

Федеральное агентство по образованию  
Омский государственный педагогический университет  
Сибирский региональный вузовский центр по  
фольклору на базе ОмГПУ  
Фольклорная комиссия вузов России

# НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СИБИРИ

*Материалы XVI научного семинара-симпозиума  
Сибирского регионального вузовского центра  
по фольклору*



ББК 84(2Рос-Рус)6-5  
Н-67

Печатается по решению  
редакционно-издательского  
совета Омского государственного  
педагогического университета

*Редакционная коллегия:* докт. филолог. наук, проф.  
*Т. Г. Леонова* (отв. редактор);  
канд. филолог. наук, доц.  
*В. А. Москвина*;  
докт. филол. наук, проф.  
*Н. Н. Щербакова.*

**Народная культура Сибири:** Материалы XVI научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т. Г. Леонова. – Омск: Изд-во «Амфора», 2007. – 304с.

В данном сборнике публикуются информация о XVI научном семинаре-симпозиуме Сибирского РВЦ по фольклору и тексты докладов, сообщений или написанные на их основе статьи.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(проект № 07-04-14072г)*

ISBN 5-900179-68-0

© Коллектив авторов, 2007  
© Омский государственный  
педагогический университет, 2007

риста. – М., 2002. – С. 28.; *она же*. Цогаенное знание современной русской семьи. – М., 2001.; *Добровольская В. Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // Традиционная культура. – 2004. – № 3. – С. 46–55.

<sup>4</sup> *Малахова Е. П.* Сказочные формулы в повседневной речи сказителей // Народная культура Сибири. – Омск, 2004. – С. 258–260; *она же*. Специфика передачи сказочной традиции в современных условиях // Народная культура Сибири. – Омск, 2003. – С. 235–238.

<sup>5</sup> *Малахова Е. П.* Вариативность сказок внутри семейной традиции // Народная культура Сибири. – Омск, 2006. – С. 132–136.

<sup>6</sup> У переселенцев-белорусов Седельниковского района Омской области *хавтурами* называют бдения родных и односельчан над покойным, до момента его выноса из дома. *Хавтуры*, таким образом, противопоставлены собственно похоронам.

<sup>7</sup> *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. – Петрозаводск, 1993. – С. 150.

<sup>8</sup> Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. – Л., 1979. (При ссылках на него используем сокращение СУС).

*С. А. Мусеева*

**СОВРЕМЕННАЯ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ  
ОБРЯДНОСТЬ ГОРНОЗАВОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ  
БАШКОРТОСТАНА: ДИАЛОГ «МИРА ЖИВЫХ»  
И «МИРА МЁРТВЫХ»**

К наиболее репрезентативным в современной традиции региона элементам обозначенного диалога относится ритуальный акт, в основе которого тайное подбрасывание дров родственниками умершего к подворотне «*вдовой старушки*». Вдова, в свою очередь, обнаружив дрова, обязательно протапливает ими свою печь. Считалось, что таким образом обогревалась могила и гроб, т. е. «новый дом» умершего. «*Ещё как только*

умрёт человек, дрова подают вдовушке, чтоб место обогреть, отопить ту хату» (Н. Авзян, 1997). Отступление от этого обычая, по сведениям информантов, вело к тому, что покойник «замерзал на том свете» и поэтому начинал тревожить живых родственников, приходя к ним во сне. «Одни дрова не принесли, и сон приснился, покойник говорит: “Я замерзаю в избе. Пусть дров наберут, унесут”» (Н. Авзян, 1998). «Я раньше не верила в загробную жизнь, а поверила, как мама умерла... Сплю я и к утру вижу сон. Мама родная заходит у проулощек и руку у пещурок суёт. А сама приговаривает: “Замёрзла я”. Это я поняла – дрова после её смерти я никому не подала...» (Кага, 2001). По данным словаря «Славянские древности», «обычай “греть покойников” в составе погребального обряда фиксируется на западе украинско-белорусской зоны, а также в Сербии <...>. У восточных славян “обогревание покойников” не было столь самостоятельным обычаем и закреплялось (главным образом на уровне терминологии и мотивировок) в календарных комплексах <...>» [1, с. 543]. В исследуемом же регионе по сей день стараются устроить «новый дом» для покойника так, чтобы этот «дом» не вызвал желания выйти из могилы и причинить вред живым, поэтому и сегодня родственники умершего продолжают «тайно, вечером» подбрасывать дрова вдове. Так, в экспедиции 2007 г. было записано: «Вот у соседней этой весной покойник был, мне и дрова бросили, а я уж рано протопила. А тута выхожу, а у меня у ворот берем дров. Ну дык я шшепоцек наломала от их и ещё истопила. А как же ведь нады же могилу отопить» (Узян, 2007).

