

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК  
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ  
НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ  
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ  
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

**ВЫПУСК I**



**БАРНАУЛ  
2007**

**УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)**  
**ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43**  
**М**

**Ответственный редактор:**  
кандидат исторических наук П.К. Дашковский

**Редакционная коллегия**  
доктор культурологии Л.С. Марсадолов  
доктор юридических наук В.В. Невинский  
доктор исторических наук А.А. Тишкин  
доктор исторических наук А.В. Харинский  
доктор исторических наук С.А. Яценко  
кандидат исторических наук Р.А. Кушнерик

**М** **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе:** сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Азбука, 2007. – Вып. I. – 258 с.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности и эпоху средневековья. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

ISBN 978–5–93957–218–7

*Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Министерства образования, культуры и науки Монголии (проект №06-01-91809а/G, тема «Алтае-Саянская горная страна как экосистема кочевой цивилизации: история и современность»)*

На обложке антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

© Оформление Азбука, 2007

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	<b>5</b>
<b>I. Архаичные религиозные верования и обряды народов Евразии</b> .....	<b>7</b>
<i>Ю.Б. Сериков</i> Становление ритуально-культовой практики у палеолитического населения Урала.....	7
<i>П.К. Дашковский, Д.В. Культякова</i> Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху.....	24
<i>Ю.Б. Полидович</i> Скифский обряд очищения.....	44
<i>С.А. Яценко</i> О женщинах – «жрицах» у ранних кочевников (на примере знатных сарматов I в. до н.э. – II вв. н. э.).....	58
<i>Э.Б. Вадецкая</i> Имитации мертвых для продления их жизни .....	66
<i>Г.Г. Король</i> «Хойцегорский портрет» рубежа I–II тыс. н.э. и манихейство в Центральной Азии .....	81
<b>II. Палеоастрономические аспекты изучения культовых памятников</b> .....	<b>100</b>
<i>В.Е. Ларичев</i> Космогония и космология жречества эпохи палеометалла юга Западной Сибири (астральная теогония и протонаука в символах и образах протохрама «Сотворение Вселенной» Северной Хакасии).....	100
<i>В.Е. Ларичев, С.А. Паришков, С.А. Прокопьева</i> Астрономические, календарные и религиозно-мифологические принципы размещения в пространстве гробниц раннего железного века Северной Хакасии (на примере могильного поля, опорных плит и визирных лимбов окрестностей святилища Саратовский Сундук).....	121
<i>О.О. Полякова</i> Предполагаемая космогоническая концепция мирового порядка в тагарской культуре.....	135

<i>Л.С. Марсадолов, Н.В. Дмитриева, В.А. Иконников</i>	
Палеоастрономические аспекты новых объектов святилища Ак-Баур.....	148
<b>III. Современные этноконфессиональные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии .....</b>	<b>161</b>
<i>Е.В. Нам</i>	
Шаманские атрибуты: символика и ритуальный смысл (сравнительный анализ сибирской и древнегреческой культур) .....	161
<i>Н.А. Тадина</i>	
«Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях» (о дуализме традиционного мировоззрения алтайцев) .....	174
<i>В.А. Бурнаков</i>	
Традиционная похоронная обрядность у хакасов.....	183
<i>Ю.И. Ожередов</i>	
Угли и зола в мифологии и ритуалах сибирских татар .....	196
<i>М.М. Содномпилова</i>	
Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес .....	207
<i>Р.А. Кушнерик</i>	
О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.).....	221
<i>С.С. Дашидондоков</i>	
Феномен достопочтенного Хамбо Ламы Этигэлова! .....	226
<i>Л. А. Бургарт</i>	
Религиозная жизнь католиков и положение католической церкви в Казахстане в середине 50-х – начале 70-х гг. XX в. по «Воспоминаниям о Казахстане» священника Владислава Буковинского.....	232
<b>Список сокращений .....</b>	<b>253</b>
<b>Сведения об авторах .....</b>	<b>254</b>

## В.А. Бурнаков

Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

### Традиционная похоронная обрядность у хакасов

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

В хакасской традиции смерть воспринималась как явление закономерное и неподвластное человеку. «*Ікі олім полбас, пірден ос полбассын*» – «Два раза не умирать, одной не избежать» (Хакасские пословицы, 1960, с. 62–63). Вопреки вечному и неизменному закону, ведущему все живое к естественному концу, люди стремились сохранить о себе светлую память:

*Хуруп таа парза, кёлнін оды халар,* – (Если) озеро высохнет, то на дне его трава останется

*Ол тее халза, хыйганын ады халар.* – (Если) умный человек умрет, (то) имя его останется

*Пай кізінін ізі халар,* – У бая богатство останется

*Хыйга кізінін ады халар.* – У умного имя останется.

