

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

В. П. ДЬЯКОНОВА

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ТУВИНЦЕВ КАК ИСТОРИКО- ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК



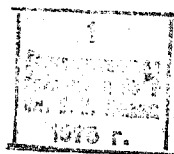
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ
ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД
1975

КОНТРОЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР

Книга посвящена мало разработанной в этнографической литературе проблеме погребального обряда тувинцев. Уточнено само понятие погребального обряда как предмета изучения. Анализ погребального обряда тувинцев позволил автору не только подтвердить участие в сложении тувинской народности уже известных по литературе этнических элементов, начиная с гуннского времени (гунны, теле, дубо, уйгуры и др.), но и внести ряд коррективов в этническую историю тувинского народа.

Книга рассчитана на этнографов, археологов, историков, читателей, интересующихся вопросами истории народов Сибири.

Ответственный редактор Л. П. ПОТАПОВ



I. ВВЕДЕНИЕ

Исследовательский интерес к теме «Погребальный обряд у тувинцев» возник у автора данного труда во время работы в Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Ленинградского отделения Института этнографии (1957—1966 гг.). Перед экспедицией стояла задача выявить и изучить археологические, палеоантропологические и этнографические источники для истории Тувы с древнейших времен до современности и для этногенеза тувинцев.¹ Поэтому полевая работа экспедиции, как в отношении археологии, так и в области этнографии, охватывала широкий круг вопросов, изучавшихся в историческом плане. Этнографическое изучение характеризовалось особенно разнообразной тематикой, так как преследовалась цель дать картину народной культуры и быта тувинцев по возможности в ее историческом развитии.

В связи с этим мне было поручено изучение на полевых материалах следующих этнографических тем: одежда тувинцев (традиционная и современная), ламаизм в быту тувинцев и погребальный обряд.²

Последняя тема привлекла наше внимание особенно своим источниковедческим аспектом, который вскоре же стал очевиден в процессе всестороннего этнографического изучения погребального обряда в полевых условиях. Данное обстоятельство содействовало тому, что многие вопросы, относящиеся к погребальному обряду у тувинцев, изучались по возможности в различных районах Тувы, с учетом их местной специфики.

Естественно также, что исследование комплекса вопросов погребального обряда тувинцев вызвало необходимость привлечь к изучаемой теме сравнительный материал, относящийся к родственным тувинцам тюркоязычным народам и этническим группам Саяно-Алтая, таким как алтайцы, теленгиты, телеуты, шорцы, хакасы и др. Привлечение аналогичных сравнительных материалов, как будет показано дальше, весьма необходимо не только для источниковедческого аспекта, но и для полноты характеристики исследуемой темы применительно к тувинцам, древние религиозные взгляды которых подверглись явному разрушению под влиянием ламаизма. Их сложившаяся структура была последним нарушена, а некоторые звенья ее понадобилось реконструировать на основе сравнительного материала, сохранившегося у родственных тувинцам соседей, избежавших проникновения к ним ламаизма.

ЦЕЛЬ, ЗАДАЧА И ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

После сказанного выше необходимо прежде всего кратко определить цель и задачи предлагаемой вниманию читателей работы.

¹ См. об этом: Л. П. Потапов. 1) Тувинская комплексная археолого-этнографическая экспедиция. — Советская этнография, 1958, № 5; 2) Некоторые итоги работ Тувинской экспедиции. — Советская этнография, 1959, № 5; 3) Тувинская комплексная экспедиция Института этнографии АН СССР. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции (далее: Труды ТКАЭЭ). Т. I. М.—Л., 1960.

² В. П. Дьяконова. 1) Материалы по одежде тувинцев. — Труды ТКАЭЭ, т. I, стр. 238—266; 2) Одежда. — В кн.: Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.

Они отнюдь не могут быть сведены только к обстоятельному и по возможности полному описанию всего цикла погребального обряда тувинцев. Одна из главных целей заключается в раскрытии методологического, историкоэведческого значения исследуемой темы для изучения истории и этнографии тувинского народа, не имевшего до недавнего времени своей письменности. Материалы, характеризующие как погребальный обряд в целом, так и его отдельные стороны, ввиду особой консервативности и исторической устойчивости этих явлений могут служить одним из ценных историко-этнографических источников для изучения этнического состава, происхождения тувинцев, для выяснения исторических и этнографических связей, для истории их культуры. В этом смысле исследование погребального обряда имеет большое значение наряду с изучением целого ряда других тем из области религиозных верований, в частности отдельных атрибутов шаманского культа, например шаманского бубна или костюма, а также таких явлений народной жизни, как фольклор, народное изобразительное искусство и т. д. Вместе с тем развернутое изучение традиционного погребального обряда имеет и другое важное значение. Оно заполняет серьезный пробел в характеристике традиционного народного быта тувинцев, в некоторых аспектах слабо освещенного в этнографической литературе. Оно может внести полезный вклад в общую развернутую картину народной культуры и быта тувинцев в дооктябрьский период. Едва ли может быть сомнение также и в ценности многих материалов этой темы для изучения древнего мировоззрения тувинцев и их религиозных верований.

Обращаясь к источникам, составляющим фактическую основу работы, нужно отметить их комплексный характер. Преобладающим из них является этнографический материал, как выявленный и собранный в процессе полевой работы, так и содержащийся в различных публикациях, обзор которых будет несколько дальше. Полевой этнографический материал, вошедший в работу, собран в разных местах Западной, Центральной и Южной Тувы. Большинство полевых материалов получено из наиболее отдаленных и окраинных районов, о которых в этнографической литературе сведения почти отсутствуют. К ним относятся, например, Монгун-Тайга (юго-западная окраина Тувы), связь с которой осуществляется воздушным сообщением или автомобильным сообщением через участок территории Монгольской Народной Республики; район верховьев реки Алаша и озера Кара-Холь (северо-западная окраина Тувы). Оба эти района расположены на восточной части Шапсальского хребта и хребта Чихачева. Они граничат с МНР и Горно-Алтайской автономной областью. В этих местах этнографическая работа была поставлена впервые.

Большой этнографический материал удалось собрать в Западной Туве (бассейн реки Хемчика). К числу совершенно не затронутых ранее этнографическим изучением относится Эрзинский район на юге Тувы, граничащий с МНР.

К полевым этнографическим материалам относятся записи от представителей (обоих полов) старшего поколения тувинцев, многие из которых в свое время лично придерживались традиционных обрядов погребального цикла, затем непосредственные наблюдения автора, неоднократно присутствовавшего на похоронах и поминках, совершаемых по старинной традиции. Наконец, сюда же нужно отнести обследования старых и современных кладбищ или отдельных мест погребения.

Помимо полевых материалов, в качестве источника использовались еще этнографические коллекции, хранящиеся в ряде центральных и местных музеев, прежде всего Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР, Государственного музея этнографии народов СССР и Государственного Эрмитажа в Ленинграде, краеведческих музеев в г.г. Абакане, Минусинске и Кызыле.

Этнографический материал по теме разыскивался и в различных архивах, главным образом архивах тувинских учреждений. С этой целью были просмотрены архивные фонды Тувинского республиканского музея имени 60 богатырей и Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Наконец, такого рода сведения иногда удавалось получить из письменных исторических источников, например русских исторических документов, содержащих сведения о тувинских племенах и группах. Как источник, этнографический материал имеет в нашей работе разностороннее значение. Этот материал позволяет составить наиболее полное представление о всем цикле обычаев и обрядов, запретов и обязательных установлений, связанных со смертью и погребением человека, об их последовательности и продолжительности. Этнографический материал предоставляет возможность этнической атрибуции погребального обряда до родо-племенной включительно. Такого рода данные, хорошо фиксируемые, могут быть порой экстраполированы на некоторые археологические памятники. Этнографические факты дают возможность точнее и всестороннее объяснить археологический материал, который, как будет показано в дальнейшем изложении, играет видную роль в изучении погребального обряда у тувинцев в историческом плане.

Археологический материал в данной работе представляет собой главным образом результаты раскопок погребальных памятников различных исторических эпох. Из них большое внимание уделено материалам из раскопок поздних тувинских погребений (XVII—XIX вв.), исследованных автором, с привлечением данных из раскопок погребений этого времени, проводившихся различными советскими исследователями.

Материалы из археологических раскопок представляют ценные данные о ряде элементов погребального цикла, главным образом связанные непосредственно с формой и характером погребения умершего, устройством погребальных сооружений, составом погребального инвентаря и т. д.

В настоящей работе сделана попытка привлечения в качестве источника и фольклорного материала. Уже неоднократно приходилось убеждаться в том, что тувинский фольклор отражает оба типа погребального обряда (у шаманистов и ламаистов) и даже их соотношение. Хотя в нем нет полного описания ни одного из упомянутых типов обряда, подобного, например, тому, которое дается в киргизском эпосе «Манас», тем не менее тувинский фольклор насыщен конкретными сведениями, относящимися к рассматриваемым циклам. Иногда в фольклоре выступают удивительные детали, свойственные похоронам тувинцев. При этом достоверность фольклорных сообщений по данному предмету вне всякого сомнения, как это видно из сопоставления их с этнографическими и археологическими данными.

