

ной стороны, представления о бессмертии души, с другой – о продолжении земных отношений в потустороннем мире, а также о том, что умершие могут оказывать определенное – положительное или отрицательное – влияние на оставшихся в этом мире в зависимости от того, как последние будут относиться к умершим после их ухода в другой мир. Поэтому поминальные обряды можно рассматривать как одно из проявлений древнего культа мертвых, которое происходит в особых торжественных тризнах, застольях, угощениях, имевших значение жертвоприношений умершему с обязательным посещением места захоронения. Поминки можно разделить на частные, устраиваемые в память об одном умершем, и общие в честь всех предков, родителей.

Поминальные обрядовые действия у коми можно разделить на 3 большие группы: 1. Поминки в день похорон. 2. Поминки, совершаемые в течение шестинедельного периода хождения души покойника по земле. 3. Календарные или общие поминки, устраиваемые в честь всех умерших и приуроченные к определенным датам церковного календаря. Общим для всех них является то, что в них участвует конкретный круг лиц, все они имеют, можно сказать, общий «сценарий», некоторые обязательные блюда и т. д., хотя у разных территориальных групп и существовали небольшие различия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Линевский А. М.* Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района КАССР. НА Кар. фил. РАН. Ф. 1. Оп. 32. № 194. Л. 248.

² *Христолюбова.* Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 73

³ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 53, 57.

О. В. Голубкова

ОРНИТОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА ПОХОРОННОГО ОБРЯДА В ЛОКАЛЬНЫХ ВАРИАНТАХ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТОВЫХ ТРАДИЦИЙ¹

Представления о зоо- и орнитоморфном облике души характерны для многих народов, в том числе славянских. С птицами, уносящими душу, связаны представления об ином мире – ирие. О душе говорят, что она улетает. У многих народов мира бытовало представление о том, что душа умершего принимает птичий облик и в таком виде навещает родных, напоминает о себе, объявляет свою волю, оказывает

покровительство. Орнитоморфный облик имели украинские и южнославянские *нави* – души некрещеных младенцев². Птица считается и проводником души на тот свет³, и символом воплощения духа умерших⁴.

Особое место в атрибутике обрядности жизненного цикла отводится петуху и курице, значимая роль которых широко известна и распространена в славянском мире. Например, в чешских преданиях повествуется о том, что дух умерших может превращаться в белых животных, и в частности кур⁵. Курица, запевшая петухом, считается предвестницей скорой смерти кого-нибудь из домочадцев. Существуют различные локальные варианты использования курицы (или ее мяса) в похоронно-поминальных обрядах. Блюда из курятины в ряде случаев являются одним из основных компонентов ритуальной трапезы. Дисперсно проявляются в культурных традициях славянских групп обрядовые манипуляции с живыми петухами и курами. Сведения об использовании живой курицы в похоронном обряде фрагментарны и по большей части относятся к XIX – началу XX в., однако на юге Западной Сибири существует несколько сел, где подобный обряд практиковался до рубежа XX – XXI вв.

Во время полевых исследований 2002 г. (с. Лянино, д. Барлакуль Здвинского района) и 2004 г. (д. Кукарка Карасукского района) в Новосибирской области был собран уникальный для данного региона материал, связанный с использованием живой курицы во время похорон. Имеются сведения, что этот обычай известен и в других сопредельных селениях (д. Немки Здвинского района, с. Лепокурово Баганского района, с. Лотошное, с. Конево, п. Рямской, д. Новопокровка Краснозерского района). Для того чтобы разъяснить происхождение в сибирской глубинке этого обряда, восходящего к славянской архаике, предлагается краткая история заселения данных мест восточными славянами.

Село Лянино и деревня Кукарка изначально были старожильческими, но сегодня значительная часть их населения представлена потомками южнорусских и украинских (преимущественно полтавских) переселенцев конца XIX – начала XX в. Деревня Барлакуль начала заселяться на рубеже XIX – XX вв. преимущественно российскими и украинскими «новоселами», позже здесь поселились люди из соседних деревень. Все жители упомянутых селений – православные; старообрядческих общин не зафиксировано.

