

---

# ИСТОРИЯ

---

*А. И. Саввинов*

## ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА В ОБРЯДАХ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ДОЛГАН

*Традиционная одежда — явление весьма разноплановое. Обладая сложной семиотической структурой, она занимает особую нишу в духовно-обрядовой культуре. В обрядовой системе жизненного цикла одежда играет важную роль социальных и сакральных знаков. В статье рассматривается роль и место одежды в традиционной обрядности и в связанных с нею представлениях долган. Долганская одежда насыщена яркими образами, обусловленными традиционными представлениями о жизни и смерти человека.*

**Ключевые слова:** долганы, традиционная одежда, обряды жизненного цикла, обычаи и поверья, религиозные представления, ритуальная символика.

*A. Savvinov*

## TRADITIONAL CLOTHES IN THE DOLGAN RITUALS AND PERCEPTIONS

*The phenomenon of traditional clothes has many aspects, having an intricate semiotic structure, it occupies a particular niche in the spiritual and ritual culture. In the ritual system of life cycle, clothes play an important role of social and sacral signs. The article regards the role and the place of clothes in the Dolgan traditional ritual and the beliefs of the Dolgans associated with it. The Dolgan clothes are rich in bright images rooted in the traditional concepts of the human life and death.*

**Keywords:** the Dolgans, traditional clothes, rituals of life cycle, customs and beliefs, religious beliefs, ritual symbolism.

Традиционная одежда — это тот редкий элемент материальной культуры, в котором аккумулирован богатый духовный опыт, народные поверья и представления. Обычаи и поверья, связанные с одеждой, составляют особый пласт в традиционном мировоззрении долган. В качестве формы общественного сознания они весьма ценны для изучения этнокультурных особенностей — таких универсальных категорий, как традиционная одежда.

Одежда исследователями часто рассматривается не только как вещь, но и как знак, символ, передающий важную информацию о человеке, его возрасте, занятии и, наконец, о его социальной и этнической принадлежности. Одежда долган, как и любая традиционная одежда, отличается полифункциональностью. Особый интерес представляют ритуальные и религиозно-магические функции, которые составляют единую знаковую систему.

Традиционная одежда долган различалась по назначению: *тыатаагы таңас* (промыслово-охотничья), *өлүннүк таңас* (погребальная), *таңара таңаһа* (празднично-выходная).

В традиционной одежде как особом этнокультурном феномене находят отражение многие события, происходящие в жизни человека. Пожалуй, один из главных социально значимых обрядов жизненного цикла — свадебный ритуал, символизирующий брачный союз и образование семьи.

В свадебном обряде (*курум*) и связанных с ним поверьях и представлениях традиционная одежда как знаковая категория выполняла особую символическую функцию. Одежда являлась важной и обязательной частью свадебных подарков: калыма жениха (*нулуу*) и приданого невесты (*энньэ таңас*). Это могли быть различные виды меховой одежды, кроме того, дополнительно дарили отрезки материи, платки. Например, по материалам А. А. Попова, в состав одного калыма большого размера входили пять песцовых шуб, песцовое одеяло, женские волчьи наголенники, хорошее платье для старухи, кроме этого различные шкуры для одежды. Подарки жениха заранее предназначались для отдельных членов семьи, среди них особенным был — для матери невесты [22, с. 62]. В приданое невесты входили две шубы (каждая имела отдельно надевающийся расшитый суконный верх), из которых одну надевала сама невеста. Кроме шуб в состав приданого включали нарядную меховую обувь и волчьи наголенники. Внутри вещей, перед тем как укладывать их в сундуки, клали мелкие деньги, чтобы каждая вещь «имела нутро». В Норильском районе в суму в качестве содержимого (*матаңа иһэ*) клали по кусочку мяса специально для этой цели убитого оленя [22, с. 70].

Предметы одежды — обязательное и важное составляющее калыма со стороны жениха и приданого невесты. Материальная сторона свадебной обрядности имела и эко-

номическое, и важное символическое значение. Безусловно, количество и характер свадебных подарков зависели от состоятельности семьи, но в любом случае среди подарков должно было быть что-то из одежды, иногда ее количество было довольно внушительным. П. Е. Островских приводит расписку илимпийского тунгуса о получении приданого невесты — дочери богатого есейского якута. В списке, кроме всего прочего, особое место занимают комплект верхней одежды из ценных сортов меха, дорогих серебряных украшений, шелковых платьев и платков [18, с. 14–15].

Автор приводит и другой случай, например, якут средней зажиточности с р. Хета уплатил брату своей невесты кроме всего три шубы [22, с. 16]. Таким образом, одежда являлась универсальным подарком, чему придавали не только сугубо прагматичное значение, но и не менее важный символический смысл. Подобные свадебные подарки были характерны и для других сибирских народов. Например, в состав богатого приданого нанайской невесты входило около 100 халатов, до 40 пар обуви, несколько десятков ноговиц и т. д., часть из них потом становилась погребальной одеждой, которая должна согревать женщину в загробном мире [8, с. 69]. В приданое богатой невесты у русских крестьян входило 30–50 рубах и сарафанов [16, с. 13]. Следует отметить, что обмен свадебными подарками в виде предметов одежды, обязательное их включение в состав приданого или калыма — характерный обычай, широко распространенный в свадебных обрядах многих народов, в том числе восточно-славянских, тюрко-монгольских, а также тунгусоязычных аборигенов Сибири [7, 1969; 38, 1981; 16, 1984; 4, 1987; 5, 1996; и др.].

Когда ребенку исполнялось 6–7 лет, ему независимо от пола протыкали мочку уха и через отверстие пропускали ниточку, ссученную из человеческих волос. По представлениям долган, когда человек умирает, злой дух смотрит на его уши и, если они не

проткнуты, отрезает их и употребляет вместо ложек. Продырявленные уши злой дух не трогает, так как дырявой ложкой нельзя черпать пищу [22, с. 58; ПМА]. Мальчикам это делалось для того, чтобы ввести в заблуждение злых духов и тем самым защитить ребенка [10, с. 116–117]. Долганы маленьких детей обычно не баловали особыми нарядами, дорогой одеждой. В этом, видимо, также кроется, как писал Г. П. Снесарев, некоторая боязнь сглаза. По его материалам, хорезмские узбеки детей нарочно не мыли, одевали в грязную и рваную одежду. Все это делалось для того, чтобы ребенка не похвалили и тем самым не сглазили, так как сглаз мог произойти от простого словесного одобрения [33, с. 93].