В контекст сакрального диалога вписывается и традиция тайного дарения вдовам курицы или овцы. Этот «тайный дар» преподносится либо вместе с дровами, либо после похорон до девятого дня. «Бабке-щиталке отдают куроцку тайно. Раньше говорили, что куроцка покойнику путь раццищаает» (В. Авзян, 1997). По мнению Д. К. Зеленина, курица выполняет в похоронном обряде функцию жертвы, «имея специальное назначение выкупа от смерти» [2, с. 139]. В подтверждение этого высказывания можно привести слова М. Ф. Щельгиной 1908 г. р.: «покойник умрёт – можно петушка и куроцку по-

*дать: петушок-то ваш, голосок-то наш. Подается для спасения души, чтоб петушок выручал на том свете душу грешную»* (Ломовка, 1993).

В с. Узьян петуха уносили на кладбище во время похорон «удавленника». Этот петух должен был жить на могиле умершего не своей смертью до 40-го дня. Родственники умершего каждый день ходили кормить петуха на кладбище. *«А как же, петушку ведь силы нужны, его ведь там держут, чтоб он грехи отпел этого покойника. Грех ведь руки-та на себя накладывать, а петушок вот его грехи и отпел тама»* (Узьян, 2007). В Нижнем Авзяне, кроме кур, дарили и овец. *«К 9 дням подают курицу живую или овцу отдают. Так просто подают, может, яички будут куры нести. Вот у одного парня умерла мать, и он нам овцу привез. И вот с тех пор у нас в хозяйстве овцы стали водиться. Вон, вишь, скот теперь их стало, а раньше не то, чтобы овцы, только один петух и бегал. И с курицей точно так же. Главное, чтобы от чистого сердца подать, от всей души»* (Н. Авзян, 1998). Завершенным ритуал считался в том случае, если вдова, которая получила «тайный дар», ежедневно в течение 6 недель «била поклоны» – молилась за душу умершего. Таким образом, ритуальные действия родственников покойного и вдовы можно расценивать как магико-ритуальное высказывание, при котором вдова выполняет функцию посредника между «миром живых» и «миром мёртвых». Заметим, в с. Кирябинское Учалинского района живую курицу передают через гроб. О. А. Седакова в своем исследовании этот обычай классифицирует как обрядовый акт передавания жертвы через гроб, могилу и связывает его с мотивом выделения доли умершему [3, с. 188]. Эти же коннотации присущи и обычаю *«приходить к покойнику с мукой»*. *«Обычай у нас такой: с мукой ходить к покойнику. Значит, ты несёшь своим родителям гостинец. Всё это попадает им на обед. Тогда и душа была своя спокойна»* (Н. Авзян, 1998). Таким образом, в обозначенных ритуальных актах, на наш взгляд, прочитывается мотив «культы предков», покровительствующих семье-роду.