Появление славян в Западной Сибири относится к XVI в. Это были переселенцы из районов Русского Севера и казаки Среднего Приуралья, ставшие основателями группы сибирских старожилов (нередко называемых *чалдонами*). Переселенцы XIX – начала XX в. представляли со-

бой иную общность и именовались «новоселами», или «российскими». Российские переселенцы в Сибири становились носителями локальных традиций, обрядов, суеверий, которые были характерны для тех регионов, откуда они приехали. Постоянное пополнение населения Сибири представителями различных этнокультурных групп из Европейской России неизбежно вело к их взаимодействию в разнообразных сферах жизни и деятельности. Тем не менее «новоселам» не всегда удавалось влиться в ряды русских старожилов Сибири. Нередко они держались обособленно. Даже сегодня сельские жители юга Западной Сибири довольно четко разделяют себя на потомков курских, рязанских, вятских, украинских, белорусских (и т.д.) переселенцев с одной стороны и старожилов (чалдонов) с другой. Села и деревни условно разделены на участки, именуемые краями, сторонами или улицами, согласно коллективному расселению этнокультурных групп. Такое компактное совместное проживание выходцев из одной губернии способствовало консервации локальных верований и обрядов, бытовавших на родине. И, несмотря на антирелигиозную пропаганду, на фоне которой выросло уже несколько поколений, не все традиции были утрачены. Некоторые из них сохранились вплоть до рубежа XX–XXI вв. Вполне возможно, что данный факт объясняется удаленностью (и, как следствие, меньшей опекой) Сибири со стороны столичных властей и верховного духовенства. Так или иначе, но сегодня в сибирской глубинке оказалось еще возможным зафиксировать вариант архаичного и, казалось бы, навсегда утраченного для этнографии обряда.

Похоронный обряд состоит из элементов, локально варьирующихся по количеству и значимости. Одним из таких элементов в данной местности является передача живой курицы над гробом с покойником.

После выноса покойника из дома родственница умершего должна передать через гроб живую курицу «старейшей старушке» или вдове. Женщина, взявшая птицу, должна будет молиться о душе усопшего. *«Когда выносят покойника, с дома вынесут, ставят гроб на стулья. Гроб еще открытый, крышка отдельно стоит. Хозяйка берет курицу и соседке или еще кому-то передает. Говорят, тогда ниче не будет»* (не случится нового несчастья. – О. Г.) (Полевые материалы автора, далее – ПМА, д. Кукарка, 2004). *«Поймают курицу живую, через гроб подают. Женщина другая ловит: кто возьмет, не обязательно родственница. Та, которая подает, стоит справа от гроба (от головы покойного), которая ловит – слева»* (ПМА, там же). *«Подают куря, чтобы покойник за собой из дома живность не увел»* (ПМА, с. Лянино, 2002). *«Чтобы*

не было никакого ущерба хозяину, чтоб на курице это все остановилось» (ПМА, д. Кукарка, 2004).

По ходу обряда, вероятнее всего, сознательно нарушается ряд канонических славянских запретов. Прежде всего, табуировалась передача чего-либо над телом умершего, особенно живых существ. Так, южные славяне считали, что умерший превратится в вампира, «если над телом покойника передадут какой-нибудь предмет или на него что-нибудь уронят, если через него перескочит животное или перелетит птица»⁶. Таким образом, манипуляции с курицей расширяют рамки традиционной обрядовой сферы, включая формы ритуального антиповедения. Достаточно логичное обоснование этих действий – восприятие курицы в качестве откупной жертвы, очевидно, возникло позже самого обряда, в котором элементы ритуального нарушения табу переплетаются с архаичными представлениями о перевоплощении души в птицу.

Использование петуха или курицы в похоронном ритуале известно в Поволжье, Украине, у южнославянских народов. Подробно обряд передачи через гроб (могилу) курицы (или петуха – в зависимости от пола умершего⁷) описан А. Котляревским в Саратовской губернии: «Когда опускают мертвеца в могилу, родственница покойного, поймав заранее в доме его петуха или курицу, передает его через могилу другой женщине, а потом его отдают нищему»⁸. У гуцулов было принято передавать кур через могилу, вознаграждая гробарей⁹.