(Хакасские пословицы, 1960, с. 44-45).

Завершение земной жизни приравнивалось к окончательному уходу души из тела. Хакасы определяли наступление смерти по прекращению дыхания и отделению *тын*\*. По мифологическим представлениям, записанным В.Я. Бутанаевым, «в момент смерти человека душа – «тын» отрывается, и, превратившись в птицу (у взрослых в журавля, у детей в ласточку, у сказочных богатырей в девять жаворонков или в кукушку, у врагов в дятла и т.д.), улетает в сторону заката солнца, где находится страна мертвых (узют чир)» (Бутанаев В.Я., 1988, с. 107). По нашим данным, душа – *тын* могла иметь образ нити, вылетающей (выползающей) изо рта (Бурнаков В.А., 2003, с. 16). Нередко, душу скончавшегося человека видели в образе маленького облачка. «Рассказывали, что у человека из головы вылетает душа в виде облачка, похожего на маленький парашют» (ПМА-2005, Мамышева М.Н).

---

\* Тын – одна из категорий души, переводимое как «душа-дыхание».

«Человек умирает, *тын* (душа) выходит как пар» (ПМА-2000, Асочакова А.Д.).

Одним из признаков скорой кончины человека было охлаждение тела, начинавшееся с конечностей. С целью определения времени смерти кто-то из родственников притрагивался руками к ногам умирающего. При приближении смерти, человека опускали на специально подготовленную кошму, находившуюся на полу (*хатыг чирге чатырарга* – букв. класть на твердую землю), где он и умирал. Считалось, что если человек умрет на «мягкой» кровати, то его *хут* (душа) с трудом покинет тело (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). У хакасов распространена традиция при прощании с покойным родственником, касаться руками его ног. «Когда ноги покойника держишь, ни в коем случае бояться нельзя. Нужно думать про себя: «Прости меня». Если умирает кто-то из родителей, то все дети должны держать за ноги» (ПМА-2005, Побызаква Н.Е.).

Пространственные перемещения, выражающиеся в опускании на землю умирающего, должны были способствовать скорейшему наступлению его смерти. По всей видимости, это имело целью облегчить душе поиск пути «к местопребыванию мертвых, расположенных под землей» (Ван Геннеп А., 2002, с. 138). С другой стороны, это обрядовое действие могло также символизировать возвращение человека в лоно матери-земли. «Земля – богиня плодородия, помогает рождению, зачатию, смерти» (Еремина В.И., 1991, с. 128). В связи с чем, весьма уместным является высказывание М.М. Бахтина: «Снижение значит приземление, приобщение к земле ... Снижение роет телесную могилу для нового рождения. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее: оно амбивалентно, оно отрицает и утверждает одновременно» (Бахтин М.М., 1965, с. 26). Действия, совершаемые в момент смерти были направлены на отделение не только души от тела, но и самого человека от окружающих его людей. Если умирающий (мужчина) долго мучился в агонии, то проводили специальный ритуал. После захода солнца брали конскую узду и бросали ее вверх в дымовое отверстие юрты (*тунук*). Затем, узду клали в западной стороне юрты. По сообщению информанта: «Старик по имени *Адабас апсах* долго не мог умереть. Ему в то время было уже за сто лет. Старик Симунка посоветовал взять конскую узду и бросить вверх юрты. Так и сделали. *Адабас апсах* вскоре умер» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.). По традиционным верованиям хакасов, конская узда имела непосредственную связь с душой мужчины, а также с его жизненной удачей. Считалось, что если отдать узду чужому человеку, то можно лишиться «*талан*» (удачи) и даже уме-

реть. Когда мужчина заболел, посторонним людям категорически запрещалось притрагиваться к ней (ПМА-2005).