Существовали особые запреты, касающиеся женской одежды, которые во многом были связаны с ритуальным отношением к женщине. Для замужней женщины обязательным атрибутом считался головной платок, без которого она не должна показываться не только посторонним, но и мужской части семьи. В любом случае голова должна быть всегда прикрыта платком. Женщина не должна показывать волосы свекру и старшим братьям мужа, в противном случае считалось, что они могли ослепнуть.

По свидетельству А. А. Попова, женская обувь никогда не шилась из белых камусов, что было связано с особым отношением к белому оленю как к чистому животному [27, с. 94].

Женщина не должна надевать мужскую одежду, иначе говорили, что «у мужа жизнь будет короткой» (*эриң үйэтэ һуок буолуо диэн*). Или, наоборот, как пишет Г. В. Ксенофонтов: «Традиционный северный якут не позволит себе надеть какую-либо часть женской одежды. Помимо невозможности в женской одежде идти на промысел, они этот оберег обычно объясняют тем, что у мужчины будут болеть кости. Больше того, женщина не имеет права вешать свою одежду поверх одежды мужчины, чтобы не

осквернить ее. Если случится это несчастье, то потерпевший мужчина не может идти на промысел, не совершив особый обряд очищения оскверненной одежды» [14, с. 323]. Следовательно, появляется необходимость очищения всякой одежды, сшитой женщиной для ношения [14, с. 23]. Долганы также соблюдали данный обычай. Любая мужская одежда, изготовленная женскими руками, прежде чем использоваться по назначению, должна обязательно подвергнуться символическому очищению. Это довольно распространенное поверье; например, хакасы также считали запретом надевать женщинам мужскую одежду, садиться на нее и даже перешагивать, в противном случае мужчина заболит (подавляется психика) [5, с. 88].

По мнению долган, женские вещи, в том числе одежда, должны быть *тыастаак*, т. е. звенящими. Важная деталь меховой парки долганок — наспинное украшение *һөөлбүүр* в виде подвесок из металлических пластин и бус, нанизанных на ровдужные шнурки. При ходьбе подвески непременно звенели. Звону металлических подвесок долганы придавали особое магическое значение как обладающему предохранной и очистительной силой. Например, эвенки считали, что звон подвешенных к шаманскому плащу металлических конических трубочек и колокольцев символизировал голоса многочисленных духов шамана [3, с. 178].

Поскольку женские штаны и обувь считались «нечистыми», строго запрещалось их развешивать дома. В чуме женские вещи держали отдельно от мужских, обычно они находились в женской половине (*чуоңаал*) у двери, где хранилась бытовая утварь и дрова, тогда как мужские — в спальной части чума, у изголовья постели (*кэтэҕэриин*). Более того, «нечистую» женскую одежду запрещалось стирать вместе с мужской или детской, для этого у женщины должен быть отдельный таз. Существовали особые женские сумы для хранения только женской одежды, называемые *нама*, во время кочевания их возили отдельно на специально предназначенных для этого санках.

В древних обрядовых традициях, где часто фигурирует женская одежда, прослеживаются некоторые отголоски весьма архаических представлений, связанных с особым почитанием женщины. О ведущей роли женщины в древнем культе свидетельствуют те женские образы родовых божеств, которые занимают особое место в традиционных воззрениях тунгусов. Более того, считается, что первой обладательницей шаманского дара была именно женщина. Вполне возможно также, что традиционный плащ тунгусского шамана по своим конструктивным особенностям кроя и отделки имел некоторые характерные черты женской верхней одежды, которые отсутствовали на мужской [3, с. 180].

Женская одежда обладала особой сакральной символикой. Не случайно в обычаях, связанных с тотемическими представлениями, важную роль играют предметы женской одежды. У якутов был широко распространен обычай вносить добытых пушных зверей (лисицу, рыся) в юрту через окно, при этом предварительно украсив зверя серебряным ожерельем *кылдьыы* и надев на него женскую шапку, а у вилюйских якутов — завернув в женскую шубу [15, с. 89–90; 23, с. 281]. В якутских преданиях рассказывается, что при встрече тотемных птиц: лебедя, ястреба или орла мужчины, падая ниц, закрывали лицо ладонями, а женщины надевали *таңалай* — узорную нарядную безрукавку из ровдуги [23, с. 281].

По рассказам авамской долганки А. М. Безруких (1905 г. р.), когда она выходила замуж и уезжала к мужу, ей надевали шапку не как обычно, а задом наперед. По сведениям пожилых долган, раньше мужчины иногда надевали женскую шапку, но непременно задом наперед. Данный факт перекликается с зафиксированным у якутов еще в XIX в. обычаем, согласно которому женщины во время обряда жертвоприношения богине-покровительнице рожениц *Айыыһыт* свои шапки с металлическими бляшками на передней части надевали задом наперед. В ма-

териале П. В. Слепцова находим интересные сведения относительно данного обычая. Считалось, что богиня рожениц *Айыыһыт* боится звона металла и, чтобы ее не пугать, старались не издавать во время родов подобного звука. Если богиня испугается, новорожденный умирает (Архив РАН (ПФ), ф. 47, оп. 1, ед. хр. 368, л. 109–110). По материалам А. В. Адрианова, южные алтайцы при выносе умершего надевали ему шапку задом наперед [1, с. 196]. Трудно судить о символике и ритуальном значении столь загадочного обычая, он, видимо, был связан с какими-то магическими представлениями древнего происхождения, имевшими некую апотропеическую функцию.

В семейно-бытовых обрядах особую роль играет огонь очага как символ жизни. Важна его защитно-очистительная функция. Одежда как вещь, непосредственно связанная с телом человека и к тому же созданная руками женщины, должна была непременно подвергаться очищению огнем. Чтобы очистить какую-либо оскверненную вещь (например, шапку, если на нее сядет женщина), следовало поднести ее к огню и несколько раз, протягивая вперед, сказать: «*Алыас*»\* [23, с. 274]. Прежде чем надеть одежду, побывавшую в руках женщины, невинная девушка также должна предварительно очистить ее над очагом. То же самое делали с одеждой участника похорон: заносили ее в чум через очаг (Архив РАН, ф. 47, оп. 1, ед. хр. 365, л. 182).