Чаще всего жертвенная курица становилась поминальным блюдом (или иной обрядовой трапезой, как, например, при исполнении вятского обряда *троецыплатницы*¹⁰ или болгарского обычая *Кокоша черква* (*Кокошин ден*, *Кокоши курбан*) – заклания черной курицы¹¹. В разрывании, растаскивании на куски предметов, бывших в соприкосновении с умершим (например, разрезание и раздача полотенец, на которых опускали в могилу гроб), проявляются, по мнению Н. Н. Велецкой, пережитки архаического каннибализма¹². Таким образом, ритуальное заклание и поедание курицы как и поминальная трапеза, представляют собой лиминальные варианты обряда приобщения к иному миру. Личные вещи покойного, отрезки полотенец, курица или иные жертвенные предметы, раздаваемые «на помин души», являются атрибутами умершего, замещающими его в мире живых. Само «растаскивание», разделение этих вещей на части, соответствует представлениям о необходимости «растворения» тела и окружавшего его вещного комплекса, символизировавшего социокультурный статус покойного, в общине, чтобы освободившаяся от всего бренного душа могла заново прийти в этот мир.

В западносибирском варианте обряда курицу не закалывают. Новая хозяйка выпускает ее в свой птичник, наблюдая за обретенной питомицей. Хорошим знаком считается долгая жизнь и плодовитость *поминальной курицы*. Очевидно, таким образом выражаются распространенные славянские представления о влиянии умерших предков на деторождение, плодородие земли, приплод скота.

Правила обряда четко регламентированы. Старушка, получившая курицу через гроб, обязательно должна проводить покойного до кладбища. Иначе, как считают селяне, может произойти несчастье: покойник «перетащит на тот свет» всю скотину или «уведет» кого-нибудь из семьи женщины, получившей дар и не оказавшей ему должного уважения. О подобном случае поведала информантка (1912 г.р.) из с. Ляино: *На похоронах украинцы живую курицу через гроб передают. Дают надел покойнику, чтоб на том свете хозяйство велось. Одна (старушка) взяла куря и потащила сразу домой. А надо проводить (покойника на кладбище). И померла скоро* (ПМА, 2002). При этом с курицей, substituирующей умершего, в новый дом приходит благодать – сельскохозяйственное благополучие и богатство, осознаваемые как дар предков (вместе с тем немалое значение имеет воспроизводящая символика самой курицы) или же несчастье: в зависимости от правильности исполнения ритуала. Успехи в аграрной деятельности и плодовитость скота напрямую зависят от «милости» умерших предков, которые в ином мире, так же как и в земной жизни, ведут свое хозяйство. И поскольку некоторые элементы похоронного обряда направлены на то, чтобы помочь покойнику «выкупить место» или обзавестись скотиной на том свете, возникает двусторонняя связь, взаимопомощь между живыми и мертвыми. Курица (петух) воплощает душу ее покойного хозяина.

В Немкáх (соседней деревне – О. Г.) хоронили деда, который повесился (15–17 лет тому назад). Его дочь куру подавала, а я схватила у гроба. Пожила (курица) у меня три дня, да потом на заборе повесилась. Меж штафетин голова застряла, она и повисла. Пошла за хозяином. У меня теперь хозяйство не ведется. Курица, утка ли сядут на яйца и цыплят придавят (ПМА, д. Барлакуль, 2002). Гибель курицы повторяет естественную смерть ее хозяина. Результатом соприкосновения данной птицы (воплощавшей душу умершего неестественной смертью, по терминологии Зеленина «заложного покойника») с живностью ее новой владелицы стало истребление птицы в ее хозяйстве.

Таким образом, представление об орнитоморфном воплощении души умершего нашло отражение в погребальной обрядности, что перекликается и с посреднической ролью птицы между живыми и мертвыми.

Следует обратить внимание на то, что во всех случаях исполнительницами обряда являются женщины: подает курицу дочь или ближайшая родственница умершего, а берет ее старушка (информантами употреблялось характерное выражение *старейшая старушка*) или вдова. Очевидно, что поминальная кура предназначается женщине, у которой уже не может быть детей. На вопрос, почему курицу не может взять молодая женщина, не было получено вразумительного ответа. Вопрос о том, может ли мужчина (дедушка) «поймать куря», вызывал недоумение у всех респондентов. «*На что мужику в бабы дела лезть? Это не положено*» (ПМА, с. Лянино, 2002). «*Не мужское дело. Женщина должна, старуха. А мужик не понимает ниче*» (ПМА, там же). Сугубо женское исполнение обряда перекликается и с вятским обрядом *троецпылтанницы*.

