитого оленя клали седло, на голову надевали уздечку, рядом ставили посох (*тыльвун*). Мясо этого олепя следовало съесть все без остатка.

Одежду покойного вешали в узле возле могилы. Над могилой обычно водружали крест, могилу обносили оградой. Еще не так давно над могилой с целью ее предохранения от дождя и снега иногда сооружали двускатную крышу на четырех столбах. Каких-либо различий в похоронах мужчин и женщин не отмечается (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1976, л. 41 об., 48 об.).

Эвенки Сахалина, по рассказам стариков, хоронили мертвых в небольшом прямоугольном ящике—срубе, устанавливаемом на четырех высоких столбах. В таком срубе (*колбо*) до недавнего времени покоилось тело эвенкийской шаманки.

Некоторые особенности похоронного обряда конных тунгусов Забайкалья освещены в трудах Идеса, Бранда и Ланганса.

О тунгусах, кочевавших возле Еравнинского острога, Идес писал: «Когда кто-либо умирает, его закапывают в землю с платьями и луком, сверху кладут камни и воздвигают столб, у которого убивают и кладут его лошадь» (Идес, Бранд, 146).

Бранд добавляет: «...закапывают все ценное, что имел покойник, с ним в могилу. Глубоких стариков они уводят на высокие горы, сжигают и на могильнике убивают лучшего коня и сажают на кол» (Там же, 157). Вряд ли в данном случае речь идет об убийстве стариков (такой обычай был в древности известен некоторым народам Сибири). Скорее всего уведенные в горы старики-тунгусы умирали там естественной смертью.

Ланганс сообщает, что «степные тунгусы» при похоронах убивали любимую лошадь покойного и, содрав с нее «мешком» шкуру, вместе с головой и ногами вешали на деревья. Мясо лошади, изрубив на куски, бросали собакам и птицам.

«Шаманы так же похороняются, но в том месте, где они сами пожелают», — указывал он. Обычно гроб с телом шамана ставили на землю и закладывали камнями, поскольку считалось, что «в земле водятся злые божества». В случае, если шаман не передавал своего шаманского облачения и бубна другому лицу, «все оное» развешивали у его могилы.

Поминки по умершему («пиршество») совершались родными и друзьями в удобное для них время. «Часто, посещая могилы, льют на них рыбные и мясные похлебки, молоко, чай и вино», — писал Ланганс.

Судя по остаткам тунгусских могил около рек Аргунь, Шилка, Онон и Ингода, «предки нерчинских тунгусов оказывали еще более уважения к умершим». Здешные могилы имели в длину от пяти до восьми футов, в ширину — от трех до четырех футов и примерно такую же глубину. Могилы были «обставлены диким камнем в величайших кусках. На сие они [тунгусы] употребляли дресвянник, как он слоями в горах находится, и обставляли ребром могилы, так что на фут и на два сии нерегулярные пласты камня из земли высунулись. Удивительно при сем есть то, что камни сии везены во многих местах по десяти и более верст. На вопрос, как добываны оные, какую силою такие громады к могилам везены и ворочены, нынешние тунгусы ничего сказать не знают, да и понятия себе о том зделать не в силах». В этих могилах, по словам Ланганса, из посторонних предметов находили только обломки ржавого железа (Гос. архив Красноярского края, ф. 805, д. 78, л. 22, 23)⁴.

Наиболее ранние сведения о похоронном обряде эвенов содержатся в статье иркутского губернатора А. Бриля (вторая половина XVIII в.). Бриль пишет, что ламуты (эвены) одевали покойника в самое лучшее платье, сообразно времени года, «и, сделав деревянный гроб, положи во оный тело», укладывали «на высокие деревья и столбы». Заколов несколько оленей, их кровью обагрjali гроб и деревья. Юрту умершего, его постель, посуду и прочее оставляли под гробом. Затем «из табуна его поймав оленей, смотря по достатку», их убивали удушением — «с тем их древним мнением, будто бы он на том свете на тех оленях ездить будет». На похоронах богатого ламута, писал Бриль, «и по сту оленей вдруг задавливают» (Бриль, 382—383).

И. А. Худяков со слов очевидца описал похороны ламутки, состоявшиеся в 1859 г. Пять белых оленей, на которых везли утварь покойной, по возвращении на стойбище «зараз, в одну минуту, были удавлены за шею ремнем... причем за оба конца ремня тянули все ездившие» на похороны. «И, удавивши пять оленей, показали им на ту сторону, где находится могила, причитали и приговаривали: «Подите туда» (Худяков, 108).

Мясом удавленных оленей эвены не угощали посторонних людей, так как думали, что иначе «оленья душа не пойдет к покойнице». Это как будто дает основание думать, что в середине прошлого века ламуты употребляли жертвенных оленей в пищу лишь среди узкого круга родственников. Однако такое заключение не представляется очевидным.

Худяков засвидетельствовал, что индигирские эвены хоронили покойников головой на запад, ибо верили, что он «отправится на восток» (Худяков, 107).

Работая в 1970 г. среди эвенов северной Якутии, мы выявили у них некоторые детали, не отмеченные у эвенков. Томпонские эвены (правобережье Алдана) обряжают покойников в одежду, спитую без узлов, — «чтобы облегчить душе освобождение от тела, когда она начнет свое путешествие» (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1970, 2, л. 15 об.).

⁴ О том же почти в тех же словах сообщают в своих сочинениях Г. И. Спасский (65—66) и акад. А. М. Шегрен (ААН, ф. 94, оп. 1, д. 3, л. 333).

Эвены из пос. Оётунг (пижняя Индигирка) нередко обряжали покойников в специальную похоронную одежду, которую те готовили себе при жизни. Будничную одежду клали или вешали у могилы. Чаще, однако, хоронили в той одежде, которую покойник носил перед смертью или надевал по случаю женитьбы. Похоронную одежду эти эвены называют *бухук*. Данное слово имеет отношение к общетунгусскому *буга*, означающему «небо», «вселенную» и «загробный мир».

Эвены, как и эвенки, иногда сооружали над могилами двускатные шалаши из досок. Гармандинские эвены (Северо-Эвенский район Магаданской области) называют такое сооружение по-русски «сараем» и отмечают, что оно заимствовано ими у местных русских крестьян, которые раньше поступали подобным же образом. Двускатное покрытие служит защитой могилы от дождя и снега (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1969, 2, л. 139 об.).

Суммируя приведенные материалы, мы приходим к следующим выводам. Тунгусы-оленоводы до обращения в христианство практиковали воздушное захоронение — на деревьях или на лабазах, устроенных на обрубленных деревьях или столбах. Применялось как заворачивание (зашивание) тела в кожу или бересту, так и положение тела в гроб, которым служила выдолбленная колода. Тело без гроба прикрывалось ветвями либо над ним водружали шалаш или «балаган».

Под влиянием русских тунгусы в XVIII—XIX вв. начали переходить к погребению мертвых в земле, но этот процесс протекал не равномерно; старый способ захоронения существовал в отдельных районах вплоть до недавнего времени.

Эвенки-скотоводы практиковали погребение мертвых в земле с заваливанием могилы камнями. Снаружи они обкладывали могилу пластами камней и земли, придавая ей вид саркофага.

Сообщение Бранда о сжигании конными тунгусами стариков, а также сообщение Кларка о сжигании вилюйскими тунгусами-оленоводами некрещеных покойников могут служить указанием на то, что трупосожжение было в древности более широко распространено. Однако мы не можем сказать, что оно являлось универсальным обрядом захоронения у древних тунгусов.

Захоронение шаманов совершалось по общетунгусскому обряду, детали которого оговаривал сам шаман перед смертью.

Сообщения о погребальной одежде у тунгусов противоречивы. Можно думать, что специальной похоронной одежды у них в древности не существовало, равно как не было и обычая обряжать покойника во все новое или лучшее. Этот обычай перешел к ним, по-видимому, от русских.

Сопроводительный инвентарь зависел от пола умершего: мужчину тунгусы хоронили вместе с его личными охотничьими принадлежностями, женщину — с предметами рукоделия и украшениями. С шаманом клали его шаманское одеяние, бубен и другие атрибуты шаманского ритуала.

Порча сопроводительного инвентаря (всего или части) совершалась тунгусами повсеместно и объясняется ими по-разному. По нашему убеждению, в основе обычая портить сопроводительный инвентарь находится концепция: вид или качество предметов должны соответствовать ка-

честву человека, которому они принадлежат. Человек умер — он стал «другим», соответственно и принадлежащие ему предметы должны быть «другими» (Туголуков, 1969, 178).

Характерной чертой похоронного обряда тунгусов является наличие сопроводительной жертвы в виде оленя или лошади, принадлежавших покойному. Заклашие собаки нетипично для тунгусов и встречается преимущественно в западной части их этнического ареала, где на них оказали сильное влияние ассимилированные ими полуоседлые аборигены, чьим единственным домашним животным являлась собака.

Обычай удушения оленей у ламутов является, по нашему мнению, наиболее древним способом умерщвления жертвенных животных у тунгусов при похоронном обряде (в данном случае лучше сохраняется внешний вид животного, сопровождающего человека на том свете).

Поедание мяса принесенных в жертву животных в принципе не должно иметь места. Поэтому более поздние сообщения об этом мы рассматриваем как отступление от древней общетунгусской нормы. Наиболее ранние сообщения Бранда, Идеса и Ланганса свидетельствуют о том, что конные тунгусы не ели мяса жертвенных лошадей. О том же свидетельствует и сообщение Спасского. Ламуты еще в середине прошлого века тоже, по-видимому, не употребляли в пищу задушенных при похоронах оленей (хотя в сообщении Худякова говорится лишь о невозможности угощать этим мясом посторонних людей).

Страх тунгусов перед мертвым заставлял тунгусов замечать следы при возвращении с похорон. Чум, в котором находился покойник до захоронения, уничтожался, а стойбище переносили на новое место.

В большинстве случаев тунгусы ориентировали покойников головой на запад, лицом — на восток. Отклонения от указанной ориентировки, отмеченные у вилюйских тунгусов, вероятно, свидетельствуют о культурном влиянии дотунгусских аборигенов.

Приведенные материалы указывают на активную роль шамана в похоронном обряде тунгусов.

Литература

- Василевич Г. М. Эвенки. Л.: Наука, 1969.
- Воскобойников М. Г. Эвенкийские народные предания — улгурил. — В кн.: Язык и фольклор народов Дальнего Востока. Л.: 1965 (Уч. зап. Ленинградского гос. пед. ин-та; Т. 269).
- Идес Избрант, Бранд Адам. Записки о русском посольстве в Китай (1692—1695 гг.). М.: Наука, 1967.
- Кларк П. Вилюйск и его округ. — Зап. Сибирского отд. РГО, 1864, кн. VII, Иркутск.
- Константинов И. В. Захоронение с конем в Якутии. Новые данные по этногенезу якутов. — В кн.: По следам древних культур Якутии. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1970.
- Маак Р. Вилюйский округ. СПб., 1887. Т. 3.
- Мордвинов А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае. — Вестник РГО, 1860, ч. 28, вып. 2.
- Описание народов, находящихся около Якутска, Охотска и в Камчатке. — Российский магазин, 1792, ч. 1.
- Полевой Б. П. Забытый источник сведений по этнографии Сибири. — СЭ, 1965, № 5.

- Соколова З. П. Заметки об эвенках бассейна Кети. — Сибирский этнографический сборник, 1962, т. 4.
- Спасский Г. И. Забайкальские тунгусы. — Сибирский вестник, 1822, т. 20.
- Степанов А. Енисейская губерния. СПб., 1835. Ч. 1.
- Титова Д. З. Материалы И. Г. Гмелина о тунгусах XVIII в. — СЭ, 1978, № 1.
- Трегьяков П. Туруханский край, его природа и жители. — Зап. РГО по общей географии, 1869, т. 2.
- Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М.: Наука, 1969.
- Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.
- Шатилов М. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского края (путевые заметки). Томск, 1927.

НАНАЙЦЫ

В литературе XIX—начала XX в. имеются данные о погребальных обрядах нанайцев, нивхов, отчасти ульчей, орочей, удэгейцев; совершенно отсутствуют аналогичные сведения по орокам. Большинство авторов прошлого сообщали о том или ином варианте обряда, не касаясь его разновидностей, отличий, подчас весьма больших, особенно у народов, расселенных дисперсно. Поэтому для данного описания автор использовал как сведения из литературы, так и свои полевые материалы по всем народам данного региона, полученные во время экспедиций с 1947 по 1976 г.

У народов Нижнего Амура существовало большое сходство в хозяйстве и материальной культуре, что дает возможность говорить о сложении здесь особой историко-этнографической области. Прослеживается также сходство в области верований и обычаев. Так, хотя нивхи отличались от всех соседей своим языком, происхождением, а также обычаем сжигать умерших, в предпогребальных обрядах, а также в поминальном цикле у них обнаруживается много общего с аналогичными обрядами их тунгусоязычных соседей (таков обычай амурских нивхов обвязывать дом умершего тонкой веревкой в то время, пока покойный лежал дома).

В доме, где лежал умерший, а также в домах всех его сородичей нанайцы, ульчи ночью не гасили лампы вплоть до похорон. Существование этого обычая мы отметили и у верховых амурских нивхов вплоть до Вайды; вниз от этого селения, на лимане и на Сахалине, он, по-видимому, не был известен. Умерших «кормили» до похорон.

В начале XX в. часть низовых нанайцев, ульчи хоронили в земле в гробу головой на запад. Нивхи ориентировали умершего на погребальном костре также на запад. Верховые нанайцы (аккани) помещали умершего головой на восток, а лицом на запад: «Умерший, когда вставал, шел прямо на запад, где расположен загробный мир», — пояснили они.

Для всех этих народов был свойствен поминальный цикл, состоявший из малых и больших поминок.

Погребальным и поминальным обрядам у нанайцев в литературе уделено довольно большое внимание. Можно лишь отметить, что П. Шимкевич и И. Лопатин (Шимкевич, 1896; Лопатин, 1922) исследовали главным образом панайцев, живших в верхней (по Амуру) части нанайского ареала (данные первого касаются более всего нанайцев р. Тунгуски). Названные авторы совсем не затронули обрядов, связанных с погребением утонувших, а также лиц, умерших вдали от дома. Приводимое здесь опи-

сание похоронной обрядности нанайцев сделано по литературным данным и материалам, полученным нами во время поездок в различные районы расселения нанайцев в 1958—1979 гг.

Когда больной умирал, его обхватывали руками, как бы не выпуская из этого мира. Это делали старики, которые уже не ходили на охоту, так как от соприкосновения с умершим у охотников мог испортиться промысел. Обняв умирающего, ему шептали на ухо: «Не уходи!»

Умершего укладывали на полу или на доске *дирэкэчэ* (Найхин), прикрепленной к краю нар. Рядом с умершим ставили различную еду, которую все время меняли (*добочи, добочиури* — «кормить умершего»). Считалось, что умерший «дышит». Поэтому его шею обвязывали ниткой. На одном конце нитки привязывали маленькое нефритовое колечко *ыри* и клали его в стаканчик. Считалось, что умерший дышит через это колечко. Ноги умершему связывали, под пятки клали плоский камень.

Дом умершего обвязывали (*ырыури*) веревкой, которую снимали только после похорон. Это делали для того, «чтобы дом не упал» (с. Найхин, 1972; с. Бичи, 1960).

Жена не могла шить одежду для умершего мужа, мать — для сына, но дочери разрешалось шить для отца, матери, сестре — для сестры и др. Одежду умершему (*бусу*) шили (если чего-нибудь не доставало) родственники, соседи, знакомые. Для умершего были нужны левополые халаты (*нокто, чамча, хукту*), штаны, чулки, обувь, нагрудники, ноговицы, рукавицы, нарукавники, шапка на вате. Шили из тканей; одни нанайцы допускали в качестве погребальной меховую одежду (*балда*), у других это запрещалось, но совершенно недопустимым все считали использование для погребения одежды из нерпичьей шкуры и меха выдры.

Пока умерший лежал в доме, его лицо было покрыто куском ткани; когда его начинали одевать, то делали из нечетного числа кусков ткани (3—11) лицевое покрывало *дэрэлдэсичэни*. Верхний кусок ткани длиной почти до пояса привязывали к телу завязками. Халаты на умершем подпоясывали, к поясу подвешивали мешочек с крупами, кисет, трубку, маленькую модель заплечных носилок. В мешочек клали также стебель тростника (8—10 см): «благодаря ему умерший в загробном мире *буни* мог пить» (с. Найхин). Мужчинам на запястье правой руки привязывали *дялузда* — кусок ткани с завязками (в далеком прошлом кожаной щиток на запястье предохранял руку от ударов тетивы при стрельбе из лука).

Все родственники принимали участие в похоронах. Пока умерший лежал в доме, его нужно было угощать, на грудь ему лили водку. В общую посуду лили понемножку водки (характерным движением руки в сторону «от себя» — *буачи*; лить обычным движением «к себе» — *доочи*), затем эту водку пили присутствующие, считалось, что пил умерший. Перед выносом тела все ели (*кэрмэчи* означает «есть» и «проводить умершего»).

Пока умерший лежал в доме, никто не должен был спать, поэтому по ночам пили, играли в карты. В течение семи ночей во всех домах ближайших родственников умершего горели лампы. Считалось, что через 7 дней душа умершего возвращалась из «путешествия», во время которого она обходила те места, где бывал умерший при жизни. Только на 7-й день гасли лампы в домах.

Умершего хоронили на 2—3-й день. В этот день соседи или дальние родственники его одевали и укладывали в гроб. Это делали в доме, но в прошлом в некоторых селениях (Нижние Халбы, зап. в 1958 г., села Болонь, Джари, зап. в 1962 г.) одевали дома, а в гроб клали на улице. Умершего помещали на циновку, на матрац, под голову женщине клали сумочку с ее швейными принадлежностями, лоскутками ткани. С умершим помимо посоха (*тунэпу*) помещали топор, нож, котелок, блюдце, тарелку, женщине — ее ножницы. По данным П. Шимкевича, нанайцы р. Тунгуски в гроб богатым нанайцам клали вырезанные из бумаги изображения животных, птиц и пр.

Гроб *хэур* делали из кедровых досок, запрещалось использовать доски от лодки (объяснения этого запрета были различными: «Буря будет! Грех!» Записано в с. Дада). На улице около дома совершали обряд *сирэ-ктэ начилагуй*: к пальцу умершего привязывали тонкую нить, за второй конец ее держала жена умершего, его дочь или внучка. Старик палкой обрывал нить, говоря: «Один ходи, других с собой не бери!».

В гробу умершего покрывали *бусулонди* — несколькими слоями ткани (от 3 до 11).

Иногда на могиле охотника убивали его любимую собаку и оставляли тут же вместе с лыжами и самострелами (Найхин, 1971 г.)¹ Во время похорон зажигали два костра: на «огне умершего» сжигали пищу, принесенную из дома, и вещи, принадлежавшие умершему. Второй костер являлся «костром живых» (*тава ивамбури*). Часть пищи (*соумса*), стоявшей около умершего в доме, зарывали около места погребения.

По традиции нанайцы гробы с умершими ставили в *кэрэнах* — своеобразных «домах» для гробов, по внешнему виду напоминающих жилые, но с неоттапливаемыми нарами. Обычно в одном *кэрэне* хоронили членов одной семьи, одного рода. В *кэрэне*, по словам стариков, скапливалось иногда до 15 гробов. Нары застилали циновками, орнаментированные циновки вешали на стенах. Снаружи под крышей помещали орнаментированные доски (резные, крашеные) с изображениями животных (лошади, лисицы, обезьяны, птицы, рыбы). Когда в *кэрэн* ставили новый гроб, прибавляли дополнительно орнаментированную доску. Согласно преданиям, любящие жены в течение многих дней после похорон мужа приходили в *кэрэн*, занимались тут рукоделием, иногда даже ночевали.

Во второй половине XIX в. под влиянием русских нанайцы стали хоронить умерших в земле, гробы из *кэрэнов* также зарывали в землю (Лопатин, 288). На притоке Амура р. Горин погребение в земле сопровождалось наземными постройками: над могилой ставили нечто вроде легких домиков, сплетенных из жердей, либо сруб с двускатной крышей, либо двускатный шалаш или «домик» из резных орнаментированных досок. Подобные сооружения сохранялись до 1960-х годов. На могилах старых охотников и рыбаков оставляли самострелы, лыжи, орудия для изготовления сетей.

¹ По данным П. Шимкевича, жена умершего приводила любимую собаку покойного, убивала ее на могиле, подвешивала на палке рядом с гробом, сверху набрасывала на нее шкуру лося или изюбра.

В Сикачи-Аляне и у некоторых нанайцев Найхина существовал обычай ставить гроб в сруб, сооруженный в яме.

Поскольку, как уже говорилось, нанайцы считали, что на 7-й день душа умершего возвращалась домой, в этот день совершался обряд «вселения» шаманом души в маленькую деревянную «куколку» — *паня* (*фаня*). Для нее изготовляли специальную подушку, под которой расстилали тюфячок, на подушку же помещали одежду умершего. Ежедневно все это ставили на нары; во время общей трапезы перед «куколкой» выставляли еду, разжигали трубку. На ночь куколку укладывали спать на подушку, закрывали тюфяком, утром поднимали.

Несколько иными были обычаи у нанайских родов, живущих в нижней части нанайского ареала. Так, в с. Верхняя Эконь, Муха, Бельго, Бичи умершему, когда он лежал в доме, клали на грудь небольшой камень. После похорон его заворачивали в одежду умершего и хранили дней 30—50. Перед ним ежедневно ставили еду. Затем эту одежду сжигали, камень выкидывали, делали подушку, тюфячок, как и верховые нанайцы (но деревянную куколку не делали), перед ними также ежедневно ставили пищу. Некоторые нанайцы р. Горин длительное время хранили одежду умершего, полагая, что его душа находится там.

Раз в месяц все нанайцы устраивали малые поминки по умершему. При большой смертности населения в прошлом почти в каждом доме имелась своя поминальная «кукла» или подушка. Их приносили в один дом к родственникам (членам своего рода), ставили перед ними множество угощений, а затем перед домом разжигали костер, около него ставили кукол с их угощениями. Присутствовавшие садились на циновки в кружок, поминали умерших, ели, в костер бросали немного пицци, лили на землю воду — для умерших. Шаманы к этим обрядам, как и похоронам, не имели отношения. Малые поминки устраивали в течение нескольких лет (2, 3, 5).

Обряд больших, «последних» поминок совершался с участием «большого» *касаты* — шамана; только такой шаман («высшего ранга») мог «отвезти» душу умершего в загробный мир. На этот обряд, продолжавшийся несколько дней, собиралось обычно множество народу, отовсюду приезжали родственники, знакомые и друзья, гостей в деревне собиралось до ста и более человек.

Для нанайцев этот обряд был большим праздничным событием. Воднообразной, наполненной тяжким трудом жизни рыбаков и охотников обряд больших поминок, когда съезжались нарядные родственники, готовили редкие блюда, сказители рассказывали старинные легенды и предания, молодежь играла в старинные игры, а шаманы во время камлания показывали свои «фокусы», эффектные театральные трюки, становился интересным и увлекательным событием.

Во время обряда больших поминок шаман совершал следующие «действия»: «переселял» душу умершего из «куколки» в большую деревянную куклу *мугдэ*, на которую надевали богатые халаты, шапку, серьги (у *мугдэ* было «лицо»). Шаман «будил» душу, «разговаривал» с ней, передавал ее просьбы к родным, а их пожелания — душе умершего.

Обычно большие поминки совершали по нескольким умершим. Их мугдэ усаживали в ряд, друг за другом на «нарты». Шаман садился впереди, и начиналась поездка в загробный мир. О ней шаман подробно рассказывал многочисленным зрителям. «Ездовыми» являлись собаки или — у нанайцев рода Киле — олени.

Нанайцы считали, что загробный мир буни находился на западе, но дорог туда много, у каждого рода — своя. В конце такой дороги находилась деревня сородичей умершего.

Погребение умерших детей зависело от возраста ребенка и локальных особенностей. Хоронить умерших детей как взрослых повсеместно начинали с года. Общим являлось представление о том, что душа ребенка до года представляет собой птичку и с его смертью она улетает на небо, где живет на родовом дереве. Похороны умерших новорожденных были своеобразны. Нанайцы — жители с. Найхин и многие другие завертывали их в ритуальные стружки или циновку и помещали в тайге, в ветвях дерева.

В Найхине существовал обычай хоронить умерших младенцев в дупле дерева *мучигдан*; такое захоронение называлось *онги*. Но так хоронили новорожденных только в том случае, если у родителей умирали предыдущие дети, таким захоронением пытались предотвратить новое несчастье. Старики-нанайцы из с. Саян считали грехом хоронить новорожденных детей не только в дупле, но и на ветвях дерева; в указанных случаях их хоронили в земле без гроба особым образом — головкой вниз. Нанайцы с. Чольчи умершего ребенка помещали в гроб и ставили его на стойку высотой около 1,5 м; над гробом делали двускатную крышу (записано в с. Дипшы, 1973 г.). В с. Хумми обычно хоронили умерших детей на деревьях.