Пепел домашнего очага у долган имеет особую обрядовую символику, связанную с культом предков. Некоторые пережиточные формы древних представлений наблюдаются в современной жизни нижнехатангских оленеводов. Обычай брать в дорогу пепел — характерное явление в быту современных тундровиков: женщины помещают его под правым подолом парки, а мужчины пришивают небольшой узелок внутри своих штанов. По возвращении домой узелок развязывают, и пепел высыпают обратно в очаг (ПМА, Хатангский р-н, 1994 г.). Инфор-

манты в данном обычае отмечают его особую защитную функцию. Пепел родного очага обеспечивает отъезжающим в дальний путь удачную дорогу, благополучное их возвращение (*этэңнэ Һыльдьыактарын*).

Бытовали также различные мелкие поверья и запреты. Например, если в помещении (чуме, балке) кто-либо сидел в головном уборе (женщина в платке-шали, мужчина в шапке или подбороднике), ему говорили: «Грех — в долгах будешь» (*Иэстээк буолуоң*). Если молодой человек во время приема пищи не снял шапку, говорили: «*Аньии\*\**, сними шапку, жена будет упрямая» или «*Аньии*, стоя, не снимай обуви, жена умрет» [26, с. 97]. Нельзя вертеть и крутить шапку в руках — сойдешь с ума и т. д. Предметы одежды часто использовались в магических действиях ритуального характера, направленных на изменение погоды. Летом, чтобы призвать ветер, на улице выносили одежду из волчьей шкуры или просто вывешивали ее. С целью призвания тепла втыкали в землю лопату лопастью вверх, в таком же положении ставили в чуме топор, на который надевали шапку. Считалось, что если летом вдова станет трясти постели, будет непогода (Архив МАЭ, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 138, л. 317).

По материалам Г. Н. Грачевой, у нганасан к одежде было особое отношение. По их представлениям, как самая близкая к телу вещь она пропитана человеческим запахом, его жизнью, а головной убор, кроме всего, — и мыслями. Считалось, что если одежда долгое время валяется на земле, та может забрать себе жизнь владельца. В этом отношении особой осторожности требовала шапка. Человек, нашедший ее, может повредить ум и жизнь владельцу, поэтому старую ненужную одежду оставляли подвешенной к дереву. К тому времени, когда она упадет, запах, «дух» ее хозяина уже успеет выветриться. Преднамеренная порча одежды живого человека приравнивалась к причинению ему не только зла, но и к фактическому убиению владельца, подобный

поступок должен быть наказан смертью. По данным А. А. Попова, в 1930-х годах в таком случае можно было откупиться [9, с. 55].

Сходные нганасанские поверья бытовали у хакасов, которые воротник одежды и пуговицы на ней считали хранителями души (*хут*) человека. У них не принято было продавать свою одежду (если и приходилось, то нужно было отпороть пуговицы), считалось, что иначе уйдет счастье. Боясь смыть удачу, белье не стирали. Прежде чем выбросить старую одежду, отпарывали воротник, дабы освободить ее «душу». Так же поступали с одеждой покойника. Согласно этому поверью, человек не должен ходить с разорванным воротником [5, с. 72, 87]. Вообще, продажа собственной одежды, видимо, была широко распространенным запретом, например, согласно русским поверьям, считалось, что продать свою рубашку — значит продать свое счастье [16, с. 41].

Некоторая связь одежды с душой человека прослеживалась и в традиционных представлениях вилуйских якутов. Они считали, что в человека, который спал не раздеваясь, входил злой дух — *абаасы*, поэтому, ложась спать, должны были расстегивать все пуговицы на нижнем белье, чтобы не вошел *абаасы*. Перед сном снятую рубашку складывали воротом в сторону огня, чтобы злые духи ночью не могли найти душу спящего. Более того, отдельные виды одежды, например, рукавицы, меховые чулки наряду с другими бытовыми вещами, обладали способностью передавать своих хозяев злым духам, указывая последним местообитание их души. Перед тем как надеть торбаса постороннего человека, нужно было предварительно плюнуть за голенище, чтобы не смогла перейти болезнь [23, с. 162, 264, 295]. Якуты, видимо, также считали, что через чужую одежду могла передаваться отрицательная энергетика (дурные мысли, чувства) ее владельца. Подобные представления были очень близки долганам: у них нельзя было разбрасывать одежду на земле,

особенно вещи покойного, которые подвешивали к дереву, стоящему вблизи могилы. У долган также существовал обычай «выветривания» одежды; кроме того, считали за грех надевать чужую одежду, особенно старого человека, говорили: «Делить с ним будешь его возраст» (*гини хааһын үллэстэгин*).

Эти поверья близки бытовавшим представлениям, связанным с одеждой, у других народов. Вера в магическую силу обрядовой одежды была настолько сильной, что ей нередко приписывали особое чудодейственное свойство. Например, у алтайцев существовало поверье, будто бы женщина, которая не может родить ребенка, получала этот дар, если украдет трусы многодетной женщины и тайком будет их носить или держать под постелью (ПМА, Горный Алтай). В восточнославянских родильных традициях существовал обычай завертывать ребенка в рубаху отца, непосредственно с него снятую, чтобы отец любил и жалел его. В использовании нестиранной одежды отца для новорожденного прослеживалась особая символика связи отца с ребенком: не полагалось ее стирать, считалось, смоемся отцовская любовь [16, с. 103]. Юго-восточные эвенки Якутии в люльку ребенка клали шапку взрослого мужчины; по их поверьям, шапка являлась «мужским духом, охранявшим ребенка» [17, с. 200].

У долган существовала особая категория нарядной одежды, которая неразрывно связана с кочеванием и дорогой. Такое отношение к выходной одежде можно наблюдать и в наше время. Нарядные, вышитые вещи, представляющие достаточную редкость в повседневной жизни поселков, чаще можно увидеть у выезжающих из тундры или приезжих оленеводов и их семей. В такие дни жизнь заметно преобразуется, серая обыденная картина оживает яркими красками нарядной одежды оленеводов. Сезонные перекочевки всегда были связаны с радостными событиями, именно в это время происходили межродовые контакты и встречи,

олeneводы нередко устраивали круговые танцы, различные игры, состязания. Среди молодых людей обычно совершались брачные знакомства. Поэтому во время летних перекочевок люди старались переодеться во все нарядное, женщины и мужчины надевали вышитые кафтаны, головные уборы, обувь. Эту особенность кочевой жизни северян неоднократно отмечали многие этнографы-североведы [24, 1952; 7, 1969; 35, 1969 и др.].