В народе верили, что тяжелая и мучительная смерть выпадает на долю тех, кто в своей жизни совершил много грехов и доставил людям страдания. К их числу относились *чеек-хамы* («поедающие» шаманы) и *сыбырагчи* (колдуны). Полагали, что их муки прекратятся лишь в том случае, когда они передадут свой «дар» кому-либо из близких, что могло произойти путем обычного прикосновения рукой до избранного человека. Поэтому хакасы остерегались без необходимости прикасаться к таким людям. «Когда-то болел шаман или колдун. Сильно страдал. Был очень грешный. Никак не мог умереть. Лежит и рыгает. Из его рта выходят детские ручки, ножки и органы. В своей жизни он у многих детей забирал *хут* (душу) и съедал их. Тот, кто много сделал в жизни зла, не может спокойно умереть и мучается. На том свете таких людей не принимают» (ПМА-2001, Кайнакова А.С.). Тяжелой смертью умирали охотники, нарушившие промысловый этикет или погубившие запретное животное (*киліспес ан*). «Семен Иванович Тюмерекоев сильно мучился. Долго не мог умереть, заболел раком. Рассказывал, что был на охоте и с мужиками застрелил беременную самку оленя. Будучи в агонии, он ходил на тот свет. На полпути ему дорогу загородила убитая им олениха. Тюмерекоев дальше идти не может и возвращается обратно. Страдает, а умереть не может. Когда снова собирается уходить на тот свет, животное опять дорогу преграждает и не дает пройти. Все, кто убил запретного зверя умирают в страданиях» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.).

Практически в каждом хакасском *аале* (селении) были старики, «знающие слова», при помощи которых умирающий быстро переходил в потусторонний мир. С принятием христианства, в ритуальную практику стали широко внедряться православные молитвы и обрядовые действия. Они по-своему осмыслились местным населением. Подобно шаманским призываниям молитвы должны были облегчить мучения человека и содействовать беспрепятственному препровождению души в потусторонний мир. «Если человек не может умереть, надо читать молитву. Он быстрее и легче умирает. Его обмывают. Обмывать покойника должны пожилые, беременной женщине мыть нельзя. Когда обмываешь покойника нужно обязательно читать молитву: «Святой боже, святой крепкий, святой бессмертный помилуй нас!». Надо обязательно покреститься» (ПМА-2005, Кольчикова З.Е.).

Умершему с открытыми глазами и ртом осторожно закрывают их, на глаза кладут монеты. Этот обычай находит объяснение в народных воззрениях о том, что такой покойник «высматривает» себе жертву. В

доме занавешивают зеркала и блестящие предметы. Считается, что в них отражается потусторонний мир. Не исключено, что данная часть похоронного комплекса была заимствована у русских.

«Одновременно с выходом души в тело входит смерть. С этого момента покойник и смерть представляют единое целое» (Байбурин А.К., 1993, с. 105). Опасение смерти и стремление дистанцироваться от нее, вероятно, получило свое отражение в вербальных конструкциях. Хакасы остерегались напрямую говорить о смерти и использовали метафоры, отражающие как пространственные перемещения, так и качественные изменения. Вместо обычного «уреп парган» (умер) говорили: «сын чирзер парыбыстыр» (ушел в истинную землю), «тігі чирзер парыбыстыр» (ушел в иной мир), «тозыл парган» (скончался), «тілаас пол партыр» (новость пришла), «хомай пол партыр» (случилось плохое).