Верховые и низовые нанайцы умерших детей в возрасте свыше 3—4 месяцев зашивали в ткань, выкроенную наподобие «комбинезончика» с капюшоном; на месте локтей, колен, головки пришивали перья коршуна, орла, но чаще курицы. На месте головки пришивали длинную нитку, к концу ее привязывали пух от крыльев птиц. Гроб хоронили в земле, недалеко от дома. Рядом с могилой ставили палку (*тороа*), к которой привязывали нитку из гроба. В некоторых селениях после погребения мать брала конец нитки, старик палкой разрывал ее, говоря: «Никого не бери с собой». Этот обряд соблюдали и в том случае, если гроб помещали не в земле, а на ветвях дерева. Некоторые родители на верху жерди тороа делали маленькое «гнездышко». После похорон жители с. Омми в доме на том месте, где спал умерший ребенок, устанавливали ветку с сучками, на которых делали гнездышко из ваты. Мать умершего ребенка два-три раза в день сцеживала туда молоко. Из этого гнездышка выводили нитку за окно дома (чтобы душа-птичка могла свободно вылететь). Так делали не более 9 дней, затем ветвь с гнездышком уносили в тайгу, считая, что душа уже улетела на небо (записано в с. Омми в 1962 г.).

Нанайцы думали, что душа умершего ребенка возрастом до 5—6 месяцев сама поднималась на небо. Если ребенку было 7 и более месяцев,

его душа была не столь «легкой», и сама, без помощи шамана, подняться на небо не могла.

Мать приходила на могилу умершего до года ребенка в течение нескольких дней, выливая несколько капель молока на могилу или под деревом, на котором находилось захоронение.

Шаманов нанайцы хоронили как обычных людей. Только касаты-шамана, одев в обычные одежды, «зашивали», укладывая в ткань «конвертом», как спеленутого ребенка. Специальную шапку касаты-шамана, его посох и толи передавали родственникам. Бубен и пояс простого шамана оставляли родственникам, изображения духов рубили и бросали на могиле.

Как и другие народы Нижнего Амура, нанайцы в случае, если не обнаружено тело утонувшего или если родственник умер вдали от дома, изготавливали большую куклу из багульника, одевали ее в одежды и хоронили как обычного человека (записи 1963, 1967, 1976 гг. в Найхине).

Литература

Лопатин И. Гольды. Владивосток, 1922.

Шимкевич П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. — Зап. Приамурского отд. РГО, Хабаровск, 1896, т. II, вып. 1.

Смоляк А. Этнографические данные об обрядах ложных погребений у народов Нижнего Амура. СА, 1969, № 3.

УЛЬЧИ

Л. И. Шренку мы обязаны первыми сведениями об ульчских погребальных сооружениях, их изображениями (Шренк, 141, 142, табл. 70). Наиболее полное описание обряда похорон у ульчей дал А. М. Золотарев (Золотарев, 150—153). Наши полевые материалы по погребальным и поминальным обрядам, собранные с 1947 по 1979 г., позволяют дополнить эти данные.

Дом умершего обвязывали веревкой, как говорят ульчи, «чтобы он не развалился», «чтобы печь не развалилась», «чтобы не болели члены семьи». Считали, что душа умершего три дня бродит по тем местам, где он бывал при жизни, а затем возвращается домой. Поэтому хоронили на третий или четвертый день. Умершего укладывали на полу, ставили около него угощения *сугди*. Исполняли все необходимые обряды: уложить умершего, поставить пищу (*итусуву*). На месте, где умерший спал на нарах, клали перевернутый вверх дном котел *оди*, тут же рядом или под ним — камень (Золотарев, 1939). В представлениях ульчей дом человека после его смерти как бы «покачнулся»; если положить котел вверх дном — все в доме встанет на свои места. Камень под котлом служил якобы «опорой» для душ родственников умершего. Второй плоский камень прислоняли вплотную к ступням умершего: «чтобы он не пнул ногою душу живущего в доме человека».

Примерно до конца XIX в. заходить в дом к умершему боялись: опасались вредного духа *хуари*, исходящего от покойника. Поэтому шили

одежду умершему, сидя у костра на улице, «кормили» его через окно. Человек, соприкасавшийся с умершим, принимал определенные меры предосторожности. Постепенно эти представления изменились, уступили место иным: в дом стали приходиться все родственники и односельчане, каждый приносил гостинцы и подарки для умершего.

В течение трех ночей не только в доме умершего, но и у всех его родственников по отцу горели лампы. Это объясняли по-разному: 1) «свет горит для живущих, чтобы мы сами не умерли»; 2) «чтобы „там“ знали, что еще не все умерли, что еще много родни на земле осталось». На умершего надевали много халатов, один из них непременно был с разрезом спереди посередине. Под халат надевали штаны, маленький нагрудник (мужчинам и женщинам) *урунгу* из ткани с пришитыми к нему бусиной и колечком из нефрита, старым женщинам надевали тунгусский нагрудник. Мужчинам поверх халата надевали маленькие орнаментированные передники *были*. Верхний халат подпоясывали, на умершего надевали меховую шапку, рукавицы, лицо закрывали куском ткани. В гроб клали посох, мешочек с крупой, котелок, тарелку, ножницы — женщинам, а мужчинам — топор, нож.

Гроб устилали длинными берестяными полотнищами, ими же закрывали покойника. В прошлом умершего одевали и клали в гроб у дома или даже на месте погребения, но уже с начала XX в. это делали в доме. Перед выносом из дома (или у дома) совершали обряд *сирим ныгдыву*: к большому пальцу умершего привязывали нитку, второй конец которой брал в руки либо младший ребенок умершего, либо его жена (муж). Старуха палкой обрывала эту нитку, приговаривая: «Иди своей дорогой в место своих отцов, больше никого не бери». Ульчи некоторых родов совершали этот обряд на месте погребения.

Выносили умершего из дома ногами вперед. Сразу после выноса в пол забивали по четырем углам четыре больших гвоздя или куски металла.

В середине XIX в. ульчи хоронили умерших в срубках с двускатными крышами, двери и фронтоны их покрывали орнаментом. Гробы стояли внутри на плахах. Стены, а иногда и пол устилали красивыми циновками (Шренк, табл. 70).

Срубки для гробов, описанные Л. И. Шренком, в начале XX в. еще стояли у некоторых ульчских селений (например, у Коймы, Монгола). Согласно записям 1958 г., длина сруба равнялась примерно 6 м, ширина — около 3 м. Внутри иногда делали длинные низкие дощатые нары для гробов. Двускатные крыши были берестяными.

Еще в начале XX в. умерших везли к месту погребения на нартах, запряженных собаками (в Удане, Монголе). Из этих собак одну оставляли в качестве «вместилища души», остальных убивали на месте погребения. Позднее утвердился обычай нести умершего на руках, но одну собаку непременно брали с собой к месту погребения. Ее не убивали, она играла роль «вместилища души». Раньше собаку привязывали к нитке, которую тянули из сруба наружу (второй ее конец привязывали к косе умершего). Обматывали ниткой поставленное у сруба тонкое деревце, концом ее обвязывали шею собаки (Золотарев, 150). Считали, что душа умершего «переходит» в собаку.

Во время погребения разжигали костер (*булин тавани* — «огонь умершего»), ставили на землю кушанья, все присутствующие ели, пили, как говорят, «не для себя, а для умершего», ибо вся эта пища «попадала к нему».

В конце XIX в. в периоды эпидемий были предприняты меры против обычая наземных захоронений. При переходе к погребению в земле ульчи сохранили ряд традиционных обычаев: по-прежнему с умершим в гроб, теперь уже зарываемый в землю, клали множество различных предметов. С исчезновением обычая пошения кос нитку, привязываемую раньше к косе умершего, стали привязывать к шартику на шапке и выводить из гроба и могилы на поверхность. Здесь ее привязывали, как и раньше, к молодому деревцу. К этому деревцу подвешивали листики табака и берестяной туесок, в который клали ягоды и наливали воду во время поминок. На могилах оставляли лыжи, самострелы, инструменты для изготовления сетей.

Ульчи считали, что душа умершего, возвратившись домой после трехдневного «путешествия», по разным признакам понимала, что человек (ее хозяин) умер. Тогда она сама уходила в загробный мир, однако не имела сил попасть к своим умершим «родственникам» и оказывалась в промежуточном мире *альдамбули* (или *чикчимунга*), жила там в одиночестве в ветхом шалашике, испытывая постоянно голод и жажду. Поэтому родственники умершего устраивали поминки на четвертый день после смерти: приходили к могиле, зажигали костер около тонкого деревца, клали в туесок различные кушанья, сами ели, лили воду с листиками черемши прямо на землю над головой умершего, «чтобы он там утолил жажду».

На похоронах на могиле устанавливали тонкую дощечку *сугдуку*, верхний конец ее был вырезан в виде «шишечки»; в ней делали сквозное отверстие, во время поминок в него вставляли закуренную трубку, принадлежавшую умершему. Такие «малые поминки» *мухульдюву*¹ ульчи устраивали ежемесячно в течение 2—4 лет.

Раньше около погребального сруба делали маленький шалашик, в котором хранили утварь для малых поминок, что-нибудь из одежды умершего. Когда стали хоронить в земле, шалашик устанавливали около могилы. Однако со временем утварь стали помещать в специальном ящике *атуа*, который до больших поминок хранили либо в амбаре, либо в какой-нибудь пристройке к дому (но не в жилом помещении).

Большие поминки, во время которых большой шаман «увозил душу» умершего в загробный мир, проходили при большом стечении народа, обычно на них съезжались все родственники из разных сел, знакомые

¹ Смысл малых поминок старики объясняли по-разному: а) душа умершего, находившаяся в альдамбули, приходила на малые поминки поесть; б) все продукты в это время сами попадали к душе умершего в промежуточный мир; в) когда на поминках родственники лили воду в землю, в промежуточном мире возникала река; тут бросали в костер юколу, а там умерший мог поймать рыбу в реке. Если кто-нибудь из родственников умершего видел его во сне — это означало, что он терпит там, в потустороннем мире, голод и жажду, тогда устраивали внеочередные поминки.

и т. п. Обряд обставлялся весьма торжественно. Большую роль в нем играл шаман особой категории — *касаты* (Золотарев, 154—165)². На большом костре сжигали много одежды, продуктов, которые должны были «отправиться» с умершим. Сжигали в это время и атуа — «вместилище души умершего».

Уже в 1920—1930-х годах в практику стали входить большие поминки без касаты-шамана. Их устраивали в конце сентября—октябре. Родственники и знакомые привозили гостинцы и подарки. Целый день у могилы готовили разные кушанья, а перед заходом солнца зажигали большой костер, в него бросали пищу, разные вещи, каждый при этом шептал: «Вот тебе от меня последний подарок; чтобы мне жить хорошо». К востоку от «костра умершего» разжигали второй костер *ильдан тавани* — «этой земли огонь»; он горел дольше, чем первый. Во время поминок один из стариков копьем «расчищал дорогу умершему в загробный мир», давал напутствие *лэусуву* душе: «Умерший, иди своей дорогой, к месту отцов и матерей обязательно дойди» (Запись 1960 г., с. Дуди).

В погребальных и поминальных обрядах ульчей отразилась история народа. Представители нивхской ветви ульчского рода Дуван, жившие сто лет назад в селениях между озером Кизи и с. Булава, сжигали умерших, ставили погребальные домики для *как* — куколок — «вместилищ души». Постепенно эта нивхская по происхождению ветвь рода ассимилировалась ульчами. Лет 60—70 назад они уже погребали умерших в земле (АИЭ. Фонд Северной экспедиции. Полевые записки автора, 1957, тетр. 11, л. 78; 1958, тетр. 3, л. 109). У других ульчских родов нивхского происхождения обычаи были иными. Род Дяксул умерших не сжигал, куколок — «вместилищ души» не делал. Ульчи рода Ангил уже в начале XX в. во время похорон сжигали только рубашку умершего, однако погребальную куклу и погребальный домик (типа *раф*) они делали до недавнего времени.

Роды нивхского и ороцкого происхождения (как и куйсали-айнского происхождения) устраивали большие поминки всегда без касаты-шамана. Можно отметить и такую деталь: ульчи рода Росутбу во время погребения не зажигали костер, это они делали только во время больших поминок. Не все ульчские роды устраивали трапезу на могиле во время погребения, не все держали собак после погребения (в качестве «вместилища души»).

Однако все ульчи держали медведя для поминок в качестве «вместилища души умершего». Обычно в течение года после похорон большинство родов амурских ульчей держали для этой цели собаку, потом ее отдавали и покупали медвежонка, который жил у ближайших родственников умершего 2—4 года. Медвежий праздник-поминки устраивали непременно после смерти родителей, но часто и после смерти детей, особенно взрослых.

² Золотарев подробно описал этот обряд; по его словам, он отличался от нанайского, однако в тексте об этих отличиях нет сведений. Нанайские касаты-шаманы обычно приезжали в район расселения ульчей для проведения таких обрядов.

Детям до года поминок не устраивали. Их хоронили в долбленых гробах *огдусу* на ветвях дерева. Умерших новорожденных хоронили без одежды, завернув в бересту. У детей до года, думали ульчи, душа была птичкой, со смертью ребенка она улетала. У детей после года душа якобы превращалась в «маленького человечка», в этом виде она оставалась до смерти человека.

Л. И. Шренк первый подчеркнул различия в обряде похорон в зависимости от вида смерти. Утонувших хоронили в гробах, поставленных в домиках *уйлэпо* близ берега. Между берегом и *уйлэпо* прокладывали аллею из двух рядов заструженных ритуальных палок. Два шалашика на столбах содержали ритуальную утварь для поминок (Шренк, 141—143, табл. 67). Гроб делали из несколоченных досок, умершего клали головой к воде, одев в белые одежды или просто обернув ритуальными стружками. Все это делалось для того, чтобы утонувший, по поверьям ульчей, был быстрее взят хозяином воды.

Иногда утонувшего клали в гроб лицом вниз (записано в с. Монгол в 1957 г.). К утонувшим прикасались не руками, а деревянными крючками. Во время похорон старики в лодках совершали несколько кругов (*геулуву*) по воде, скорбно крича. К носу утонувшего привязывали нитку, выводили ее из гроба и соединяли с *дару* — тонким деревцем, которое ставили в воде у самого берега. К основанию *дару* привязывали тонкую веревку, на противоположном ее конце находился камень, лежащий на дне: считалось, что по этой «струнке» душа утонувшего уходила в воду и могла возвращаться в свое тело. На могиле утонувшего оставляли лодку, на которой его везли к месту погребения. Женщинам, даже пожилым, нельзя было присутствовать на похоронах и на поминках по утонувшим.

Сразу же после погребения, а затем в течение трех дней совершали жертвоприношения хозяину воды; потом это делали только раз в месяц. В этих действиях совмещались поминки и моление хозяину воды, от которого ждали счастья, удачи в рыболовном промысле.

До последних поминок, а иногда и много позднее ульчи соблюдали много различных запретов. На семью утонувшего и членов его рода распространялись запреты: между домом, где жила семья утонувшего, и рекой не разрешалось ходить молодым (во избежание несчастья), все родственники утонувшего некоторое время не могли ничего жарить у себя дома, посторонним нельзя было пользоваться лодкой из семьи утонувшего, брать из этого дома что-либо³.

Обряд последних поминок по утонувшему, когда его душу «извлекали» из реки, а потом «переправляли» в обычный загробный мир, был у ульчей чрезвычайно сложен, выполнялся в несколько этапов. На него стекалось множество народа (Смоляк, 1974).

Ульчи, как и другие народы Нижнего Амура, в том случае, если тело утонувшего не нашли, а также, если близкий человек умер вдали

³ Все жители Амура были тесно связаны с рекой; поэтому соблюдение всех обрядов, думали ульчи, «охранит» их и их родственников от беды, от «водяного черта», забравшего к себе людей.

от родного дома и похоронить его не было возможности, хоронили куклу из прутьев багульника, одев ее в одежды умершего или утонувшего (Смоляк, 1969). После подобных «похорон» устраивали обычные поминки.

Особый обряд совершали после смерти близнецов или их матери: их хоронили в тайге в срубе в сидячей позе, надев на умершего только халат из белой ткани. Тело и сруб украшали ритуальными стружками. Считалось, что эти люди становились после смерти медведями. По этой причине во время похорон близнецов, а иногда и их матери играли на «музыкальном бревне» — специфическом инструменте, употреблявшемся только на медвежьих праздниках. По данным А. М. Золотарева, по поверьям ульчей, один близнец был связан с таежными, другой — с водяными духами (Золотарев, 140—142). По этим причинам близнецы и их мать считались «особыми людьми», а в общении с ними соблюдались запреты. Своеобразное табу налагалось и на близнецов, они выполняли определенные запреты вплоть до взрослого состояния, другие — всю жизнь.

Ульчи орокского происхождения хоронили близнецов и их мать как обычных людей. Ульчи орокского происхождения (Ульчахала, живущие в Ухте, Койме) не хоронили кукол, если не нашли утонувшего. Не все ульчи для хранения утвари, употреблявшейся во время поминок по утонувшему или близнецу, строили специальные амбарчики. Поминки по близнецам ульчи совершали из поколения в поколение. Это были моления хозяевам тайги и воды, просьбы о промысловом счастье.

Особый обряд выполняли в отношении лиц, убитых медведями. В этих случаях ульчи непременно убивали медведя (любого), строили в тайге сруб, в котором хоронили убитого в сидячей позе, подложив под него голову медведя. Вместо одежды убитого заворачивали в ритуальные стружки: считалось, что он сразу после смерти уходит в таежный мир, становится медведем. Поэтому взаимоотношения родственников человека, убитого медведем, с «таежными жителями» были аналогичны взаимоотношениям с «жителями воды» родственников утонувшего. Соблюдали те же запреты, регулярно «кормили» хозяина тайги. Эти поминки-моления о промысловой удаче устраивали в течение многих лет несколько поколений родственников.

Как и пивхи, ульчи считали, что похороны утонувшего, близнеца, человека, задранного медведем, приносили промысловый успех: духи — хозяева тайги или вод стремились «загладить свою вину» перед родными, понесшими утрату, вознаградить их.

Литература

- Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
Смоляк А. В. Ульчи. М.: Наука, 1966.
Смоляк А. В. Этнографические данные об обрядах ложных погребений у народов Нижнего Амура. — СА, 1969, № 3.
Смоляк А. В. О некоторых старых традициях в современном быту ульчей. — В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1974.
Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. III.

НЕГИДАЛЬЦЫ

Погребальным обрядам у негидальцев уделил внимание Л. Я. Штернберг. Он сообщал о старинном обычае захоронения умерших в гробу, поставленном на двух пнях, об одежде покойного, об отсутствии родовых кладбищ, о камне, который клали на нарах на месте умершего (Штернберг, 1933, 537).

Погребение на двух пнях мы отметили в 1947 г. у жителей сел. Красный Яр на Амгуни. Старики о нем рассказывали: гроб *олдоксо* ставили на двух пнях *тывлян* высотой 120—130 см. К бокам и крышке дощатого гроба, обернутого берестой, привязывали 9 длинных жердей: из них в загробном мире *буни* умерший сделает себе *сиян* — охотничий конический шалаш с основой из трех жердей. У этой же группы негидальцев существовал обычай класть к ногам умершего камень *ханян* («тень»), затем его клали на место, где обычно спал умерший, и выбрасывали через пять дней после похорон.

Согласно нашим материалам, негидальцы, жившие в низовьях Амгуни (с. Дальджа, Усть-Амгунь), ставили гробы, обернув их берестой, прямо на землю (по сообщению В. Я. Вантан 1898 г. р. Запись 1976 г.). В Дальдже до 1930-х годов стояли также погребальные лабазы — дощатые настилы на стойках, хотя и здесь преобладали захоронения вблизи селений прямо на земле. Хоронить в земле (первоначально очень неглубоко) негидальцы начали в конце 1920-х годов.

Как и другие народы Нижнего Амура, негидальцы обвязывали дом умершего тонкой веревкой, умершего клали на полу, «кормили» его. На глаза умершему, надевали «очки» из ткани (*исаптын*), привязывая их к голове тесемкой («если этого не сделать, человек не найдет дорогу в буни, так как будет слепым»). Сверху лицо закрывали небольшим куском ткани, а затем — большим «покрывалом» или «занавеской» (*десэптын*, «без нее умерший не попадет в буни: он «стесняется»). Богатых одевали в меховые или ровдужные богато расшитые халаты, бедных — в тканевые халаты. Обычно обувь шили из шкуры сохатого, надевали халат *хукту*, рукавицы, шапку. На макушку шапки привязывали колокольчик *конггакта*: родственники в буни должны были слышать звон, когда умерший будет к ним приближаться. К подошвам унтов пришивали металлические бляшки *сёли* («чтобы не было скользко идти»). К штанам на коленях также пришивали такие же бляшки («если устанет по дороге — будет ползти на коленях»). Мужчинам поверх халатов надевали передники *балгафун* из ткани, орнаментированные, с металлическими подвесками.

В гроб мужчинам клали копьё, лук, посох-палочку *тийэвун* с накопником («чтобы легче было идти»), нож, кисет, спички, посуду, мешочки с продовольствием (крупой, сахаром и т. п.). Женщинам в гроб помимо продуктов клали нож, ложки, кастрюли, иголки. Все вещи обязательно ломали («чтобы там все целое было»). Металлические вещи в гроб клали для того, чтобы покойный весь «стал железным; тогда его крысы не тронут: за что ни схватят — железо».

Иногда женщины отрезали часть косы и клали в гроб мужа, сына. Случалось, что клочок волос срезал с головы и мужчина, если хоронил жену.

В гроб мальчику клали красивый мяч *хиневкан* из тряпок, обернутый вышитой тканью («если не положить его, парень будет задумываться по дороге и очень долго не дойдет до буни. А с мячом он играет и идет быстро». АИЭ. Фонд Северной экспедиции. Записи автора, 1947 г.).

Умершего перед одеванием обтирали влажной тряпкой, а одев, завертывали в бересту и клали в гроб.

У негидальцев, как и у некоторых других тунгусоязычных народов Амура, существовал обычай: после выноса умершего из дома к гробу привязывали нитку, второй ее конец брали в руки маленькие дети и жена умершего; дернув, нитку рвали, «чтобы не думать о нем».

На месте похорон зажигали костер, приносили из дома различную пищу, после погребения ели, пили, часть пищи зарывали рядом с могилой. Вещи умершего рвали, бросали поблизости в кустах (пользоваться ими было нельзя).

В течение нескольких дней ежедневно на могилу приходили близкие умершего, разводили костер, кипятили чай, лили в ямку близ гроба. Последние поминки устраивали через 1—3 года: на могиле собирались родственники, «угощали» умершего, последние еще оставшиеся вещи его бросали в кустах, посуду, употребленную на поминках, ломали.

Умерших детей (новорожденных и до года) завертывали в тряпочку и в бересту и помещали в кустах подальше от селений, обычно на другом берегу реки. Годовалых клали в гроб, который укрепляли в развилке дерева.

Утонувшего хоронили в гробу (по данным Л. Я. Штернберга, 1933, 537 — в лодке), который ставили прямо на берегу реки, в том месте, куда привезли тело. Его одевали в белый халат или просто завертывали в белую ткань. По данным, полученным от негидальцев с. Красный Яр в 1947 г., утопленника не одевали, только клали ему в гроб одежду и ткани. Гроб ставили в сруб *кой*. Никакой утвари с утонувшим не клали, ибо он уходил не в буни, а в водный загробный мир, где живут утопленники.

Во время похорон делали четыре берестяные чашечки; положив в них ягоду и кашу, их пускали по воде и они тонули вместе с «приношениями».

После похорон утонувшего изготавливали еще четыре деревянные чашечки *охома* в виде лодки, с ними совершали моления воде, бросали в нее кашу, ягоды и другие кушанья. Этими чашками пользовались и в дальнейшем при совершении молений воде, прося удачи в промысле. Молились, поставив у воды «воротца» из заструженных палок *илау*. Хранили эти ритуальные сосуды на месте погребения утонувшего.

После похорон утонувшего его родные соблюдали множество запретов, весьма стеснительных (нельзя жарить рыбу, нельзя клеить рыбьим клеем и др.).

Умершего близнеца *адау* хоронили в тайге в гробу; гроб обставляли ритуальными заструженными палками. Тело завертывали в белую ткань

или белый халат, стигбы на руках, ногах, шею — перевязывали ритуальными стружками. Голову умершего поворачивали набок.

Как и некоторые другие народы Амура, негидальцы после смерти близкого родственника держали медведя 2—3 года, а потом устраивали «праздник» — последние поминки.

Литература

Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

ОРОЧИ

Погребальным обрядам орочей в литературе уделено мало внимания; это наблюдения С. Леонтовича (Леонтович, 1898) и В. Маргаритова (Маргаритов, 1888). Часть сведений, приведенных ниже, — наши полевые записи.