К магико-ритуальному высказыванию мы можем отнести

традицию подавать «встречную лепёшку» и готовить «выносную/последнюю котомку» (с. Кирябинское), «канун» (п. Тирлян), «сорокоуст» (п. Ломовка). «Выходишь на улицу, во двор, в руках – сверток: платок, завязанный крест на крест, а в нем тарелка, чашка, ложка большая и маленькая, крупа, свечка, мыло, нитки, денег немного, хлеб, луковица. Когда выходишь, помолись и первому встречному этот сверток-то и отдай – это и есть сорокоуст. Он идёт на суд божий с этими вещами. Их там кормят, поят. А если ложка будет только маленькая, то он придет к тебе во сне и скажет: “Есть хочу!”» (Ломовка, 1997). «Когда покойника выносят, то первому встречному выносу дают: луковицу, булочку, нитки и иголку. Говорят, лук спасает от семи недугов. Вот сон приснился одной женщине: верующая больно плакала, покойника залила слезами, а тут лук рядом рос. Она за луковицу уцепилась и выплыла. Вот и лук стали подавать» (Тирлян, 1999). В целом, «выносную» составляли предметы, которые, по мнению родственников, являлись самыми необходимыми для обустройства «нового дома» в «новой жизни» на «том свете». Родственники, таким образом, выделяли из предметов «своего мира» долю умершему. В качестве доли оставшимся в живых выделялась, так называемая в исследуемых сёлах, «встречная лепёшка». «Кто навстречу первый попадетя покойнику по дороге на “городок”, тому и дают встречную лепёшку» (Н. Авзян, 2000). Эта лепёшка, по убеждению носителей традиции, была наделена особыми магическими функциями. «За лепешку сорок дней молиться надо. Кусочек отломить и на божничку положить. И вот когда пожар случится или корова заболит – вот кусочек и пригоден» (В. Авзян, 2000). «Лепешку надо высушить и этот кусочек бери с собой, когда скот идёшь искать. Или в путь-дороженьку дашь ее, или в тюрьму дают ещё. А отказываться от этой лепешки нельзя» (Н. Авзян, 1997). Таким образом, традиция приготовления «выносной» и «встречной лепёшки» составляют единый семантический ряд, ядром которого выступает мотив «перераспределения долей между умершим и оставшими-ся в живых», т. е. между этим и тем миром.

Традиция «*карсунить/сторожить/охранять душу*», активно бытовавшая до конца XX в. в поселках Ломовка, Тирлян, Николаевка Белоречского р-на, является еще одним элементом сакрального диалога между «миром живых» и «миром мёртвых». «*Как уберутся со скотиной, в сумерки ходят на кладбище. Вроде он ждёт, боится, так говорят. Ходят и говорят: "Не бойся, мы пришли к тебе, будем к тебе ходить, но ты к нам не ходи"*» (Николаевка, 2000). В п. Ломовка родственники умершего ходили на кладбище каждый день в течение 6 недель. По представлениям носителей традиции, первые 6 недель после смерти являются самыми опасными, поскольку информанты считают, что душа в этот период еще не определена и может вернуться. Подтверждением именно такого понимания состояния души до 40 дня жителями поселения являются записи текстов о посещении умершими своих семей и контактах с ними именно в этот период. «*Шар огненный летает, это когда кто плачет, жалеет, тоскует по покойнику – это, значит, беси летают. Меня самую пугали. Муж-то умер у меня, я одна в аккурат ночевала. Стираю, а он как даст в угол, бидон запрыгал, и крышки в печке ни с того ни с чего запрыгали. В окошко сколь раз стучал. К 40 дням особенно летают*» (Тирлян, 1999). «*У меня муж-то умер, я плакала. И вот в это окошко смотрю – лезет крокодил, да вот такая голова, настоящий: и тело, и вот такой хвост длинный, там вот висит. Вот сюда как прыгнул – и очутился мой муж, и в пижаме. Он в больнице когда лежал, был в пижаме. Я как отскочу. Говорю, как же так – крокодилом лез, а пришёл Володя [муж]. А сын спит в той комнате. Я ему кричу: "Серёжа, Серёжа, да ты закрой дверь-то". Мы с им [сыном] ухват положили и привязали к двери. А он [муж] дверь как дерганёт – и ухват разломился, и он [муж] ушёл*» (Тирлян, 1999). Особо опасным считался контакт с умершими не своей смертью. «*Маленькие все сами делали, рука у матери не работала. Тосковала мать по отцу. Его в войну прям по дороге на фронт убило, нам сразу телеграмму прислали. Тосковала она сильно. Плачет, потом рассказывают, отец приходил. Вроде она же видит. Мальчишка с ней спал, грудь сосал, а он [отец] пришёл, мальчонку взял и скинул от неё*