Главная особенность промысловой одежды долган — ее маскированность. В зимнее время одежду шили из белых шкур, летом лучшим считался серый цвет. По материалам П. В. Слепцова, нижнехатангские якуты и долганы во время охоты на дикого оленя также одевались во все белое: доху, шапку и обувь (Архив РАН (ПФ), ф. 47, оп. 1, ед. хр. 368).

Существовали специальные виды промысловой одежды. Во время охоты, для того чтобы бесшумно подползти по снегу к дикому оленю, надевали меховой фартук из камуса *дылбээңки* или *кыылга үөмэр туһулук*. Иногда для этой цели нагрудник шили из собачьей шкуры. Для охоты наиболее практичной считалась глухая одежда с капюшоном. Северные якуты также пользовались передником, называемым *далыс*, его носили и во время летней охоты в тундре. Одеваясь в такой передник, охотник не только предохранял себя от грязи и влаги, но и облегчал себе скольжение, когда подползал к стаду диких оленей. Его шили из оленьих камусов, направляя шерстью вниз [10, с. 36].

Мужская шапка *хорбоомии* (*гармомии*) из белых шкур считалась промысловой, поскольку мужчины надевали ее во время охоты на дикого оленя. Летом охотники носили ровдужные капоры, с внутренней стороны которых у конца ушек пришивали по кармашку, куда клали пули [21, с. 32].

Особое отношение к охотничьей одежде, поверья, связанные с нею, были продиктованы, прежде всего, существовавшими ре-

лигиозно-этическими нормами и экологическими правилами, строгое соблюдение которых должно было способствовать благополучию промысла. Считалось, что у охотника должна быть соответствующая одежда: если ходить на промысел в одежде из ткани, то дух охоты (*эһэкээн*) обидится и не даст добычу (Архив РАН (ПФ), ф. 47, оп. 1, ед. хр. 1077). На охотничьей одежде не делали опушку из волчьей шкуры, думая, что она издаст шум, звук будет услышан (злым духом), и последний не даст промышлять (*истэ һытыа, бултатыа һуога диэн*). По материалам П. В. Слепцова, мужчины, собираясь на охоту, пришивали на одежду клочки шерсти от шкуры белого медведя, тем самым ограждая себя от всевозможных опасностей (Там же). По сведениям И. С. Гурвича, оленекские якуты-оленеводы использовали в качестве промыслового оберега шерсть от подкожного комка оленя (*бийаң*). Обычно шерсть вшивали в охотничью сумку и, по некоторым сообщениям, — в одежду охотника [10, с. 211].

В промысловых поверьях и обычаях существовала целая система запретов, связанных с женщиной, в частности — беременной. Дабы не «осквернить» ружье, самострелы и другие охотничьи снаряжения, для нее считалось недопустимым прикасаться к ним. Например, песец перестает ловиться, если на пасть положить женскую одежду, так как она, как и сама женщина, считалась «нечистой» [21, с. 202]. Подобные поверья и представления, обусловленные промысловым культом, были характерны для традиционного религиозного верования тюрко- и тунгусоязычных народов Сибири.

В погребально-обрядовой практике долган одежда играла особую символическую роль. Главное требование погребальной одежды — соответствие традициям (она должна быть ритуально чистой, желательно новой и в то же время знакомой). Эта характерная особенность одежды покойного известна в погребальных традициях многих

народов. Знаковость — важное свойство погребальной одежды. У долган погребальная одежда (*өлүннүүк таңас*), согласно обычаю, готовилась заранее. Каменские эвенки также поступали в изготовлении одежды покойного (*буһиктэтигэс*). Следует отметить, что заблаговременное приготовление погребальной одежды — весьма характерный обычай у многих сибирских народов (и не только). Это во многом было связано с особенностями традиционного мировоззрения. Считалось, что человек после смерти, попадая в мир мертвых, находил там своих сородичей и родственников, поэтому очень важно было одеть его в традиционную одежду, чтобы по ней узнали его и приняли в «мир предков».

Эвены, например, погребальную одежду (*бусых*) начинали шить молодому человеку, как только он достигал зрелого возраста. Однако делали это втайне, причем желательно, чтобы шила ее мать или кто-то из близких родственников. По данной причине корячки, как писал В. И. Иохельсон, погребальную одежду обычно шили ночью, когда все спали, или днем, но в то время, когда никого не было дома. Если в процессе работы кто-нибудь заходил в дом, то женщина прятала ее в мешок или под одеяло. По представлениям коряков, если кто-то заметит приготовленную погребальную одежду, то один из обитателей дома умрет, причем коряки хранили ее в незаконченном виде, в противном случае это ускорит наступление смерти человека [28, с. 63–64].

Долганы считали за грех одевать покойника в слишком дорогую одежду, полагая, что в том мире его замучают долги (*иэскэ баттатыа диэн*). По некоторым данным, покойному не надевали пояс, шапку, рукавицы, а также обувь (Архив РАН (ПФ), ф. 47, ед. хр. 367). Иногда в качестве погребальной использовали свадебную одежду женщины, т. е. для этого случая ее специально хранили. Данный обычай в прошлом был широко популярен, он зафиксирован многими этнографами у большинства си-

бирских народов. У якутов особое ритуальное значение имела женская шуба. В *сангыяхе* хоронили мертвых, его надевали молодые на свадьбу, *сангыях* дарили как брачный подарок свекрови и, наконец, именно в женском *сангыяхе* в случае отсутствия специального облачения совершали свои мистерии северные якутские шаманы [30, с. 322].