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

Омовение умершего являлось важнейшим актом отделения его от мира живых. Можно согласиться с А.К. Байбуриным говорившим о том, что: «Омовение и сопутствующая ему нагота, отсутствие всяких знаков, указывающих на связь объекта с миром «культуры» – все это, видимо, и символизировало его «природное», «исходное» состояние. Кроме того, нет сомнения, что вода связывалась с той субстанцией, которая не только давала жизнь человеку и всему живому, но и в которую он возвращался, завершив свой жизненный путь» (Байбурин А.К., 1993, с. 43). Тело покойника обмывают, положив на доски недалеко от порога. В старину, умершего клали также и на кору лиственницы, располагая внутри юрты перед порогом (Бутанаев В.Я., 1988, с. 108). Мужчину обмывают старики, а женщину – старухи. В наши дни, в связи с постепенным нивелированием традиций, это правило по отношению к умершему мужчине соблюдается не так строго, как в прошлом. Используемую воду разливают в два таза. В первом тазу находится



мыльная вода, а во втором – чистая. Обмывание покойника начинается с лица до ног. Волосы моют в последнюю очередь. Обмыв и ополоснув тело, его насухо вытирают полотенцем и накрывают покрывалом. «Страх перед враждебной силой мертвого поддерживался представлением о «нечистоте» трупа и всего, что было с ним связано» (Еремина В.И., 1991, с. 44). Воду, которой обмывали покойника, выливают в место «где не ходит ни человек, ни животное» за периферией человеческого пространства. Обычно для этой цели, в стороне от жилого дома и хозяйственных построек рыли яму и выливали в нее использованную воду. Она считалась «мертвой» и чрезвычайно опасной для живых. В народе верят, что «если такую воду получают *сыбырагчи*, то с помощью нее они могут навести на человека порчу (*хомай ит саларга*). Человек может заболеть неизлечимой болезнью и умереть» (ПМА-2005, Кольчикова З.Е.; Бурнаков А.А.).

Следствием контакта с мертвецом являлось осквернение, требовавшее ритуального очищения. Людям, обмывшим тело покойного ополаскивали руки, окуривали *ирбеном* (чабрецом) или *арчином* (можжевельником) и дарили им мыло и полотенце (Бутанаев В.Я., 1988, с. 108). Результатом омовения умершего, являлось лишение его признаков принадлежности живым. Новое состояние закреплялось его переодеванием в одежду мертвых (Байбурун А.К., 1993, с. 108). Одежду для покойника (*кибен*) готовили заранее, нередко сам человек, предчувствуя свою смерть, выбирал в каком облачении он будет похоронен. Неукоснительным правилом являлось использование ношенной одежды. В народе считается, что новая одежда будет чужда человеку на том свете. Наш информант отмечал: «Одежда должна быть чистая, но чтобы при этой жизни он хотя бы раз ее одел. При этом она должна быть ношенная им. Абсолютно новую ни в коем случае нельзя надевать. Потому что он не носил ее, и его тело не привыкло к ней. На том свете он будет голый ходить, и все время будет мерзнуть. Раньше всю посмертную одежду шили вручную. Есть такое поверье, что когда умрешь, на том свете будешь считать стежки (машинные строчки). Чем больше стежков, тем больше будет считать, тем дольше задержится на этом свете и в *сын чир* (на тот свет) не уйдет» (ПМА, Ачитаева К.К.). В исключительных случаях, когда покойника все же одевали в новую одежду, обязательно делали на ней надрез в виде тамги. Эта традиция имела широкое распространение среди жителей *аала* Бор Таштыпского района (ПМА-2005). Как пишет известный бурятский этнограф Т.М. Михайлов, проводивший экспедиционные исследования в Хакасии в 1967 г.: «Умершего одевают так, чтобы на нем было белье или одежды в 3, 5 или 7 рядов. Например, первый ряд – нижнее белье,

второй ряд – рубашка верхняя и брюки, третий ряд – верхняя одежда. Если одеть умершего в костюм, то это будет четвертый ряд, т.к. четное число рядов не допускается, то нужно в таком случае еще кое-что добавить – или еще один слой нижнего белья, или кофту и т.д. Полагается от новой одежды чуть отрезать, независимо от того, костюм ли это новый, пальто и т.д. Кончики сапогов продырявливаются. Отрезают от новой одежды (иногда просто рвут немного), продырявливают обувь, полагая, что в ином мире они станут прежними, что умерший не должен брать с собой одежду и обувь в обычном виде» (ХВРиК БНЦ СО РАН инв. № 2051, л. 50). Надрезалась еще и поясная часть брюк (причем пояс снимали) и заканчивали разрезом воротника: «говоря: “*кибін ал*” – “возьми свою одежду”» (Бутанаев В.Я., 1988, с. 109). Намеренная порча вещей была обусловлена верой в перевернутость иного мира. Люди верили, что в потустороннем мире жизнь устроена наоборот, разломанная вещь приобретает целостность. В связи с чем, рациональной является мысль М.Ф. Косарева о том, что «у порчи могильных вещей был еще один смысловой аспект: любая часть – зародыш целого. То, что являлось частью в мире живых, может стать целым в мире мертвых (и наоборот?)» (Косарев М.Ф., 2003, с. 150).