Как и другие народы Нижнего Амура, орочи дом умершего обвязывали тонкой веревкой («чтобы души живых не ушли за мертвецом»), ее поддерживали палочками *дэгба суиты*. Умершего клали на пол на доски. Погребальную одежду шили женщины из других семей: меховые унты, ноговицы, штаны, женщинам — нагрудник эвенкийского типа, мужчинам — маленький фартучек *бэни* (иногда расшитый оленьим волосом и шелками), халаты, рукавицы, шапку. Лицевое покрывало *опту* представляло собой длинный кусок ткани. В ушах умершему прокалывали отверстия (если их не было)¹. До похорон умершего «кормили».

Гроб *огдоксо* делали из долбленной лодки: ее распиливали по росту и заделывали поперечной доской. В гроб клали топор, копьё, мешочки с крупой, палочку («посох») *тыеу* с крюком на конце. При погребении мужчины «лук и стрелы лежат обыкновенно с левой стороны, а правая рука держит в большинстве случаев топор или копьё» (Леонтович, 66).

В. П. Маргаритов сообщал, что в 1870-х годах на Туминие умерших богатых орочей поверх халатов обертывали в парчу, шелк. Каждого умершего заворачивали в 3—4 слоя бересты, бересту клали и на дно гроба, слой ее помещали также под крышку гроба. Формы захоронений были различными: 1) «забитый крышкой гроб ставится на аршин под землю на деревянных подставках или на толстых пнях», 2) «большинство гробов так и остаются под открытым небом», 3) «некоторые вокруг гроба делают сруб с бревенчатой крышей или только бревенчатый навес», 4) «есть срубы и пирамидальной формы, но таких мало» (Маргаритов, 30).

С. Леонтович заметил, что некоторые орочи стали зарывать умерших в землю, однако «склепы» над могилой возводят по-прежнему, и они играют роль «монумента» (Леонтович, 66).

Согласно нашим материалам (записи 1976 г. в с. Датта), деревянные срубы *дюака* с двускатными крышами раньше стояли близ Датты, в каж-

¹ Старяки говорили: придя в загробный мир, умерший все видит, как в зеркале: он видит на себе серьги, другие украшения, узнает их и говорит: «Это я», — и не боится себя, «преображенного».

дом было по 2—3 гроба. В дневниках Б. А. Куфтина, побывавшего в 1927 г. у тумнинских орочей, имеется описание могилы орочской девочки. Это был небольшой земляной холмик, по углам которого стояли 4 жердочки, на них была повешена сеть, спускающаяся и закрывающая могилу как бы шатром².

Известно, что часть орочей еще в середине XIX в. жила в районе залива Де-Кастри, выходя зимой к озеру Кизи. Л. И. Шренк писал, что в этих местах он встречал «усыпальницы, вполне сходные с ульчскими: это были небольшие домики с дверцей в одной из поперечных стен». Близ ульчского селения Педане (у озера Кизи) исследователь встретил захоронение орочской женщины: гроб стоял на трех пнях, соединенных между собой жердями со специальной системой креплений (Шренк, 143—144).

Во время похорон у места погребения разжигали костер, приготавливали пищу, устраивали трапезу. Уходящих с похорон старики «очищали» нагретыми над костром еловыми ветвями.

В погребальный домик, а позднее, когда начали хоронить в земле, — в могилу складывали многочисленные вещи умершего: брать их себе боялись, думая, что душа умершего, не найдя своих вещей, накажет живых, пользующихся ими.

Близ погребального домика *дюака*, а позднее — у могилы строили маленький шалашик из коры, в котором помещали халат умершего; в нем, считали орочи, находится его душа. Здесь же держали посуду, которой пользовались во время поминок. После похорон приходили сюда ежедневно, потом начинали ходить раз в месяц. В записках Б. А. Куфтина находим некоторые подробности: после описания могилы девочки он говорит, что «около могилы стоял маленький конический шалашик. В память покойника тут лежала подушка *ханя*, на ней — рубашка покойницы, обувь, одеяло, посуда. Сюда приходят родственники, разводят огонь, пьют чай, льют в ямку у могилы. Через месяц рубаху бросают или вешают рядом на дереве, подушку оставляют»³.

По сообщению Маргаритова, «тень умершего в течение двух недель витает среди его родных и знакомых... Во время еды и чаепития в его чашку следует класть все, что он мог бы съесть. Наполненную кушаньем чашку умершего ставили туда, где обыкновенно при жизни он сидел, по окончании обеда кто-нибудь из членов семьи уносил эту чашку в тайгу» (Маргаритов, 30).

Последние поминки у тумнинских орочей отмечали через год после похорон. Собирались родственники, соседи, приготовленные кушанья привозили на место погребения на нартах. Устраивалась длительная трапеза, кормление умершего. Все заканчивалось убиением собаки, которую целиком клали в небольшой сруб *кои* рядом с местом погребения.

Орочи считали, что мир мертвых *буни* находится на западе, поэтому при похоронах ориентировали умершего головой в этом направлении. Считалось, что умерший после больших поминок отправлялся в загроб-

² АИЭ ЛО, ф. 12, оп. 1, д. 35, л. 61.

³ Там же.

ный мир либо пешком, либо на собаках. Вечером в день последних поминок сильный шаман помогал душе добраться до буни, направляя ее по правильному пути, показывая ей дорогу.

Малые поминки назывались *дюака хуликтэви* («ходить к дюака»); большие поминки — *тоо сивигиви* («тушить огонь»).

Умерших новорожденных орочи хоронили в долбленном гробу *кинёко*, которому придавали форму утки (вырезали голову, хвост, крылья). Его укрепляли в развилке сучьев березы; утка *гаса* «таскает душу ребенка», говорили орочи. Ребенка одевали в один халатик, «иначе ему будет тяжело лететь». Умерших детей в возрасте нескольких месяцев хоронили в долбленном гробу *огдоксо*, его помещали на ветвях березы. Кормящая мать ходила сцеживать молоко на гроб. Поминки делали только для детей старше года.

Как и большинство других народов Амура, особые обряды соблюдали орочи при похоронах утонувших. Вносить утонувшего в дом считалось недопустимым. Погребение производили на берегу, неподалеку от места, куда привезли тело. Одежда и гроб были обычными. От могилы к воде делали «дорогу» *чэунгку хоктони*: ставили еловые ветки и заструженные палки *илау* в виде «аллеи». После похорон у того места, где «аллея» выходила к воде (это место называлось *ангэй нё*), старики устраивали моление водяным духам, бросая в воду вареную крупу, ягоды, юколу. При этом употребляли специальную посуду в форме птиц или рыб. Молодым женщинам запрещалось близко подходить к «дороге утонувшего»: он сам по ней ходит и может забрать душу женщины. Поминки по утонувшему или жертвоприношения водяным духам совершали старики. «Если в течение двух лет тело утонувшего или вообще пропавшего без вести не найдут, делают болвана из дерева в виде человека, кладут его в гроб и погребают в конических юрточках» (Маргаритов, 30). По нашим данным, в этих случаях делали куклу *ханя* из ветвей багульника, обтягивали тканью, лицо вышивали нитками: глаза, брови, рот, нос. Все это разрешалось делать только старухам (молодые к этому допускались в исключительных случаях и с соблюдением некоторых обрядов).

Куклу *ханя* одевали как обычного человека, ставили у головы столик с кушаньями (пища для умершего называлась *силэукэ*), а затем хоронили как обычного человека.

Если медведь убил человека, объявлялось *байга* — «судебное дело» с медведем, вернее с «жителями тайги». Зверя убивали, «издевались» над ним, ругали его (все это запрещалось делать при добыче любого зверя), наконец, широко разодрав его рот, вбивали в него толстый кол и клали в яму под помостом, на котором стоял гроб с убитым. По углам помоста ставили фигурки бурханов *манги* и *бочо*, шею которых обвивали ритуальными стружками. Сверху все закрывали срубленными елками, заваливали ритуальными стружками. Это место похорон находилось в тайге и называлось *мана галигдани*. Мужчины туда ходили молиться, прося удачной охоты. Если у брата похороненного рождался мальчик, его носили туда, чтобы «показать умершему».

Тумнинские орочи умерших близнецов хоронили так же, как обычных людей.

Леонтович С. Природа и население бассейна р. Тумни. — Землеведение, 1898, кн. III—IV.

Маргаритов В. П. Об орочах Императорской гавани. СПб., 1888.

Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. III.

УДЭГЕЙЦЫ

Как известно, удэгейцы жили маленькими группами на огромной территории. Поэтому обычаи и культура разных их групп сильно различались. Очень разнообразными были способы погребения. С. Браиловский отметил у удэгейцев, живших по притокам Уссури, захоронения в земле в гробах, дощатых или долбленых в виде лодки; иногда для похорон использовали старую лодку. У удэгейцев, живших по рекам, впадающим в Татарский пролив, по данным того же автора, практиковались захоронения в земле (небольшой холмик, в ногах устанавливали камень-жертвенник), а также наземные — в бревенчатых срубах либо на помостах, покоящихся на четырех столбах. Как правило, гробы расписывали черной и красной красками, завертывали в бересту. В срубах гробы стояли на подставках, около двери сруба висели деревянные фигурки (Браиловский, 1901).

В. К. Арсеньев видел захоронения в долбленых гробах в виде лодок, поставленных на два пня (Арсеньев, 186—188) ¹.

Дополнительные сведения о способах погребений у удэгейцев, относящиеся к 1920-м годам, имеются в Архиве ИЭ ЛО, а также в коллекциях МАЭ и ГМЭ. На р. Анюй удэгейцы хоронили в долбленном гробу или в лодке, поставленной на стойках. Сверху лодку покрывали досками, а затем все вместе — палаткой. Ориентировка — головой на запад. Аналогичное погребение Б. А. Куфтин отметил на р. Нельма; он привел названия гроба — *огдео*, детского гроба — *кинуг'а* ².

Судя по фотоколлекции Е. Р. Шнейдера, собранной в 1927 и 1928 гг. на р. Сукпай (приток Хора), гробы *огдижа*, покрытые тканью или берестой, ставили в двускатные шалаши *сэудэлэ* высотой 120—130 см. Около шалаша на высоком шесте помещали деревянную фигурку кукушки. Кроме того, тут обычно оставляли нарты, лыжи, оружие умершего. В другом небольшом шалашике *дэи*, построенном рядом из вертикально поставленных жердей и коры, с плоской крышей, хранились вещи умершего. В некоторых шалашах стояли два гроба ³.

В 1928 г. удэгейцы р. Сукпай хоронили в земле. Около могилы сооружали амбарчик на «ножках» для вещей умершего. Иногда тут ставили и *голи* — горизонтальную жердь на стойках, над которой возводили навес. На этой жерди развешивали одежду умершего и палатку.

¹ Автор приводит описание похорон удэгейцев, к сожалению обобщенное; он дает только один вариант погребения — в гробу на пнях — и не сообщает место записи того или иного обычая.

² Архив ИЭ ЛО, ф. 12, оп. 1, д. 32, л. 43, 44.

³ ГМЭ, фотоколлекция 5634—231, 233, 236, 237. Сборы и опись Е. Шнейдера.

Детей хоронили в долбленном гробу *кинугэ*, завернутом в бересту; его помещали в развилке деревьев.

Погребение шамана на р. Сукпай (1920 г.) было иным: гроб стоял в срубе особой формы со скругленными верхними углами. Сверху он был покрыт корой. Дощатый гроб *огдыхо* был завернут в бересту. На переднем конце крышки гроба имелись изображения духов: два — антропоморфные, два — в виде кукушки, два — наподобие тигров. Снаружи перед срубом стояли пять жердей с изображениями кукушек на вершинах и два поясных антропоморфных изображения духа *купга* (ГМЭ, фотоколлекция, 5634—229).

Согласно нашим материалам, удэгейцы р. Хор (с. Гвасюги) прежде хоронили в долбленных гробах, поставленных на поверхности и прикрытых сверху шалашиком. На Бикине издавна хоронили в земле.

В Музее антропологии и этнографии хранится удэгейская коллекция за № 1917, поступившая в 1911 г.: долбленный гроб в виде лодки снаружи расписан орнаментом. Крышка гроба изображала рыбу: на ее концах были вырезаны хвост и голова. Погребенный охотник был одет в халат из тонкой ткани, поверх него — короткая суконная куртка. Под халатом — штаны, ноговицы из сукна, сапоги амурского типа, на голове — маленькая охотничья шапочка, под нею — матерчатый шлем и наушники, на шее — шелковый шарф. На кушаке были подвешены железное огниво с сумочкой и нож в ножнах. Поверх тела лежали несколько шелковых халатов. Под правым боком лежало копьё, ниже — шелковый халат. Помимо этого были положены несколько мешочков и свертков с различными предметами. Тело вместе со всеми вещами было завернуто в два одеяла.

Во время похорон удэгейцы на месте погребения зажигали костер, на нем «в честь умершего сжигали табак, пищу» (Браиловский, 1901), разбрасывали еду в разные стороны. Ориентировку покойника головой на запад отмечали все авторы. «На могилы своих родственников удэгейцы никогда не ходят, вблизи их не охотятся, не стреляют, не рубят деревьев. В юрте на том месте, где жил усопший, вешается его совершенно не одеванная одежда, около нее ставят новые унты, набитые травой. В течение семи дней каждый раз при еде на это место ставится чашка с пищей. Когда все поедят, содержимое чашки выносят и разбрасывают по тайге» (Арсеньев, 188).

По данным С. Браиловского, у удэгейцев притоков Уссури после похорон делали подушку, маленькую или большую в зависимости от возраста умершего, и набивали ее гвинушками. Если умерла женщина, к подушке пришивали серьги. Подушку «укладывали спать», утром поднимали, ставили перед ней еду. Тот же автор отметил, что в погребальных срубах у удэгейцев, живших близ Татарского пролива, встречаются остатки пищи; «возможно, что это — следы поминок». Трудно сказать, когда совершались эти поминки. Пель-Горский наблюдал на р. Бикин скромные поминки сразу после похорон (Пель-Горский, 1896).

Иногда поминки отмечались более торжественно: в особом конусообразном шалаше вблизи усыпальницы (видимо, речь идет об удэгейцах, живших близ Татарского пролива. — А. С.) варили кушанья и тут же их ели, пили водку. Остатки пищи зарывали в яму, которую закладывали

бревном. Используя на поминках берестяную посуду вешали тут же на особом колу (Брайловский, 405).

Удэгейцы на р. Хор также «в память об умершем делали цилиндрическую подушку *тунки* (как у гольдов ханя — паня. — А. С.) на сложенной одежде, но без деревянного идольчика. Держали один год»⁴.

Бикинские удэгейцы, по нашим материалам, устраивали малые поминки после смерти близкого человека: в течение двух лет — по мужчинам и трех — по женщинам, а после этого — большие поминки.

Детей удэгейцы хоронили на деревьях. В. К. Арсеньев записал поверье: если ребенка похоронить в земле — у матери больше не будет детей.

Литература

Арсеньев В. К. Сочинения. Владивосток, 1948. Т. 5.

Брайловский С. Тазы или удэгэ. — Живая старина, 1901, вып. 3.

Пель-Горский. Иностранческое население по притокам Усури. — Труды Приамурского отд. РГО за 1895 г. Хабаровск, 1896.

НИВХИ

Погребальным и поминальным обрядом нивхов в литературе уделялось много внимания (Шренк, 1903; Штернберг, 1933, 1936; Крейнович, 1930). Варианты обрядов, многие их особенности еще удастся проследить вплоть до настоящего времени (бытуют либо сохраняются в памяти старшего поколения). Наши полевые материалы по нивхам относятся к 1957—1976 гг.

На умерших амурские нивхи наряду с обычными «левополыми» непременно надевали халаты с разрезом спереди посередине. Обычай надевать умершим вместо штанов пояс с двумя маленькими фартучками (передним и задним или только с одним передним) мы отметили как на Амуре, так и на Сахалине (однако к югу от Александровска он был неизвестен). Строго соблюдался обычай не шить умершему одежду и обувь из кож и шкур. Некоторые нивхи не шили халатов, но завертывали умершего в несколько слоев ткани, говоря: «Вот тебе халат *хухт*, вот тебе другой — *ларшк*». На глаза умершему клали *нях тях* — палочки из багульника (или кусочки ольхового луба. Шренк, 133), закрывали лицо покрывалом *нгыник ытыч* из белой ткани с вырезанными отверстиями для глаз, носа, рта (либо без отверстий).

Как и у других соседних народов, у нивхов существовал обычай обвязывать дом умершего тонкой веревкой (на уровне верхнего края окон). Это было свойственно только нивхам Амуре, жившим от с. Пад до Тахты включительно.

Небольшая часть нивхов, живших на Амуре (села Хок, Тыр, Кук, Чильви), погребала умерших в земле; на Сахалине (на западном берегу к югу от с. Аркай) хоронили умерших в гробах, поставленных в деревянные погребальные дома (Шренк, 140, 141). Для большинства нивхов

⁴ Архив ИЭ ЛО, ф. 12, оп. 1, д. 32, л. 45 (добавление Б. А. Куфтина: «каса не делают»).

было характерно сожжение умерших с жертвоприношением собак на месте сожжения (Шренк, 1903; Крейнович, 1930). Сжигали в тайге, а близ селения сооружали небольшой домик *раф*, в который помещали деревянную куклу *как* (или *тарс* — «вместилище души» умершего). Здесь же ставили деревянное изображение кукушки, посуду для умершего, еду для него.

С изготовлением деревянной куклы было связано много обычаев. В нее, в частности, вкладывали кусочек черепной кости сожженного, остатки его волос, затем надевали на нее одежду (халаты, рукавицы, нагрудник, передник, шапку). В большинстве мест расселения нивхи помещали по одной кукле в домик, в других — по несколько.

Сведения о погребении детей весьма разнообразны. «Ребенка до недели хоронили на дереве, до полугода — в земле» (Штернберг, 1933, 308). Умершего ребенка в возрасте нескольких дней нивхи Амура завертывали в сено, ткань или бересту и помещали в тайге на дереве (без гроба). В Тахте на Амуре детей хоронили на деревьях в выдолбленных гробах¹. Умерших новорожденных хоронили и в земле, детей постарше сжигали (Шренк, 137, 139). Кормящая мать после смерти ребенка в течение недели сцеживала молоко в берестяную коробочку, подвешенную в доме под потолком или положенную в «гнездышко», которое помещали на ветке, принесенной в дом (с. Вайда, Пуир).

По вопросу о поминках у нивхов в литературе нет ясности (Штернберг, 1933, 306—307, 325—326), и мы выяснили этот вопрос особенно тщательно. После сожжения умершего на костре на другой день пепел собирали в кучу, над которой во времена Л. Шренка чаще ставили *раф*, позднее над ней делали небольшой сруб. Здесь ежедневно в течение трех-семи дней устраивали поминки. Позднее обряд поминок справляли раз в неделю около дощатого домика *раф*. Затем поминки отмечали раз в месяц, но не регулярно (некоторые роды — раз в месяц, другие — раз в два—три месяца). Все это были так называемые малые поминки: ближайшие родственники приходили к *раф*, разжигали костер, варили чай, ели принесенную из дома еду, часть ее зарывали в ямку, бросали в костер, клали в *раф* перед куклой, лили чай в землю (для умершего).

Последние поминки устраивали через один—три года. Собиралась вся родня, друзья, ели, пили около *рафа*, некоторые старики ходили в тайгу к *туг'р нуф* — срубам над пеплом, поднимали покрытие, бросали туда крупу. Последние поминки длились три дня, если умерший — мужчина, четыре — если женщина. В последний день поминок били всю посуду, которой пользовались во время малых поминок (ее хранили в *раф*). В костре сжигали часть вещей, принадлежавших умершему, оставшиеся зарывали в яме вместе с пищей. Погребальный домик наглухо заколачивали и больше к нему не приходили.

С обрядом поминок был связан обычай держать собаку *прыски*, а также медведя (Крейнович, 1930, 52; Штернберг, 1933, 308)². Нам

¹ МАЭ, фотокolleкция, 1837, 131.

² Е. А. Крейнович (1973, 169—187) приводит нивхские предания, повествующие о родстве нивхов с медведем, и другие легенды, объясняющие связь медвежьего праздника с поминками.

Удалось записать интересные детали этих обычаев. На восточном Сахалине собаку-прыски держали вплоть до конца 1960-х годов. Как и повсюду, это была любимая собака умершего; ее водили на похороны, а затем держали несколько дней дома на нарах, где спал умерший. Ее водили на все малые поминки по умершему. На правобережье Лимана собаку-прыски держали дома несколько недель, а затем отдавали в дальнюю деревню, непременно родственникам матери. Нивхи других групп держали собаку в память об умершем до года, затем отдавали любому, но в дальнейшее селение.

В память об отце, матери, старшем сыне нивхи приобретали медвежонка и кормили его несколько лет, а затем устраивали праздник, на который собирались родственники и знакомые. Но не все медвежьи праздники у нивхов были связаны с поминками. Медведь, которого держали в память об умершем, носил специальные названия (в разных местах различные). Старики говорят, что когда держали медведя для поминок, малые поминки делали редко: за несколько лет не более 4—5 раз; по словам других, в этом случае их вообще не устраивали.

Об особых обрядах похорон утопленников в литературе мало сведений (Шренк, 139; Л. Я. Штернберг, 1933, 308). Больше других этим обычаям уделил внимания Е. А. Крейнович. В этих случаях тело утонувшего сжигали на берегу, раф не сооружали. На Сахалине ставили на месте сожжения лодку, на которой везли тело, вокруг оставляли шесты и весла лопастями вверх. Кроме того, тут делали «жилище» для утонувшего из прутьев, воткнутых в землю (Крейнович, 1973). На Амуре захоронение утонувшего отличалось от сахалинского: расстояние между кромкой воды и местом сожжения нивхи, как и их соседи ульчи, обставляли двумя рядами заструженных палок в виде «аллейки», тут также оставляли лодку. Существовали и другие варианты обрядов у разных групп нивхов.

Нивхи, как и другие народы Нижнего Амура, боялись, что утонувший принесет в дом различные несчастья (вернее, боялись водяного духа, с которым связан утонувший). Свообразным «оберегом» являлся запрет присутствовать на похоронах утонувшего женщинам и мужской молодежи. Некоторые группы нивхов клали утонувшего на костер в белой одежде и в ритуальных стружках лицом вниз («чтобы не видел никого из присутствующих»).

Семья и все родственники утонувшего долго соблюдали различные запреты. Старик из семьи утонувшего и его родственники совершали обряд «примирения» с хозяином воды³.

После сожжения утонувшего старики совершали обряд жертвоприношения водяным духам, также отличающийся у нивхов разных групп.

Во время обычных похорон нивхи мало плакали, самые близкие старались скрывать свою скорбь, только при выносе из дома допускалось сдержанное оплакивание. Присутствовавшие на похоронах не проявляли скорби, это было нормой. Напротив, на похоронах утонувших (записано у нивхов левобережья Лимана — с. Пуир, Петровская Коса — и западного

³ Этот обряд сходен с описанным нами у ульчей рода Дечули (Смоляк, 1974, с. 325; Крейнович, 1973).

Сахалина) было шумно и весело. Устраивались своеобразные состязания в беге, прыжках, борьбе, присутствующие много смеялись — «веселили утонувшего»; у нивхов с. Коль (левый берег) подобный обычай отсутствовал.

Если тело утонувшего не нашли, а также если человек умер вдали от родного дома и похоронить его не было возможности, нивхи поступали так же, как и многие другие народы Нижнего Амура: они хоронили изображение этого человека. Старики-нивхи Кальмы, Тахты и других амурских селений брали одежду утонувшего, ездили с нею по реке, выкликая имя утонувшего. Затем одежду надевали на палку и оставляли на берегу несколько дней: надеялись, что душа утонувшего войдет в одежду. После этого делали «куклу» *чхнай* из багульника или дерева, одежду («с душой утонувшего») сжигали вместе с этой куклой.

Если человек похоронен в дальних краях, его близкие старались съездить на место погребения и привезти оттуда хотя бы косточку. Ее помещали затем в куклу *чхнай* и сжигали. Если же съездить туда было невозможно, то брали одежду усопшего, старик — знаток обычаев, чаще родственник — срезал палочку в том направлении от села, куда уехал умерший (вверх или вниз по Амуру). Ночью он выходил с этой палочкой, поворачивался в ту сторону, куда уехал родственник, и звал его по имени. После этого палочку вкладывали в куклу, которую и хоронили (записи 1964, 1965, 1976 гг. в Кальме, Тахте на Амуре) или сжигали.

Ложные захоронения или символические похороны устраивали во время Великой Отечественной войны, получив извещения о смерти, при этом сжигали что-нибудь из одежды погибшего (Смоляк, 1969).