Изучение перечисленных видов источников привело нас к двум заключениям общего порядка, которым подчинена структура представленной работы. Четко устанавливается, что у тувинцев одновременно существовало два вида погребального обряда, резко отличающихся друг от друга. Один из них был характерен для тувинцев-шаманистов, другой — для ламаистов. Каких-либо четких географических или этнических границ бытования обоих этих видов не наблюдается, хотя степень распространения ламаистского погребального обряда хорошо увязывается с наличием местных ламаистских центров в виде *хуре* — монастырей. Хронологически погребальные обряды и обычаи тувинцев-ламаистов появились относительно недавно, в связи с проникновением и распространением ламаизма в Туве, о чем будет сказано дальше, при характеристике и анализе этих обычаев и обрядов у тувинцев-ламаистов.

Касаясь более раннего по времени возникновения и распространения погребального обряда у тувинцев-шаманистов, необходимо подчеркнуть, что этот обряд все же не следует считать и называть чисто шаманистским. И не только потому, что участие в этом обряде шамана, как будет

показано дальше, довольно ограничено, а главным образом потому, что он несет в себе многие черты и особенности, не имеющие отношения к шаманизму, которые сложились, по-видимому, до появления шаманизма и отражают какие-то весьма древние мифологические представления о вселенной, земной природе и самом человеке, возможно и не являющиеся чисто религиозными.

Рассмотрение этой почти не изученной, большой и сложной проблемы, решение которой должно базироваться на широком материале, — можно сказать, глобальном материале, — конечно, никоим образом не может входить в задачу данной работы.

Второе заключение относится к определению понятия погребального обряда, который в этнографической литературе о тувинцах обычно сводится к похоронам и так называемым поминкам. В результате подробного изучения этого вопроса на большом конкретном материале не только у тувинцев, но и у родственных им тюркоязычных соседних народов (алтайцев, хакасов и т. д.) я пришла к следующему выводу.

Погребальный обряд у тувинцев представляет собой по существу целый цикл действий, обычаев, обрядов, запретов и т. п., последовательно совершаемых с момента смерти человека до его погребения и следующих за ним «поминок» включительно. У тувинцев-шаманистов погребальный обряд преследует цель не просто похоронить человека, а соответствующим образом «отправить его на тот свет» до того момента, когда умерший или его душа покинет навсегда родные земные места и поселится в потустороннем мире. Исходя из такого понимания цели погребального обряда у тувинцев, следует обратить внимание на то, что он включает в себя не только чисто религиозные действия, но также и некоторые бытовые обычаи, отражающие нормы поведения родственников, налагающие на них (иногда и на соседей умершего) ряд обязанностей, связанных с предстоящим погребением и подготовкой к нему. Таковы, например, обязательное оплакивание покойного женщинами определенной категории родственников, обязанность определенных лиц снарядить умершего, обязательное присутствие родственников на похоронах, некоторые запреты (выносить что-либо из юрты умершего в течение нескольких дней, упоминать его имя) и т. д.

В тувинском погребальном цикле можно выделить три комплекса. Первый — это обычаи и обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до погребения умершего, связанные главным образом с периодом нахождения умершего в юрте, включительно до его выноса к месту погребения. Второй комплекс включает все обычаи и обряды, выполняемые по пути к месту погребения, при самих похоронах и во время возвращения участников похорон домой. Наконец, третий комплекс данного цикла — это обычаи и обряды, соблюдаемые после похорон до того времени, пока умерший переселялся в загробный мир, как у шаманистов, или пока не заканчивались «поминки», как это бывало у ламаистов.

Предложенное определение погребального обряда как религиозно-бытового цикла обрядов и обычаев не претендует на универсальность, но на тувинском материале оно оправдано и способствует раскрытию сущности и характеристике этого обряда.

Таким образом, выяснилась необходимость дать описание и характеристику погребального обряда тувинцев как для шаманистов, так и ламаистов.

При изучении обоих видов погребального обряда на полевом материале обнаружилось несколько способов погребения умершего и соответствующих им погребальных сооружений, существовавших одновременно в рамках каждого обряда. Это обстоятельство частично было известно и из разрозненных фактов, опубликованных в научной литературе о тувинцах. Отсюда встала задача собрать как можно больше и подробнее таких данных, обратив внимание на их связь не только с религиозными

представлениями, но и с местными географическими условиями (таежные и степные районы), с формами хозяйства, социальным положением и родо-племенной принадлежностью населения, придающими значение тех или иных способов погребения умершего. Не упускалась из вида, конечно, и связь данных способов с их историческими типами, известными по письменным или другим источникам (археологическим, фольклорным и т. д.).

Собранный материал потребовал систематизации и некоторой классификации, которые, возможно, будут иметь значение и для изучения погребального обряда у соседних с тувинцами народов Саяно-Алтайского нагорья, особенно родственных по происхождению и языку.

Остается еще сказать о структуре настоящей работы. Поскольку погребальный обряд у тувинцев изучался в связи с двумя системами религиозных представлений, одна из которых была характерна для шаманистов, другая — для ламаистов, то изложение и анализ материала и его обобщение даны отдельно для обоих видов погребального обряда.

В рамках каждого из отмеченных типов фактический материал излагается и анализируется по определенной системе, главным образом в последовательности всех звеньев погребального цикла. При этом погребальный цикл у шаманистов характеризуется по возможности с привлечением соответствующего сравнительного материала, относящегося к ближайшим соседям тувинцев. Такой прием позволяет иногда восстановить в более полном виде некоторые обряды и обычаи, сохранившиеся у тувинцев лишь фрагментарно.

Первая глава книги посвящена рассмотрению позднего археологического материала, фиксирующего отражение в археологических памятниках ряда элементов погребального цикла у тувинцев XVII—XVIII вв. В силу ограниченности и специфики археологических данных на их основе невозможно представить все звенья погребального цикла. Но некоторые аспекты представляют большую фактическую ценность, как например снаряжение умершего для его существования в загробном мире, устройство погребальных сооружений и способы захоронения. Все это дает возможность выявить ряд существенных черт обряда, не дошедших до этнографической современности, а также обогатить и подкрепить вещественными доказательствами этнографический материал.

В следующей главе дается по возможности полное описание и анализ всего погребального цикла у тувинцев-ламаистов, где основным является этнографический материал в сочетании с археологическими, фольклорными и прочими источниками. Здесь сделана попытка представить весь этот цикл в фактической последовательности его звеньев.

Следующий раздел работы представляет первую попытку охарактеризовать погребальный обряд тувинцев-ламаистов в том специфическом виде, в каком он сложился здесь, т. е. в переплетении его с элементами погребального цикла, бытовавшего и до этого повсеместно у тувинцев-шаманистов. Характеристика этого обряда дана также в последовательном описании погребального цикла. Поскольку этот тип обряда тесно связан с совершенно определенной системой религиозных верований, именно с ламаизмом, понадобилось изложить некоторые черты тувинского ламаизма, изучавшегося нами не только в плане канонических установлений этой религии, но и в области преломления их в повседневном быту тувинцев-ламаистов, что можно назвать «бытовым ламаизмом», особенность которого состоит в переплетении ламаистских представлений с религиозными представлениями шаманистов, включающими в себя целый комплекс различных верований, в том числе весьма древних, явно дошаманских.

В данном разделе оказалось уместным сообщить также сведения о времени возникновения ламаизма в Туве, в различных ее районах.

Наконец, в заключительную часть выделены материалы из погребального цикла, имеющие очевидное и существенное значение для изучения этногенетических и культурно-исторических связей тувинцев с другими соседними народами. Не ставя задачи исчерпать такие сюжеты, я сделала попытку раскрыть источниковедческое значение их для исследования отдельных конкретных вопросов, связанных с историей и этнографией тувинцев и затрагивающих различные сферы жизни тувинского народа, и, таким образом, привлечь внимание исследователей к этому виду источниковедческого материала.

Несмотря на целесообразность и эффективность комплексного использования источников, предлагаемая работа, будучи первым опытом специального изучения погребального обряда тувинцев, да еще в плане нового подхода к теме, несомненно содержит ряд недостатков. Одни из них вызваны ограниченностью конкретного материала по отдельным вопросам, собрать который оказалось уже невозможно. Другие погрешности могут быть объяснены недостаточной разработанностью методики и т. п. И все же наше исследование может оказаться полезным в заполнении одного из серьезных пробелов в историко-этнографических знаниях о тувинцах.

СОСТОЯНИЕ ИЗУЧЕННОСТИ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА ТУВИНЦЕВ ПО ЛИТЕРАТУРНЫМ ДАННЫМ

Если вопрос об источниковедческом значении погребального обряда тувинцев в научной литературе не только не освещен, но даже и не ставился, то этого нельзя сказать про описание самого погребального обряда. Оно содержится в той или иной степени в различных этнографических или путевых очерках исследователей, путешественников и других лиц, посетивших тувинцев.

Обычно это краткие попутные замечания, наблюдения или сообщения об отдельных элементах погребального цикла, часто разрозненные и отрывочные.

Некоторые сведения о похоронах, способах погребения, погребальных сооружениях, отдельных обычаях, запретах и т. д., соблюдавшихся тувинцами, можно встретить в сообщениях и статьях о религии тюркских народов, в частности южносибирских и саяно-алтайских.