Курица у славян связана со свадьбой и женским началом. В брачных обрядах она символизирует супружеское соединение и плодовитость¹³. В русской календарной обрядности сватовство приходилось на девичий праздник *кузьминки* (день святых Кузьмы и Демьяна), иначе называемый *куричьи именины*. Обрядовой трапезой в этот день была курятина с кашей. Кузьма и Демьян – «курьи боги» и пособники брака. Девушки обращались к этим святым: «*Матушка, Кузьма-Демьяна! Скуй нам свадьбу*»¹⁴. Необычное обращение к Кузьме и Демьяну – «матушка» – возможно, подчеркивает тот факт, что изначально роль устроительницы свадеб принадлежала женскому божеству. День Кузьмы и Демьяна по христианскому календарю, вероятно, соответствовал дню праздника данной богини, связанной с культом курицы как одного из наиболее плодовых животных. Это обстоятельство отразилось на функциональном аспекте народного почитания вышеупомянутых святых. Отсюда же происходит их наименование *куриными богами*.

Д. К. Зеленин¹⁵ и другие исследователи писали о том, что в славянской мифологии курица и петух имеют совершенно разное значение. Образ петуха, при всей его амбивалентности, все-таки более устойчиво увязывается с солярными символами, представлениями о горнем мире (пение петухов, прогоняющее нечистую силу; изображения петуха на коньке избы или прятке; представления о петушке как о «земном ангеле», который «все время Христа славит»¹⁶, и множество других примеров). Петух также является мужским символом, что отразилось в славянском фольклоре и обрядах (например, это ярко проявляется в болгарском мужском празднике *Петльовден* – заклании петуха с целью вымолить здоровье для мальчиков¹⁷). Курица, несущая яйцо (символ души и ее возрождения), связана с женским, родящим началом, но также и с загробным царством и культом предков¹⁸.

В русском фольклоре существует немало упоминаний о связи курицы с женскими демонологическими персонажами, соотносимыми с неприкаянными душами *заложных покойников*. Считалось, что в курицу может превращаться *мара* – демонический ночной дух в женском обличе¹⁹; *русалок* узнавали по оставленным на песке следам в форме куриных лап²⁰; *Баба-яга* жила в избушке на курьих ножках; на Русском Севере полагали, что домашний демон *кикимора* (в которую, по некоторым представлениям, превращается умерший некрещеным младенец²¹) либо охраняет, либо, наоборот, гоняет и ошипывает кур²². Против *кикиморы* в курятниках вешали оберег домашней птицы – *куриного бога* – в виде камня с естественно образованной дыркой. Исходя из перечисленных представлений о курице и «куриных чертах» в облике ряда женских мифологических персонажей, можно предположить, что в древности они выступали в орнитоморфном (в частности курином), а позже в орнито-антропоморфном образе.

Распространение традиции передачи *поминальной курицы* в локальном варианте славянского обряда на юге Западной Сибири связано с д. Кукаркой, упоминание о которой заслуживает особого внимания. По словам многих информантов, до второй трети XX в. в Лянино и Барлакуле этот обряд не практиковался, однако был известен в соседней Кукарке, откуда и распространился по сопредельным селениям.

По данным 1868 г., д. Кукарка, называвшаяся *Кукарина*²³, существовала задолго до появления здесь украинских переселенцев. Годом основания этой деревни называют 1700-й. Пока не обнаружено достоверных сведений о происхождении местных первооселенцев, именующихся *старожилыми, местными, сибиряками, чалдонами* (без какой-либо привязки к донским казакам). Тем не менее фамилии с корнем *Кукар* встречаются в списках выходцев из северных регионов России, а также северо-запада Сибири. Например, фамилия *Кукарины* упоминается при заселении Нижнего Причумышья в начале XVIII в. потомками переселенцев с Русского Севера, первоначально осевшими на Урале и юге нынешней Тюменской области, по рекам Тоболу и Ишиму²⁴. *Кукарцевы* – тобольские старообрядцы, принимавшие участие в челвинской «гари», состоявшейся в 1684 г. на р. Челве в Обвинском Поречье Соликамского уезда²⁵. Известна Вятская слобода *Кукарка* Яранского уезда (ныне г. Советск). Д. К. Зеленин выделял *кукар* среди прочего населения Вятской губернии, предполагая их древненовгородское происхождение (наименование *кукары*, связанное с плотничьим ремеслом, по мнению автора, также подтверждает северорусское происхождение данной группы)²⁶. Соответственно, можно предположить, что исследуемый район