По утонувшим совершали поминки, устраивая «кормление» хозяина воды, для чего делали специальную посуду, которую держали в особом амбарчике, женщинам нельзя было даже близко подходить к этим амбарам, тем более — к местам жертвоприношения духу воды. У нивхов с. Коль подобных строгих запретов не существовало, жившие здесь старые женщины (матери утонувших) даже сами совершали обряд кормления водяного бога, сюда ходили на поминки сестры и дочери утонувшего.

Обычай погребения близнецов были связаны с так называемым близнецным культом, выявленным у нивхов Л. Я. Штернбергом (Штернберг, 1933). Особое отношение к близнецам вызывалось представлением, будто мать близнецов находилась в связи с таежными или водяными «людьми» и близнецы, следовательно, люди не простые. Л. Я. Штернберг писал, что нивхи хоронили близнецов в тайге в срубе в сидячем положении, а затем делали маленький сруб с «куклами», как бы замещающими умерших.

Согласно нашим материалам, амурские и сахалинские нивхи в сидячей позе хоронили не только умерших близнецов, но и их мать, одевая в белые ткани и ритуальные стружки. Однако и в этом обычае существовали различные варианты. Так, вайдинские нивхи мать близнецов сжигали, поместив ее на костре в сидячей позе. В Чардбахе умерших мать близнецов и их самих сжигали на костре, положив на доске, как и «обыкновенных» людей (у них только голову поворачивали набок).

Охотника, задранного медведем в тайге, хоронили в срубе в сидячей позе, окутав ритуальными стружками и еловыми ветвями.

Нивхи считали, что обычные люди, умирая, уходят в загробный мир *млы-во*, где живут все умершие ранее сородичи, причем жизнь там ничем не отличается от земной. Задранные медведем, так же как умершие близнецы и их матери, становились «таежными жителями», утонувшие переселялись в водяной мир. Их боялись, но в то же время и ожидали от них милостей. Жертвоприношения духам воды, совершаемые родственниками утонувшего, предназначались и для самих утонувших. Систематически приносили жертвы умершим близнецам, матери близнецов.

Литература

- Крейнович Е. А.* Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков. — Этнография, 1930, № 1/2.
Крейнович Е. А. Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии. — Этнография, 1930, № 4.
Смоляк А. В. Этнографические данные об обрядах ложных погребений у народов Нижнего Амура. — СА, 1969, № 3.
Шренк Л. И. Об ивородцах Амурского края. СПб., 1903, Т. III.
Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы. Хабаровск, 1933.
Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

ЮКАГИРЫ

Сведения о похоронной обрядности юкагиров имеются в основном с XIX в.¹

В начале XIX в. Ф. Ф. Матюшкин видел на берегу Малого Анюя (правый нижний приток Колымы) «несколько памятников прежних времен: гробниц коренных обитателей страны — юкагиров или омоков». Это были «большие четырехугольные гробы на высоких столбах». Подобные сооружения назывались «сайбами» (сайбы, виденные Матюшкиным, уже обрушились). По его мнению, дерево для сайб было тесано каменными топорами (Врангель, 276). Подобные захоронения были характерны главным образом для тунгусов (Грачева, 64). Иохельсон также отмечал, что юкагиры в прошлом знали воздушное захоронение тунгусского типа в колодах, опирающихся на подпорки или пни (Jochelson, 1910, part 2, 164).

В отличие от тунгусов у юкагиров был развит культ предков. Они делали жертвоприношения предку у его могилы и вешали на стоящие рядом деревья больших деревянных идолов для устрашения злых духов. Один из таких идолов Иохельсон обнаружил на Колыме выше устья р. Ясачной. Он был воздвигнут таежными юкагирами в честь Табушкана — основателя Ушканского рода (Jochelson, part 1, 127). Табушкан, или Таушкан, жил в XVII в.

¹ О древних захоронениях юкагиров мало что известно. В записанной В. И. Иохельсоном легенде о сожительстве брата и сестры сообщается о поединке брата с «ледяным стариком» по имени Лунное Лицо. Брат убил старика и водрузил над его могилой ивовый шалап, покрытый травой (Jochelson, 1910, part 1, 84). Из текста непонятно, какая была могила. Скорее всего речь идет о наземном труположении — поэтому и потребовался шалап.

Предок, которому оказывались особые почести, был обыкновенно шаманом — *alma* таежных (верхнеколымских) юкагиров или *wolman* — тундровых. По юкагирской классификации это был добрый шаман — «делатель» или «деятель», ибо юк. *alma* означает «делать» (Jochelson, 1910, part 2, 162). Злых шаманов-«заклинателей» юкагиры верхней Колымы называли *antaia'ye*, юкагиры тундры — *leu'nuiboje*. Считалось, что они едят живых людей и вообще причиняют им вред. Поэтому их хоронили лицом вниз (Там же, 193).

Культ предков внешне выражался у юкагиров в том, что они расчленили тело шамана после смерти на отдельные части, каждая из которых при соответствующем оформлении становилась охранителем сородичей предка. Указанный обычай был известен русским уже в XVII в. Избрант Идес, не видевший юкагиров, упоминал о них в своих записках именно в связи с данной особенностью: «Они тело умерших [шаманов] обрезают и кости сушат и украшают их разными рядами стеклянных бисер и около шалашей подвешивают и молятся тому» (Древняя российская вивлиофика, 451).

В справке, присланной Г. Ф. Миллеру из Якутска (первая половина XVIII в.), сообщается, что когда юкагирские шаманы умирают, юкагиры, «обрезав тело, их кости украшают по своей шерте¹ бисерами и одекуем и звериными лоскутками и, положа в мешок, возят с собою в юртах и берут на промыслы» (ЦГАДА, ф. 199, оп. 1, д. 365, ч. 1, № 2, л. 59 об.).

Эта характерная особенность юкагирского культа предков проникла и к тунгусам (эвенам) северо-восточной Якутии. В своем описании Верхоянского округа (середина XIX в.) А. И. Худяков писал: «Некоторые тунгусы возят с собою кости покойных шаманов» (Худяков, 107).

Процедура расчленения тела шамана описана Йохельсоном. Для этого юкагиры надевали перчатки и маски, брали железные крючья, оттягивали ими мясо и обрезали. Мясо высушивали на солнце и делили между собой. Кости также делили. Череп получал старший в роде (Материалы. ., 110—111).

Свои «паи» юкагиры хранили «в специально устроенной урасе» (чуме). Убивали хороших собак и их мясо «к своим паям клали». Череп шамана почитали особенным образом. «Для него деревянного человека делали, туловище его как человека делали. Череп его там приставляли. Для него одежду делали [из ровдуги]. Ту одежду вышивали. . . Для его лица одежду делали, места для глаз белые делали; рот ему тоже делали. Сверху того вышитого кафтана его одевали кафтан из шкур пыжиков. Сверху этого дымленными ровдугами заворачивали. После этого сажали, в переднем углу сажали. Хорошее что когда едят, в огне жгут, перед ним держат. Таким образом кормили, при каждой еде так делали. Этого как бога имели. . .»² (Там же)

¹ Шерть — вера, обычай.

² Н. И. Спиридонов пишет об этом несколько иначе: скелет умершего шамана или старейшины юкагиры очищали от мягких тканей, облекали в «костюм» и возили с собой «в виде своего защитника и покровителя». О дележе мяса или костей Спиридонов не сообщает (ААН, ф. 47, оп. 2, д. 164, л. 89).

Идола с черепом предка юкагиры называли *хоил* (Иохельсон, 1898, 34). В дневниковых записях Иосифа Биллингса (конец XVIII в.) юкагирское *хоил* переведено словом «бог» (ЦГАВМФ, ф. 913, оп. 1, д. 259, л. 152).

Насколько можно понять из сообщения Иохельсона, омононские³ юкагиры в конце XIX в. уже не носили с собой этого идола, а хранили его в деревянном ящике на шестах и деревьях, подобно тому как они хоронили своих любимых родственников. То же говорит Иохельсон о хранении мяса шамана юкагирами, жившими между Колымой и Индигиркой (Иохельсон, 1900, 181; Jochelson, 1910, part 2, 164—165).

В низовьях Яны во времена Иохельсона сохранялись рассказы о том, что «юкагиры и вяленые кусочки мяса покойного шамана или представителя рода зашивали в кожаные мешочки и носили как амулеты». Такой амулет был обнаружен устьянским священником у омолойского⁴ юкагира (Иохельсон, 1898, 34).

Согласно экспедиционному отчету якутского этнографа К. И. Горохова (1953—1954 гг.), янские эвены-тюгесиры, долгое время жившие вместе с юкагирами, помнят, что их предки тоже расчленяли тело умершего шамана и делили между собой. Каждая семья из доставшейся ей части делала «куколку», у которой, держа ее над дымом, просили удачи на промысле (Архив Якутского филиала СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 264, л. 59). В другом месте отчета Горохова сообщается, что местные юкагиры и эвены разделявали тело шамана, как оленя, а сердце разрезали на две половины. Затем над телом сооружали остов «урасы» и, стоя вокруг нее спиной к телу, старались, не оборачиваясь, достать пиками свои доли. Тот, кому доставалось сердце, почитался счастливецом. Сделанные из мяса «куклы» одевали, из волос шамана делали для них волосы, из бус — глаза. Куклы хранились в специально сшитых для этой цели «матагах»⁵ и всюду возили с собой. Перед промыслом «шайтана» извлекали из матаги, зажигали и «кормили» огонь. Направление дыма истолковывалось как указание, в какую сторону следует идти промыслять. Потеряв оленей, эвены и юкагиры просили «шайтана» их привести. Если олени находились, считалось, что «привела их бабка-шайтан» (Архив Якутского филиала СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 264, л. 128).

Иохельсон сообщает о гадании верхнеколымских юкагиров на костях шамана: их «качали» над дымом, шедшим от брошенного в огонь сала. Ответ узнавали по тому, легки или тяжелы кости, когда их приподнимали после соответствующего жертвоприношения (Материалы... , 87).

Употребление масок при операции над телом шамана, а также доставание его мяса пиками, повернувшись к нему спиной, возможно, указывает на то, что юкагиры остерегались смотреть на почитаемых предков.

³ Река Омонон — правый приток Колымы.

⁴ Река Омолой впадает в Ледовитый океан к западу от Яны.

⁵ *Матага* — несомненно тунгусское слово, однако у эвенков или эвенов мы такого термина не обнаружили. Ульчско-нанайское *матага* означает «чуман» — неглубокую берестяную посуду (Сравнительный словарь... , т. 1, 533). У Горохова в примечании к слову *матага* сказано: «Матага — из лапок олени». Вероятно, на Яне матага представляла собой меховой мешок.

О том же свидетельствует записанный Иохельсоном «Рассказ о Шартадэ» — коркодонском шамане. Аналогичный запрет существовал у юкагиров и в отношении «лица» убитого лося (Там же, 126, 158).

Характерно, что чуванцы и ходынцы, жившие в XVII—XVIII вв. к востоку от нижней Колымы, не расчленили тела умершего шамана, а хоронили его обычным способом. Об этом свидетельствуют находки Матюшкина на Малом Анюе. «В одной из гробниц, — пишет он, — нашли мы остатки бубна и несколько медных колец и колокольчиков, принадлежавших, вероятно, погребенному тут шаману». Один из сопровождавших Матюшкина юкагиров «утверждал, что в могилах шаманов попадаются иногда остатки идолов, а также разные вещи из китового уса и меди» (Врангель, 225, 277). Не исключено, однако, что местные гробницы принадлежали ламутам (эвенам).

На рубеже XIX—XX вв. юкагиры стали переходить к погребению покойников в земле, что было связано с распространением среди них христианства. По нашим полевым материалам, таежные юкагиры ориентируют мертвых в могиле головой на запад, глазами — «на солнце», как и тунгусы. У юкагиров и эвенов Алазеи принята ориентировка головой на север, глазами — на юг (АИЭ. Материалы Северной экспедиции, 1969, тетр. 1, л. 76; 1970, тетр. 1, л. 28 об.; тетр. 2, л. 14 об.).

На могилах юкагиров в конце XIX—первой половине XX в. можно было видеть сломанные нарты, верховые седла, продырявленные металлические чайники, тазы, миски, сложенные в кучку или связанные узлом носильные вещи покойного, оставляемые в соответствии с традиционными представлениями о загробной жизни.

Литература

- Врангель Ф. П. Путешествие по северным берегам Сибири к Ледовитому морю. М., 1948.
- Грачева Г. Н. Конструкция погребальных сооружений у некоторых сибирских народностей. — В кн.: Полевые исследования Ин-та этнографии, 1975. М.: Наука, 1977.
- Древняя российская вивлиофика. М., 1789. Ч. VIII.
- Иохельсон В. И. Предварительный отчет об исследовании инородцев Колымского и Верхоянского округов. — Изв. Восточно-Сибирского отдела РГО, 1898, т. XXIX.
- Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.
- Иохельсон В. Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречие, быт, брачные обычаи и взаимодействие различных племенных диалектов. — Живая старина, 1900, вып. 1/2.
- Курилов С. Ханидо и Халерха. М.: Изд-во худ. лит., 1969. Ч. 1.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков Л.: Наука, 1975. Т. 1.
- Худяков А. И. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Jochelson W. J. The Jukaghir and jukaghirized Tungus. New York, 1910. Т. IX.

ЧУКЧИ

Традиционные представления чукчей о жизненном цикле человека неоднократно привлекали к себе внимание этнографов (Богораз, 1939; Вдовин, 1976). По представлениям чукчей, человек, как и все в природе,

являлся существом, обладающим двумя состояниями: видимым, воспринимаемым нашими органами чувств, и невидимым, но сохраняющим свою предметную сущность и свои житейские свойства (Вдовин, 244—245).

Считалось, что после смерти человек продолжает жить, занимается теми же делами, что и при жизни, но уже за пределами непосредственных ощущений живого человека.

По понятиям чукчей, помимо жизни людей на земле существуют свои формы жизни и над небесной твердью, и под землей. У каждого человека имеется свой *увирит* (от чукотского *увик* — «тело, туловище») — нечто вроде его жизненной силы («душа»). Это нечто, заключенное в физическую оболочку человеческого тела, сохраняет при всех обстоятельствах внешний облик своего хозяина и, отделяясь от его тела, когда наступает смерть, продолжает жить дальше само по себе такой же жизнью, как и на земле. В зависимости от причины смерти «увирит» попадает либо на небо к верхнему народу (*гыргоярамкын*), либо в подземную вселенную к нижнему народу (*нотоск'ырамкын*). Таким образом, смерть рассматривалась чукчами только как переселение, как изменение места обитания, а в остальном жизнь «там», в потустороннем мире, устроена так же, как и на земле (Богораз, 1939, 43—45).

На небо попадали увирит лишь тех, кто умирал «достойной» смертью, т. е. как воин, погибший во время сражения, или как человек, жизнь которого прекратилась в результате добровольной смерти. Переселившиеся таким образом на небо предки продолжали вести тот же образ жизни, что и на земле.

Погребальный обряд преследовал цель не только похоронить человека, а соответствующим образом подготовить и отправить в потусторонний мир. Описаний традиционных похорон чукчей сохранилось у нас довольно много (Богораз, 1939; Вдовин, 246—253; Беляева, 32—33; Леонтьев, 133—138).

Описания погребального обряда позволяют восстановить целый цикл действий, последовательно совершавшихся с момента наступления смерти человека до его погребения и следующих за ним «поминок» (Якутские епархиальные ведомости, 92—96). Как отмечает В. Г. Богораз, «по исконным чукотским понятиям, гораздо приличнее кончить жизнь от собственной руки, чем дожидаться бесславной смерти от изнурительной болезни или голодного истощения» (Богораз, 1889; 364).

Желающий добровольно умереть заявлял об этом родственнику, и тот должен был исполнить его просьбу: или путем удушения ремнем или ударом копья в сердце (Аргентов, 45). Чаще всего добровольную смерть предпочитали старики или страдающие какой-нибудь тяжелой болезнью (Богораз, 1934, 106—112; Зелепин, 47—78).

У чукчей, по свидетельству Сарычева, «естественная смерть считается бесчестной и приличной одним лишь бабам» (Сарычев, 109).

Считалось, что на том свете «лучшие места для обитания отдаются людям, умершим добровольной смертью: «Они живут в красном пламени северного сияния и проводят время за игрой в мяч, причем мячом служит моржовый череп» (Богораз, 1934, 108).

Перед уходом в «мир предков» решивший умереть устраивал для своих близких обильное угощение, во время которого собравшиеся делились воспоминаниями о нем. Акт лишения жизни производился в пологе.

Болезнь трактовалась чукчами как проникновение в тело человека вредоносных существ *кэльэт*, поэтому труп человека, умершего от болезни, вскрывали, чтобы рассмотреть его внутренности и установить, какие из них «съедены» *кэлэ* (Богораз, 1934, 108). Человек, умерший от болезни, попадал не на небо, а в подземный мир, считавшийся землей *кэльэт*.

В соответствии с такими представлениями и в зависимости от специфических экологических и социальных условий у чукчей сложились следующие виды захоронения: трупосожжение и оставление тела на земле.

Наиболее подробно был описан В. Г. Богоразом похоронный обряд оленных чукчей с оставлением трупа в тундре. В отличие от них у береговых чукчей этот обряд проводился в упрощенной форме. Чукчи-оленоводы в лесной зоне предпочитали сжигание трупа. При каждом способе захоронения в чукотском погребальном обряде можно выделить три комплекса: 1) обычаи и обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего из яранги; 2) обычаи и обряды, выполненные по пути к месту погребения, при самих похоронах и во время возвращения участников похорон домой; 3) обычаи и обряды, соблюдаемые после похорон до того времени, пока увириты умершего переселяются в мир иной.

У оленных чукчей с умершего сразу после смерти снимали всю повседневную одежду и клали во внутренний полог, чтобы не попадал дневной свет. С умершим оставляли одного человека — сторожить, чтобы покойник не встал и не нанес вреда. В ночь перед похоронами приглашали еще «знающего» человека, «защитника», которым мог быть как мужчина, так и женщина.

В день похорон с утра чукчи-оленоводы забивали двух оленей, перед входом в ярангу разводили костер и приносили огню обычные жертвы. Затем «проводящие» (две-три пары ближайших родственников умершего) входили в полог и приступали к обряжанию покойника. Погребальную одежду обычно готовили заранее или для нее припасали необходимые шкуры. Для такой одежды не употребляли покупные ткани, отдавалось предпочтение белым шкурам как для мужской, так и для женской одежды. Для подошвы использовали шкуры лахтака. Шили одежду белыми сухожилиями, т. е. нечерненными; шкуры не окрашивали ольхой, узлы на нитках не завязывали.

Погребальная одежда раскладывалась на шкуре, прикрывающей покойника. На шкуру клали также: для мужчин — нож в новых ножнах, копьё, лук со стрелами, точильный камень в футляре, трубку и кiset с табаком, чашку и три мешка провизии; для женщин — скребок и рабочий мешок с иголками и наперстком. На шкуре около рта умершего делали отверстие, туда просовывали кусочки пицци для покойника.

Первыми прощались с умершим муж или жена. После прощания покойника «мыли»: это проделывали символически — при помощи маленькой деревянной миски и пучка травы. Каждый из «проводящих» опускал

пучок травы в миску и проводил им по телу покойного. Затем приступали к одеванию. Это была довольно трудная работа, так как нужно было одеть покойного, не сдвигая с него шкуру; ни одну часть голого тела покойника не принято было видеть.

Лицо покойного закрывали лоскутом меха оленя, у женщины голову прикрывали капюшоном кухлянки. К мужской меховой рубашке пришивали капюшон, который отличался от обычного чукотского, скорее напоминал корякский. Поэтому покойника называли «человек с капюшоном». От одежды покойного обычно брали обрывок оленьей шкуры или узкую полоску от воротника из собачьего меха и приобщали это к семейным «охранителям».

После одевания покойного переносили на середину полога или во внешнюю часть яранги головой к восходу. Затем «гадали» по подвешенным предметам (дорожный посох — для мужчин; длинная ручка скребка для обработки шкур — для женщин), чтобы определить, каким способом покойник желает быть похороненным.

В большинстве случаев труп просовывали под покрытие яранги с задней стороны, после чего все следы этого выхода тщательно заделывались. При этом в жертву приносили щенка, труп которого оставляли лежать в течение трех дней до окончания похоронного обряда. Нарты, на которые клали покойного, устанавливали слева от входа в ярангу передком ко входу, а задней частью — по направлению выбранной дороги.

В. Г. Богораз отмечает, что с похоронами у чукчей был связан ряд запретов; нельзя бить в бубен в стойбище в течение трех ночей после смерти, нельзя женщинам работать иглой и скребком в течение трех дней (во избежание возвращения умершего обратно в ярангу). Нарушение запретов требовало повторения всего обряда.

По прибытии на место, «избранное» покойным, выбирали ровную площадку и отмеряли место, соответствующее размерам тела. Выбранное место обкладывали камнями, образуя «погребальную ограду» в виде вытянутого овала, обращенного к полночи, по направлению к которой нарты с трупом ставили передком.

Затем выпрягали оленей и закалывали (у приморских чукчей — собак), потом снова надевали на них упряжь, причем хомут надевали с правого плеча. Распорядитель похорон, сидя на нартах, сильно дергал вожжами, погонял убитых оленей кнутом — отправлялся с покойником в страну мертвых. Когда олени после агонии переставали дергаться, распорядитель объявлял о том, что доехали до края земли мертвых. Здесь с убитых оленей снимали упряжь. Труп поднимали с нарт и укладывали внутрь «погребальной ограды» головой к северу.

Оленей обдирали и мясо разрезали на мелкие кусочки, кости ног разбивали, рога снимали с теменной костью. Возле трупа разбрасывали куски сала, начиненные жиром кишки, специально принесенные для этой цели. У трупа оставляли две жерди, которые подкладывали под полозья нарт во время гадания перед началом похоронной процессии (считалось, что это деревянные ноги, которыми будет пользоваться покойный в стране мертвых). Затем провожатые развязывали ремень и всю одежду на умершем разрезали; каждый ее кусок заменяли куском мяса.

Лицо покойного закрывали двенадцатиперстной кишкой. «Защитник» обвязывался в поясе длинным куском ремня; ремень уносили домой, где произносили над ним особое заклинание.

Рядом с трупом клали орудия промысла, предметы быта, принадлежавшие ему при жизни, а также запас еды «на дорогу» (Богораз, 1900). Затем одна из старых женщин в специальных перчатках длинным ножом вспарывала грудь и живот умершего и перерезала горло, чтобы «освободить душу» умершего, улетающую через этот разрез. Тело умершего, которое уходит «пешком», не закрывалось мясом. По окончании обряда участники процессии выстраивались снова, но порядок шествия изменялся. «Защитник» и распорядитель шли сзади, каждый из них проносил несколько охраняющих заклинаний. Проводилась черта поперек дороги (символ бездны); на дороге оставляли маленький камень (символ высоких гор). Чашку и пучок травы, употребляемые при омывании покойника, зарывали в землю («превращали» в море и непроходимую чашу).

Две старшие женщины выходили навстречу возвращающемуся шествию и раздавали каждому по куску вновь ссученной сухожильной нитки, растрепанной в конце, над которой заранее были произнесены заклинания. Каждый из участников обматывал полученное сухожилие вокруг ивовой ветки, затем разматывал ее и обвязывал вокруг своего правого запястья, а ивовые ветки бросал в огонь как очистительную жертву, освобождающую от вредного общения с мертвым телом. Затем каждый отрезал часть ремня, принесенного с места погребения; этим разрывалась связь между участниками похорон, и дух умершего не мог найти всех сразу. Шкуры убитых на могиле оленей расстилали в спальном пологе и оставляли на пять дней.

В некоторых районах Чукотки на следующий день после похорон почти все население стойбища посещало могилу, совершали жертвоприношение и оставляли около покойника оленьи рога (Богораз, 1900, 81—88). По возвращении устраивалась трапеза. Через пять дней снова посещали могилу, а затем в стойбище справляли «Праздник рогов» (Богораз, 1900).

После этого семья умершего переносила свою ярангу на другое место.

При сжигании трупа обряды были почти те же. У покойника обычно перерезали только горло; труп клали спиной на костер и сверху закрывали дровами. Приносимых в жертву оленей оставляли на месте неосвежеванными, со сломанными рогами и отрезанными ногами. Несгоревшие части трупа зарывали в золу костра. При разжигании костра нельзя было употреблять семейное сверло для добывания огня.

Сжигание трупа преимущественно применялось по отношению к умершим в бою или умертвленным по собственному желанию. Считали, что у покойников, которых сжигали, их «увирит» переселяется в потусторонний мир с упряжкой оленей и личными вещами по столбу дыма, поднимающемуся от костра. Только в редких случаях тела людей, смерть которых наступила в результате добровольного отказа от жизни или от старости, выносили на возвышенное место (в случае отсутствия топлива для сжигания трупа). Если труп поедали хищники, это считалось хоро-

шим предзнаменованием: думали, что увирит перенесся в верхний мир. Трупы умерших от болезни оставляли просто на земле в тундре — приближали таким образом тело к месту обитания вредоносных существ (кэлэт). Считалось, что увирит человека, съеденного кэлэ, не возвращается и не воплощается во вновь родившегося ребенка.