Обзор литературы целесообразно начать с двух ценных работ, посвященных, как следует из заголовков, погребальному обряду племен и народов, близких тувинцам или по местообитанию, или по историческому прошлому. Первая из них принадлежит перу известного тюрколога проф. Н. Ф. Катанова и называется «О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен и до наших дней».³ Вторая — это статья академика В. В. Бартольда «К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов».⁴ Обе работы получили известность среди этнографов и востоковедов. Мне хотелось бы подчеркнуть некоторые стороны упомянутых публикаций по исследованию погребального обряда у тувинцев. В работе Н. Ф. Катанова, который по поручению Академии наук и Русского Географического общества (в период с 1889 по 1891 г.) изучал быт, религию и язык тюркоязычных племен и народностей Южной Сибири, Монголии, Восточного Туркестана и Тарбогатая, описан погребальный обряд (преимущественно похороны) бельтиров, сагайцев, каргинцев, каларцев (т. е. родоплеменных групп, вошедших в состав нынешних хакасов), карагасов (тофаларов), урянхайцев (т. е. тувинцев), обитающих как в пределах современной Тувы, так и в Монгольском Алтае.

³ Опубликована в «Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете» (т. XII, в. 2, 1894).

⁴ Напечатано в «Записках Восточного отделения Археологического общества» (т. XXVI, 1921).

Автор рассматривает этот обряд частично и у казахов, у «татар» (т. е. тюркоязычного населения) Восточного Туркестана и Джунгарии, вплоть до тюркского населения озера Лобнора, именуемого им лобнорскими татарами. Погребальный обряд (точнее, только похороны) рассматривается им у шаманистов, ламаистов и мусульман. Н. Ф. Катанов сообщает при этом краткие сведения из письменных источников (китайских летописей и описания путешествий средневековых западноевропейских посланников в Монголию, таких как Плано Карпини, Рубрук, Марко Поло) о похоронах у древних народов восточной части Центральной Азии — хуннов, ухуань, уйгуров, древних тюрков-тугу, монголов. В таком приеме можно усмотреть, конечно, попытку комплексного подхода к источникам изучения погребального обряда, так как здесь сочетаются данные письменных источников с полевыми этнографическими материалами. К сожалению, работа Н. Ф. Катанова, затрагивающая столь большой круг народов, исповадовавших несколько различных религий, занимает всего 32 страницы текста. Наибольшую ценность в ней представляют краткие полевые сведения, собранные лично автором, причем, по-видимому, без определенной программы. Возможно, что фрагментарность материала не позволила Н. Ф. Катанову описать, проанализировать и сопоставить в сравнительном плане погребальный обряд в целом у перечисленных выше народов. Таким образом, обобщающий характер данной публикации относится скорее к материалу, характеризующему лишь отдельные стороны погребального обряда, чем к самой теме.

Названная выше, также небольшая по размеру статья В. В. Бартольда рассматривает погребальный обряд у турков и монголов в весьма ограниченном плане. Автор сосредоточивает внимание только на отдельных элементах обряда, причем лишь на основе письменных источников и применительно к древности. Он выступил с этой статьей под влиянием работы Н. И. Веселовского «Современное состояние вопроса о каменных бабах» (напечатана в XXII томе «Записок Одесского общества истории и древностей» в 1915 г.). В. В. Бартольд следующим образом сформулировал стоящую перед ним задачу: «Цель настоящей статьи только дополнить статью Н. И. Веселовского некоторыми данными: во-первых, о последнем по времени кочевом народе, ставившем каменные бабы, т. е. о половцах, во-вторых, о народе, который из всех кочевников достиг наибольшего политического могущества и о котором мы поэтому имеем больше всего известий, т. е. о монголах». Выполняя названную задачу, автор обсуждает главным образом тюркскую древнюю терминологию, связанную с наименованием некоторых погребальных сооружений. Ему принадлежит вывод, что сооружение каменных баб, которых он отождествляет с «балбалами» древнетюркских орхонских надписей,⁵ было обычаем, характерным только для древних тюркских народов, хотя и не являлось когда-либо «общетурецким обычаем».⁶ Большая же часть статьи В. В. Бартольда посвящена рассмотрению показаний письменных источников о погребении монгольских ханов периода монгольской империи. По этому поводу автором высказано следующее мнение: «Вообще у монголов культ мертвых и связанные с ним шаманские обряды носили более примитивный характер, чем у известных нам турецких народностей. Как убедительно доказывает Н. И. Веселовский, в основе турецких и монгольских погребальных обычаев лежит одна и та же шаманская идея, что убитые ханом или ради него люди должны служить ему на том свете.

⁵ В настоящее время обосновано положение о том, что «балбалами» у орхонских тюрков назывались только простые каменные стелы, символизирующие убитых врагов, а не каменные антропоморфные изваяния, которые, возможно, представляли мемориально-поминальные изображения умерших. См. об этом: Л. Р. Кызласов. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей. — Советская археология, 1964, № 2.

⁶ В. В. Бартольд. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. — Записки Восточного отд. Археологического общества, т. XXVI, 1921, с. 2—3.

У орхонских турков отголоском этой идеи был обычай воздвигать в память умершему статуи убитых им врагов; у монголов та же идея выражалась в обычае убивать всех встречаемых на пути похоронной процессии от места смерти хана до места погребения». ⁷ В этой связи нельзя не заметить, что столь решительное утверждение нашего крупнейшего востоковеда все-таки находится в противоречии с тем, что знает этнография. Основной идеей, лежавшей в основе погребального обряда у шаманистов, было представление о загробной жизни по образу земной, хотя и с некоторыми особенностями. Эта мысль выражена и в упомянутой выше статье Н. Ф. Катанова. «Как в древности, так и теперь, — писал Н. Ф. Катанов, — все шаманисты глубоко веруют, что загробная жизнь есть продолжение настоящей; что в загробном мире есть свое солнце и своя луна, как и в этом, только с меньшими невзгодами». ⁸ И если при похоронах древних тюркских или средневековых монгольских ханов существовало убеждение, что нужно на том свете обеспечить хана слугами, породившее обычай насильственной смерти ханских слуг для погребения их с умершим, то это только частный случай общей идеи о загробной жизни по образу земной.

В. В. Бартольд в цитированной статье, соглашаясь с концепцией Н. И. Веселовского, к сожалению, обошел вниманием этнографический материал по этому вопросу. О недооценке этнографических фактов говорит и то место в его статье, где рассматривается запрет произносить имя умершего хана. Относительно этого обычая В. В. Бартольд делает следующее замечание: «У турецких кочевников мы, насколько известно, примеров такого запрещения произносить имя умершего не встречаем». ⁹ На самом же деле такие факты известны и для тюркоязычных народов. Лично я с этим столкнулась у тувинцев. Л. П. Потапов, описывая аал-ную общину тувинцев, подчеркивает этот обычай в связи с тем, что община здесь носила название по имени старшего в ней, но после его смерти это название заменялось другим, чтобы не произносить имя умершего. ¹⁰ Приведенные факты и замечания по поводу высказываний В. В. Бартольда лишний раз подчеркивают научное источниковедческое значение этнографических материалов. Я не хочу этим сказать, что В. В. Бартольд вообще не придавал значения таким материалам. Он их несомненно ценил, о чем говорят его ссылки на отдельные этнографические работы. ¹¹ Положительное отношение ученого к этнографическим данным выступает и в его замечании относительно наблюдений В. Рубрука о половецких погребениях. В. В. Бартольд подчеркивает, что Рубрук не мог поставить «вопрос о чертах сходства и различия в погребальных обрядах различных народов и о зависимости таковых черт от причин этнографического и культурно-исторического характера». ¹²

Теперь обратимся к литературе непосредственно о тувинцах с точки зрения выяснения вопроса, как отразилась в ней тема погребального обряда, имея в виду авторов, писавших об этом как в досоветский, так и в советский период. Выше уже говорилось, что специальных работ на эту тему не существует. Но это не значит, что вопрос о погребальном обряде вообще не затрагивался в имеющихся публикациях. Ряд путешественников и исследователей, побывавших у тувинцев, сообщает в числе прочих данных и сведения о похоронах у различных групп тувинцев разных районов Тувы. Но эти сведения, как правило, весьма отрывочны,

⁷ Там же, с. 10.

⁸ Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен и до наших дней. — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, т. XII, в. 2, 1894, с. 110.

⁹ В. В. Бартольд. Ук. соч., с. 10.

¹⁰ Л. П. Потапов. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика. — Труды ТКАЭЭ. Т. II. М.—Л., 1966.

¹¹ В. В. Бартольд. Ук. соч., с. 7.

¹² Там же, с. 12.