Нганасаны, ближайшие соседи долган, шили специальную, так называемую относящуюся к кости (костям) одежду *танака лу* или *латуся лу*, которую надевали в двух случаях: когда человек вступал в брак и когда он умирал [9, с. 81]. От обычной повседневной одежды она отличалась богатым орнаментальным декором. По материалам Ю. Б. Симченко, танцевальные парки, носимые нганасанами на свадьбе и надеваемые уходящим в *бодырбо-моу* «землю мертвых», не имели опознавательных орнаментов [30, с. 171]. О погребальной одежде нганасан упоминалось и у П. Е. Островских, который писал, что на празднике встречи солнца после полярной ночи они одевались в лучшие одежды, так называемые на русском жаргоне «умиранные» (не употребляемые в другое время, а лишь служащие впоследствии для одевания человека после смерти) [18, с. 79]. Эвены нижней Индигирки также обряжали покойного в ту одежду, которую он носил по случаю женитьбы [34, с. 175]. Нанайцы покойников одевали в свадебную одежду *сикэ* или укрывали ею, но халат подпоясывали лентой белого цвета. По их представлениям, свадебный халат должен был служить опознавательным знаком для жителей Нижнего мира — таким образом, по распашной одежде (как наиболее древней) узнавали своих сородичей [12, с. 116]. Поэтому часть свадебного приданого пожилые нанайцы берегли для себя как погребальное [8, с. 91]. У эвенков, кроме того, женская «смертная» одежда должна была сохранять характерные особенности той группы, из которой покойная происходила [7, с. 139]. Ольхонские бу-

рты умершему также надевали свадебную одежду, сохранившуюся в хорошем состоянии [11, с. 291]. Данный погребальный обычай в прошлом был весьма распространен у бурят, об этом есть немало свидетельств и в полевых материалах Р. Д. Бадмаевой [4, с. 106]. Подобный обряд существовал и у теленгитов: женщин хоронили в их свадебном *чегедеке*. По некоторым данным, погребальной одеждой у них служила свадебная шуба (ПМА, Горный Алтай). Данный обычай был хорошо известен и в восточно-славянских погребальных традициях. В некоторых русских губерниях бытовала поговорка «В чем венчаться, в том и скончаться». Как полагают, корни этого обычая восходят к дохристианской древности [16, с. 85]. Главная особенность погребальной одежды — она не должна быть целой, поэтому ей предварительно наносили какие-либо повреждения в виде небольших надрезов, отверстий, отрывали некоторые пуговицы. В связи с этим исследователи дают разные объяснения. По мнению И. В. Константинова, обычай основывался на желании помочь умершим в загробной жизни. Вещи портились для того, чтобы они «умерли», ибо предметы, как и люди, могли, по верованиям якутов, отправиться в мир мертвых только после «смерти» [13, с. 157–158].

Восточные долганы одежду, в которой умер человек, или оставляли на земле, или подвешивали на дерево [25, с. 752]. В настоящее время покойнику иногда надевают новую одежду, соблюдая определенные правила: шить ее нужно слева направо, тогда как обычную одежду шьют справа налево, кроме того, швы должны быть без узлов. Обряжают покойника с левой стороны (ПМА, Хатангский р-н). Отсутствие узлов, по представлениям вилюйских якутов, необходимо для того, чтобы не «узлилась» душа умершего (*кут*). Считалось также, что нельзя подавать нитки с узлом — на том свете не встретишься. Некоторые толкования снов, связанные с одеванием, с изготов-

лением новой одежды, — к хвори, к смерти или вообще к худому, бытующие и в настоящее время как у якутов, так и у долган, по-видимому, напрямую связаны с некоторой характеристикой погребальной одежды — чистой и новой [23, с. 297, 306, 321].

Особым запретом считалось хоронить покойника в бисерной одежде, так как бисер имеет отверстия, через которые будет смотреть злой дух (*гини ууттээк, онон көрөһытыа диэн*). Запрещалось также получать такую одежду от больного, так как дух болезни через отверстия может забрать человека (*огуруо уутун устун ылыа дииллэр*). Строго запрещалось шить погребальную одежду из шкур «клыкастых» хищников (*аһыылаактар*): волка, песца, лисы, росомахи, поэтому с одежды покойника всегда предварительно отпарывали меховую опушку и бисерную отделку.

На одежде в нескольких местах делали крестовидные надрезы, чтобы из тела могла свободно выйти душа покойника (*тыына тагыстын диэн*). Эвены подобные надрезы делали на спине и под рукавами погребальной одежды *бусых*, кроме того, вырезали ровдужные вязки и бахрому. По нашим материалам, долганы независимо от времени года покойника хоронили в демисезонной одежде. Информанты объясняли этот факт сугубо практической необходимостью: если одеть умершего в зимнюю меховую одежду, он не влезет в гроб. По представлениям долган, размер гроба должен строго соответствовать росту и объему покойника. Считалось плохим предзнаменованием, если гроб окажется излишне просторным или будет иметь какие-то отклонения от нормы при сбивании.

В качестве материала для погребальной одежды предпочиталась ровдуга, обувь шили замшевую. Вообще, у долган не принято хоронить человека в меховой одежде (*тыа таһаһын таһыннарбаттар*), что, видимо, связано с архаичной традицией, вероятно, восходящей к глубокой древности. Подобный обычай в прошлом наблюдался и у дру-

гих сибирских народов. У алтайцев запрещалось надевать умершему одежду из звериных мехов, так как в «ином мире» она не будет держаться на душе покойного [38, с. 97]. У эвенов также было запрещено использовать при изготовлении погребальной одежды шкуры медведей, волков, собак, росомахи, т. е. хищных зверей. Этот обычай известен и у нивхов, которые умершим ничего не шили из меха, шкур, что считалось большим грехом. Для обуви использовали белую ткань в виде чулка или сапожка [32, с. 193]. Покойник не должен иметь серебряные украшения, с него снимали серьги и кольца, в том числе и с камнями, так как они, как и любые металлические вещи, могли оттягивать умершего. Иногда в гроб клали дополнительно сменную одежду с некоторыми повреждениями, кроме этого в специальном мешочке помещали зубы, ногти покойника. Женщине под голову клали небольшую подушку из ее волос.

Как сообщают наши информанты, в современных похоронах соблюдаются некоторые старинные обычаи и обряды. Пожилые люди и сейчас готовят себе погребальную одежду, объясняя это тем, что они не хотели бы, чтобы их хоронили как попало. Вещи бережно хранят, хотя иногда и надевают (это даже в какой-то степени рекомендуется), особенно на праздники, затем складывают обратно. По некоторым сведениям, считается, что одежда покойника должна быть поношенной. Перед захоронением, как мы уже отмечали, от одежды покойника обязательно отпарывают бисер и меховую отделку. Подобного обычая придерживались и хакасы. По их верованиям, на покойника нельзя было надевать совершенно новый, ношенный костюм, иначе он «не пристанет к телу». Если знали о приближении смерти, а у умирающего не было хорошей одежды, то спешили пошить новую и надеть ее хотя бы раз, прежде чем он скончается [5, с. 156]. Материалы по долганам очень близко перекликаются с данными по погребальным обычаям южносибирских

народов. Теленгиты Южного Алтая также заранее готовили специальную погребальную одежду, которая включала *чегедек* — безрукавку замужней женщины, считавшуюся свадебной. Одежду шили нитками без узлов. Свадебный *чегедек* служил опознавательным знаком, чтобы близкие родственники могли найти друг друга в потустороннем мире [1, с. 193–196].