На погребальные обряды чукчей христианство не оказало влияния, так как обращение чукчей в православие имело место только около русских поселений Анадыря и Нижнеколымска.

Литература

- Аргентов А.* Путевые записки священника-миссионера в приполярной местности. — Зап. Сибирского отд. РГО, 1857, кн. IV.
- Белыева А. В.* Этнографическая поездка в Анадырский район. — Краеведческие записки, Магадан, 1965, вып. 5.
- Богораз В. Г.* Сказание об Эленди. — Живая старина, 1889, т. IX, № 3.
- Богораз В. Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.
- Богораз В. Г.* Чукчи. Л., 1934, 1939. Ч. 1, 2.
- Вдовин И. С.* Природа и человек в религиозных представлениях чукчей. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Зеленин Д. К.* Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов. — В кн.: Памяти В. Г. Богораза (1865—1936). М.; Л., 1937.
- Кибер.* Чукчи. — Сибирский вестник, 1824, ч. II, кн. 9—10.
- Леонтьев В. В.* Хозяйство и культура народов Чукотки (1958—1970 гг.). Новосибирск, 1973.
- Нижне-Колымский житель Ч—О.* Трагическая смерть чукчей-фанатиков. — Якутские епархиальные ведомости, 1889, № 6/7.
- Сарычев Г. А.* Путешествие капитана Биллингса через Чукотскую землю от Берингова пролива до Нижне-Колымского острога в 1791 г. СПб., 1811.

ЭСКИМОСЫ

Этнографические материалы XIX—XX вв. о похоронно-поминальной обрядности азиатских эскимосов фрагментарны. Краткие описания похорон имеются у В. Г. Богораза (1939), где эскимосы не отделены от береговых чукчей, Е. С. Рубцовой (1954), Г. А. Меновщикова (1959), А. И. Минеева (1946); осенний поминальный обряд описан И. К. Вобловым (1952).

Богатейшие археологические данные, собранные в результате раскопок на Чукотке целой серии древнеэскимосских могильников (Уэленского, Эквенского, Чинийского и др.), к сожалению, могут иметь лишь сравнительно-историческое значение, поскольку в древности обряд захоронения у азиатских эскимосов резко отличался от того, что наблюдали в XIX—начале XX в.

Настоящая статья написана на основе литературных данных, а также полевых материалов автора, собранных в 1977 г. в Провиденском районе Чукотского автономного округа у представителей чаплинцев, аваньцев, кивакцев и сиреникцев.

Захоронение человека, умершего естественной смертью от болезни или старости, проводилось у эскимосов обычно на следующий день после смерти. В течение этого дня и ночи родственники покойного шили ему новую, «погребальную» одежду, желательного белого цвета, который считался у эскимосов и чукчей «цветом старости». Готовить погребальную одежду до смерти не полагалось, хотя, по рассказам, некоторые старики заранее запасали для нее оленьи шкуры. Для мужчин шили одну куртку, брюки, торбаса и рукавицы; для женщин — керкер, торбаса, иногда новую камлейку. Всю одежду (кроме женской камлейки) шили из оленьих шкур, а не из шкур морских животных и только торбаса делали из кожи лахтака.

Пока покойник лежал в яранге в пологе, вокруг должно быть тихо. Подходили к умершему только близкие и старики поселка. По сообщению Е. С. Рубцовой (78), перед одеванием новой одежды покойника «мыли»; речь в данном случае, вероятно, идет о символическом обтирании тела пучком сухой травы, как это делали оленные чукчи (Богораз, 184). Оде-тое тело умершего привязывали ремнями к деревянному шесту длиной 1,5—2 м (по Е. С. Рубцовой — к двум шестам), оставляя с двух сторон специальные ременные петли (обычно по три—пять с каждой стороны) для переноски тела.

Перед самым выносом тела в яранге устраивали прощальную трапезу для родственников и близких умершего, причем считалось, что покойный как бы последний раз ест вместе с ними.

Согласно Г. А. Меновщикову (1959, 93), умершего выносили, как правило, через специальное отверстие в задней стене яранги, которое затем тщательно заделывали, чтобы душа покойного не могла найти пути обратно; однако в других источниках, а также в наших материалах этот обычай не упоминается.

Интересен приводимый только Г. А. Ушаковым (Минеев, 63—64) обряд «гадания» или «разговора» с покойным, который был совершен после выноса тела из яранги. Двое мужчин, близкие друзья умершего, взявшись за концы «бруска», к которому было привязано тело, стали задавать ему вопросы о причинах его смерти, дальнейшем пути души покойного, судьбе оставшихся членов коллектива и т. п. Вопросы были построены так, что на них можно было ответить только «да» или «нет»; при утвердительном ответе тело якобы делалось столь легким, что его без труда поднимали от земли; при отрицательном покойник становился таким «тяжелым», как будто прирастал к земле.

До кладбища покойного везли на нартах или несли за ременные петли. Лицо его было закрыто куском оленьей шкуры или же опущенным капюшоном. Зимой, естественно, чаще везли на нартах, в которые запрягали собак или же за оставленные петли тянули люди; летом, напротив, обычно несли на руках, хотя нередко также везли на нартах, но обычно без собак. По В. Г. Богоразу и сообщениям наших информаторов, несли и везли умершего на кладбище его близкие родственники; по Г. А. Меновщикову (1959, 93), напротив, им это не разрешалось.

По нашим данным, у эскимосов Сиреник, Авани, Кивака, Имтука детей никогда не пускали на похороны, особенно девочек; на кладбище

вообще обычно шли только мужчины и старухи. Напротив, в Чаплино в похоронах участвовали и дети (мальчики и девочки).

В конце XIX—начале XX в. во всех известных нам поселках азиатских эскимосов (кроме Чаплина и Уэлькаля) кладбища располагались на каменистых осыпях, на склонах сопок, иногда даже — как в Авани, Имтуке, Наукане, Имакликке, Кындликаге — прямо над поселением, на крутых склонах. Могила представляла собой неглубокую нишу в камнях, покрытием ее служили приготовленные камни.

На более пологих склонах тело клали просто на поверхность земли и обкладывали по кругу крупными камнями, при этом самый большой камень ставили обычно около головы.

Второй тип захоронения очень близок, с одной стороны, погребениям береговых и оленных чукчей, с другой — характерен также для эскимосов о-ва Св. Лаврентия и северо-западной Аляски (Lantis, 1966). Поэтому специфическим для азиатских эскимосов следует, очевидно, считать захоронение в каменистых осыпях.

Оба типа погребений, распространенные в XIX—XX вв., резко отличаются от известных на Чукотке эскимосских захоронений древнеберингоморского, бирникского и пунукского периодов (т. е. от начала нашей эры до XIII—XV вв.), которые совершались в специальных углубленных в землю могильных камерах, обложенных и перекрытых каменными плитами, китовыми костями, иногда деревом и т. п. Подобные погребения были возможны, однако, только в летнее и частично весенне-осеннее время. Характер зимних захоронений у азиатских эскимосов, к сожалению, практически неизвестен. По всей вероятности, это были поверхностные или даже временные погребения (Диков, 103) прямо в снегу, как это наблюдалось, в частности, в 1927 г. на о-ве Врангеля (Минеев, 64).

В конце XIX—начале XX в. во всех известных нам эскимосских поселках было одно общее кладбище для всех жителей. Вместе с тем в наиболее крупных поселках — Наукане, Унгазике (Чаплино), возможно также в Имтуке и Авани — существовало строгое разделение общего кладбища на участки отдельных семейно-родственных групп или «кланов».

На месте захоронения тело отвязывали от деревянного шеста, снимали с него одежду и укладывали в круг из камней. После этого (а при погребении в скалистой осыпи — очевидно, до опускания тела в нишу) производили вскрытие трупа. По рассказам наших информаторов, один из близких родственников-мужчин, чаще всего брат или сын умершего, вскрывал ему ножом грудную клетку и брюшную полость и «открывал» их. Затем внутренние органы умершего тщательно осматривались, при нахождении опухолей, язв и т. п. пораженные участки тканей и органов вырезались ножом и складывались рядом с телом. В частности, так обрезали верхушки легких при открытом туберкулезном процессе, куски печени при эхинококкозе, почки и т. п.¹ После этого грудную клетку снова «закрывали», и тело покойного на спине, с вытянутыми ногами и прижатými к туловищу руками, заваливали камнями или же — при откры-

¹ Мы имеем отрывочные сведения о том, что азиатские эскимосы перерезали умершим сухожилия на руках и ногах для распрямления скорченного тела.

том погребении — закрывали лицо и гебиталии небольшими кусочками оленьей шкуры или плоскими камнями (Богораз, 193).

Одежду умершего разрезали на мелкие части и складывали рядом с телом, придавив камнями; так же поступали и с нартами, на которых его везли. Деревянный шест или брусок, к которому было привязано тело, оставляли обычно в ногах умершего. На о-ве Св. Лаврентия Э. Нельсон (Nelson, 21) описывает эскимосские могилы, где этот шест был положен с внешней стороны каменного кольца возле ног. Около тела умершего, обычно ближе к голове, складывали личные вещи покойного, предназначавшиеся ему «в дорогу». С мужчиной чаще всего клали ружье, нож, гарпун, иногда маленькую байдару, трубку, табак, инструменты; с женщиной — иголки, женский нож (уляк), деревянное блюдо, тарелки; в обоих случаях клали также чашки, чайники, иногда кастрюли или котелки. Наши информаторы утверждали, что в могилу не помещали никаких продуктов; напротив, по Г. А. Ушакову (Минеев, 64), в могилу охотника положили также сухари, горсть сахара и немного плиточного чая.

С конца XIX в. эскимосы стали класть на могилы предметы, полученные от американских торговцев: швейные машины, патефоны, пустые бутылки, игральные карты (Богораз, 193). Все вещи, оставляемые умершему, приводили в негодность. Делали это, по справедливому замечанию В. Г. Богораза (133), для «освобождения их души», с тем чтобы покойный мог взять эти вещи с собой в «царство мертвых».

На обратном пути с кладбища старались не идти сразу домой, а пройти хоть немного вдоль берега моря. Перед входом в свою ярангу участники похорон «очищались» горячей сухой травой или золой; согласно Е. С. Рубцовой (79), они должны были также тщательно вымыть (?) руки. После похорон жители поселка старались громко не разговаривать и не смеяться, поскольку считалось, что громкий разговор и шум могут привлечь дух умершего. В этот же день женщинам нельзя было шить, а мужчинам — вязать узлы и закреплять что-либо ремнями, поскольку таким образом можно было якобы «притянуть» дух умершего и навлечь на себя болезнь (Рубцова, 79).

Согласно Г. А. Меновщикову (1959, 93—94), после смерти женщины соблюдали траур в течение 5 дней, а после смерти мужчины — в течение 4 дней, в это время в жилище умершего не работали и старались сохранять полную тишину. По нашим данным, в семье соблюдал траур и не работал в течение 5 дней только один близкий родственник умершего — обычно кто-нибудь из его взрослых детей или же (при маленьких детях) братьев и сестер. Если случалось, что в семье за одной смертью сразу следовала другая, считалось, что первый умерший, став злым духом, нашел дорогу домой и увел своего близкого. В этом случае ярангу переносили на новое место (Меновщиков, 1959, 93—94). При нескольких смертях подряд маленьких или тем более грудных детей в одной семье самым лучшим считалось вообще сменить место жительства и переехать в другой поселок. Г. А. Меновщиков (1959, 94) описывает интересный охранительный обряд, который совершали после похорон ровесники и друзья детства умершего: вечером один из них брызгал жиром из жирника вокруг яранг сверстников, чтобы «оградить» их от души покойного.

Кроме того, все эти люди обвязывали травой мизинец и безымянный палец на руке, чтобы «не отделиться» от своей семьи, когда дух умершего будет бродить вечером по поселку в поисках своих друзей.

На этом собственно погребальный ритуал заканчивался. Г. А. Меновщиков, правда, утверждает, что после окончания траура тщательно затаптывались следы, ведущие к месту погребения, однако это было возможно только в зимние месяцы, поскольку в большинстве поселков к кладбищу вела специальная, хорошо протоптанная тропа, где следов обычно не оставалось.

В отличие от оленных чукчей эскимосы не посещали могилы умершего до осенних поминок, т. е. как минимум в течение целого года. Труп быстро поедался песцами, лисицами, летом — собаками из поселка, на это не обращали никакого внимания. Считалось даже, что поедание тела животными облегчает «отделение» души от тела и переход ее в иной мир (Murdoch, 425; Богораз, 190—191).

Представления азиатских эскимосов о судьбе души после смерти человека в литературе не описаны. По сообщениям наших информаторов, души умерших попадают (в зависимости от характера смерти) либо в нижний, либо в верхний мир, причем в рамках традиционной концепции существовало даже большее число миров, во всяком случае — два или три верхних, располагавшихся один над другим. Умершие обычной, естественной смертью попадали в нижний мир, который находился под существующим (т. е. под землей), в нем было все точно так, как и в «этом» мире.

Души застреленных или застрелившихся, а также повесившихся, убитых зверем попадали в верхний мир, тоже в точности похожий на земной. Этих людей хоронили на общем кладбище, так же как и умерших естественной смертью, однако вскрытия тела при этом не делали (очевидно, потому, что причина смерти была ясной). В случае смерти человека в море, душа его уходила «в море», в «морской мир», представления о котором были крайне неопределенными. Если тело утонувшего так и не было найдено, ему делали ложную могилу, в которую клали одежду покойного, но никогда не кидали одежду или личные вещи в море. Если труп умершего выбрасывался морем, его хоронили на обычном кладбище; по некоторым данным, когда труп очень сильно разложился, его вроде бы оставляли прямо на берегу. Вещей утонувших, выброшенных морем, также не трогали².

Погребение шаманов проводили по обычному ритуалу, со вскрытием в случае естественной кончины; считали, что души их, как и души обычных людей, попадали в разные миры, в зависимости от причины смерти.

В некоторых поселках (Авань, Сиреники, Имтук) существовало специальное детское кладбище, на котором хоронили мертворожденных, а также грудных детей, умерших в возрасте нескольких месяцев. По со-

² Примечательно, что, по нашим данным, азиатские эскимосы никогда не хоронили покойников в море (как это делали, например, керекы или гренландские эскимосы) и никогда не бросались в воду с целью самоубийства или «добровольной смерти».

общениям наших информаторов, в захоронении в таком случае участвовали только женщины. При одновременной смерти матери и маленького ребенка (или мертворождении) их хоронили в одной могиле на общем кладбище. Очевидно, этот обряд существовал с очень давних времен; во всяком случае, на древнеэскимосских могильниках в большом количестве встречаются совместные женские и детские погребения. На могилы детей обычно клали их игрушки, деревянные изображения байдар, маленькие деревянные тарелки и т. п.; в более ранний период — также миниатюрные гарпуны, стрелы, женские ножи.

Описанный выше традиционный похоронный обряд азиатских эскимосов начал быстро изменяться с середины 1920-х годов. Уже в конце 20-х годов эскимосы стали хоронить умерших в прямоугольных деревянных ящиках, сколоченных наподобие гробов, которые прикрывались сверху крупными камнями. Исчезли также обычаи вскрытия и «очищения» тела, разрезания на части одежды и др.

Поминки по умершим (*акх, исахтук* — «кормление мертвых») в прошлом проводились в сентябре—начале октября, сразу же после возвращения мужчин-эскимосов из поездок в тундру для обмена с оленеводами-чукчами. Из таких поездок всегда привозили свежее оленьё мясо, которое считалось лучшим «угощением» для умерших предков. Для поминок заранее отваривали большие куски оленьего мяса (обычно часть грудинки), готовили сушеную рыбу (чаще всего гольца, обязательно целиком с головой), собирали и сушили траву *коопик* для поминального костра. Примечательно, что для «угощения» мертвых эскимосы не использовали мясо морских животных; по словам наших информаторов, только при отсутствии оленины в редких случаях использовали мясо моржей и нерп, причем лишь строго определенные куски (также грудинка или внутреннее мясо от стенок желудка).

Поминки (или, точнее, «кормление мертвых») справляли ежегодно сравнительно небольшой, но постоянной группой родственников, которую можно назвать «поминальной группой». Поминки могли проводиться либо на кладбище у могилы, либо на специальном «поминальном месте». На кладбище они проходили, если в течение предыдущего года умирал кто-либо из членов группы, и тогда сущность обряда заключалась в том, чтобы «присоединить», «приобщить» его к общему кругу умерших предков и родственников. У всех эскимосских племен такие поминки можно было совершать не менее чем через год после смерти, и, таким образом, людей, умерших осенью, поминали фактически уже через два года. Обычный же обряд проводился на постоянном поминальном месте, отдельном у каждой поминальной группы и располагавшемся всегда на некотором удалении (порой весьма значительном) от поминальных мест других групп³.

³ Единственное имеющееся в литературе описание эскимосских поминок (Воблов, 325) относится к поминальному обряду на кладбище. Краткое описание В. Г. Богораза (1939, 193) скорее всего следует отнести к поминкам приморских чукчей; его сведения о существовании у каждой «семьи» двух поминальных мест: одного — на кладбище, другого, для поминовения утонувших в море, — на морском берегу — нашими материалами не подтвердились.

У каждой поминальной группы имелся «хозяин поминок», который руководил проведением обряда. Обычно это был старший по возрасту мужчина в группе; после его смерти старшинство переходило либо к его сыну, либо чаще — к другому старшему родственнику (зафиксированы оба варианта). Существовала также и женщина — «хозяйка поминок», которая занималась приготовлением заранее мяса и сбором травы для костра, распоряжалась принесенными продуктами и, возможно, зажигала поминальный костер. Чаще всего это бывала жена «хозяина», а в случае его вдовства — незамужняя или вдовая сестра или дочь.

Поминальные места разных групп, как уже отмечалось, располагались на значительном удалении друг от друга, нередко в различных направлениях от поселка. Все же у групп, входивших в состав «коренных» кланов, они чаще находились сравнительно недалеко от кладбища. Напротив, у недавно переселившихся кланов поминальные места, как правило, располагались в направлении их прежнего поселка. По некоторым данным, в больших эскимосских поселках с хорошо сохранившейся до XX в. клановой структурой (например, в Чаплино и, очевидно, также в Наукане) существовали специальные клановые участки поминальных мест; в поселках, где к этому времени клановая система была уже сильно нарушена (Сиреники, Имтук, Авань, Кивак), клановых ограничений на территорию поминок, по всей видимости, не было.

Поминальный обряд на кладбище по умершему родственнику описан И. К. Вобловым (1952, 325). Участники обряда располагались прямо на могиле, причем поминальный костер зажигали на месте большого камня, стоявшего в головах умершего. От всех принесенных кусков мяса и рыбы на этом камне отрезали по маленькому кусочку и бросали в костер.

Как и у чукчей, огонь поминального костра, очевидно, считался у эскимосов «средством общения» с душами умерших: через его дым умершие получали предназначенную для них пищу (Вдовин, 133—135). Бросая кусочки угощения в костер, хозяин поминок произносил фразу, которая в записи И. В. Воблова (325) звучит так: «Собирайтесь все сюда, здесь кушайте».

После кормления духов присутствующие приступали к общей трапезе. Закончив ее и разделив между собой оставшуюся пищу, они проводили обряд «очищения от болезней», который также совершал хозяин поминок: «Старший берет из костра потухшие угли и мажет ими каждого присутствующего со словами: «Теперь все болезни оставляем здесь»⁴. Затем надгробный камень ставили на прежнее место и отправлялись домой. И. К. Воблов сообщает одну интересную подробность: перед уходом с кладбища каждый из присутствующих должен «унести с собой свою тень», «захватив» ее в виде любой травинки, палочки или камешка. Эту «тень» надо было нести до самого жилища и только там выбросить, т. е. принести домой; оставить свою тень на кладбище никак нельзя: считалось, что в таком случае человек умрет (Воблов, 325).

⁴ Виденный нами в Сирениках обряд «снятия болезней» проводился самой старшей из присутствующих женщин. Стоя на коленях над уже погасшим костром, женщина проводила обеими руками с зажатými в них кусками обгоревшей травы (поплом?) сверху вниз вдоль тела «очищаемого».

И. К. Вобловым осталась неотмеченной, правда, одна важная деталь поминального обряда на кладбище. Костер, зажигавшийся на могиле умершего, предназначался для «кормления» не только его души, но и душ всех остальных ранее умерших членов данной группы («Собирайтесь все сюда, здесь кушайте»). Поэтому весь обряд фактически предстает не как поминки, т. е. памятная трапеза по конкретному человеку, а как совместное «угощение» его и ранее умерших предков.

Еще отчетливее проявлялась тесная связь поминальной обрядности с культом предков при проведении поминок на специальном поминальном месте (строго постоянном у каждой группы). Здесь было сложено небольшое кольцо из камней, каждый из которых символизировал умершего родственника или более далекого предка. Камни эти, обычно небольшого размера, приносили с берега моря, они имели, как правило, особо примечательную форму.

В общий поминальный круг камни для всех умерших родственников, независимо от характера их смерти (включая также и утонувших в море, и маленьких детей — кроме грудных младенцев, похороненных на особом «детском» кладбище). Следовательно, во время таких поминок проводилось как бы общее «угощение» всех умерших данной поминальной группы, в том числе и далеких предков, имена которых давно забылись. Их также «кормили» (через дым поминального костра), а затем после трапезы проводили пеплом костра обряд «снятия болезней».

Полученные нами сведения о том, когда в этот общий круг клался камень недавно умершего родственника, противоречивы. По одним данным, это делалось сразу же после его смерти, чтобы он был «вместе» со всеми родственниками; по другим — только после проведения поминок на кладбище, т. е. уже через год. Впрочем, не исключено, что эти сведения отражают различия в обрядности разных эскимосских групп. Общим, однако, было представление о том, что души недавно умерших до обряда поминок бродят вокруг «как дикие звери» и их надо «поймать в камень», привести к общему костру, покормить и лишь тогда они смогут войти в общий круг предков. По рассказам, в прошлом это делал хозяин поминок, который полз на четвереньках с ременной петлей к этому камню, «ловил» его, набрасывая петлю, и затем приносил к костру, где проводилось его «кормление». Делалось это еще до зажигания костра, и все присутствующие должны были сидеть тихо и не смотреть в ту сторону, поскольку считалось, что «дикие» души боятся людей, шума и громких разговоров. В течение всего кормления и поминального обряда камень держали на петле и только затем клали в общее каменное «кольцо предков».

По нашим материалам, в старых эскимосских поселках (например, в Сирениках, Авани, Киваке, Чаплино) в день поминок определенная поминальная группа проводила также «кормление» землянок (или одной землянки), к которым генеалогически возводили себя члены данной группы. Землянки «кормили» уже после окончания церемонии на поминальном месте, зажигая новый костер и также бросая в него кусочки мяса. Некоторые группы вообще справляли поминки возле старых землянок. Поскольку в большинстве поселков эскимосы перестали жить в землянках, очевидно, не позднее XVIII—начала XIX в., к XX в. этот

обряд у большинства семей превратился в поминание очень далеких и безымянных предков.

Во многих местах — в Имтуке, Авани, Киваке — некоторые семьи или отдельные лица (в основном старшие мужчины) ездили справлять поминки, правда, не каждый год, в старые, давно заброшенные поселки, откуда, по преданиям, происходили их предки. К сожалению, осталось неизвестным, производили там только обряд «кормления предков» или же там сохранялось и старое поминальное кольцо, куда «переносились» души родственников, умерших уже в другом месте.

При переселении всех жителей поселка на новую территорию можно было «перенести» и места поминок. Для этого в новом поселке, обычно на некотором удалении в сторону прежнего места жительства, складывали новый круг камней, в который как бы «переносили» души умерших предков. Брать с собой старые камни было не обязательно. Таким образом, например, в 1930-е годы в Сиреники были «перенесены» поминальные места из Имтука.

Некоторые группы на протяжении жизни одного поколения в 30—40-е годы дважды и даже трижды переносили места поминок: например, жители Авани — сначала в Урелики, затем в Пlover, а оттуда уже в Сиреники. Можно было переносить места поминок и в пределах одного поселка: это нередко делалось из-за размыва берега или обвала.

Наконец, по современным данным (которые отражают представления традиционной обрядности), при «инкорпорации» в поминальную группу — например, женщин, вышедших замуж из других эскимосских селений, — можно было «перенести» души своих предков в круг камней новой поминальной группы, т. е. «позвать» их на новое место. Обычно это должен был делать хозяин новой группы, произнося специальные призывы-заклинания. Очевидно, в таком случае женщина клала для всех своих предков лишь один общий камень, хотя прямых данных об этом мы не имеем. Все это свидетельствует о большой гибкости традиционной эскимосской поминальной обрядности и ее приспособленности к частым территориальным перемещениям.