фрагментарны и относятся не столько к погребальному обряду в целом, сколько к способу погребения умершего. Подтверждением сказанного может служить и упомянутая работа Н. Ф. Катанова. В этой статье погребальному обряду тувинцев, — или урянхайцев, как их именует автор, — отведено всего лишь две страницы. В небольшом отрывке сказано о погребальном обряде «урянхайцев» и Центральной Тувы, и кочевавших в верховьях Иртыша (в Монгольском Алтае) и в округе Тарбогатай, похоронах у ламаистов и шаманистов. Ясно, что такие краткие сведения не дают достаточного представления о погребальном обряде в целом ни у одной из упомянутых групп тувинцев. Правда, в этой статье Н. Ф. Катанов большое внимание уделил описанию похорон у бельтиров (ныне находящихся в составе хакасов), которые, по данным самого автора, представляют собой обособившуюся часть тувинцев, переселившихся сюда из Тувы.¹³

К сожалению, и в других этнографических публикациях, относящихся к досоветскому периоду, наблюдается такая же скудость сведений по этой теме, изучению которой, вероятно, не придавалось должного значения. Если обратиться к такой известной работе, содержащей ценный этнографический материал о тувинцах, как «Этнографический обзор населения долины Южного Енисея» Е. К. Яковлева, то в ней найдем следующее признание автора: «Относительно похорон наши сведения крайне ограничены».¹⁴ Автором все же приводятся некоторые краткие данные об оставлении умершего, завернутого в халат или шубу, на поверхности земли где-либо в укромном месте, упоминается о поминках, устраиваемых на третий, седьмой и сороковой день, и т. д.¹⁵ В книге английского путешественника Д. Каррутерса похоронам тувинцев отведена только одна страница текста и сказано, что «никаких погребальных обрядов они не знают».¹⁶

Более полные и достоверные сведения об отдельных сторонах погребального обряда у тувинцев содержатся в публикации этнографических материалов, собранных в Туве Ф. Я. Коном. Хотя они также очень кратки, но несомненно представляют научный интерес. Сведения эти получены автором как в западной, центральной, так и в восточной Туве. У Ф. Я. Кона нет систематического и последовательного описания всего цикла обрядов с момента смерти человека и до последних «поминок», устраиваемых после погребения. Но опубликованные факты и некоторые наблюдения Ф. Я. Кона имеют важное научное значение. Автор установил, что способ захоронения умершего путем оставления трупа в безлюдной местности на поверхности земли считается у тувинцев новым, возникшим под влиянием ламаизма. До этого покойников зарывали в землю с различными предметами их обихода при жизни. Ф. Я. Кон обратил внимание на отличие похорон богатых и чиновных тувинцев от похорон рядовых аратов. Он сообщает и о сожжении умершего после того как труп высыхал, находясь в деревянном срубе на поверхности земли, и захоронении пепла. Этот способ захоронения применяли к почетным тувинцам, имевшим духовное ламское звание. Ф. Кон пытается выяснить представления тувинцев-шаманистов о душе и о связи ее с жизнью человека.¹⁷

¹³ Н. Ф. Катанов. 1) Письма из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893, с. 25; 2) Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX. СПб., 1907, с. 59; подробнее об этом см.: Л. П. Потапов. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957, с. 236—238.

¹⁴ Е. К. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела Музея. Минусинск, 1906, с. 97.

¹⁵ Там же, с. 97—98.

¹⁶ Д. Каррутерс. Неведомая Монголия. Т. I. Пгр., 1914, с. 268.

¹⁷ Ф. Я. Кон. 1) Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю. — Известия Восточно-Сибирского отд. РГО, 1903, т. XXXIV, № 1; 2) За пятьдесят лет. Т. 3—4. М., 1936, с. 38, и др.

Я не буду останавливаться на ряде статей, где характеристике похорон уделяется обычно всего несколько фраз. Отмечу только, что такие данные приведены в работе Г. Е. Грумм-Гржимайло,¹⁸ представляющей в этнографической части компиляцию, составленную по литературе, вышедшей до опубликования этого труда. Однако и в этой сводке нельзя найти сколь-либо полной и четкой характеристики погребального обряда. Этого нельзя было сделать уже потому, что сведения о погребальном обряде тувинцев, разбросанные в литературе, не дают такой возможности. Несколько по-иному освещается интересующий нас вопрос в советской научной литературе. В советский период, когда развернулись широкие археологические и этнографические исследования в Туве, собиранию материалов по погребальному обряду и его изучению стало уделяться внимание. Л. П. Потапов дал описание похорон шаманов у тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Хола. Впервые было изучено в деталях погребальное сооружение шамана в виде двухъярусной гробницы, установленной на четырех столбах.¹⁹ С. И. Вайнштейн раскрыл эту тему при изучении таежных и степных групп восточных тувинцев.

В монографии С. И. Вайнштейна «Тувинцы-тоджинцы»²⁰ выявлены способы погребения умерших у восточных и северо-восточных тувинцев, как у оленеводов, так и скотоводов. По материалам С. И. Вайнштейна для конца XIX и начала XX в., у тувинцев-оленьеводов зафиксированы два способа погребения умерших: на помостах (деревянное сооружение в виде «стола» на четырех столбах — *сайгак*) и в невысоких срубках из стволов лиственницы, поставленных на поверхности земли. Первый из них, который иногда принято называть «воздушным», применялся в последнее время только при погребении шаманов. С погребенными клали рядом различных бытовой инвентарь, необходимый умершему «на том свете». Инвентарь этот для мужчин и женщин был несколько различен в соответствии с различием вещей, которыми пользовались мужчины и женщины при жизни. Оба эти способа захоронения С. И. Вайнштейн сравнивает (по ранним письменным источникам) с похоронами племен Дубо. Тувинцы-скотоводы восточной Тувы оставляли умерших на поверхности земли где-либо в пустынном месте и на возвышенности и покрывали куском ткани с ламскими молитвенными текстами. Материалы С. И. Вайнштейна дают представление не только о способах погребения, но и о некоторых других сторонах погребального обряда (например, о «поминках», о некоторых обычаях и поверьях) и этим выгодно отличаются от материалов дореволюционных собирателей.

Большое значение для нашей работы имеют сведения, содержащиеся в археологических работах, архивах, особенно тех, которые освещают погребальный обряд на материале поздних археологических памятников.²¹

Л. Р. Кызласов в статье «Курганы тувинцев»²² провел систематизацию поздних курганных погребений XVI—XIX вв. В этой статье впервые

¹⁸ Г. Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III, в. I. Л., 1926, с. 130—132.

¹⁹ Л. П. Потапов. Материалы по этнографии тувинцев района Монгун-Тайги и Кара-Хола. — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 224—239.

²⁰ С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 173, 192—193.

²¹ Государственный музей этнографии народов СССР (далее ГМЭ), Архив С. А. Теплоухова (Дневник археологических раскопок в районе Садек-Терек, т. III, 1926, № 13, с. 18—26; Отчет о раскопках в Танну-Тува в 1926—1929 гг., № 44, с. 42—44, 118—119; Описание археологических раскопок в Тувинской республике, 1926, № 64, с. 38; Дневник археологических раскопок в районе Турана, т. I, 1927, № 14, с. 15, 33, 39, 49, 52, 56; Описание раскопанных могил на склоне горы Бай-Таг, б/д, № 42, с. 19—21, 32, 45, 56); Коллекции Эрмитажа (Ленинград), № 4729-I-67, 4728-I-47, 4692-I-120, 4693-I-2, 4731-I-11; см. также публикации: С. И. Вайнштейн. Некоторые итоги работ археологической экспедиции ТНИИЯЛИ в 1956—57 гг. — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. VI, Кызыл, 1958, с. 227; X. М. Манай-оол. К вопросу о реакционной сущности ламаизма. — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. VIII.

²² Л. Р. Кызласов. Курганы тувинцев. — Вестник МГУ, № 5, 1964, с. 82—91.

проанализированы материалы поздних захоронений тувинцев на базе раскопок самого автора, с учетом материалов С. А. Теплоухова, Н. М. Богатырева, Я. И. Сынчугашева, А. Д. Грача, В. П. Дьяконовой, М. Х. Манай-оола. Автор статьи отметил важность этих памятников для изучения этногенеза современных тувинцев, а также их материальной и духовной культуры в прошлом. Материалы по погребальному обряду были использованы нами для характеристики культуры и быта тувинцев периода XVII—первой половины XVIII в. в коллективной работе по истории Тувы.²³ О необходимости изучения материала из поздних погребений в сопоставлении их с этнографическими данными писал А. Д. Грач.²⁴

К настоящему времени большой материал по поздним погребениям тувинцев (XVII—XIX вв.) исследован работами Саяно-Тувинской экспедиции Института археологии АН СССР. Краткие публикации о них содержатся в сборниках «Археологические открытия».²⁵ Упомяну и о своих статьях, посвященных этой теме. Две статьи посвящены публикации материалов и некоторых выводов на основе личных раскопок поздних археологических памятников Тувы, представляющих главным образом впускные погребения тувинцев, датируемые периодом от XVI—XVII вв. по XIX—начало XX в. включительно.²⁶ Три другие статьи дают краткий общий очерк погребального обряда у тувинцев, преимущественно по этнографическим материалам, собранным автором.²⁷ В этих статьях утверждалось, что такие погребения должны рассматриваться как один из ценных источников по позднему периоду истории тувинцев. Изучение данных погребений расширяет наши сведения об этнографии тувинцев указанного периода, о котором почти нет сведений в письменных исторических источниках, не говоря уже о том, что этнографического изучения тувинцев тогда не велось. Тип этих погребальных памятников, их погребальный бытовой инвентарь, антропологический материал в сопоставлении с данными по современной этнографии (материальная культура, религиозные верования, социальные отношения и т. п.), с одной стороны, и древними археологическими памятниками и письменными известиями, с другой, могут дать ценные результаты. Не ограничиваясь описанием, датировкой и анализом упомянутых поздних археологических памятников, я попыталась сопоставить материал из раскопок с полевыми этнографическими наблюдениями и записями и при помощи последних расшифровать некоторые моменты погребального обряда, отраженного в этих погребениях. В статье «О погребальном обряде тувинцев» мною было обращено внимание на научное значение исследования этой темы в методологическом плане как ценного источника для истории и этнографии тувинцев. Я не касаюсь здесь рассмотрения большой специальной

²³ История Тувы. Т. I. М., 1960 (глава «Тува в составе монгольских государств Алтын-ханов и Джунгарии»).