Стариков стараются хоронить в ровдужной обуви, при отсутствии таковой покойнику надевают покупные сапоги. Наличие кожаной обуви в составе погребальной одежды долган связано с традиционными представлениями о загробном мире, согласно которым умершему предстоит плыть вниз по течению воды смерти (*өлүү уутун устун*) к родственникам, поэтому ему необходимы подобные бродни (Архив РАН (ПФ), ф. 47, оп. 1, ед. хр. 367). Однако здесь, скорее всего, прослеживается характерная особенность погребальной одежды — традиционность, узнаваемость в «мире предков». В этом, видимо, заключалась этномаркирующая функция ровдужной обуви как важной части традиционной одежды долган.

Подобное представление в прошлом имело довольно широкое распространение. Например, в центральных русских губерниях умершему непременно надевали лапти, независимо от его состоятельности — даже в том случае, если при жизни человек их не носил. Сапоги в домовину не клали, считая их «модными»: на том свете, как говорили, «моды не надо» [16, с. 91]. Голову мужчины-покойника завязывали белым платком-налобником *һүүс баайыта*. Необходимые элементы погребальной одежды — рукавицы из замши или белой ткани, на концах которых делают небольшие отверстия. Северные и ляпинские манси также шили для покойника подобные рукавицы-мешочки из белой ткани, более того, в них они клали деньги [37, с. 210]. Видимо, данный обычай связан с запретом оставлять какую-либо часть тела покойного обнаженной, с этой

целью закрывали лицо, надевали рукавицы и т. д. У древних якутов полы одежды умерших, начиная от шейного выреза и до самого низа, плотно сшивали, концы рукавов также наглухо зашивали [34, с. 92]. Подобный обычай был зафиксирован Н. А. Алексеевым у челканцев и тубаларов на Алтае [2, с. 219].

Оставшуюся от покойника одежду обычно сжигают или оставляют на месте захоронения, подвесив к блистостоящему дереву или специально сооруженному для этого вешалу. Некоторые считают, что более ценную, например бисерную, одежду, проветрив на улице в течение 40 дней, можно носить или раздать родственникам. В прошлом некоторые вещи отдавали мойщику покойника (Архив РАН (ПФ), ф. 47, оп. 1, ед. хр. 367).

Обычаи и поверья, связанные с одеждой, также отмечаются в поминально-траурных традициях. Похоронившая мужа женщина не должна год заниматься шитьем, вышивать бисером. Вообще, строго запрещалось шить во время траура, считалось, что это все равно, что протыкать глаза покойнику. По некоторым данным, нельзя заниматься шитьем в день смерти и в течение трех лет после, в противном случае говорили: покойному глаза зашиваешь (*карагын тигэгин дииллэр*). Вдова год не должна стричь ногти и расчесывать волосы, так как опилки от ногтей и волосинки могут попасть в глаза умершего. Похоронившему близкого родственника не следует участвовать в танцах, дабы не топтать лицо покойнику (ПМА, Хатангский р-н), кузнецу три года не позволялось заниматься своим ремеслом (Архив РАН (ПФ), ф. 47, оп. 1, ед. хр. 367). Мужчины, принимавшие участие в похоронном обряде или посетившие дом покойного, некоторое время не должны прикасаться к орудиям охоты, в противном случае промысел может прекратиться (*ханнар, булт кири-иргиир*). Считается, что дух охоты «брезгает» нечистыми предметами [15, с. 55]. При болезни запястья на руку завязывали кожаные шнурки от обуви, причем на женское

запястье надевали шнурки от обуви мужчины, у которого недавно умерла жена, и, наоборот, мужчине — от обуви вдовы. Иногда ровдужные повязки носили до трех лет (ПМА, Хатангский р-н, 1994 г.).

Итак, как показывает вышеизложенный материал, духовная культура долган сохранила целый комплекс самобытных обычаев и поверий, связанных с одеждой. Многие представления имеют много общего с такими у других сибирских народов, прежде всего у якутов и эвенков. Однако следует отметить, что большинство характерных обычаев и поверьев долган, связанных с обрядовой одеждой (особенно свадебной и погребальной), имеет широкое распространение далеко за пределами Сибири. Многие из них весьма схожи с обычаями семейной обрядности у восточно-славянских народов. По материалам Г. С. Масловой, традиция обмениваться подарками у молодых пар в знак верности (в качестве залога служили кольцо, вышитый платок или другие предметы женского рукоделия), роль и значение предметов одежды в составе приданого невесты и подарков (кладки) жениха, сама символика свадебной одежды, апотропеическое значение отдельных ее видов были характерны для восточнославянской свадебной обрядности.

Специфика погребальной обрядности русских, украинцев и белорусов включает особенности изготовления одежды покойного (шов «вперед иголкой» без узлов), заблаговременную ее заготовку, незавершенность, использование свадебной одежды в качестве погребальной, способы обрядования, траурная символика белого цвета, складывание в женский гроб волос, ногтей с рук и ног покойной и др. Однако следует отметить, что эти традиции во многом носят общераспространенный характер; большинство из них в той или иной форме известны

многим народам, особенно они близки мировоззрению народов Южной Сибири, Поволжья, Северного Кавказа, Средней Азии. Подобные обычаи и обряды весьма архаичны и могут быть охарактеризованы как до-религиозные (дохристианские, домусульманские), имеющие древнюю языческую символику.

Хотя долганские обычаи и поверья, связанные с традиционной одеждой, имеют синкретичный характер, в них немало общего с традициями сибирской семейно-бытовой обрядности. Однако в долганской практике обнаруживается некоторая этнокультурная специфика, многие традиционные поверья и представления получили в ней иное толкование и ритуальное значение. Особенность долганского обрядового комплекса заключается в отражении широкого круга мировоззренческих представлений, характерных не только для сибирских, но и для других этнокультурных традиций, в частности восточнославянских. Общие черты объясняются не только непосредственно межэтническими контактами и этнокультурными взаимовлияниями, но и, видимо, более глубинными проблемами, связанными с ранними формами анимистических воззрений, архаичных религиозных представлений, в частности, о душе, смерти и загробном мире и т. д.