на пол, жеманул её – после этого мать и осталась без руки, рука была нерабочая» (Кага, 2001). Чтобы избавиться от тоски по умершему, «вдова брала воду вниз по течению и умывалась, говоря: “Пльиви, моя тоска, вниз по воде, не задевай, тоска, ни за пеню, ни за колоду, ни за белую берёзу”. Три раза повторяли эти слова. И не будет глоститься» (Кага, 1999); «если сильно тоскуешь, то бабки старые говорят, что надо вдову посадить на печь, всю ее раскосматить, всё, где есть волосы, повесить везде мочалами. Вот сделали так одной, муж к ней мертвый пришел, схватился за неё да накололся. Ходить больше не стал» (Тирлян, 1999).

Ритуал «проводы души», исполняемый на 40-й день после смерти, является, своего рода, кульминационным моментом сакрального диалога. В с. Нижний Авзян душу провожали в час смерти. «Если человек умер утром, то провожают душу утром <...>; душу провожают час в час, когда человек умер» (Н. Авзян, 1998). В п. Тирлян – до восхода солнца. «Раньше до рассвета надо душу проводить, утром рано надо душу проводить, раньше до солнышка уж проводят душу» (Тирлян, 1999, 2000). В остальных сёлах ритуал совершали сразу после поминального обеда. В Нижнем и Верхнем Авзяне обязательно за ворота, поближе к дороге, выносили стол, в последние годы стали выносить стул, на что старые люди говорят: «Выносить надо стол, а не стул. Разве при живности человек ел на стуле? Это считается за последний обед для покойника» (Н. Авзян, 2000). В других сёлах стол/стул не выносили, но обязательно со свечами и с иконами выходили за «большие ворота». Если в Верхнем и Нижнем Авзяне «поклоны били» и молились в стору, куда унесли покойника, то в Тирляне, провожая душу, молились на солнце. Все эти действия сопровождались молитвами, которые произносились «читальщицами». Самые близкие родственники в финале ритуала просили прощения у умершего. «Мать, прости меня. Было плохое и хорошее. Благослови. Не обижай» (Н. Авзян, 1998). «Умер отец ночью – ближе к 12. Вышли поклониться... Прочитали молитву... Надо три раза поклониться и сказать: “Прости, не обижай моих детей, внуков не обижай”» (Н. Авзян, 1998). Вербальная формула обра-



щения к умершему состоит в основном из двух частей. Первая часть представляет собой просьбу о прощении, вторая - просьбу о благословлении и покровительстве. Таким образом, семантическим ядром этих формул-обращений является глубокое убеждение в существовании «невидимой связи живых и умерших родственников», вера в «предков-покровителей» семейства. *«Мне приснилось, отец говорит: "Поедем в город на лошади". Встала, пошла на двор, там телёнок! Корова отелилась! Как бы родители нас предупреждают, приходят. И от людей я это слышу»* (Николаевка, 2000).

В основе таких рассуждений, скорее всего, выступают сакральные архетипические представления, связанные с «культом предков», с верой в их покровительство, если всё делать так, как надо, и в возможность получить от «предков» наказание за отступление от правил. Таким образом, мотив страха перед наказанием<sup>^</sup> стороны «предков» позволил удержать обозначенные ритуалы в традиции исследуемых сёл до сегодняшнего дня.

### **Примечания**

1. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 1. - М., 1996.

2. Зеленин Д. К. Троещеплятница (этнографическое исследование) // Избранные труды., Статьи по духовной культуре 1901-1913. - М., 1994. - С. 105-151.

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

**В. А. Миллер**

## **ЭЛЕМЕНТЫ РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ В УСТНОЙ ТРАДИЦИИ СЕЛА РУССКАЯ ПОЛЯНА**

Сфера семейных отношений представляет первостепенный интерес для каждого человека, т. к. она является ближайшей к нему, неотделимой от его жизни. Еще не родившийся ребенок уже становится связанным с традициями семьи, ее