²⁴ А. Д. Грач. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге. — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 149, 150.

²⁵ Ю. И. Трифонов. 1) Работы на могильнике Аргалыкты. — Сборник «Археологические открытия [далее Сб. АО] 1965 года». М., 1966, с. 25; 2) Исследования в Хакассии и Центральной Туве. — Сб. АО 1970 г., М., 1971, с. 24; А. Д. Грач. Исследования могильников Улуг-Оймак и Улуг-Хорум. — Сб. АО 1965 г., М., 1966, с. 31; 2) Археологические исследования в зоне водохранилища Саяно-Шушенской ГЭС (Центральная Тува). — Сб. АО 1965 г., М., 1966, с. 125; Д. Г. Савинов. Раскопки могильника Урбюн. — Сб. АО 1965 г., М., 1966, с. 27; И. У. Самбу. 1) Работы на могильниках Куйлут-Хем II и IV. — Сб. АО 1965 г., М., 1966, с. 129; 2) Исследования в долине р. Ортаа-Хем. — Сб. АО 1969 г., М., 1970, с. 183; А. М. Мандельштам. О результатах работ на могильнике Аймырлыг. — Сб. АО 1970 г., М., 1971, с. 217.

²⁶ В. П. Дьяконова. 1) Поздние археологические памятники на территории Западной Тувы. — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 151—170; 2) Поздние археологические памятники Тувы. — Труды ТКАЭЭ, т. II, с. 348—362.

²⁷ В. П. Дьяконова. 1) О погребальном обряде тувинцев. — ТКАЭЭ, т. II, с. 56—80; 2) Шаманистский погребальный обряд. — В кн.: Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев; 3) Похороны по-ламаистски. Там же.

археологической литературы о Туве, отражающей высокий научный уровень исследований советских археологов. Археологические погребальные памятники давно рассматриваются и используются советскими учеными в качестве ценнейшего исторического источника. Характерно также, что советские археологи, ведущие изучение этих памятников, все чаще и чаще обращаются к сопоставлению археологического материала с этнографическим, чем укрепляют источниковедческую базу исследований и стимулируют этнографическое изучение ряда вопросов исторического характера. Ярким примером сказанному может служить попытка советских археологов выяснить вопрос о так называемых «каменных бабах», точнее — об антропоморфных древнетюркских каменных изваяниях, сооружение которых несомненно связано с погребальным обрядом. Разгоревшаяся полемика по интерпретации упомянутых изваяний Тувы в рамках погребального обряда, которая свелась к вопросу о том, являются ли эти изваяния изображением убитого врага умершего или изображением самого умершего, не привела к единому мнению. Но она имеет то положительное значение, что спорящие стороны привлекли и систематизировали большой сравнительный этнографический материал для характеристики погребального обряда.²⁸

Если обратиться к зарубежной литературе, то, как и можно было ожидать, в ней нет работ по интересующему нас вопросу. Но в то же время нельзя обойти молчанием два труда обобщающего типа, посвященных религии «алтайских народов», в которых упоминается материал по погребальному циклу тувинцев-шаманистов, — конечно, в пределах опубликованного конкретного материала, подчерпнутого главным образом в различных работах русских исследователей.

Это прежде всего работа ныне покойного финского ученого Уно Харва, опубликовавшего свой труд в 1933 г. на финском языке, изданная вторично в 1938 г. на немецком языке под названием «Религиозные представления алтайских народов».²⁹ В данной работе профессор У. Харва называет «алтайскими» преимущественно народы Сибири, входящие, по его терминологии, в три следующие языковые группы: тюркско-татарскую, монгольскую и тунгусо-маньчжурскую.

Другими словами, автор объединил под названием «алтайских» народы, различные по языку и происхождению, хозяйству и культуре, общественному строю, этнической и политической истории, и рассматривает совсем различные их религиозные представления как нечто единое, общее. Такое странное объединение народов объясняется воздействием на автора «алтайской» языковой теории, согласно которой тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские языки произошли от общего «праалтайского» языка-предка. Однако эта теория даже в лингвистическом отношении не только поколеблена, но и развенчана,³⁰ хотя такое предполагаемое единство относили к весьма древним, исторически необозримым временам. Тем более нет никаких научных оснований объединять столь многие и различные народы для рассмотрения у них таких сложных и исторически меняющихся, развивающихся представлений, каковыми являются религиозные верования.

Несмотря на то что У. Харва рассматривает большую группу вопросов, связанных с представлением о смерти, снаряжением умершего, погребальными сооружениями, с представлениями о «стране умерших»,

²⁸ Л. А. Евтюхова. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии. — Материалы и исследования по археологии Сибири. М., 1952; А. Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961; Л. Р. Кызласов. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей; Я. А. Шер. Каменные изваяния Семиречья. М.—Л., 1966, и др.

²⁹ Uno Harva. Altai us konta. Poovo, 1933; немецкий перевод: Die religiösen Vorstellungen der altaische Völker. Porvoo—Helsinki, 1938.

³⁰ Дж. Клосон. Лексикостатистическая оценка алтайской теории. — Вопросы языкознания, 1969, № 5.

поминках и т. д., этнографический материал по тувинцам им почти не привлекался; в частности, автору, видимо, остался неизвестен материал, опубликованный Ф. Коном, Е. Яковлевым и др.

Что касается второго обобщающего труда, принадлежащего французскому лингвисту Жан-Полу Ру, вышедшего под названием «Смерть у древних и средневековых алтайских народов»³¹ (по письменным источникам), то в отношении его можно сказать то же самое, а именно — что он также неоправданно объединяет тюркские, монгольские и тунгусские народы в один комплекс. Более того, автор склонен полагать, что у этих народов было какое-то религиозное единство, была какая-то общая алтайская религия, существовали паналтайские культы. Он делает попытку изучить эту религию в целом.³² Труд этот ценен и полезен, конечно, сводкой фактов из различных источников, как древних письменных, так и более поздних, вплоть до начала XIX в., как собственно тюрко-монгольских, так и иностранных по отношению к ним (китайских, византийских, мусульманских, персоязычных и арабоязычных, армянских и т. д.). Автор также использует сообщения европейских путешественников XIII—XIX вв., различные словари и грамматики, труды социологов, этнографов, историков и др.; заслуживает внимания и его обращение к археологическим памятникам и памятникам древнего искусства. И тем не менее ему остались неизвестны работы большинства русских этнографов о монгольских, тюркских и особенно тунгусских народах. Автор пытался дать углубленный анализ таких вопросов, как представление о смерти, душе, о потустороннем мире, о погребальных обрядах, но почти не использовал богатства конкретного саяно-алтайского материала, научная ценность которого исключительно велика. Тувинский же материал в книге вообще отсутствует.

³¹ Jean Paul Roux. La mort chez les peuples altaïques anciens et medievauz. Paris, 1963. — Критическую рецензию на эту книгу дал французский этнограф Е. Лот-Фальк (E. Lot-Falck), см.: Revue de l'Histoire des religions (RHR), 1965.

³² См. также его работу: Jean Paul Roux. Le religion des Turks de l'Orchon des VII et VIII siecles. — RHR, t. 161, V, 1—2, Paris, 1962.

II. ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ПО ПОЗДНИМ АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ (XVII—XIX ВВ.)