В современной жизни долган традиционная обрядность и связанные с ней поверья и обычаи имеют достаточно живое бытование. Старое поколение во многом еще сохраняет самобытность сознания, связанного со старыми поверьями и обычаями. В современной семейно-бытовой обрядности в пережиточной форме нередко используются традиционные элементы, хотя многие из них утратили религиозное значение и магическую символику.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Слово, имеющее сакрально-магическое значение, используемое в различных действиях очистительного характера, также известно у многих тюркоязычных народов Южной Сибири [1, с. 56; 6, с. 22;

и др.]. В Средней Азии *алас* — популярная «лечебная» церемония, ритуальное очищение огнем с употреблением несложных формул заговора и неоднократным повторением самого слова [3, с. 41]. Долганский обряд очищения с окуриванием можжевельником или янтарем во многом схож с южно-сибирскими и среднеазиатскими обычаями, при этом долганы также говорят: «*Алас! Алас!*» Само слово во многих тюркских наречиях было известно как восклицание при шаманских заклинаниях и означало окуривание можжевельником [29, стлб. 364–365]. Семантика слова связана с ритуальным очищением посредством огня, на что указывает корень слова *ал* — тюрк. ‘огонь’ (ср. рус. ‘алый’, якутское выражение *аал уот* ‘священный огонь’) [Там же, стлб. 349–350].

\*\* Слово употребляется в случаях, когда осуждается тот или иной недозволенный поступок или высказывание, считаемое за грех (як. *аньыы*). Оно также широко бытовало в разговорной речи у различных групп эвенков и эвенов.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.
2. *Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: Опыт ареального сравнительного исследования. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
3. *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958. 235 с.
4. *Бадмаева Р. Д.* Бурятский народный костюм. Улан-Удэ: Бурят. книж. изд-во, 1987. 142 с.
5. *Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов: Пособие для учителей. Абакан, 1996. 221 с.
6. *Бутанаев В. Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 236 с.
7. *Василевич Г. М.* Эвенки (Историко-этнографические очерки XVIII начала XX в.). Л.: Наука, 1969. 302 с.
8. *Гаер Е. А.* Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX начале XX в. М.: Мысль, 1991. 127 с.
9. *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (На материалах нганасан XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1983. 173 с.
10. *Гурвич И. С.* Культура северных якутов-оленеводов: К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М.: Наука, 1977. 245 с.
11. *Жамбалова С. Г.* Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. Новосибирск: Наука, 2000. 394 с.
12. *История и культура нанайцев: Историко-этнографические очерки.* СПб.: Наука, 2003. 324 с.
13. *Константинов И. В.* Материальная культура якутов XVIII века: По материалам погребений. Якутск: Кн. изд-во, 1971. 210 с.
14. *Ксенофонтов Г. В.* Ураангхай сахалар: Очерки по древней истории якутов: В 2 кн. Якутск: Нац. изд-во РС(Я). 1992. Кн. 1. 414 с.; Кн. 2. 316 с.
15. *Кулаковский А. Е.* Научные труды. Якутск, 1979. 481 с.
16. *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. М.: Наука, 1984. 212 с.
17. *Николаев С. И.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск: Кн. изд-во, 1964. 204 с.
18. *Островских П. Е.* О положении женщины у инородцев Туруханского края // Изв. Красноярско-го подотд. ВСОИРГО. Красноярск, 1903. Т. 1. Вып. 5. С. 13–22.
19. *Островских П. Е.* К вопросу о населении Таймырского полуострова (по поводу статьи Б. О. Долгих) // Сев. Азия. 1929. № 2. С. 77–82.
20. *Попов А. А.* Материалы по родовому строю долган // СЭ. 1934б. № 6. С. 116–139.
21. *Попов А. А.* Техника долган // СЭ. 1937а. № 1. С. 91–135.
22. *Попов А. А.* Семейная жизнь у долган // СЭ. 1946. № 4. С. 50–74.
23. *Попов А. А.* Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // СМАЭ. 1949. Т. 11. С. 255–323.
24. *Попов А. А.* Кочевая жизнь и типы жилищ у долган // СЭС. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 142–172.
25. *Попов А. А.* Долганы // Народы Сибири. М.; Л.: Наука, 1956. С. 742–759.

26. Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долган на природу // СЭ. 1958а. № 2. С. 77–99.
27. Попов А. А. Коллекции по материальной культуре долган в МАЭ // СМАЭ. М.; Л., 1958б. С. 5–121.
28. Прыткова Н.Ф. Одежда чукчей, коряков и ительменов // Материальная культура народов Сибири. Л.: Наука, 1976. С. 5–88.
29. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893–1911. Т. 1–4.
30. Серошевский В. Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. М.: РОСПЭН, 1993. Т. 1. 713 с.
31. Симченко Ю. Б. Нганасанские орнаменты // СЭ. 1963. № 3. С. 166–171.
32. Смоляк А. В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: Этногенетический аспект. М.: Наука, 1984. 245 с.
33. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. 335 с.
34. Стрелов Е. Д. Одежда и украшения у якутки в половине XVIII века // СЭ. 1937. № 2–3. С. 74–99.
35. Туголуков В. А. Следопыт верхом на оленях. М.: Наука, 1969. 215 с.
36. Туголуков В. А. Идущие поперек хребтов. Красноярск: Кн. изд-во, 1980. 183 с.
37. Федорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб.: Изд-во МАЭ, 1994. 284 с.
38. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горноалтайск, 1981. 183 с.