Поэтому сложный ритуальный «праздник кормления мертвых» сводится сейчас к собственно обряду поминания недавно умерших конкретных близких родственников (чаще всего — умерших родителей, братьев и сестер, супругов).

Литература

- Арутюнов С. А., Сергеев Д. А. Проблемы этнической истории Берингоморья. Эквентский могильник. М.: Наука, 1975.
- Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1939. Ч. 2.
- Вдовин И. С. Религиозные культы чукчей. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1977.
- Воблов И. К. Эскимосские праздники. — В кн.: Сибирский этнограф. сборник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952 (Труды ИЭ; Т. 18).
- Диков Н. Н. Чинийский могильник. Новосибирск, 1974.
- Меновщиков Г. А. Эскимосы. Магадан, 1959.
- Меновщиков Г. А. О пережиточных явлениях родовой организации у азиатских эскимосов. — СЭ, 1962, № 6.
- Милеев А. И. Остров Врангеля. М.; Л., 1946.

- Рубцова Е. С.* Материалы по языку и фольклору эскимосов. М.; Л., 1954.
- Сергеев Д. А.* Пережитки отцовского рода у азиатских эскимосов. — СЭ, 1962, № 6.
- Членов М. А.* К характеристике социальной организации азиатских эскимосов. — IX МКАЭН. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1973.
- Lantis M.* Alaskan Eskimo Ceremonialism. Seattle—London, 1966.
- Murdoch J.* Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. — Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1892, v. 9.
- Nelson E.* The Eskimo about Bering Strait. — Annual Report of the American Ethnology. 1899, v. 18.

КОРЯКИ

Похоронный обряд коряков в этнографической литературе описывался неоднократно. Наиболее ранние описания относятся ко второй половине XVIII в. Это материалы Е. Пургина и Г. и И. Поповых, впервые опубликованные М. О. Косвенем (Косвен, 278, 290—291). Исследователи и путешественники второй половины XIX—начала XX в. также касались этого вопроса, хотя описания корякских похорон этого времени отрывочны и неполны (Дитмар, Кенан, Тюшов, Jochelson). В советский период похороны коряков-оленьеводов, живущих на р. Тагиль, наблюдала Е. П. Орлова в 1926—1927 гг. (Орлова, 1929; 1974), а погребальный обряд ачайваямской группы оленьеводов описывали И. С. Гурвич и А. И. Яйлеткан в 1971 г. и В. В. Лебедев — в 1975 г.

Имеющиеся данные говорят о том, что у коряков существовал единый похоронный обрядовый комплекс, характеризующийся трупосожжением, ориентировкой тела на восток, типом похоронной одежды, обычаем «развлекать» покойного и др.

У разных групп коряков в деталях обряда сохранялись специфические черты, имелись также местные различия в обрядах, сопутствующих похоронам (обычай очищения после похорон, жертвоприношения, поминки).

В 1976 г. сотрудниками отдела Сибири и Дальнего Востока ГМЭ был собран информационный материал по формам погребального обряда у оленных и береговых коряков п. Воямполка Корякского национального округа. Коряки этого поселка, относящиеся к подразделению паланцев, представляют собой оседлое население, традиционно занимавшееся рыболовством, морским зверобойным промыслом и сухопутной охотой. Данные о похоронах в этой группе коряков до сих пор не публиковались. Похоронный обряд воямпольцев в основных чертах совпадает с традиционными способами захоронения, описанными у других групп коряков.

Хоронили умерших у воямпольцев через 1—2 суток, все это время покойный лежал в яранге или в доме на полу головой ко входу. Тело клали на невыделанную шкуру оленя со стороны мездры и покрывали одеялом из шкур или куском материи. Приходили родственники и соседи прощаться с умершим. В доме никто не спал: вели беседы, пели, ели и пили чай, ставя перед покойным ту пищу, которую употребляли сами, играли в разные игры — «развлекали» покойного. Оплакивать покойного не полагалось. В. В. Лебедев отмечает, что при общем веселье во время прощания с покойным ачайваямские коряки не ели мухоморов и не били

в бубен, как это бывает на праздниках (Лебедев, 56). Однако по данным Е. П. Орловой, южные коряки-оленоводы употребляли мухоморы на поминках (Орлова, 1929, 94).

Специальную погребальную одежду — кухлянку с капюшоном и хвостом (кор. *ылгычгын*, букв. «белая кухлянка»), длинные штаны, короткие торбаса и перчатки — все готовили заранее из белых оленьих шкур (подробное описание этой одежды см.: Орлова, 1974, 354—359; Косвен, 290; Тюшов, 359; Гурвич, Яйлеткан, 47). Если же одежды не было, ее шила мать или родственница покойного за то время, что он лежал в яранге. По этой белой одежде «верхние люди», к которым, по представлениям коряков, попадали их сородичи после смерти, определяли, что человек умер своей смертью. С погребальной одеждой был связан ряд запретов: ее нельзя было дарить, продавать и тем более одевать на другого умершего. В случае смерти коряка не на родине родственники сжигали погребальную одежду на небольшом костре, как бы посылая ее вслед покойному.

В день похорон рано утром, до восхода солнца женщины начинали обрядовать покойного. Надевали только верхнюю одежду, торбаса надевали без чижей и стелек (Гурвич, Яйлеткан, 46). Перчатки надевали наоборот: левую — на правую, а правую — на левую руку. У коряков с. Средние Пахачи, по данным В. В. Лебедева, женщины, доставая смертную одежду, были по-собачьи, а обрядывая покойного, кричали по-вороньи (Лебедев, 57).

Затем вещи умершего, которыми он пользовался при жизни — нож, чашку, ложку, огниво, женщине — мешок со швейными принадлежностями, — складывали в мешок и ставили рядом с покойником. Раньше мужчине давали с собой оружие — лук со стрелами, копье, а также лыжи и посох (Косвен, 290).

Тело вместе с вещами выносили из яранги через выход на улицу и укладывали на легкие нарты (кор. *кайуятык* — букв. «маленькие нарты») головой на восток. Раньше покойника везли к месту сожжения на оленях: двух запрягали в нарты и двух припрягали заводными (см. Косвен, 290). Существовал обычай запрягать оленей наоборот: левого на место правого, а правого — на место левого (Гурвич, 93). У береговых коряков умершего перевозили на собачьей упряжке или нарты везли люди. Лицо покойного закрывали капюшоном и не открывали до прибытия на место погребения. Подошвы торбасов надрезали — «открывали дорогу». Если умерший не оставлял завещания, где его хоронить и каких оленей запрячь в нарты, то это определялось гаданием: подтягивали нарты за ремень, если они скрипели, то оленей меняли. Место похорон определяли, приподнимая покойного и называя предполагаемые участки. Если голова поднималась легко, считалось, что покойный согласен (Гурвич, Яйлеткан, 47).

У разных групп коряков покойника из жилища выносили по-разному. Так, олиторцы, так же как и жители п. Воямполка, выносили тело через дверь, а их соседи пенжинцы протаскивали труп под крышкой яранги сбоку. Так же поступали тигильские (Орлова, 1929, 94) и гижигинские коряки (Косвен, 290).

Перед самым выносом к ремню, которым подпоясывали покойного, привязывали тонкий ремешок с узелками по числу членов семьи, включая и самого умершего. Перед отправлением в дорогу ремешок перерезали, оставляя на покойнике кусок ремня с одним узелком (Гурвич, Яйлеткан, 47).

На время похорон какая-нибудь пожилая женщина (родственница или жена, Косвен, 290; Лебедев, 57) оставалась дома. Она зажигала огонь на листе железа и ставила его там, где лежал покойник. Когда огонь догорал, на оставшиеся угли она клала небольшой камень. Затем мыла и убирала жилище. У гижигинских коряков на место, где лежал умерший, клали труп специально заколотой собаки. По возвращении с похорон собаку убирали, а это место засыпали землей (Косвен, 290). В видоизмененной форме этот обычай бытовал еще недавно у ачайваямских коряков-оленевонов. Живую собаку привязывали на то место в яранге, где лежал покойник. После похорон эту собаку, предварительно покормив, убивали ударом ножа в сердце и клали мордой в сторону захоронения. Это делали для того, чтобы умерший «не смог вернуться» (Лебедев, 61).

На месте погребения мужчины занимались заготовкой дров и сооружением большого костра (высота которого достигала 2 м). При этом поленья укладывались только в продольном направлении. Женщины (родственницы) в это время находились рядом с покойным, лежащим на нартах или на шкуре оленя.

В тех случаях, когда покойника везли на оленях, их забивали около готового костра (кололи ножом сначала справа, а потом уже слева). Агонизирующих оленей тянули за педоуздок и поговяли погоньчем (Гурвич, Яйлеткан, 47; Гурвич, 93). Если олени еще некоторое время продолжали конвульсивно двигаться, что считалось хорошим признаком — олени везли покойного в загробный мир. В XVIII в. оленей в упряжке, а также тех, что были назначены в жертву, убивали из лука (Косвен, 290). С застреленных оленей снимали шкуры и мясо, костный мозг ели, но кости не ломали, а раскалывали вдоль. Мясо уносили к ярангам и ели потом, на поминках.

Когда костер был готов, родственники поднимали труп на шкуре и укладывали его на поленницу лицом к востоку («чтобы он видел солнце»). Самая старшая родственница (иногда родственник) открывала лицо умершего на несколько минут и тихо, обращаясь к нему, говорила: «Иди и не оглядывайся», «Оставь нас, оставь нам счастье». Затем быстро закрывала лицо капюшоном и завязывала специальными ремешками, сделанными из ровдуги и пришитыми к капюшону в трех местах. В том случае, если ремешков не было, на покойника клали палку так, чтобы лицо его не открылось, когда зажгут костер. У некоторых групп коряков покойника прикрывали валежником. После этого женщина, открывавшая лицо покойника, вытаскивала из ножен нож, принадлежавший умершему, и прокалывала им его живот, после чего быстро вкладывала нож обратно в ножны. Это действие объясняют тем, чтобы живот умершего не лопнул во время сожжения.

В некоторых группах береговых коряков покойному перерезали также сухожилия на руках и ногах. У воямпольских коряков сухожилия по-

койникам не перерезали, и присутствующие по движениям рук и ног во время сожжения определяли, насколько быстро умерший ушел от них в потусторонний мир.

Родственники, укладывавшие покойного на костер, прыгивали на землю, крича по-вороньи. Этот обычай был распространен как у оленых, так и у береговых коряков и отмечен многими авторами (Гурвич, 93; Орлова, 1929, 94; Лебедев, 60). Мужчины в это время клали поверх покойного нарты, погоныч (кор. *элэл*), вещи, собранные ему «в дорогу», и кости оленей, которые, по представлениям коряков, покойный должен бросать собакам, живущим на пути в «верхний мир», чтобы они не разорвали его. Иногда с этой же целью к рукаву кухлянки покойного привязывали кусок ююлы (Гурвич, 93). Чтобы покойный мог обороняться при нападении собак, ему давали специальную палку (Косвен, 290).

Когда все было приготовлено, у воямпольцев и некоторых других групп коряков все присутствующие вместе с родственниками зажигали ветки кедрача или стружки, принесенные с собой, и подносили их к костру. Родственники произносили при этом: «Долго ли я буду жить?» Если стружка не гасла, это считалось хорошей приметой. Согласно верованиям коряков, с первым дымом покойник поднимался на небо (кор. *хэйягон*). Родственники заботились о лучшем горении костра — скорейшем уходе покойника в потусторонний мир. Уходили только тогда, когда покойник сторал полностью.

У некоторых групп береговых коряков на похоронах забивали в жертву собаку (Гурвич, 94).

Существовал обычай «закрывать» дорогу назад к жилью. В конце прошлого века В. Н. Тюшов, изучавший коряков, живших по западному берегу Камчатки, отмечал, что, возвращаясь с похорон, замыкающий процессию обязательно заметал следы снегом (зимой) или землей, мхом. Затем другой дорогой снова возвращались к месту похорон и снова шли к жилью, заметая следы, и лишь в третий раз уходили окончательно (Тюшов, 360).

У береговых коряков с. Култушное И. С. Гурвич наблюдал в 1957 г., как с похорон возвращались гуськом, замыкающий ставил на тропе две жерди крест-накрест, а все при этом обмахивались ветками лиственницы (Гурвич, 94).

У воямпольских коряков также бытовал обряд очищения после похорон. Перед входом в жилище их встречала женщина с зажженной веткой и окуривала ею всех участников погребения. В обряд очищения иногда входило питье воды и умывание или брызганье водой.

Ярангу, где жил покойный, у воямпольских коряков переносили на другое место. Через два—три дня родственники приходили на место сожжения, собирали останки и зарывали их в середину кострища. Сверху ставили треногу, иногда просто палку или четыре палки с четырех сторон («чтобы не дул ветер») и обкладывали их кругом ветками кедрача. Называли это сооружение ярангой (кор. *я'ян,а*) и считали, что умерший переселился в новое жилище.

Через месяц, затем через год, и так в течение семи лет покойника навещали, оставляя ему чай, сахар, мясо, табак. Родственник, приехавший

издалека, проходя мимо места погребения, бросал что-нибудь (чаще жир оленя и табак) со словами «я проходил и тебе даю».

Поминки у коряков-оленеводов были связаны с массовым забоем оленей в жертву покойному — «чтобы у него в той жизни были большие стада». Это происходило обычно через год после смерти. Вот сведения об ачайвайемских коряках. Забивали чаще нечетное число оленей. Рога складывали в одну линию, придавая им вид каравана и ориентируя на восток. Здесь же оставляли и кости оленей. На рога клали жертвы — кусочки печени, языка и т. д. Почетным людям приносили на могилу рога диких оленей (Гурвич, Яйлеткан, 48). Иногда собирали рога забитых оленей в кучу, а из дерева вырезали фигурку человечка, которую «кормили» — мазали жиром и «оживляли» ударом палочки. Этому человечку приказывали «передать оленей покойному», после чего бросали его в костер и сжигали. Оленей забивали в жертву покойному в течение семи лет (Гурвич, с. 93).

Береговые коряки, подвергшиеся христианизации, частично уже в XVIII в. (Вдовин, 135) хоронили своих покойников «по-русски», в земле. Для покойника делали гроб из березовых досок. Умершего обряжали в новую одежду. В гроб покойному клали по традиции нож, кружку, спички, хлеб, мясо оленя, деревянную ложку и посох (для прощупывания дороги в потусторонний мир). Покойника ориентировали головой на восток. Место погребения обкладывали кругом ветками кедрача. На могиле ставили крест.

Через 40 дней покойника навещали, оставляли ему на могиле хлеб, мясо, табак, бутылку вина (водки). После этого возвращались домой и устраивали поминки. Для поминальной трапезы готовили толкушу (национальное блюдо из кипрея, оленьего сала, красной икры, ягоды шикши). Повторное посещение осуществляли только через год.

Интересны традиционные представления коряков-оленеводов о потустороннем мире. В «верхнем мире» (кор. *ыпыын, омака*), куда попадают их сородичи после смерти, всегда светло. Там стоят яранги, бродят табуны оленей. Покойника встречают «верхние люди» (букв. «верхние родственники»). Они ловят прибывшего за хвост кухлянки и танцуют вместе с ним, как бы принимая его к себе. Но в «верхний мир» попадают не все. Те, у кого не было погребальной одежды, и умершие неестественной смертью застревают «где-то между землей и небом, бродят и не находят себе места» (полевые материалы В. В. Горбачевой). Из беседы с береговыми коряками В. В. Горбачевой удалось выяснить, что у них тоже бытовало представление о том, что в «том мире» их сородичи живут отдельно от оленеводов.

Литература

- Вдовин И. С. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973.
Гурвич И. С. Отмирание религиозных верований у народностей Сибири. — В кн.: Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966.
Гурвич И. С., Яйлеткан А. И. Ачайвайемская группа коряков-оленеводов. — В кн.: Красневческие записки. Петропавловск-Камчатский, 1971.
Дитмар К. О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчах. — Вестник РГО, 1856, ч. XVI.

Jochelson W. The Koriak. London, 1905, v. VI.

Кенан Д. Степная жизнь в Сибири. СПб., 1871.

Косвен М. О. Из истории этнографии коряков в XVIII в. — В кн.: Сибирский этнографический сборник. (Тр. Ин-та этнографии, т. 78). М.: Изд-во АН СССР, 1962.

Лебедев В. В. Похоронный обряд ачайваямских коряков-оленьеводов. — В кн.: Полевые исследования Института этнографии в 1975 г. М.: Наука, 1977.

Орлова Е. П. Коряки полуострова Камчатка. — Северная Азия, 1929, № 3.

Орлова Е. П. Обряд погребения и погребальная одежда коряков Камчатской области. — Изв. СО АН СССР, 1974, вып. 4.

Тюшев В. Н. По западному берегу Камчатки. СПб., 1906.

ИТЕЛЬМЕНЫ

Сведения о похоронном обряде ительменов относятся к первой половине XVIII в. и содержатся в труде С. П. Крашенинникова «Описание земли Камчатки». Уже ко второй половине XVIII в. под русским влиянием ительмены стали производить захоронения согласно христианским правилам (Кенан, 1871; Дитмар, 1901; Тюшов, 1906).

Традиционным способом захоронения у ительменов можно считать оставление умерших на поверхности земли. Покойного одевали в обычное его платье, а сверху зашивали в травяную рогожу. Затем накидывали на шею ремennую петлю и таким образом вытаскивали из юрты. Специальных кладбищ камчадалы (ительмены) не знали, а оставляли умерших вблизи жилья (Крашенинников, 443). Считалось хорошей приметой, если труп быстро съедали собаки: «которого собаки съедят, тот на другом свете будет на добрых собаках ездить» (Там же, 687). Труп, оставленный вблизи жилья, по представлениям ительменов, должен был охранять от гибели других членов семьи, служил своеобразным талисманом против злых духов (Там же, 443). Покойников своих ительмены боялись. Считались опасными не только сам труп (прикосновение к нему), но и платье, и обувь покойного. Все это выбрасывали из дома и оставляли вместе с умершим. Жилище, где произошла смерть, обычно бросали и строили новое на значительном расстоянии (Там же).

После похорон в тот же день производили обряд очищения, обязательный для всех участников. В юрту приносили из леса прутья и, сделав из них кольца, дважды сквозь них пролезали, а потом относили в лес и там бросали в направлении на запад. Особое очищение надлежало пройти тому, кто тащил покойного (очевидно, распорядитель на похоронах). Он должен был поймать двух птичек, одну из которых сжечь целиком, а другую должны были съесть все жители поселка.

Полагалось плакать по умершему. Поминальный обряд заключался в основном в трапезе. Умершему бросали в огонь голову и плавники первопромышленной рыбы, мясо же съедали сами участники поминок (Крашенинников, 444).

Ительменам в первой половине XVIII в. было известно и захоронение в земле. Так, в своем труде С. П. Крашенинников отмечал, что обычай класть умерших на землю касался только погибших «от такой скорби, от

которой тело их сгнило», а обыкновенно умерших «загребали в землю» (Там же, 697). Однако из данных С. П. Крашенинникова трудно сказать, какой способ захоронения у ительменов преобладал.

Младенцев хоронили особым образом — клали в дупла деревьев. Специальных обрядов при этом Крашенинников не отмечает.

Смерть в результате самоубийства сопровождалась особым способом погребения. Желаящего умереть помещали в специально сооруженный из травы шалашик, где он и умирал от голода или замерзал. Этот шалашик и служил ему надмогильным памятником (Там же, 697).

Литература

Дитмар К. Поездка и пребывание в Камчатке в 1851—1855 гг. СПб., 1901.

Кенан Д. Степная жизнь в Сибири. Странствия между коряками и другими племенами Камчатки и Северной Азии. СПб., 1871.

Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М.; Л., 1949.

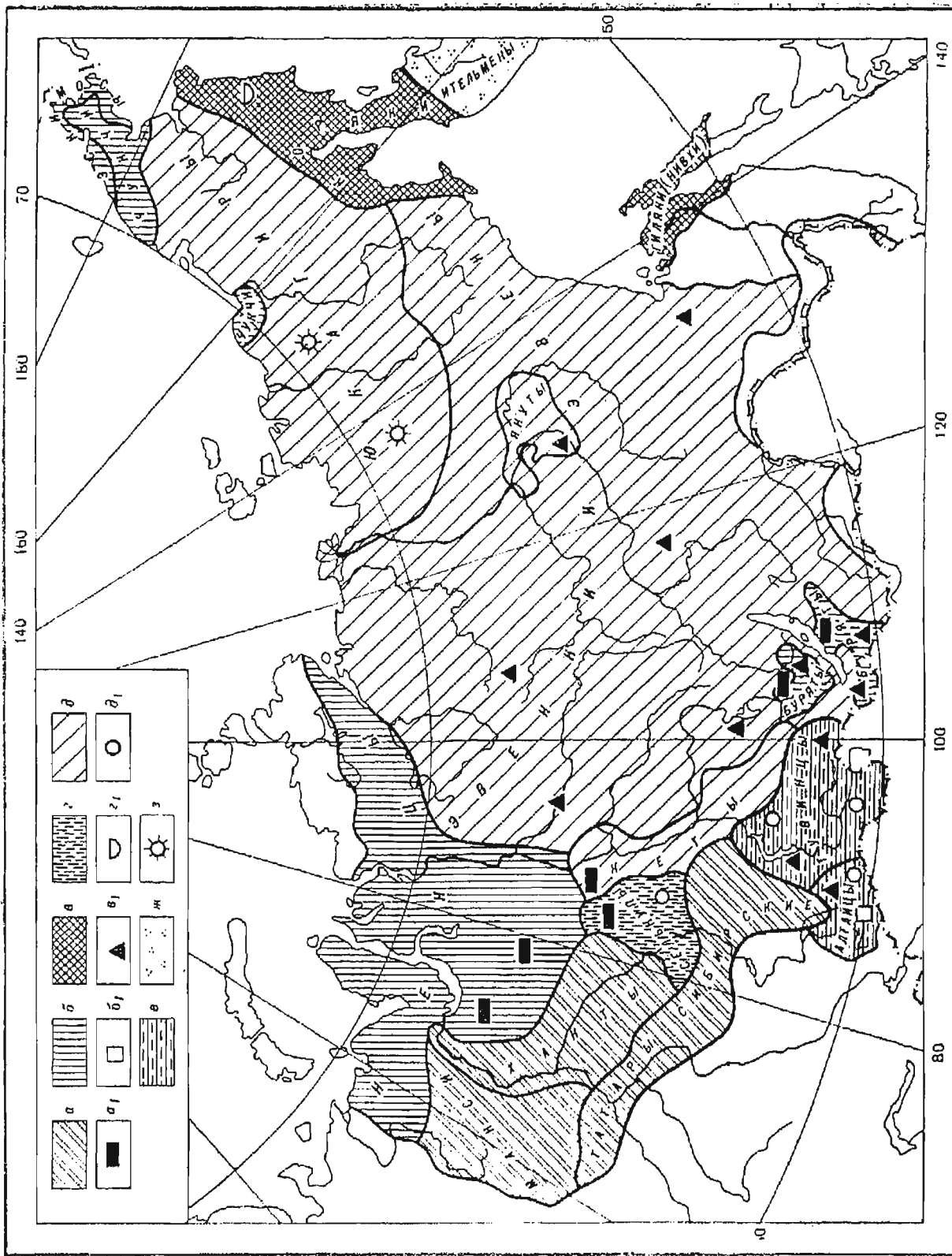
Тюшов В. Н. По западному берегу Камчатки. СПб., 1906.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренный в этом разделе основной фонд этнографических материалов о формах погребений у народов Сибири относится к XIX—началу XX в. Сведения по бурятам, якутам, эвенкам, юкагирам имеются и в исторических документах XVII—XVIII вв. Интересные данные о древних формах погребений содержатся в фольклоре, а некоторые сведения сохранились в памяти населения и подтверждаются наземными этнографическими памятниками. Это позволяет проследить распространение форм погребений на двух временных уровнях: до прихода русских в Сибирь по материалам XVII—XVIII вв. и на конец XIX—начало XX в. на основе этнографических наблюдений.

Конкретный исторический материал по формам захоронения у отдельных народов показывает, что у большинства народов в прошлом бытовало одновременно несколько форм захоронения. Один или два из них обычно были преобладающими, другие встречались редко и совершались лишь в особых случаях, в зависимости от обстоятельств смерти, возраста умерших или иных причин. Обряд резко усложнялся, а иногда изменялся, если умерший занимал влиятельное положение в своем роде или общине — был шаманом или князем. Особым образом хоронили утопленников, умерших трагической неестественной смертью, малолетних детей. Относительно широкое распространение в прошлом у некоторых народов (буряты, якуты, тувинцы, алтайцы) разных форм погребения объясняется, видимо, их сложным этническим происхождением, крупными перемещениями в областях их расселения и, конечно, социальными условиями — значительным имущественным расслоением.

Имеющиеся документальные материалы свидетельствуют, что в лесной зоне Сибири до христианизации наиболее распространенным способом захоронения было воздушное погребение (карта № 2). Этот тип захоронения подразделялся на два основных варианта. Для территорий восточ-



Карта 2. Погребальная обрядность XVII—XVIII вв.