Прежде чем перейти к рассмотрению поздних археологических памятников с целью реконструкции погребального обряда у тувинцев хотя бы в той части, которая может быть восстановлена по вещественным остаткам, обнаруженным при раскопках тувинских погребений, следует сказать о том, что эти археологические памятники отражают ту линию бытования обрядов, которая своими корнями уходит в сравнительно глубокую древность как по своей форме (способ погребения, погребальные сооружения и др.), так и по своему смысловому значению. Для понимания данного материала необходимо знать, как рассматривали смерть шаманисты, причем не только тувинцы, но и их ближайшие соседи: алтайцы, хакасы, шорцы, тофалары. Все они сохранили весьма древние представления о смерти, возникшие и существовавшие еще задолго до появления шаманизма. Можно сказать, что такие представления прослеживаются в Южной Сибири по археологическим памятникам вплоть до эпохи бронзы. Эти представления по существу являются частью какого-то древнего мировоззрения, свойственного очень широкому кругу народов почти всех континентов, которое, при всей его ирреальности, вряд ли можно назвать религиозным. По фактам, зафиксированным и накопленным различными исследователями, прежде всего этнографами и религиоведами, видно, что тюркоязычные народы Южной Сибири не считали смерть прекращением существования человека. Они рассматривали это естественное явление как трансформацию способа существования, как переселение человека в новую зону обитания, в новую среду, где жизнь продолжается по образцу земной, но с определенной спецификой. Умершие в той зоне или потустороннем мире продолжают вести привычное для их земной жизни хозяйство (пасут скот, охотятся и т. д.), пользуются вещами (орудия труда, оружие, предметы быта) земного происхождения. Они существуют в своем мире умерших не в одиночку, а совместно с ранее умершими родственниками, — как отмечено для алтайцев, даже разделяясь на роды и сеоки.³³ Они не перестают в той или иной форме поддерживать связь с живущими на земле, особенно с родственниками. На основе таких представлений с глубокой древности существовал обычай снабжать умершего различными вещами, которыми он пользовался при жизни, пищей, домашними животными, погребавшимися с умершим. К этому вопросу подробнее будет привлечено внимание в главе, посвященной характеристике всего цикла погребальных обычаев и обрядов, а теперь отмечу прямую связь данного древнего обычая с погребальным инвентарем, обнаруживаемым археологическими раскопками. Предметы эти, как и кости животных, сохранившиеся в погребениях, служат вещественным материалом, дающим возможность реконструкций некоторых элементов погребального обряда. Наличие в поздних захоронениях тувинцев различных бытовых предметов и костей животных не только документирует существование в различные исторические эпохи представлений о смерти, охарактеризованных выше,

³³ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924, с. 5.

но дает возможность реконструкции ряда черт погребального обряда в историческом плане.

Прежде чем перейти к описанию и анализу материала из поздних археологических памятников, нужно отметить, что к настоящему времени количество опубликованных памятников этого типа, отражающих погребальный обряд тувинцев, пока еще не велико, хотя исследование их ведется археологами в Туве весьма успешно и поныне. Большая часть таких материалов еще ждет публикаций. В историографическом обзоре, данном выше, названы те — в общем-то немногие — опубликованные памятники, которые в данной работе нами приняты во внимание. Большое место в настоящем разделе работы отводится полевым материалам, полученным в течение девяти полевых сезонов работы нашей экспедиции. Используются по возможности и коллекции, характеризующие интересующий нас вид памятников, хранящиеся в некоторых музеях, главным образом в Ленинграде.

Археологические исследования показывают, что поздние тувинские погребения, датируемые XVII—XIX вв., находятся в земле под собственными каменными насыпями или в каменной насыпи древних курганов.

Первая разновидность — погребенный вместе с положенными ему вещами лежит либо в вырытой могиле, которую правильнее назвать углублением, либо прямо на горизонте. Вторая — когда погребение впускное. Оно устраивалось следующим образом. Часть насыпи древнего кургана разбиралась на некоторую глубину, иногда почти до поверхности земли. Затем в разобранный части насыпи выравнивалась площадка, на которую клали умершего и все то, что полагалось отправить с ним «на тот свет». Потом погребение прикрывали жердями и заваливали камнями. Потревоженная насыпь кургана принимала почти прежний вид, и обнаружить такое погребение можно главным образом лишь по торчащим в каком-либо месте концам жердей. Впускные погребения у тувинцев не были связаны с какими-либо особыми религиозными представлениями. Они представляют разновидность способа захоронения в земле, более простую и доступную. Практически было легче похоронить, разобрав насыпь, чем вырывать могилу в земле, особенно зимой, и соорудить над ней специальную каменную насыпь; это требовало меньше времени. Последнее обстоятельство также имеет практическое значение, так как шаманисты стремятся похоронить покойника как можно скорее.

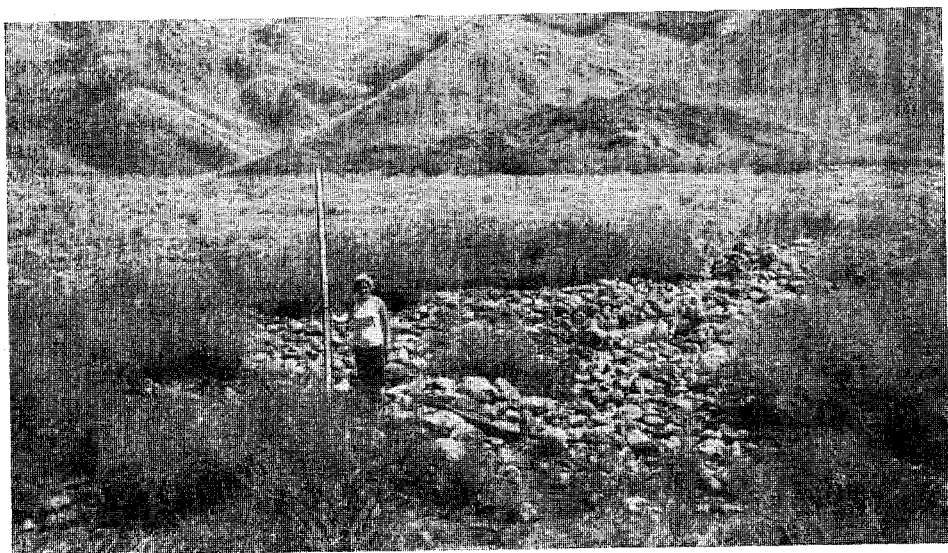
Прежде чем перейти к конкретным описаниям тувинских погребений, совершенных в земле под каменными насыпями, надо упомянуть также и о том, что археологически устанавливаются погребения не только труположением, но и способом трупосожжения. Правда, такие погребения встречаются крайне редко, но все же имеются. Они обнаружены, например, в долине р. Уюк, в северной части Тувы, Кострица, где происходило сожжение покойного, найдены под округлыми каменными курганами.³⁴ В них сохранились остатки погребальной трапезы (необожженные кости быков и лошадей), кое-какая посуда (поломанный котел, перевернутая медная чаша, а под ней деревянные черпак и чашка), железные наконечники стрел (асимметрично ромбической формы и четырехгранные вытянутые), остатки седла, удила с большими кольцами, кузнечные щипцы и молоток и т. п.

Рассмотрим теперь погребения тувинцев-шаманистов несколько подробнее по поздним археологическим источникам. К настоящему времени из различных районов Тувы опубликован материал только из десяти поздних погребений, датируемых периодом XVII—XIX вв., совершенных по способу труположения под специально сделанными для них каменными насыпями. Столь небольшое количество исследованных погребаль-

³⁴ Раскопки С. А. Теплоухова (1929 г.) и Н. М. Богатырева (1941 г.). См. об этом: Л. Р. Кызласов. Курганы тувинцев, с. 84.

ных памятников данного типа объясняется тем, что, как правило, при археологических работах в Туве обычно ставилась задача изучения древних памятников, а поздние памятники раскапывались попутно или случайно. Еще в большей степени элемент случайности относится к впускным поздним погребениям, которые обычно встречаются в каменных насыпях древних курганов. Тувинская комплексная археолого-этнографическая экспедиция Института этнографии АН СССР подошла к этому по-другому. Она включила специально в свои исследовательские планы изучение поздних археологических памятников.

Обращаясь к изложению сведений о раскопанных поздних погребениях тувинцев под собственными каменными насыпями, нужно отметить, что в некоторых из таких погребений скелеты погребенных были обнаружены



Общий вид древнего кургана с поздним впускным погребением.

прямо на горизонте, в вытянутом положении, на спине, головой на юго-запад и на юг в более ранних (по определению Л. Р. Кызласова, XVI—XVII вв.) и головой на северо-восток в более поздних (XVIII—XIX вв.). В других же погребениях костяки оказались положенными в неглубокие узкие ямы, также на спине и в вытянутом положении, но головой на юго-восток.³⁵ Во всех погребениях, о которых идет речь, под погребенным устроено покрытие из жердей или досок, а иногда бересты. При всех погребенных обнаружен погребальный бытовой инвентарь, а в отдельных курганах — и захоронения лошадей, баранов. Ниже дается описание позднего погребения на горизонте, под отдельным каменным курганом округлой формы, найденного нами в логу Кок-Ховаг на юго-восточном склоне горы Дуган-Арты, близ селения Инек-Таш на левобережье Хемчика (в районе озера Сут-Холь). Раскопки этого памятника мы произвели летом 1959 г.³⁶ Могильник, в котором были обнаружены описываемые погребения под курганными насыпями, содержит двенадцать курганов.

Курган Кок-Ховаг I имеет круглую в плане каменную насыпь из обломков горных пород и валунов. Размер ее с севера на юг 8.5 м, а с за-

³⁵ Краткие сводные данные о результатах археологических раскопок поздних погребений в Туве содержатся в статье Л. Р. Кызласова «Курганы тувинцев», в которой предложена классификация таких памятников.

³⁶ Состав отряда: С. И. Вайнштейн (начальник отряда), В. П. Дьяконова (научный сотрудник), художник А. Деменский.

пада на восток 8.3 м, высота 0.36 м. При внешнем осмотре были обнаружены концы пяти жердей, которые выступали из центральной части. При расчистке каменной насыпи эти жерди были полностью выявлены (их длина 1.5 м, ширина 0.06 м). Один конец их был уложен на короткие поперечные. Жерди перекрывали (частично) костяк человека. После снятия насыпи и жердей на уровне дневной поверхности было вскрыто парное погребение людей с конем. Первый костяк человека, которого перекрывали жерди, лежал в вытянутом положении на спине, ориентированный на северо-восток; правая рука его согнута в локтевом суставе и находилась около крестца, от левой руки сохранилась лишь часть предплечья, ноги вытянуты. Череп был сдвинут, некоторые кости его частично были найдены в засыпке кургана. Судя по положению первых



Общий вид кургана с поздним захоронением.