Облачение покойного в одежду ярких цветов избегалась из-за того, что такой наряд, якобы может не понравиться представителям потустороннего мира. «И когда человека хоронят, красное и оранжевое надевать нельзя. Белое можно. Яркое вообще нельзя одевать. Говорят, в том мире это отталкивает. А умерший не сможет по своей воле снять ту одежду, которая с ним туда ушла» (ПМА-2004, Тасбергенова Н.Е.). Нижнее белье, а также рубашку и платье надевали навыворот, при этом срезали часть пуговиц. Обряд разрезания одежды в хакасском языке имел специальный термин «*кёнде*» (Бутанаев В.Я., 1988, с. 108). Таким образом, переодевание реализовывало собой идею трансформации сущности человека. «Обрядовому переодеванию, одежде «переходного» периода придавалось в семейных обрядах огромное смысловое значение – это одежда символизировала готовность лиминального существа к будущему «возрождению»» (Еремина В.И., 1991, с. 143).

До тех пор, пока не был готов гроб, умершую женщину клали на почетное место поперек пола, но вдоль матицы, а мужчину вдоль пола, ногами к дверям (Бутанаев В.Я., 1988, с. 109). Особое положение покойника в пространстве дома выделяло и отделяло умершего от живых (Байбурин А.К., 1993, с. 110). Сам дом на период погребально-поминального цикла считался «нечистым». Как верно замечает В.И. Еремина: «Нечистым» объявлялось также жилище, в котором произошли смерть или рождение, а потому оно по возможности удалялось

от окружающих (Еремина В.И., 1991, с. 45). «Нейтрализация» опасности, исходящей от такого жилища происходила путем магических средств защиты. При этом большое значение придавалось порогу, как символической *границы* между домом и внешним миром, «своим» и «чужим» пространством. «После смерти человека с внешней стороны юрты под порог клали черемуховые ветки, а с внутренней стороны топор или лезвие. Этим предохранялись от злых духов. В аале, где умер человек, до 40 дней двери всех юрт подпирались березовой палкой» (Бутанаев В.Я., 1988, с. 111). А. Ван Геннеп, анализируя обряды жизненного цикла в традиционной культуре, обратил внимание на то, что «порог является элементом двери и что большая часть этих обрядов должна рассматриваться в прямом и непосредственном смысле как обряды входа, ожидания и выхода, т.е. обряды перехода» (Ван Геннеп А., 2002, с. 28).

Изготовлением гроба (*хомды*) занимались люди, не имеющие близкородственных отношений с умершим. В подтаежных местах Хакасии вплоть до 50-х гг. XX в. хакасы использовали в похоронах гробы, выдолбленные из цельного ствола лиственницы или сосны (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). «Срубленное дерево привозили к дому. На месте рубки дров его раскалывали пополам и выдалбливали сердцевину. Поэтому во время причитания по умершему говорили: “Ты стал сердцевиной твердого дерева!”» (Бутанаев В.Я., 1988, с. 109). Как сообщали хакасы: «Похоронить в деревянной колоде считалось делом почетным» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.; Бурнаков А.А.). Выбор материала для гроба был не случайным и во многом зависел от родовой «породы» дерева. По сообщению М.С. Усмановой, в отдельных *аалах* (село Усть-Киндирла) аналогом гроба выступал сплетенный из тальника короб (Усманова М.С., 1980, с. 112-113). В прошлом богатых нередко хоронили в ирбитских сундуках, надставив их досками по росту покойного (Там же, с. 110; Бутанаев В.Я., 1988, с. 109). Отголоски обычая изготовления гроба из расписанных сундуков мы находим в такой форме устного поэтического творчества хакасов, как *тахпах* \*:

«Хостан иткен хомдым.