а, а₁ — в земле; б, б₁ — в доме; з, з₁ — в воде; с, с₁ — в воздухе; е — подкурганые; ж — выбрасывание;
а — расчленение

нее Енисея было характерно погребение на лабазах — помостах, а по этой реке и к западу от нее преобладало захоронение на ветвях деревьев или подвешивание трупа к ветвям в горизонтальном положении.

Широкое распространение имели и наземные погребения. Они были характерны для тундровой безлесной зоны. Так, ненцы хоронили мертвых на санках или на земле в гробах из плах. Тундровые чукчи оставляли мертвых в тундре, окружая труп камнями или дерном, эскимосы помещали труп в гроте или оставляли в тундре. В некоторых районах Крайнего Севера в связи с вечной мерзлотой и отсутствием леса еще недавно хоронили в лодках, засыпая их песком или снегом. Таким образом, наземный способ захоронения в ряде случаев, по-видимому, представлял собой вынужденный отказ от каких-то других форм захоронения в связи с переселением той или иной группы в открытую безлесную тундру.

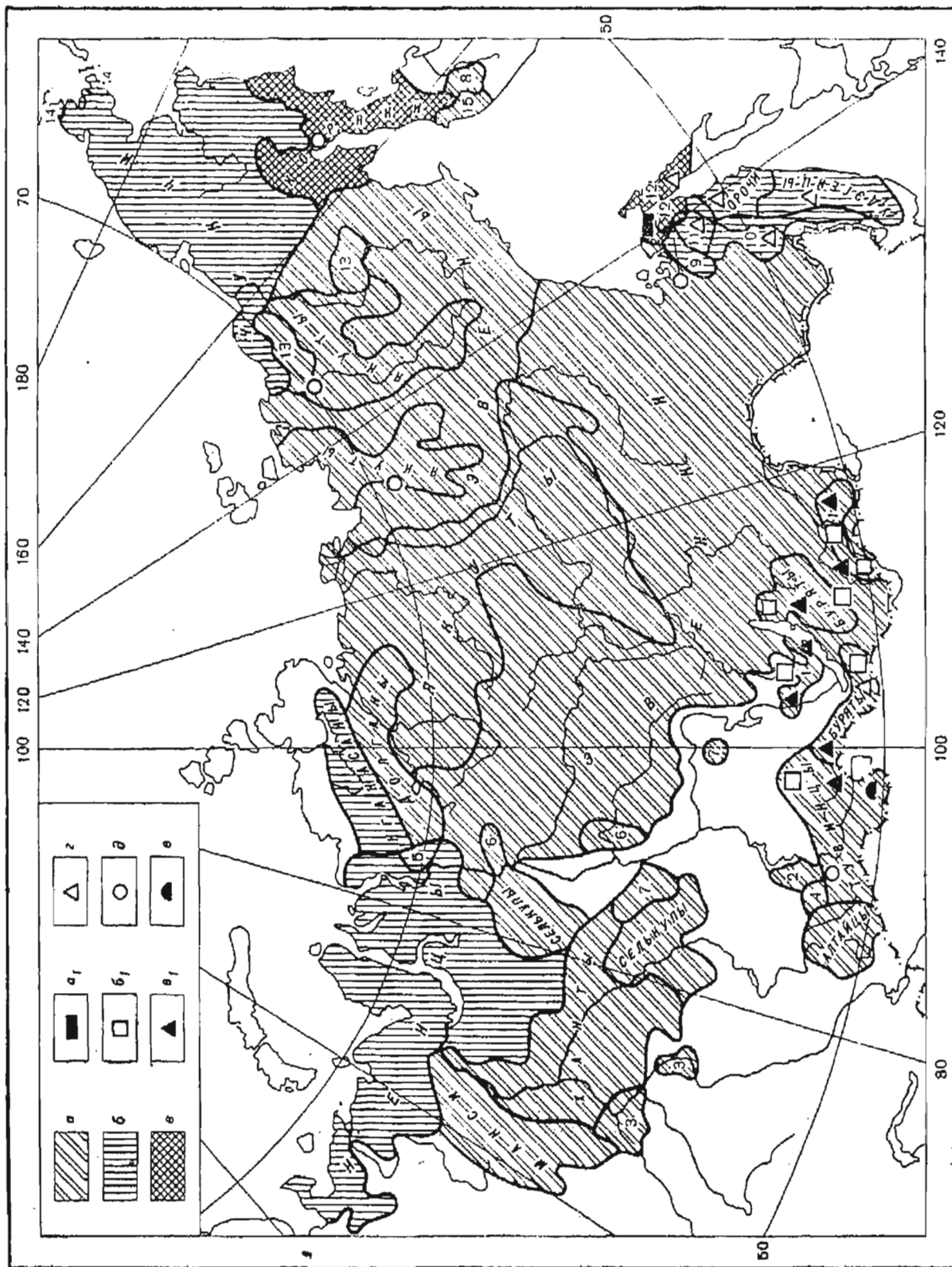
Возможно, некоторые наземные формы захоронения восходят к древнему обычаю оставлять покойного там, где он жил, и покидать жилище. Пережитки этого обычая встречались и в таежной, и в тундровой зоне.

Захоронения в земле были характерны главным образом для южных районов Сибири, где было развито кочевое скотоводство и имели место зачатки земледелия. До прихода русских этот тип захоронения, видимо, существовал у народов с оседлым или полукочевым образом жизни.

Трупосожжение было распространено на юге Сибири. Из Прибайкалья этот обычай, видимо, проник в Центральную Якутию. Трупосожжение издавна бытовало и на крайнем востоке Сибири, в прибрежной зоне у коряков, нивхов. Территория распространения этого обряда, возможно, свидетельствует о древних культурных контактах, а, может быть, и генетических связях этих двух этнических общностей. Можно также предполагать, что утверждение этого обычая в низовьях Амура, на Сахалине, на побережье Охотского моря и на Камчатке связано с какими-то древними тихоокеанскими влияниями.

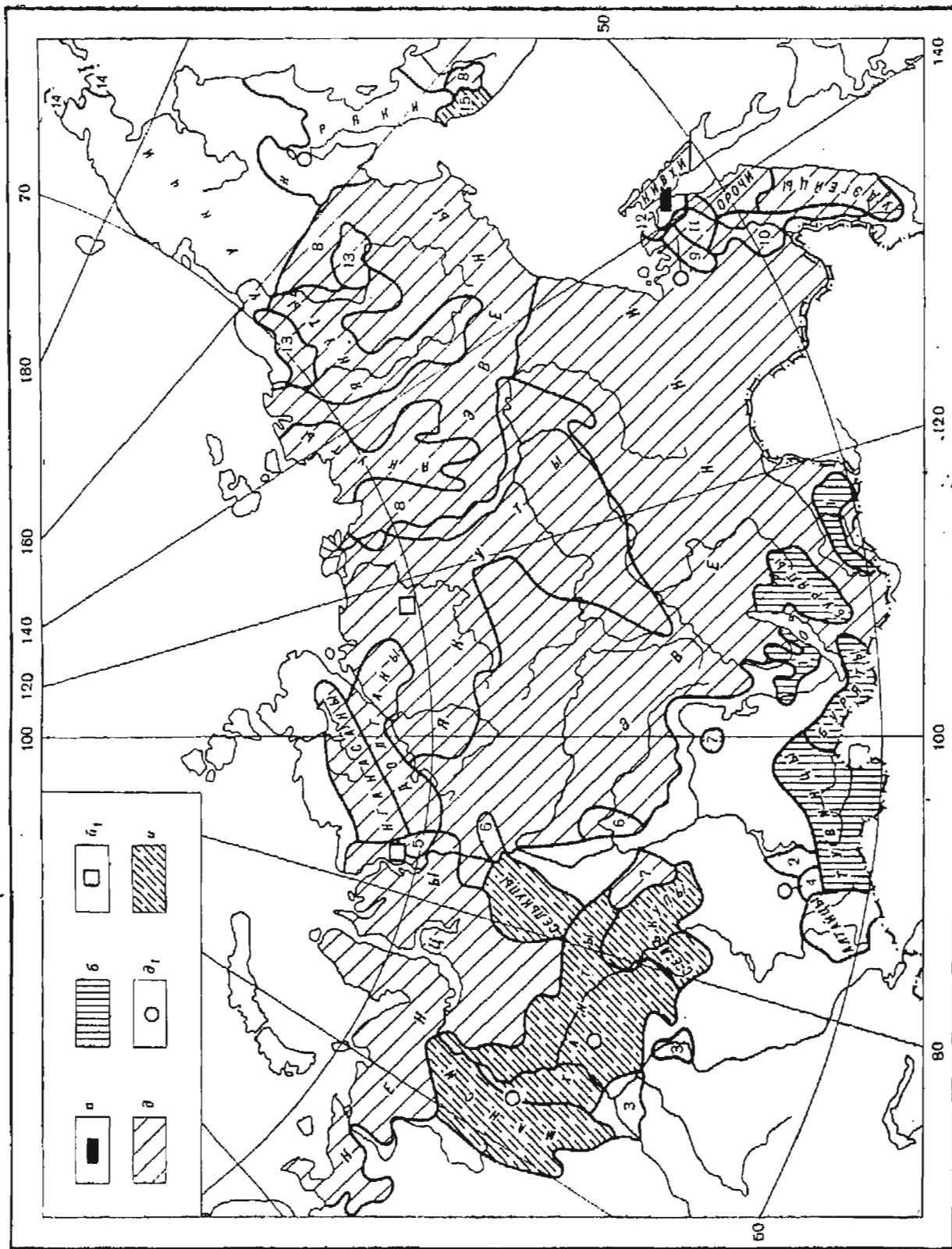
Таким образом, в Сибири до включения ее в состав Русского государства широкое распространение имели четыре основных способа захоронения. Наряду с ними существовали и другие формы похоронного обряда. Обзор распространения особых видов погребения (потопление в море, расчленение трупов, вторичное захоронение и т. д.) свидетельствует о том, что они сохранялись в XIX в. в пережиточном виде в самых глухих уголках Сибири. Из этого можно сделать вывод, что в прошлом, в период, предшествовавший приходу русских, у народов Сибири существовало больше разнообразных способов погребения. Очевидно, некоторые формы не нашли отражения в этнографических описаниях.

Карта № 3 показывает, что редкие способы захоронения распределяются в основном мозаично. Сходство отдельных форм объясняется, видимо, случайными совпадениями. Так, например, трудно полагать, что наличие скорченных погребений у селькупов и алеутов объясняется какими-либо контактными или генетическими связями. Напротив, обычай вскрытия и анатомирования трупов у чукчей, коряков, бытовавший в прошлом, возможно, как-то корреспондирует с древним юкагирским обычаем расчленения тела умерших шаманов.



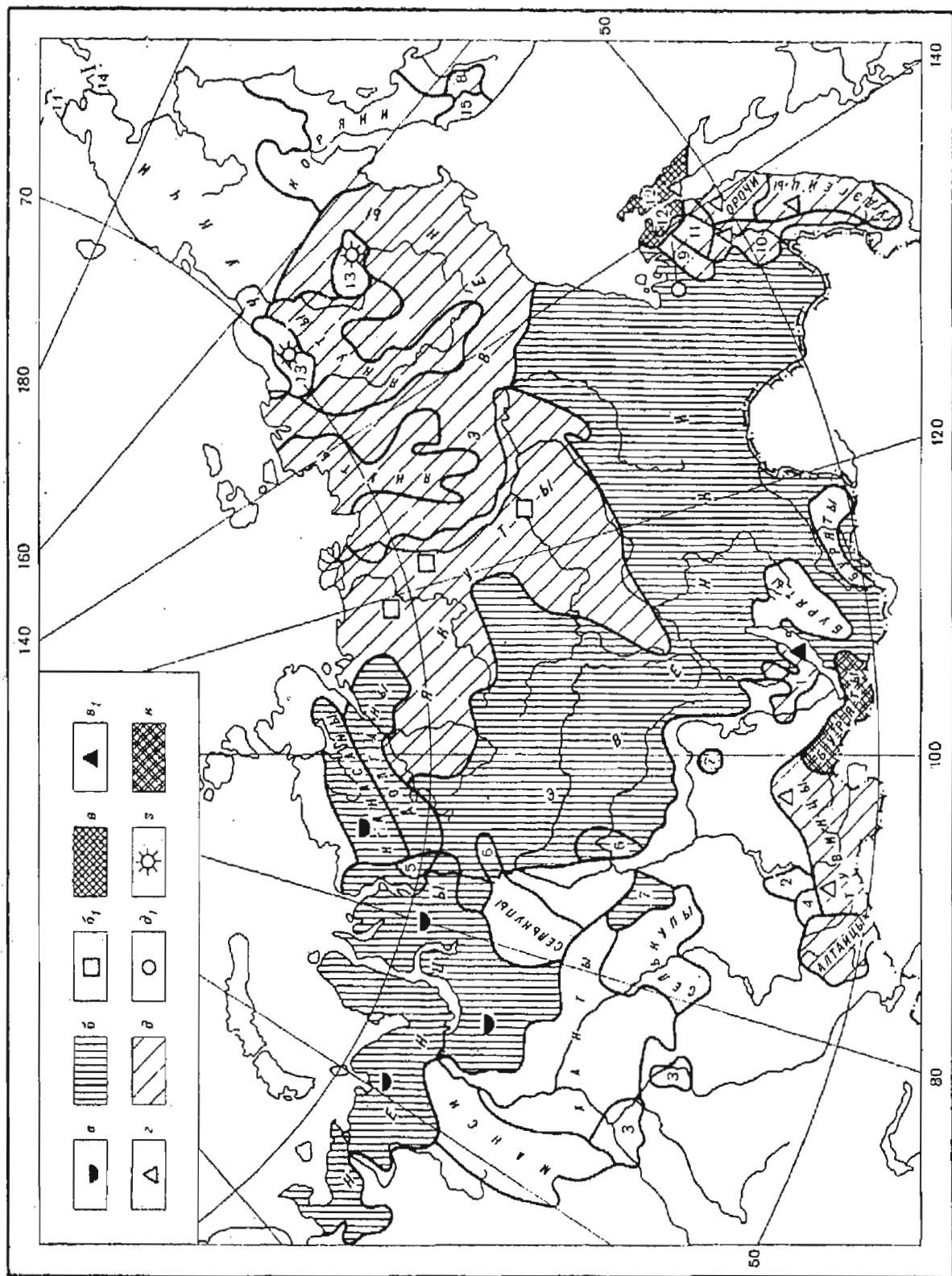
Карта 3. Погребальная обрядность XIX в.

а, а₁ — в земле; б, б₁ — наземные; в, в₁ — в погребальном дожке; 2 — воздушные; 3 — подкурганные
 1 — буряты, 2 — хакасы, 3 — сибирские татары, 4 — шорцы, 5 — эңцы, 6 — кеты, 7 — эвенки, 8 — эвены, 9 — негидальцы, 10 — нанайцы,
 11 — ульчи, 12 — нивхи, 13 — юкагиры, 14 — азиатские эскимосы, 15 — ительмены



Карта 4. Типы детских захоронений

a — в земле; *b*, *b*₁ — наземные; *d*, *d*₁ — на ветвях дерева; *u* — в дупле дерева
 Цифровые обозначения народов те же, что на карте 3



Карта 5. Типы шаманских погребений

а — на нартах; б, б₁ — наземные; в, в₁ — трупосожжения; г — в погребальном домике; д, д₁ — воздушные; з — расчлененные; ж — сложное захоронение с последующим помещением праха в ствол дерева)
 Цифровые обозначения народов те же, что на карте 3

У большинства народов Сибири в прошлом детей хоронили в колодах, подвешивали к деревьям, а также оставляли в дуплах деревьев, в стволах или пнях. Мало оснований думать, что детские захоронения этого типа результат каких-то общих идентичных представлений, бытовавших у разных народов Сибири (представления о связи души с деревом, солнцем).

Погребение в колодах, стволах и т. д. — видимо, несколько упрощенный способ воздушного захоронения взрослых. В связи с этим широкое распространение обычая хоронить детей на деревьях следует рассматривать как косвенное свидетельство того, что воздушное погребение было в прошлом преобладающей формой погребения в Сибири. Этот способ погребения был, видимо, в древности занесен какой-то волной переселенцев из Северной Азии в Северную Америку.

Анализ имеющихся данных показывает, что в конце XIX—начале XX в. господствующей формой похоронного обряда было захоронение в земле. Особые виды погребения, отличные от этого способа, как видно из карты № 3, применялись лишь в четырех районах: на крайнем северо-востоке Сибири (Чукотка, Камчатка), на Дальнем Востоке (Амур, Сахалин), в ненецких тундрах и в Бурятии. Традиционные формы захоронения сохранились в этот период только у чукчей, азиатских эскимосов, коряков, нивхов, ульчей, нанайцев, тундровых ненцев, иганасан и бурят-ламаистов, т. е. у народов, не подвергшихся христианизации. Однако у большинства народов, воспринявших христианский способ погребения, в той или иной мере сохранились в этом обряде пережитки старых традиционных форм. Так, например, у якутов в северных районах, у эвенков шаманов нередко хоронили на помосте или в гробу на поверхности земли. В колоде, подвешивая ее на дерево, хоронили малолетних детей северные якуты, эвенки, удэгейцы, орочи.

Заслуживает внимания распространение форм надгробий, памятников, жертв и сопроводительного инвентаря, оставлявшегося на поверхности земли. Так, если северные эвенки, долганы, северные якуты-оленьеводы оставляли около могилы разнообразную посуду, седло или нарты, постель (целость вещей нарушали) и вешали неподалеку рога с частью черепной кости оленя, забитого для умершего, то у их соседей эвенков над могилой или около нее ставили особую треногу, символизировавшую чум, а на помосте или на дереве вешали целый череп жертвенного оленя, а иногда его кости, шкуру и т. д. У северных эвенков и якутов над детской могилой, если хоронили в земле, укрепляли две или четыре жерди с деревянными изображениями птицы: так же поступали, если хоронили шамана; у эвенков на могилах обычных людей иногда помещали изображение птицы, часто на кресте.

В некоторых семьях чукчей Восточной тундры умерших оставляли на поверхности земли и труп закрывали мясом жертвенного оленя, тогда как другие семьи ограничивались разрезанием на умершем одежды.

Береговые коряки возле погребального костра убивали ездовых собак, оленные убивали упряжных оленей покойного и через год справляли поминки. В это время около места сожжения забивали оленей.

Таким образом, этнические и локальные особенности проявляются главным образом в деталях погребального обряда.

Сравнительное сопоставление этих частных деталей, очевидно, следует проводить по этническим и этнографическим группам отдельных народов. Приводимая на стр. 230—231 сравнительная таблица основных элементов похоронной обрядности ограничена XVII—XVIII вв., так как в XIX в. под влиянием мировых религий произошла значительная унификация похоронного ритуала. В таблицу не вошли данные о народах нижнего Амура и Сахалина, в связи с тем что материалы об их обрядности были собраны лишь в XIX в.

Картографирование основных традиционных типов погребения свидетельствует о том, что они в значительной мере связаны с природными условиями и лишь подтипы и детали в той или иной мере — с этническими особенностями. Можно думать, что древнейшими способами захоронения у народов Сибири были: оставление покойника, подвешивание тела на ветвях деревьев или помещение на помосте. В настоящее время трудно установить, восходят ли эти древние формы к одному типу или развились самостоятельно, независимо друг от друга. Видимо, именно эти формы господствовали в эпоху заселения человеком Крайнего Севера и проникновения его в Америку.

В целом способы погребения, господствовавшие в Северной Сибири, отражают архаические уклады общественной жизни коренных народов этого региона. Сравнительно большим разнообразием отличались формы погребения в Южной Сибири, что объясняется тем, что населявшие эту зону народы принадлежали к различным хозяйственно-культурным типам и отличались сложным этническим составом. В связи с относительно высоким уровнем общественного развития здесь возникли особые, престижные способы захоронения.

Распространение схожих форм погребальной обрядности, в особенности специфичных (карта 5), дают некоторые данные для суждения о древних исторических связях между народами Сибири. Известная общность, например, обнаруживается в среде крупных этноязыковых групп, таких, как самодийцы, тунгусы (эвенки, эвены) и др.

Весьма перспективным в отношении исследования этнокультурных связей является выделение ареалов отдельных устойчивых архаических особенностей похоронной обрядности. Так, ритуальное анатомирование трупов и элементы мумификации, как следует из ряда приведенных описаний, охватывают обширную область Северо-Востока Сибири (юкагиры, чукчи, эскимосы). Обычай изготовлять куклу — «вместилище души» умершего или «заместителя» покойного — был характерен для народов нижнего Амура, ряда южных районов Сибири и бассейна Оби. Эти соответствия — перечень их можно было бы значительно увеличить — позволяют наметить направления для дальнейших поисков этногенетических и историко-культурных связей между народами Сибири. Однако это темы специальных работ.

Погребальная обрядность XVII—XVIII вв.

Элементы погребального обряда	Буряты	Якуты	« Алтайцы	Хакасы	Тувинцы	Сибирские татары
1. <i>Тилы погребельный</i>	Наземное трупосожжение	Воздушное, в земле, трупосожжение	Подкурганное, трупосожжение, воздушное	Воздушное, в земле	Подкурганное, воздушное, трупосожжение, в жилище	В земле, наземное
2. <i>Ориентировка</i>	Лицом на юг	—	—	—	Лицом на север, на юге Тувы — на юг	Лицом на восток, юго-восток, север
3. <i>Наличие и форма гроба, материалы сооружения женей</i>	Наброска из камней и хвороста	Колода на столбах	Древние курганы, каменная наброска, обкладка, срубы, на деревьях	На дереве, в колоде или гробу	Насыпь из земли и камней, помосты на столбах и деревьях, чум	Курганы, срубы
4. <i>Сопроводительный инвентарь</i>	Конская сбруя, оружие, утварь	Оружие, одежда, пища	Личные вещи, утварь, пища	Конская сбруя, оружие, пища	Личные вещи, пища, одежда, конская сбруя	Конская сбруя, украшения, пища, оружие, утварь
5. <i>Похоронная одежда</i>	Праздничная	Праздничная	Повседневная	Повседневная	Повседневная	Погребальная
6. <i>Заместитель покойника</i>	—	Копели с изображением умерших	—	—	—	—
7. <i>Сопроводительные жертвы</i>	Конь	Конь	Конь	Конь	Конь	Конь
8. <i>Проводы покойного</i>	—	—	—	Через три дня	—	—
9. <i>Трапева</i>	При погребении	—	—	При погребении	—	—
10. <i>Очищение</i>	—	—	—	На 3, 7, 20, 40-й день и через год	—	—
11. <i>Пожинки</i>	—	—	—	—	—	На 3, 7, 40 и 100-й день и через год

Ханты и манси	Ненцы	Селькупы	Кеты	Эвенки и эвены	Юкагиры	Ительмены
1. В земле	Наземное и в земле	Водное, в земле, воздушное, трупосожжение	Воздушное, в земле	Воздушное, трупосожжение	Воздушное	Наземное
2. Лицом на юг	Лицом на восток	Лицом по течению реки	—	Лицом на восток	—	—
3. —	Сруб или лодка, присыпанные землей	Плахи или лодки из кедра отплавляли по течению реки, засыпали землей	—	Тело подвешивали на дереве, укладывали в колюде на помосте, на столбах	—	В случае добровольной смерти — шалаш
4. Личные вещи	—	Оружие, одежда, утварь, пища	—	Личные вещи	—	Личные вещи
5. Повседневная	Праздничная	Оборачивали в бересту или в шкуры молодых животных	—	Повседневная	—	Повседневная
6. —	—	—	—	Деревянная жукла	—	—
7. Олени	Олени	—	—	Олени, у конных тунгусов — лошадь	—	—
8. Провожали родственники	—	Один день	—	—	—	—
9. —	—	—	—	При захоронении	—	—
10. —	Отрезание и сжигание ку-сочков одежды	—	—	Очищение дымом багульника и кровью оленя	—	Участники похорон пролежали в кольце из прутьев
11. В разное время	Случайные при подкочевках к месту погребения	—	—	Через год	—	—

ПРИЛОЖЕНИЕ

Е. И. Ромбандеева

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД СЫГВИНСКИХ МАНСИ

Погребальный обряд манси записан мною летом 1962 г. по рекомендации венгерского ученого В. Диосеги на основе собственных наблюдений в прошлом и дополнений, сделанных моей матерью и старшей сестрой.

По погребальному обряду у манси имеются лишь некоторые отрывочные сведения. По этой причине мы стремились изложить весь обряд относительно полно и последовательно.

Похоронный обряд у манси считался священным, в его тайны посвящались только самые старые женщины. Лишь они в деталях знали этот обряд. Вот как он совершался.