## REFERENCES

1. Alekseev N. A. Rannie formy religii tjurkojazychnyh narodov Sibiri. Novosibirsk: Nauka, 1980. 318 s.
2. Alekseev N. A. SHamanizm tjurkojazychnyh narodov Sibiri: Opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovaniya. Novosibirsk: Nauka, 1984. 233 s.
3. Anisimov A. F. Religija jevenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problemy proishozhdenija pervobytnyh verovanij. M.; L., 1958. 235 s.
4. Badmaeva R. D. Burjatskij narodnyj kostjum. Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1987. 142 s.
5. Butanaev V. JA. Tradicionnaja kul'tura i byt hakasov: Posobie dlja uchitelej. Abakan, 1996. 221 s.
6. Butanaev V. JA. Hakassko-russkij istoriko-jetnograficheskij slovar'. Abakan, 1999. 236 s.
7. Vasilevich G. M. Evenki: Istoriko-jetnograficheskie ocherki XVIII nachala XX v. L.: Nauka, 1969. 302 s.
8. Gaer E. A. Tradicionnaja bytovaja obrjadnost' nanajcev v konce XIX nachale XX v. M.: Mysl', 1991. 127 s.
9. Gracheva G. N. Tradicionnoe mirovozzrenie ohotnikov Tajmyra (Na materialah nganasan HИH nachala HH v.). L.: Nauka, 1983. 173 s.
10. Gurvich I. S. Kul'tura severnyh jakutov-olenevodov: K voprosu o pozdnih jetapah formirovanija jakutskogo naroda. M.: Nauka, 1977. 245 s.
11. Zhambalova S. G. Profannyj i sakral'nyj miry ol'honskih burjat. Novosibirsk: Nauka, 2000. 394 s.
12. Istorija i kul'tura nanajcev: Istoriko-etnograficheskie ocherki. SPb.: Nauka, 2003. 324 s.
13. Konstantinov I. V. Material'naja kul'tura jakutov XVIII veka: Po materialam pogrebenij. Jakutsk: Kn. izd-vo, 1971. 210 s.
14. Ksenofontov G. V. Uraanghaj sahalar: Ocherki po drevnej istorii jakutov: V 2 kn. Jakutsk: Nac. izd-vo RS(JA). 1992. Kn. 1. 414 s.; Kn. 2. 316 s.
15. Kulakovskij A. E. Nauchnye trudy. Jakutsk, 1979. 481 s.
16. Maslova G. S. Narodnaja odezhda v vostochnoslavjanskijh tradicionnyh obyčajah i obrjadah. M.: Nauka, 1984. 212 s.
17. Nikolaev S. I. JEveni i evenki Jugo-Vostochnoj Jakutii. Jakutsk: Kn. izd-vo, 1964. 204 s.
18. Ostrovskih P. E. O položenii zhenshchiny u inorodcev Turuhanskogo kraja // Izv. Krasnojarskogo podotd. VSOIRGO. Krasnojarsk, 1903. T. 1, vyp. 5. S. 13–22.

19. *Ostrovskih P. E.* K voprosu o naselenii Tajmyrskogo poluostrova (po povodu stat'i B. O. Dolgih) // Sev. Azija. 1929. № 2. S. 77–82.
20. *Popov A. A.* Materialy po rodovomu stroju dolgan // SE. 1934b. № 6. S. 116–139.
21. *Popov A. A.* Tehnika dolgan // SE. 1937a. № 1. S. 91–135.
22. *Popov A. A.* Semejnaja zhizn' u dolgan // SE. 1946. № 4. S. 50–74.
23. *Popov A. A.* Materialy po istorii religii jakutov b. Viljujskogo okruga // SMAE. 1949. T. 11. S. 255–323.
24. *Popov A. A.* Kochevaja zhizn' i tipy zhilishch u dolgan // SES. M.; L., 1952. T. 1. S. 142–172.
25. *Popov A. A.* Dolgany // Narody Sibiri. M.; L.: Nauka, 1956. S. 742–759.
26. *Popov A. A.* Perezhitki drevnih doreligioznyh vozzrenij dolgan na prirodu // SE. 1958a. № 2. S. 77–99.
27. *Popov A. A.* Kollekcii po material'noj kul'ture dolgan v MAE // SMAE. M.; L., 1958b. S. 5–121.
28. *Prytkova N. F.* Odezhdha chukchej, korjakov i itel'menov // Material'naja kul'tura narodov Sibiri. L.: Nauka, 1976. S. 5–88.
29. *Radlov V. V.* Opyt slovarja tjurkskih narechij. SPb., 1893–1911. T. 1–4.
30. *Seroshevskij V. L.* Jakuty: Opyt etnograficheskogo issledovanija. M.: ROСПJEN, 1993. T. 1. 713 s.
31. *Simchenko Ju. B.* Nganasanskije ornamenti // SE. 1963. № 3. S. 166–171.
32. *Smoljak A. V.* Tradicionnoe hozjajstvo i material'naja kul'tura narodov Nizhnego Amura i Sahalina: Etnogeneticheskij aspekt. M.: Nauka, 1984. 245 s.
33. *Snesarev G. P.* Relikty domusul'manskih verovanij i obrjadov u uzbekov Horezma. M., 1969. 335 s.
34. *Strelov E. D.* Odezhdha i ukrashenija u jakutki v polovine XVIII veka // SE. 1937. № 2–3. S. 74–99.
35. *Tugolukov V. A.* Sledopyt verhom na olenjah. M.: Nauka, 1969. 215 s.
36. *Tugolukov V. A.* Idushchie poperek hrebtov. Krasnojarsk: Kn. izd-vo, 1980. 183 s.
37. *Fedorova E. G.* Istoriko-etnograficheskie ocherki material'noj kul'tury mansi. SPb.: Izd-vo MAE, 1994. 284 s.
38. *Shatinova N. I.* Sem'ja u altajcev. Gornoaltajsk, 1981. 183 s.

*H. E. Горюшкина*

### ПОЧЕМУ ДАЛИ «ВОЛЬНУЮ» ПИТИЯМ? К ВОПРОСУ О ПОДГОТОВКЕ ВИННОЙ РЕФОРМЫ 1861 г.

*Статья посвящена одному из слабо изученных аспектов истории «Великих реформ» — винной реформе 1861 г. Автор исследует причины отмены откупов, экономический и общественный фон намечающегося преобразования. Особое внимание уделено работе комиссий по выработке проекта винной реформы.*

**Ключевые слова:** «Великие» реформы, либерализация, питейный сбор, винный откуп, акцизная система.

*N. Goryushkina*

### WHY WAS «FREEDOM» TO SPIRITS GIVEN? TO THE ISSUE OF PREPARING THE «WINE REFORM» OF 1861

*The paper is devoted to one of the little-known aspects of the history of the “Great reforms” — the alcohol reform of 1861. The reasons of farming revenues abolition, economic and social background of the taking shape reorganization are investigated. A special consideration is given to activities of commissions which worked out the project of alcohol reform.*

**Keywords:** “Great reforms”, liberalization, spirit’s tax, spirit’s farming, the system of excises.