Ходырылып халзын ол чирде;

Хада чуртирга сагынзан,

Сагып алгайзын, аарличаам

– **Прекрасно украшенный мой гроб**

– Пусть развалится в сырой земле

– Если вместе жить думаешь,

– Подождешь меня, дорогая

Сырлап иткен хомдычаам

Сырынан халзын ол чирде

Сынап чуртирга сагынзан,

– **Покрашенный мой гроб**

– Пусть с краской останется в сырой земле

– Если вправду думаешь жить (со мной)

---

\* Тахпах – короткая лирическая песня.

Сагып алгайзын позымны – Подождешь меня (самого)  
(Хакасские народные тахпахи, 1980, с. 34).

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

Покойника в гроб помещают пожилые мужчины. По данным В.Я. Бутанаева, в прошлом, руки покойного протягивали вдоль туловища, при этом пальцы рук перевязывались белой лентой (Бутанаев В.Я., 1988, с. 110). В современности имеет распространение обычай связывания рук и ног. Вполне возможно, что данный обычай явился заимствованием у восточнославянского населения. Руки связываются лентой (веревкой) на груди, причем правая рука находится сверху. При выносе тела из дома или в процессе погребения эти ленты стараются незаметно снять. По народным воззрениям, они обладают магической силой и приносят *талан* (удачу) и потому обладатели таких лент прячут их внутри дома в укромном месте. Кроме того, они используются в качестве апотропея и помещаются у входа в дом. «Если *сыбырагчи* (колдун) придет сделать семье зло, то вход в дом ему будет преграждать гроб. Он подумает, что до него кто-то уже успел “сделать” (навести порчу – Б.В.) и стороной обойдет это жилище» (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). Повязки стремятся приобрести женщины, чьи мужья имеют крутой нрав и занимаются рукоприкладством. Заполучив ленту, женщины вшивают ее в воротник одежды супруга со словами: «Будь спокойным, как покойник» (ПМА-2005, Кольчикова З.Е.). В народе также верят, что такие ленты еще имеют способность отвращать супружескую неверность. Стоит отметить, что бытует и другое поверье, связанное с возможностью использования этих предметов в колдовских манипуляциях. «Некоторые люди остерегаются того, что лица, занимающиеся колдовством, при помощи веревок могут навести порчу, поэтому, развязанные ленты некоторые помещают вместе с покойником в гробу» (ПМА – 2005 г.).

Для умершего накрывают отдельный стол. Каждый прибывший на похороны родственник кладет в чашу для покойного угощение и ставит *хабах* (спиртные напитки). На стол обязательно ставится чай с молоком, кладутся кондитерские изделия, отваренные куски мяса, кост-

ный мозг, печень, почки, мясо курицы (для женщины) или петуха (мужчины) иногда баранью голову (ПМА-2005). На стол запрещается класть отдельные куски мяса – первые два ребра, голень, лопатки, края грудинки (Бутанаев В.Я., 1988, с. 111), а также рыбу. Кроме того, нельзя оставлять на нем вилки, ножи и другие острые предметы, т.к. *сюне*\* может наколоться (Бутанаев В.Я., 1988, с. 111). Стоит отметить, что близкие родственники умершего в течение семи дней после его смерти не ели ни печени, ни сердца заколотых домашних животных, опасаясь, что у умершего будут болеть печень и сердце (Катанов Н.Ф., 1907, с. 357). Это правило не распространялось на остальных людей.

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

В течение всего срока до погребения покойника не оставляют одного дома. В двенадцать часов ночи накрывается стол для тех, кто будет находиться возле покойника. Эти люди должны бодрствовать всю ночь до рассвета. По сообщению Н.Ф. Катанова: «Если кто-нибудь заснет, то придет тень умершего человека и задушит его» (Катанов Н.Ф., 1907, с. 559). На ночь покойника закрывают покрывалом (у некоторых – крышку). Ночное бдение являлось способом «расподобления живых и мертвого» в «демонстрации жизни в присутствии смерти» (Байбурин А.К., 1993, с. 110). В старину, специально приглашали сказителя, который всю ночь должен был играть на *чатхане*\* и рассказывать *алыптыг нымах*\*. В традиционной культуре, музыка выполняла связующую функцию между «этим» и потусторонним мирами, являлась средством общения с предками и божествами и одновременно обладала апотропеической силой (Велецкая Н.Н., 1978, с. 150-151). Исполнение алыптыг нымаха было направлено на удовлетворение по-

---

\* Сюне (сюрну, сюрюн) – одна из категорий души, проявляемая при смерти человека.