позвонков, череп погребенного лежал поверх шейных позвонков лошади, т. е. голова покоилась на лошади. Костяк лошади частично перекрытый упомянутым костяком человека, лежал на левом боку, передние ноги были согнуты в коленных суставах и прижаты к туловищу. На спинной части костяка лежали остатки деревянного — современного типа — седла с высокой передней дугообразной лукой. На седле железная подпружная пряжка (наподобие современных тувинских пряжек — *чирум*) с остатками кожаного ремня. Здесь же лежали стремяна, железные удила и три трудно определимых железных предмета, один из которых представляет железную бляшку с двумя шпеньками для крепления к ремню.

К северу от костяка лошади находился второй костяк человека — женский (старухи). Он лежал на спине в вытянутом положении, ориентирован головой на север. Руки были протянуты вдоль туловища, правая рука несколько согнута в локте. Ступени ног касались седла лошади. К погребенной был положен весьма разнообразный бытовой инвентарь. Около бедра правой ноги находился медный котел ручной работы с дужкой для подвешивания над огнем (ныне такие котлы вышли из обихода местных тувинцев). Котел был положен вверх дном, на нем видна прорезь, сделанная, конечно, специально для погребения. Край котла лежал на куске обработанной шкуры (козла?). Рядом с котлом обнаружены железный топор корнекопалка (*озук*), ножницы для стрижки овец, нож (скребок)

для обработки шкур, каменное пряслице. У правого бедренного сустава найден железный предмет в виде крючка (скорее всего для чистки курительной трубки). У левой голени лежали две железные пряжки, одна из них в виде овальной рамки с вращающимся язычком, а вторая в форме восьмерки. На тазовых костях сохранились следы от истлевшего пояса, к которому прикреплена миниатюрная железная пряжка — также с рамкой овальной формы и вращающимся язычком. Здесь же найдены два обломка каких-то железных предметов. Слева у грудных ребер покойной обнаружена круглая железная пряжка (возможно, одна из разновидностей подвесных поясных пряжек — *тэрги*). У правой руки погребенной сохранились остатки от деревянной чашки, на которых лежали кости барана. Между левой рукой и позвоночником сохранился кожаный кисет, в который вложена курительная трубка с медным мундштуком и миниатюрной чашечкой для табака. Около кисета оказался нож в плохо сохранившихся деревянных ножнах, а рядом с ним истлевшая деревянная палочка. У третьего околотазового позвонка найден небольшого размера железный игольник. Около черепа и позвоночника металлические маленькие пуговицы с висячим ушком. В ушках некоторых пуговиц застряли бисеринки или более крупные бусы. Бисер лежал в рассыпанном виде. Скорее всего пуговицы, бусы и бисер составляли первоначально украшение, вплетаемое в косы.

Насколько нам известно, такое курганное погребение, да еще парное, для территории Тувы встречено впервые. В отношении его можно предположить (по ряду деталей погребения), что сначала была захоронена женщина, с которой был положен необходимый инвентарь и лошадь. Насколько позже был к ней подхоронен мужчина (без инвентаря). Тот факт, что умершей женщине положили инвентарь мужчины (топор, нож и т. д.), свидетельствует о том, что у тувинцев был обычай в отдельных случаях «снаряжать покойницу в «загробный мир» с мужскими вещами.³⁷ Описанное погребение, над которым сооружена специальная каменная насыпь, может быть датировано концом XVIII—началом XIX в., судя по комплексу вещей, найденных в нем.

Второе погребение было раскопано в кургане II этого же могильника. Насыпь кургана круглая в плане, сложена в основном из обломков горных пород, не задернована. Размеры насыпи: диаметр 3,5 м, высота 0,52 м. В насыпи при внешнем осмотре прослеживались деревянные тополевые жерди (длина 1,9 м, ширина 0,4 м), ориентированы по оси северо-запад — юго-восток, уложенные настилом (сохранилось 14 штук). Концы их были уложены на поперечные жерди (длина 1,6 м). Под настилом лежали кости человека в потревоженном состоянии и скелет ягненка. От человеческого костяка лишь частично сохранилась черепная крышка, кости руки и ног, отдельные позвонки, тазовые кости. Можно полагать, что скелет, до того как был потревожен, лежал в вытянутом положении на спине и был ориентирован на северо-восток. Около костей человека были найдены различного размера голубые пастовые китайские бусы (бусы крупного размера называются тувинцами *шуру*), бисер (*сугчинчи*), а также бронзовые бляшки. Совсем в недавнем прошлом такие бляшки применялись для женских украшений, в том числе и свадебного головного убора (*баштангы*). Скелет ягненка был найден у ног человека. Судя по сохранившимся костям, это было погребение подростка (девочки) лет 14. Захоронение было в небольшом углублении в земле, ниже дневной поверхности (0,15 м). Это погребение можно датировать XIX в. Заметим, что ягненок был положен целиком, конечно, не в качестве погребальной пищи, так как мясную пищу для покойника, как это хорошо известно, клали всегда в виде определенных кусков вареного мяса (крестец, ребра

³⁷ В. П. Дьяконова. Поздние археологические памятники на территории Зап. Тувы. — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 153.



План захоронения в кургане Кок-Ховат I.

и т. п.). Так было и в древности. Наличие ягненка в данном случае я склонна объяснить тем, что он составлял личную собственность умершей и его отправили с ней «на тот свет». Тувинцы рассказывали нам о старом, еще не исчезнувшем обычае, согласно которому детям дарили скот при различных семейных праздниках. Например, в тот день, когда ребенку впервые стригли волосы, ему дарила барана его приемная мать, т. е. женщина, которая принимала этого ребенка при родах. Подаренный баран (или овца) считался личной собственностью ребенка. Когда животное старилось, его закалывали на мясо, а взамен съеденного выделяли сыну или дочке нового ягненка.

Перейдем теперь к описанию впускных погребений, которых было раскопано больше, чем погребений под самостоятельными курганами. Среди них также имеются погребения человека как с конем, так и без коня. Опишу здесь такого рода погребения на основании наших раскопок, произведенных в различных районах Тувы. В районе Монгун-Тайги, т. е. в юго-западной высокогорной части Тувы, нами было раскопано семь поздних погребений, относящихся к XVIII—XIX вв. В 1957 г. раскопки проводились в 3,5 км от поселка Мугур-Аксы в долине р. Каргы. Исследованы три захоронения. Все они впускные в каменной насыпи древних курганов, имеющих округлую в плане форму и сложенных из валунов и обломков горных пород. Первое погребение (по шифру экспедиции МТ-57-II)³⁸ дало следующую картину. Сверху оно было перекрыто деревянными листовыми жердями, а затем прикрыто незначительной каменной засыпкой, вследствие чего отдельные кости (череп лошади, ноги) были, видимо, снаружи. После расчистки от камней и жердей было вскрыто женское погребение, в котором, кроме скелета женщины, находились костяки двух лошадей и двух баранов. Человеческий костяк, ориентированный головой на восток, находился в вытянутом положении на спине. Голова его была обращена лицевой частью вправо, т. е. на север. Оба конских костяка находились в западной части погребения, лежали на боку, с подогнутыми ногами, головами на юг. Череп одной лошади отсутствовал, — возможно, был кем-либо извлечен из-под камней, так как находился, как и упомянутый выше череп, близко к поверхности, вероятно даже торчал из-под камней. Костяки баранов находились в разных местах. Один из них был найден возле черепа лошади, а другой — в южной части могилы.

Костяк женщины сопровождал следующий погребальный инвентарь.³⁹ Найдена кожаная подушка, на которой покоилась голова женщины; у черепа 16 металлических подвесок. Такие подвески, по сообщению тувинки Тонгак Анай, были у женских серег. Их могло быть по 6—8 штук на каждой сережке. Перед лицом погребенной лежало берестяное донце от сосуда круглой формы, с остатками деревянных шпилек, с помощью которых оно было скреплено со стенками.⁴⁰ Слева от подушки был найден кожаный мешочек с прикрепленным к нему огнивом, железные ножницы; на локтевом сгибе правой руки лежал повернутый вверх дном и расколотый чугунный котел полусферической формы с отогнутым краем, с напайкой на дне; диаметр котла 0,37 м. Под котлом лежал также вверх

³⁸ МТ расшифровывается как Монгун-Тайга (юго-западный район Тувинской АССР) — место полевых работ экспедиции. Цифра 57 означает 1957 г., а римской цифрой обозначен номер кургана. Отряд в 1957, 1958 гг. работал под руководством кандидата исторических наук А. Д. Грача.

³⁹ Инвентарь из впускных погребений за оба полевых сезона был показан жителям поселка Мугур-Аксы, где проводились эти раскопки. Местные жители хорошо расшифровывали назначение отдельных предметов, которые еще бытуют и теперь или же сохранились в памяти народа. Они сообщили их тувинские названия (даются в скобках). Я часто применяла метод такой консультации при определении вещей из поздних погребений, и всегда с пользой.