(юг Барабинской степи) изначально заселялся выходцами с Русского Севера, северного Поволжья, Урала и Северо-Западной Сибири. Значительную роль в превращении Сибири в часть России сыграл народ коми (зыряне и пермяки)²⁷. В свою очередь, это свидетельствует о значительной доли финно-угорского субстрата как составляющей этнокультурную среду данного региона. В пользу такого предположения можно привести пример с историей заселения с. Лянино (Лялино). Из архива местного историка-краеведа Л. М. Парак следует, что с. Лялино было основано на рубеже XVII–XVIII вв. поселенцами с р. Ляля (притока Сосьвы), т. е. с северного Урала (ПМА, 2002). Наименование с. Лянино *Лялиным* подтверждается также данными 1868 г.²⁸ Таким образом, в составе населения присутствовал коми-зырянский этнический компонент, о чем свидетельствует также и местный микротопоним – *Зырянская грива* (ПМА, 2002, 2004).

Полевые исследования показали, что хранителями обряда передачи *поминальной курицы* являются старожилы д. Кукарка, т. е. потомки северорусских (и, вероятно, поволжских) мигрантов. Среди украинских и южнорусских переселенцев д. Кукарки этот обряд вообще никогда не практиковался. Он им известен именно как обычай местных старожилов. В то же время украинцы Барлакуля и Лянино переняли этот обряд, ссылаясь на его кукарское происхождение. Таким образом, подтверждается предположение о том, что обрядовые манипуляции с курицей (распространенные среди славянского населения в целом) наиболее оригинальными и применяемыми в сфере похорон были у жителей Русского Севера и Поволжья, а также у финских народов²⁹. Среди сибирских поселенцев начала XX в. и их потомков обряд *передачи курицы* известен только в нескольких селах на юге Барабинской степи (сопредельных с д. Кукаркой и с. Лянино). В других украинских поселениях в Западной Сибири не был зафиксирован подобный обряд.

Таким образом, вариант архаичного обряда, связанного с представлениями о курице как символе плодородия, а вместе с тем проводнике и воплощении души, был многократно транслирован представителями различных этнокультурных групп. Древнеславянский обряд наиболее полно сохранился именно у тех восточнославянских групп, которые тесно контактировали с финским населением Европейской России³⁰. Затем он перешел с первой волной русских мигрантов в район южной Барабы и впоследствии был воспринят более поздними южнорусскими и украинскими переселенцами. Такое легкое «заимствование» традиции подавать *поминальную курицу*, возможно, подтверждает то, что приведенный обряд является элементом древних общеславянских верований.

Итак, описанный обряд замещает откупную жертву, а курица олицетворяет весь скот как основу крестьянского хозяйства, достаток и богатство. В Обонежском уезде Архангельской губернии на «помин души» отдавали корову нищему³¹. Поминальная курица эквивалентна жертвенной корове. Более того, в представленном обряде отражен не только «утилитарный» подход, связанный с хозяйством (как на «том», так и на этом свете). Здесь еще присутствует более древний, скрытый пласт представлений об орнитоморфной ипостаси души.

В целом поминальная жертва курицей наиболее полно отражает разные стороны представлений о переходе в иной мир, продолжении жизни на том свете, зависимости благосостояния от воли умерших предков и о новом перерождении души. Говоря словами самих носителей данной культурной традиции: *курица – это самая хорошая поминка* (ПМА, д. Кукарка, 2004).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 23 «Этнокультурное взаимодействие в Евразии».

² *Никитина А. В.* Кукушка в славянском фольклоре. СПб., 2002. С. 125 и др.

³ *Пропт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 167–170.

⁴ *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.; София, 2003. С. 31.

⁵ Там же. С. 13.

⁶ *Левкиевская Е. Е.* Вампир // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 60.

⁷ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I. М., 1865. С. 518–519.

⁸ *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 85.

⁹ *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 158, 178.

¹⁰ *Зеленин Д. К.* Троещепятница // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 105–150; *Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 98–100.

¹¹ *Попов Р.* Осенние женские жертвоприношения у русских и болгар // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. II. С. 171–176.

¹² Подробнее см.: *Велецкая Н. Н.* Указ. соч. С. 72–73.

¹³ *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 144; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: избранные труды. М., 1996. С. 94–96.