\* Чатхан – хакасский струнный инструмент.

\* Алыптыг нымах – героические сказания.

требностей души умершего человека с последующими почитаниями его с целью задабривания, а также с целью магического вызывания благополучия живым его родственникам (Унгвицкая М.А., Майнагашева В.Е., 1972, с. 60).

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

Гроб выносят ногами вперед и устанавливают на лавки. При выносе тела, «запиралось все, что можно было» (Майнагашев С.Д., 1915, с. 279). Вынос покойного из дома знаменовал окончательный раздел между живыми и мертвым. Вместе с гробом из дома должно быть удалено все то, что затронуто смертью и не подлежит очищению. Покойник не должен взять с собой более того, что ему уже выделено (Байбурин А.К., 1993, с. 112). С этой целью хакасы проводят обряд *хурайлааны* – магическое ограждение от умершего. Как пишет В.Я. Бутанаев: «Смысл его заключается в том, чтобы уходящий в тот мир не взял с собой души живых людей, особенно детей. Вдовая женщина (замужним нельзя) наливала молоко в деревянную чашечку, закрывала ее белой материей и, держа ее в руке, обходила три раза вокруг телеги с гробом со словами: «Хурай, хурай! (т.е. помилуй и спаси!). Не оглядывайся назад! Пусть твое счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровыми!». Шествие она начинала с запада на восток против движения солнца (тискер). Бельтыры умершего мужчину обходили по движению солнца, а женщину наоборот. Со стороны восхода солнца вдовая женщина, совершавшая обряд, останавливалась и спрашивала: «Онар ба, тискер ба?» – т.е. Радость или печаль? Все присутствующие восклицали: «Тискер, тискер!», т.е. печаль и горе» (Бутанаев В.Я., 1988, с. 118). В настоящее время обряд упростился, но смысл его сохранился. Пожилой мужчина (женщина) три раза обносят вокруг гроба по солнцу чай с молоком и дает отпить близким родственникам. После этого, гроб поднимают, а лавки роняют со словами: «Пусть такого больше не будет!» (ПМА-2005, Бурнакова Л.А.). Затем, тело вывозят на кладбище. С собой берут сшитый мешок, с пищей предназначенной

для покойного. На кладбище, перед тем, как начать процесс погребения, недалеко от могилы устанавливается стол, на который складывается «угощение», причем каждый из присутствующих должен отведать ее. Затем разводят костер, в котором сжигают эту пищу. «На горе (кладбище – Б.В.) сначала кормят *От-ичек* (Матушку-огонь) А только потом кормят покойника. Говорят так: «*Че, От-ичек, азыранмал!*» – «Че, матушка-огонь, вкуси пищи!». Все близкие должны покормить покойника. При этом в руке немного оставляют пищу, которую сами съедают» (ПМА-2005, Бурнаков А.А.). Судя по всему, «приобщение к столу», предназначенного для умершего имело цель оставления благодати, счастья и удачи аналогично ритуалу «*хурайлааны*». В карманы одежды покойного кладутся деньги (*изебенге ахча саларга*). В могилу для «выкупа» места бросались монеты (*уреп парган кизинин чирин төлурга*). «Один из братьев умершего бросал монеты “*чир толазы*” – т.е. для выкупа земли, на дно могилы, говоря: “Купишь себе землю!”» (Бутанаев В.Я., 1988, с. 120). После этого родственники уже окончательно прощаются с покойным. Гроб опускается на веревках, которые оставляются в могиле. На третий день похорон в полуденное время совершается обряд «*нас тастирга*» – бросание головы крупного рогатого скота, забитого в честь умершего. Для этого обряда используется отваренная и обглоданная голова. Старики, изъявившие желание принять участие в обряде, поднимаются на гору, расположенную за деревней недалеко от кладбища. И бросают голову на запад со словами: «Возьми свою долю!» (ПМА-2005).