Как только человек умер, сразу же начинали его оплакивать. Плакали мелодично, не громко, чтобы не было тяжело покойному. Женщины при этом садятся на пол, ноги поджимают с правой стороны под себя, наклоняются вперед, опускают на лицо платки, накинутые на голову, так, что края платков и его кисти ложатся на пол. Оплакивающие причитают о том, какого дорогого человека они потеряли и каким он был хорошим и нужным для них.

Пока родственницы умершего оплакивают его, две или несколько пожилых женщин расплетают им косы (в других случаях обе косы расплести одновременно нельзя). Затем отрезают у них пучок волос с затылочной части головы. У самых маленьких детей волосы на затылке лишь слегка подпаливают лучиночкой или спичкой. Если умер близкий человек (муж, кровный родственник), то волосы отрезают с левой стороны затылка.

Во время оплакивания кто-нибудь из посторонних женщин надевает родственникам умершего платки наизнанку. С этого времени, пока соблюдается обряд траура по умершему, они не снимают платка с головы и носят его только наизнанку. Траур соблюдают в течение сорока—пятидесяти дней. Платок иногда так носили все годы траура, т. е. четыре (пять) года*. В далеком прошлом в знак траура и платье носили наизнанку. И все видели, что у этого человека горе, к нему необходимо относиться внимательно, ласково. Когда кончался траур, эти платки и платья (все они были однотонной или блеклой расцветки) отдавали любому постороннему человеку.

* Здесь и далее цифры 40 и 4 относятся к умершей женщине, 50 и 5 — к мужчине.

По окончании оплакивания умершего моют. Это делают так: берут берестяную чашку (*sānsow*), наливают в нее воду, разминают в ней обуглившуюся чагу — нарост на березе (*sōs*), разжевывают кусочек бобровой струи (*lālwa*) и смешивают все это с водой, так получают якобы «чистую» воду.

Затем готовят четыре (пять) пучка мягкой стружки (*ossi miŋkal'i*), берут один пучок, обмакивают в приготовленную «чистую» воду, этим тампоном проводят по телу умершего один раз, так делают каждым из четырех (пяти) жгутов. Как мужчине, так и женщине проводят от головы до ног три линии, а спереди женщине от подбородка до ног — одну линию, мужчине — от плеч до ног с обеих сторон, всего четыре (пять) линии по числу душ человека. По лицу проводят четыре (пять) круга против движения солнца — слева направо, якобы моют лицо.

Берестяную посуду со сложенными в ней жгутами вместе с щелками и стружками, оставшимися на месте приготовления гроба, сжигают.

После этого покойному расправляют руки и ноги и одевают в одежду, которую он носил при жизни. На него надевают несколько одежд, ближе к телу то платье, которое более всего ему нравилось. Затем надевают на него любимую обувь, всегда меховую. Первоначально обувают левую ногу, затем правую (при жизни человек сначала должен обуть правую ногу, а затем левую). Умершего (зимой и летом) всегда одевают в теплую меховую одежду (несмотря на то, что считается, что он якобы будет жить где-то на берегу теплого моря). Одежду ему обязательно подносясывают, женщине — шубу, мужчине — малицу. При этом руки в рукава не вдевают, а прихватывают рукава шнуром, на кисти рук надевают тряпичные мешочки, у кистевого сустава их обхватывают шнурочком. Мужчине обувь ниже колена завязывают шнуром с кистями. В редких случаях, когда невозможно одеть глухую одежду, мужчине тоже одевают не малицу, а женскую сахи. Это не обидно. Узел пояса и других шнуров обязательно завязывают по-особому (*xōla moxlil* или *lūl moxlil* — «узел мертвого, плохой узел»). Обычно этим узлом не пользуются; детей специально обучают завязывать другие узлы, со всей строгостью и на всю жизнь отучают от узла, предназначенного для покойника.

Ничего нового умершему надевать нельзя, его тело якобы этого не примет. Если надеть новую одежду, то на том свете он будет ходить голым.

После завершения одевания покойного кладут на нары на хорошую шкуру ближе к краю, головой в сторону переднего угла, ногами к двери. Носки ног связывают вместе шнурочком, перед закрытием гроба этот шнурок обязательно снимают (иначе умерший якобы ползком будет добираться до назначенного ему места). Если забыли снять этот шнур вовремя, то, вспомнив об этом позже, открывают сооружение — сруб над гробом и его крышку и снимают этот шнур с ног. Если этого не сделать, то ребенок, в которого вселится душа покойного, будет неустойчив на ногах, будет падать и разбивать нос.

Срезанные с родственников волосы, разделенные на четыре (пять) пучка, кладут на умершего поперек него. Предполагается, что с помощью

своих и отрезанных от родных волос покойный доберется до мыса Хома-нёл (волосы ложатся как нить на его пути). Затем он пересекает теплое море (isum s'āgēs'), соединяя волосы в нить, и если не хватит волос и ниток (которые тоже кладут в гроб), то умерший, не достигнув места, погибнет в море.

Затем перед покойным ставят стол на низких ножках, расставляют чашки с различной едой (вареной и сырой), угощают умершего (rūg-lawe). После того как эта еда немного постоит, все присутствующие ее съедают. В дом к умершему из соседних домов заходят люди, подходят к покойному, целуют его через платочек (wīl't-tōr), которым закрыто лицо умершего. Этот платочек краями пришит к платкам, надетым на голову покойного (у мужчин — к краям шапки). На этом платочке пришиты три пуговицы, детям пришивают бусы, имитирующие глаза, рот, а рядом с ними на месте глаз и рта проделывают три дырочки. На крышке гроба напротив этих дырочек тоже делают маленькие отверстия.

Если умерший был круглым сиротой, то его веки закрывают медной монетой, чтобы он якобы не мог смотреть назад, т. е. ждать чего-либо от живых посторонних людей.

Ночью покойного одного не оставляют, рядом с ним сидят в течение всей ночи; если очень захочется спать, то люди поочередно ложатся на короткое время где-нибудь рядом. Таким образом покойного якобы охраняют от нечистой силы.

Каждое утро и вечер на некоторое время от умершего отодвигают стол с тем, чтобы ближе подойти к покойному. Родные и близкие опускают платки на лица и, садясь перед умершим, начинают плакать.

После оплакивания перед покойным опять ставят стол с угощениями. Через некоторое время все это съедают сами и угощают всех, кто бы ни появился в доме.

Умерший лежит в доме три дня. В первый или на второй день делают гроб (toləxra). Для этого разрезают готовую легкую лодку-калданку или же делают гроб из хороших сухих досок, аккуратно подгоняя их друг к другу. Куски от лодки или досок тут же сжигают, так как все это считается принадлежностью умершего. Люди не имеют права использовать эти остатки для своих нужд или бросать как попало.

На дно гроба кладут четыре (пять) куска мягкой стружки (ossi), развернутые в длину, их кладут поперек гроба, затем стелят оленью шкуру, на нее кладут одетого умершего лицом вверх, руки и ноги вытянуты вдоль тела. Считалось, что если положить его вниз лицом, жизнь его не перейдет к младенцу.

После того как покойного положили в гроб, обязательно ставят в него четыре (пять) чашки (tērdwī—t'īwte). Две чашки — по бокам, две — у бедер (пятую чашку мужчине кладут у ног). Если у человека было много одежды, то ее складывают в специальный мешок и кладут с ним. У особо богатых, имеющих много одежды, такой мешок кладут рядом в небольшой сруб, отличающийся по внешнему виду от сруба с покойником. Перед таким пустым сооружением угощения не ставят, все определяют по виду, что тут нет покойника. Такие сооружения делали в далеком

прошлом оленные богатые манси. В гроб с умершим иногда клали что-либо, что хотели послать в качестве подарка прежде умершему родственнику.

Перед тем как выносить гроб из дому, с покойника снимают волосы, срезаемые с родственников, завертывают их в хорошую шкурку. Весной их сжигают.

Перед тем как выносить покойника из дому, родственники должны выяснить, какова причина его смерти и с каким чувством он уходит из дому (ханлаве). Эта процедура проводится так: какой-либо человек (мужчина или женщина) берется за ремень, обхватывающий гроб, и начинает поднимать его. Если умерший «говорит», букв. «дает слово», то гроб словно бы прилипает к полу, невозможно его приподнять. В это время человек-посредник повторяет вслух или невнятно все то, что якобы сказал умерший. Эту процедуру может проделать любой желающий, кому захочет «дать слово» покойный. Иногда случается и так, что все присутствующие поочередно поднимают гроб, а он не «прилипает», так и выносят его из дому. Тогда считается, что это дурное предзнаменование.

Перед тем как закрывать крышку гроба, какая-нибудь женщина берет четыре (пять) прутика, на конец нитки привязывает кусочек беличьего хвоста и на нитку надевает кусочек свернувшейся бересты. Затем она водит против движения солнца каждым прутиком вокруг тела, начиная с левой стороны у ног и кончая у стопы правой ноги: делает взмах той ниткой, на которую надета берестяная трубочка и привязан кусочек беличьего хвоста, и через щелочку в двери один прутик выбрасывает на улицу, при этом она что-то говорит про себя, по-видимому, просит, чтобы все четыре (пять) души человека вышли из дому вместе с покойным (какие слова нужно говорить, моя мать не слышала). Цель этой процедуры — не только вывести души из дома, но и из гроба.

Затем закрывают крышку гроба, на левой боковой стороне гроба рисуют луну и солнце. Это обозначает, что луна и солнце теперь с каждым днем все больше отдаляются от умершего, лишь тень луны и тень солнца остаются с покойным. Сверху на гроб стелят большой платок или просто покрывают его пологом — якобы укрытие от дождя и ветра.

Когда начинают выносить гроб (ногами вперед), все родные опускают платки на лица и плачут. Плачут и все присутствующие.

Одному из родных дают белый трухлявый кусок березового ствола, зажженный от домашнего очага (sārjīw), он с ним едет до кладбища, а там этим огнем разводят костер. Это обозначает якобы, что умерший пришел со своим огнем, он теперь равный со всеми прежде умершими. Находящиеся на кладбище родственные семьи пользуются одним очагом, на котором приготавливают пищу.

На кладбище перед тем как расставить угощения перед могилами и вновь привезенным гробом, родные также плачут (когда разложены продукты, плакать нельзя: покойные якобы обидятся, подумав, что их родные плачут из-за принесенного для них угощения). Через некоторое время еду съедают присутствующие. На кладбище едет почти вся деревня (мансийские деревни были небольшие, некоторые состояли из нескольких домишек). Каждая семья останавливается у могилы своих

умерших родственников. Перед тем как ставить еду перед умершим, люди обмениваются привезенными угощениями. Так делали, чтобы умершие тоже были дружны между собой.

В то время пока женщины заняты оплакиванием умерших, раскладыванием угощений и приготовлением пищи из сырых продуктов, мужчины делают надгробную постройку (*jīw, soram*) высотой в три бревна. Эти бревна слегка обтесывают, затем всю постройку покрывают берестой или толем. Все это делается тщательно и прочно, чтобы вода не попала вовнутрь. Со стороны головы в срубе делают отверстие (*kātas*), через него во время поминок кладут горсточку продуктов.

На кладбище гроб просто ставят на землю, верхний слой мха немного притаптывают, кладут на это щепки, оставшиеся от сруба.

После того как присутствующие поели и попили, кладут кусочки угощений в сруб, прочно закрывают его отверстие пробкой (*kātasjīw*), а с левой стороны оставляют сухие дрова, чтобы в следующий раз ими разводить костер. Тут же оставляют котел, ведро и другую необходимую утварь и отправляются домой. Последним возвращается самый близкий родственник умершего. Немного отойдя от кладбища, он бросает палочку или прутик поперек дороги. Это обозначает, что дальше мертвым нельзя провожать живых людей, приходивших на кладбище. После этого время от времени четыре (пять) раза необходимо оглянуться назад. Это значит, что уходящие просят (дают знак) покойников не идти с ними домой, что умерших любят, смотрят на них до тех пор, пока не скроются из виду могилы. По возвращении домой вечером обязательно следует поесть что-либо такое, чего не брали с собой на кладбище. А с привезенными с кладбища недоеденными продуктами на ночь кладут нож для «охраны» этих продуктов от злого духа.

В память об умершем обязательно делают куклу (*ittërma* — сложное слово, образовано от *itketēt* — «ночь», *tërma* < *torma* < *tōrem* — «жизнь», «существование», «небо»). По мнению манси, умершие бодрствуют ночью, а днем спят. И поэтому, когда люди приходят на кладбище, вынимают пробку отверстия, стучат ею по углу могилы, это значит: «проснись, услышь, пришли близкие люди». В прошлом сердцевину такой куклы делали из дерева, отрубленного от угла дома. Затем эту сердцевину начали делать из монеты. Существует поверье, что это стали делать потому, что из куклы с деревянным сердцем якобы может образоваться черт, пугало.

В первое время после похорон эту куклу берут к столу во время еды и в ее ящичек кладут самую лакомую пищу. Кукла иттырма не считается священным предметом, это лишь изображение умершего; она хранится приблизительно столько времени, сколько лет жил на свете человек, затем ее предают забвению. Чтобы обидеть человека, его называют иттырма, что значит «изображение покойного». Куклу особо почитаемых умерших считают духом, именуют по-особому и держат уже в закрытом ящичке; посторонние ее не видят и к ней не допускаются. Иттырму же зашедшие в дом могут поцеловать, при желании брать на руки, погладить, поласкать.

Родственники в течение семи дней — большого траура — ходят с распущенными волосами, даже не расчесывая их, лицо тоже не моют, только глаза слегка промывают. Через семь дней все родственники в один день моют головы, расчесывают волосы, заплетают косы. Причем верхние концы кос (saytit) и нижние (sayowel) не соединяют и никаких украшений к ним не прикрепляют.

Во время большого траура близким родственникам умершего запрещается что-либо делать по дому, особенно пользоваться острым предметом (убитый горем человек может порезаться).

Когда соблюдают обряд траура, нельзя носить ничего красного, оленью упряжь нельзя украшать колокольчиками, летом весло и лодку нельзя красить краской, словом, нельзя пользоваться яркими предметами (нарушение означает, что люди не страдают по умершему родственнику).

В доме, где жил умерший, поддерживают огонь, оставляя его в очаге или на дне большого котла, огонь там тлеет в грибе трутовике (seniy — «трут»), засыпанный золой; это огонь, который видел умерший еще при жизни. С этого времени для приготовления пищи огонь разводят только из этого очага, спичками не пользуются. Если случалось так, что непрерывный огонь гас, то родные оплакивали этот огонь, как и умершего. Соседи, услышав плач, говорят: «погас его [умершего] огонь».

После похорон в течение сорока (пятидесяти) дней каждую неделю ходят на поминки. Огонь разводит человек, у которого недавно умер родственник. Каждый должен бросить в костер хотя бы палочку.

Если пьют что-либо, то прежде немного сливают из чашки на землю. Однако продукты запрещается бросать на землю, хотя бы крошку. Если кто-нибудь уронил хлеб, масло, мясо и т. п., то он поднимает уроненное и при этом говорит: «Не дам ни куска и сам не приду к вам», т. е. он не желает умереть, хотя этого якобы хотят покойные.

Вино на кладбище нельзя лить на землю. Покойные якобы любят вино и будут грызть землю, где его разлили.

Покойнику могут принести в подарок головной платок, а по истечении года — платок и платье. Все эти и иные предметы в могилу кладут через отверстие, сделанное в надмогильном срубе.

Состоятельные люди раньше на кладбище убивали оленя. Этой жертвой (kolase tōwarttawe — «дыру в доме закрывают») «закрывают» выход умершего. Кровью убитого оленя смазывают углы надмогильного сруба и углы, косяки, двери и окна дома, в котором жил умерший. Без такой процедуры умерший якобы задерживается в доме и его душа (ise) находится где-то около дома. Люди, не имеющие своих оленей, достают оленя позднее, можно убить вместо оленя курицу (петуха).

Если умерший человек был круглым сиротой, то вместо жертвы на углу его дома кладут перевернутый чайник (женщине) или ставят ружье (мужчине). Эти предметы якобы закрыли дыру в дом, и умерший отправляется за теплое море и не будет пугать людей, являясь к ним.

Наступает весна, прилетают первые утки, и до того, как растает озерный лед, перед тем, как начнут кричать гагары, убивают небольшую утку и сжигают волосы (āt-pēlamtawe), которые собрали родственники за период траура по умершему, и те волосы, которые отрезали в момент

смерти человека. Сжигают волосы в миниатюрном специальном шалашике. Шалашик строят так: ставят палочки «столбы» (saraçe), их соединяют палкой (sire), на ней делают четыре (пять) отверстия, в них вставляют концы четырех (пяти) маленьких наклонных жердей (āwlane) шалаша. Шалашик сверху покрывают берестой, на нее кладут четыре (пять) палочки для тяжести, крепления (tinilane) и завязывают их особым узлом. Считают, что, достигнув берега моря, покойный в этом шалаше будет жить продолжительное время — столько лет, сколько он жил на белом свете. Предполагается, что со дня смерти умерший начинает жить обратной жизнью, т. е. становится все моложе, доходит до состояния новорожденного, а затем душа человека, именуемая (ūrt), превращается у женщин в паука (n'imsar ekwa), у мужчин — в жука (t'ēgeḥ-xomlax). Так внушают детям и говорят: «Не убивай насекомых, а то раздавишь бабушку (дедушку или прабабушку, прадедушку)».

В шалашик кладут маленькую утку и срезанные волосы родственников покойного, разделив их на четыре (пять) пучка. Все волосы до весны хранились в одном лоскутке шкурки. Этот меховой лоскуток стелят в шалашик, а сверху покрывают тряпочкой, которая имитирует полог от комаров. Вместе с волосами в шалашик кладут маленькие мешочки с подарками. Один мешочек наполняют сухой икрой, другой — простыми продуктами. Икра считается самой любимой пищей покойного.

Если умерла женщина, то сжигают утку-самку, если умер мужчина — утку-самца. Отстреливают обязательно только так называемую «мансийскую утку». Это утки маленьких размеров, как rīgwa — «чирок». Нельзя сжигать уток тех пород, которые близки черным большим уткам (saŋki — «чернеть»), эта порода называется «русской». Предполагали, что сжигаемая утка помогает покойному переправиться через теплое море до места его постоянного пребывания.

Считали, что сила жизни умершего (lilite) якобы переходит к новорожденному ребенку (lāxtxati, букв. «встретится», «стукнется»). Это может быть от одного и до четырех (пяти) раз. Если два ребенка оказались продолжателями жизни одного и того же умершего, то эти два лица называют друг друга и все другие люди их тоже называют kasmil, т. е. «слитые в одно целое». Такие дети якобы могут походить на умершего внешне и по поступкам своим, а иногда и по болезням.

Грудных детей (беззубых) манси хоронили не на кладбище, а где-нибудь в лесу, каждого отдельно и костер не разводили. Если женщина умерла во время родов одновременно с младенцем, то их хоронили вместе в одном гробу. Считалось, что мать сама будет нянчиться с ребенком.

Описанный здесь вариант погребального обряда не следует приписывать всем манси (или хантам), различные группы манси (и хантов) проводят этот обряд с некоторыми отличиями.

По словам моей матери, еще 60—65 лет тому назад, когда она была замужем, в Куртъяпауле (район средней Сосьвы) приезжавшие к ним на рыбалку манси своего умершего не клали в гроб и не делали сруб, а оставляли его в сидячем положении на партах. Есть семьи манси, которые не оплакивают умершего.

КЕРЕКСКИЙ СПОСОБ ПОГРЕБЕНИЯ

По сведениям мейнышильгинских кереков-информаторов М. И. Етынкавава, К. А. Турылькота и Е. Хатканы нам удалось частично реконструировать керекский погребальный обряд.

У кереков было два способа погребения: зимой покойника хоронили в море, летом закапывали в землю. Если покойник при жизни не оставил устного завещания о выборе места и способе погребения, устраивали гадание. В отличие от чукчей и коряков кереки гадали не на висячих предметах, они трогали покойника за бедро и в зависимости от того, в какую сторону вздрогнет голова, определяли его желание. Был и другой способ гадания. Гадающий ложился рядом с умершим, клал руку на его лоб и, покачивая голову покойника, спрашивал, где он желал быть похороненным.

При обоих способах погребения совершались одни и те же обряды.

Когда человек умирал, его лицо и тело натирали каменной пылью, возможно охрой, добытой путем трения камня о камень и затем растворенной в воде. Так же мазали лица всех членов семьи. На грудь покойному клали маленький точильный камень *пынаквун*. По поверьям кереков считалось, что если этого не сделать, то покойник может встать.

Для покойника шилась специальная одежда, в ней не должно было быть прорех и дыр. Кереки считали, что если похоронить покойника в дырявой одежде, то у детей умершего и близких родственников появятся незаживающие раны. Одежду из оленьих шкур шили сухожильными нитками, узлов не вязали. Опушка на капюшоне, подоле и рукавах делалась из меха белой собаки. В подошвах торбаса прокалывали иглой отверстие. Вместо стелек из соломы клали только одну травинку. Завязки на торбаса завязывались не петелькой, как у живого человека, а «мертвым» узлом. Покойника наряжали в специальную кухлянку с пришитым капюшоном *лумийган*. На поясе привязывали лодочку (если хоронили в море) и личные вещи, женщинам — игольницу и посох.

После одевания тело крепко опутывали по рукам и ногам ремнями, капюшон затягивали, оставляя чуть торчащим нос. Перед спуском в море прокалывали ножом бок, чтобы труп в воде не вздувался. К кромке припая покойника несли на ремнях или же везли на нартах. Опускали труп вперед и отталкивали от кромки. Считалось, что покойник поплывет к своим предкам. Если труп течением приносило обратно, это было плохой приметой: кто-то должен умереть, покойник ждет себе попутчика.

Кереки не разрешали присутствовать на похоронах детям умершего, жене и близким родственникам. Детей крепко связывали ремнями и, как собак, сажали на привязь *нъатавталлани*. После похорон детей отпускали и заставляли выть и лаять по-собачьи.

У кереков не было постоянных родовых и семейных кладбищ. Обычно на суше они хоронили на склонах гор. Могилы выкапывались неглубокие. Сверху насыпали холмик-пирамиду, в головах кереки ставили палочку в виде лопатки или весла. Клали покойника всегда головой на запад.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (*И. С. Гурвич*) 3

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Народы Южной Сибири

Буряты (*К. Д. Басаева*) 6

Якуты (*И. С. Гурвич*) 15

Алтайцы (*В. П. Дьяконова*) 19

Хакасы (*О. Б. Наумова*) 24

Тувинцы (*С. И. Вайнштейн*) 26

Сибирские татары (*Н. А. Томилов*)
31

Шорцы (*О. Б. Наумова*) 35

Народы Северной Сибири и Дальнего Востока

Ханты и манси (*З. П. Соколова*) 36

Ненцы (*Л. В. Хомич*) 42

Нганасаны (*Ю. Б. Симченко*) 44

Кеты (*Е. А. Алексеенко*) 50

Эвенки и эвены (*В. А. Туголуков*)

Нанайцы (*А. В. Смоляк*) 61

Ульчи (*А. В. Смоляк*) 69

Нивхи (*А. В. Смоляк*) 73

Юкагиры (*В. А. Туголуков*) 78

Чукчи (*М. Я. Жорницкая*) 82

Ительмены (*Т. М. Мастюгина*) 84

Заключение (*И. С. Гурвич*) 86

ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Народы Южной Сибири

Буряты (*Т. М. Мастюгина*) 91

Якуты (*И. С. Гурвич*) 97

Алтайцы (*В. П. Дьяконова*) 100

Хакасы (*М. С. Усманова*) 108

Тувинцы (*В. П. Дьяконова*) 113

Сибирские татары (*Н. А. Томилов*)
119

Шорцы (*О. Б. Наумова*) 123

Народы Северной Сибири и Дальнего Востока

Ханты и манси (*З. П. Соколова*)
125

Ненцы (*Г. Н. Грачева*) 144

Нганасаны (*Г. Н. Грачева*) 148

Энцы (*Г. Н. Грачева*) 151

Селькупы (*В. В. Лебедев*) 154

Кеты (*Е. А. Алексеенко*) 159

Эвенки и эвены (*В. А. Туголуков*)
165

Нанайцы (*А. В. Смоляк*) 177

Ульчи (*А. В. Смоляк*) 182

Негидальцы (*А. В. Смоляк*) 188

Орочи (*А. В. Смоляк*) 190

Удэгейцы (*А. В. Смоляк*) 193

Нивхи (*А. В. Смоляк*) 195

Юкагиры (*В. А. Туголуков*) 199

Чукчи (*М. Я. Жорницкая*) 202

Эскимосы (*И. И. Крупник*) 207

Горяки (*В. В. Горбачева*
и *Т. М. Мастюгина*) 216

Ительмены (*Т. М. Мастюгина*) 221

Заключение (*И. С. Гурвич*) 222

ПРИЛОЖЕНИЕ

Погребальный обряд сыгвинских
манси (*Е. И. Ромбандеева*) 232

Керекский способ погребения
(*В. В. Леонтьев*) 239