¹⁴ *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 20, 48–50.

¹⁵ *Зеленин Д. К.* Троещеплятица. С. 143.

¹⁶ «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...» Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и ком.: О. А. Савельева, Л. Н. Новикова. Новосибирск, 2001. С. 195.

¹⁷ *Дуйчев И. С.* К вопросам языческих жертвоприношений // Из культурного наследия Древней Руси. М., 1976. С. 31 – 34.

¹⁸ Об осознании плодородия как дара предков см.: *Тульцева Л. А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культуре птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1992. С. 173.

¹⁹ *Криничная Н. А.* Нить жизни. Петрозаводск, 1995. С. 5.

²⁰ *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Проблемы культуры. М., 1989. С. 91.

²¹ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. II. М., 1867. С. 101.

²² *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 124–133.

²³ Список населенных мест Тобольской губернии. СПб, 1871. № 2941.

²⁴ *Казанцев В. И.* Социально-экономическая история Нижнего Чумыша в XVIII веке // Нижнее Причумышье: Очерки истории и культуры: Матер. краевой науч.-практ. и метод. конф. Тальменка, 1997. С. 71.

²⁵ *Шашков Т. А.* Старообрядческие самосожжения на Урале и в Сибири в XVII–начале XVIII вв. // Сургут. Сибирь. Россия. Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 400-летию г. Сургута: докл. и сообщ. Екатеринбург, 1995. С. 138–139.

²⁶ *Зеленин Д. К.* Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 70, 77, 86–87.

²⁷ *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982; *Мамсик Т. С.* Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск, 1989; *Курилов В. Н.* Пермская ономастика Барабы: к этнической истории Южной Сибири // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997.

²⁸ Список населенных мест... № 2940.

²⁹ Подробнее см.: *Мельников П. И.* Очерки Мордвы // Русский вестник. Т. 71. 1867. № 10. С. 398–404; *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // ИЮЛЕАЭ. Т. 61. 1889. Труды этнограф. отдела. Кн. 9. С. 134; *Зеленин Д. К.* Троещеплятица. С. 126–128, 146–148; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 150–158 и др.

³⁰ *Голубкова О. В.* О межэтнической трансляции женских мифологических персонажей у восточных славян Западной Сибири (постановка проблемы) // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1999. С. 599 – 602.

³¹ Седакова О. А. Указ. соч. С. 178. (Прим. ред.: ср. обычай забоя или дарения священнику коровы или другого домашнего животного в честь умершего члена семьи у карел и других прибалтийско-финских народов – Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел... Л., 1985. С. 96, 111).

Г. В. Любимова

**МАТЕРИАЛЫ ПО НАРОДНОМУ КАЛЕНДАРЮ
И СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ
ВЕРХНЕГО ЕНИСЕЯ**
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI в.)

Изучение культуры относительно изолированных групп населения составляет важную часть этносоциологических исследований в целом. Особый интерес в этом отношении представляют ориентированные на сохранение традиции группы старообрядцев, проживающих в условиях инонационального и иноконфессионального окружения. Комплексное фольклорно-этнографическое исследование одной из таких групп, представленной старообрядцами часовенного согласия в Республике Тыва (Каа-Хемский кожуун), было предпринято летом 2004 г.¹

Специфической особенностью культуры данной локальной группы, как показало обследование, является традиция бытования духовных стихов, которая продолжает сохраняться как в устном (в форме коллективного пения), так и в письменном (в форме рукописных стихарников или печатных изданий на старославянском языке) вариантах. Выяснилось также, что содержание характерных для местной исполнительской практики текстов охватывает чрезвычайно широкий спектр тем – от ветхозаветных библейских сюжетов («*Потом страшен приближался, / Народ видел, испужался / Гнев идет, гнев идет, гнев идет...*» и т.п.) до непосредственных откликов на современные события и явления («*Скучно жить в стране безбожной, / Где кумир и Бог подложный*» и т.п.) (Полевые материалы автора, далее – ПМА). Собранные материалы показали, что высокий статус духовных стихов в беспоповской старообрядческой среде был обусловлен не только отсутствием в ней священства и соответственно проповедей², но так и крайней неразвитостью музыкально-художественных форм, приуроченных к обрядам календарного и жизненного циклов.

Основателями первых русских поселений на территории современной Тывы были пришедшие из Западной Сибири староверы, подавляющее