«На кладбище завершается ритуально выраженный путь покойника и вместе с ним путь Смерти. Но если для Смерти это перемещение является возвращением в свою “узаконенную” область, то для покойника – это путь из своего в чужое, не предполагающий возвращения в прежнем облике» (Байбурин А.К., 1993, с. 114). Возвращаясь с кладбища, люди не оглядывались, т.к. считалось, что за ними может последовать *сюне* (душа) умершего. Вернувшись с похорон, люди умывались, окуривались дымом *ирбена*<sup>\*</sup>, символизировавшее очищение после контакта с миром мертвых. Затем приступали к поминальной трапезе. По народным поверьям в ней принимал участие сам умерший. «Как живые на всех этапах похоронного обряда делятся с покойным, выделяют его долю, так и покойный на поминальной трапезе делится с живыми» (Байбурин А.К., 1993, с. 118). После погребальной тризна способствовала тому, чтобы уберечь живущих от негативного влияния мертвых (Еремина В.И., 1991, с. 56). Однако этим не исчерпыва-

---

\* Ирбен от – богородская трава, чабрец.

ется семантика поминальной еды. В архаических культурах биологический процесс приема пищи, связанный с поддержанием жизни организма, приобретает сакральный смысл. Еда не просто питает тело, но и олицетворяет круговорот самой жизни. Как утверждала О.М. Фрейденберг: «Акт еды в представлении древнего человека соединялся с кругом каких-то образов, которые прибавляли к трапезе как утолению голода и жажды, еще и мысль о связи еды с момента рождения, соединения полов и смерти ... Если мы встречаем одно и то же действие в виде реального и в виде имагинарного, если совершенно различные явления смешиваются в сознании одно с другим, и если такие биологические факты, как утоление голода, как появление ребенка или смерть человека, воспринимаются вопреки их реальной сущности, то ясно, что мы имеем дело с двумя явлениями, во-первых, с действительностью, во-вторых, с концепцией этой действительности в сознании» (Фрейденберг О.М., 1997, с. 56).

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

### Библиографический список

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 240 с.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. 546 с.

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

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

Ван Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. 198 с.



Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. 240 с.

Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. 208 с.

Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. — СПб., 1907. 600 с.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003. 352 с.

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

ПМА – Полевые материалы автора, Асочакова Антонида Демидовна, 1922 г.р., село Аскиз, Аскизского района РХ, 10.06.2000 г.

ПМА, Ачитаева Клавдия Кондратьевна, 1965 г.р., село Аскиз, Аскизского района РХ, лето 2005. Эти сведения услышала от своей матери.

ПМА, Бурнаков Алексей Андреевич, 1937 г.р., с. Аскиз Аскизского района РХ, лето 2005 г.

ПМА, Бурнакова Людмила Андреевна, 1957 г.р., с. Отты, Аскизского района РХ, лето 2005 г.

ПМА, Кайнакова Акси́нья Самуиловна, 1913 г.р., село Отты, Аскизского района РХ, лето 2001 г.

ПМА, Кольчикова Зоя Егоровна, 1932 г.р., село Отты Аскизского района РХ, лето 2005 г.

ПМА, Мамышева Мария Николаевна, 1942 г.р., Абакан РХ, лето 2005 г.

ПМА, Побызакова Нина Егоровна, 1935 г.р. с. Отты, Аскизского района РХ, лето 2005 г.

ПМА-2005, Побызакова Татьяна Марковна, 1932 г.р., с. Отты, Аскизского района РХ, лето 2005 г.

Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. — Абакан, 1972. 312 с.

Усманова М.С. Хакасы. Погребальная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 108–113.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. 448 с.

Хакасские народные тахпахи. Абакан, 1980. 132 с.

Хакасские пословицы, поговорки и загадки (на хакасском и русском языках). — Абакан, 1960. 148 с.

ХВРиК БНЦ Сибирского отделения РАН. Инв. № 2051. Материалы полевых работ историко-этнографического отряда бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР за 1967 г.