⁴⁰ У тувинцев Монгун-Тайги и теперь имеется много деревянных сосудов различной формы и назначения. У таких деревянных сосудов дно также бывает из бересты. Оно приколочено к стенкам сосуда деревянными шпильками.

дном медный ковшик (*хомыш*), тоже полусферической формы (диаметр 0.10 м), с частично сохранившейся деревянной ручкой. Котел чугунный, китайского изготовления (*кыдат-паш*). Он положен к правой руке, по разъяснению тувинки Тонгак Анай, потому, что у женщин все хозяйство в юрте расположено справа. У края котла лежал деревянный согнутый стержень с тремя отверстиями. Возможно, что это части деревянного вьючного седла (*ингыржак*), которое широко бытует у тувинцев до настоящих дней. По форме упомянутый деревянный фрагмент очень похож на верхнюю часть ныне бытующего вьючного седла. С левой стороны у таза лежала трубка в кожаном футляре-кисете и железная ковырялка для чистки трубки. Кожаный кисет (*чанчик хан*), в который была вложена курительная трубка (*танза*), не характерен для женщин. Женщины, как правило, носили матерчатые кисеты, кожаные же имели охотники, пастухи и т. д. Упомянутая Тонгак Анай объяснила наличие такого кисета тем, что умершая была вдовой, ибо к женщине-вдове в могилу (*пазрык*) всегда клали одну из трубок и кисет умершего мужа.⁴¹ На том свете они должны встретиться и жена должна передать кисет мужу со словами: «Вот я тебе принесла». Если умирал вдовец, то ему в колчан или охотничью сумку (*саадак*) обязательно клали ножницы, шило, длинную иглу, чтобы он смог передать их жене.⁴²

Рядом с кисетом лежал металлический, трубчатой формы игольник с кожаным вкладышем и железной, довольно массивной цепью, на которой тувинские женщины носили его у пояса. Сейчас такие игольники почти вышли из обихода, но тувинские женщины хорошо их помнят и сразу определили его как *инелик*.⁴³

Ноги погребенной женщины покоились на седле, перекрытом кожей, которая была подогнута снизу под края седла. Седло деревянное. Лучше сохранились от него передняя и задняя луки. Обе луки дугообразной формы, причем передняя более высокая, чем задняя. Обе луки окрашены красной краской, украшены резным выпуклым орнаментом, а также полосками кожи, прикрепленными фигурными медными гвоздиками. При седле были стремена и две пряжки от подпруг. Кроме того, при костяке найдены четыре металлических бляхи. На правой подвздошной тазовой кости обнаружен плохо сохранившийся железный ножик, далее лежала пара кожаных сапог, голенища которых украшены тисненым сеточным орнаментом, а около голенищ — конские удила.

Вокруг костяка (от черепа до таза), а также за пределами могильного пятна были рассыпаны бусы. Всего их было найдено 269 штук.

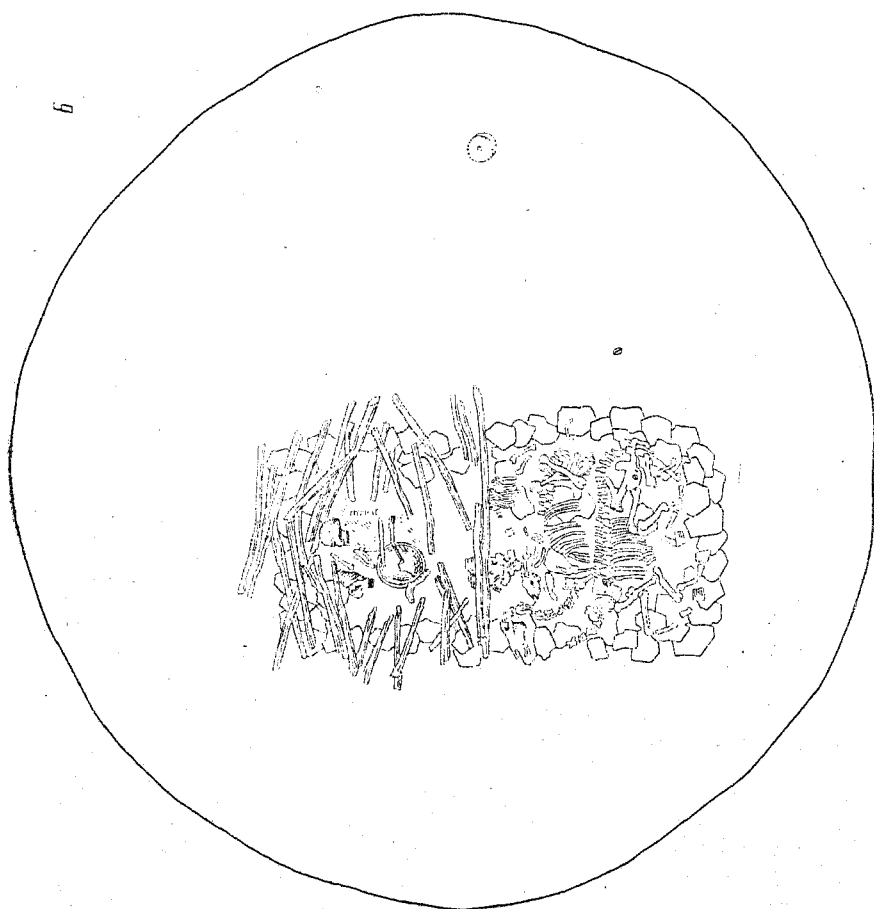
Такое большое количество бус скорее всего можно объяснить тем, что женщина была похоронена в каком-то уборе, украшенном бусами, и с косоплеткой в волосах. Ожерелий из бус тувинки не носили. Правда, до недавних пор тувинские женщины носили *чанга*, но это украшение состояло из незначительного количества бус. Бусы обычно шли в большом количестве на косоплетки и специальное украшение замужней женщины

⁴¹ Курительные мужские трубки также отличались от женских. См.: В. П. Дьяконова. Материалы по одежде тувинцев. — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 252, прим. 24.

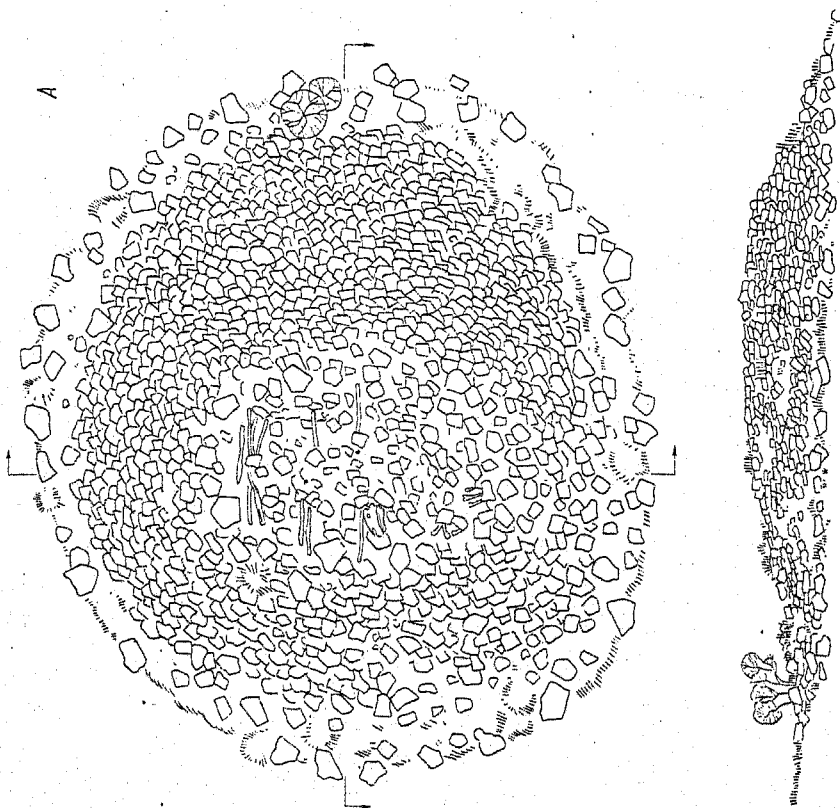
⁴² Подобные представления о встрече родственников в загробном мире были характерны для алтайцев и хакасов. С. Майнагашев, например, описал похороны одного сагайца из улуса Кызласова. Умершему, кроме вещей, принадлежавших ему лично, положили еще детскую опояску. Это сделали потому, что «незадолго перед тем умер его маленький сын, которому в гроб забыли положить опояску; теперь ее, — пишет С. Майнагашев, — отправили с отцом, чтобы сын в загробном мире не ощущал в ней недостатка» (С. Майнагашев. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края. — Живая старина, в. III, 1916, с. 279).

⁴³ В связи с названием у тувинцев этого вида игольников интересно отметить, что и у долган для трубчатых игольников, изготовлявшихся из различных материалов (кость, медь, олово), существует тот же термин (*иннэлик*). См.: С. И. Иванов. Старинные трубчатые игольники народов Сибири. — Сб. статей МАЭ, Л., 1970, с. 201.

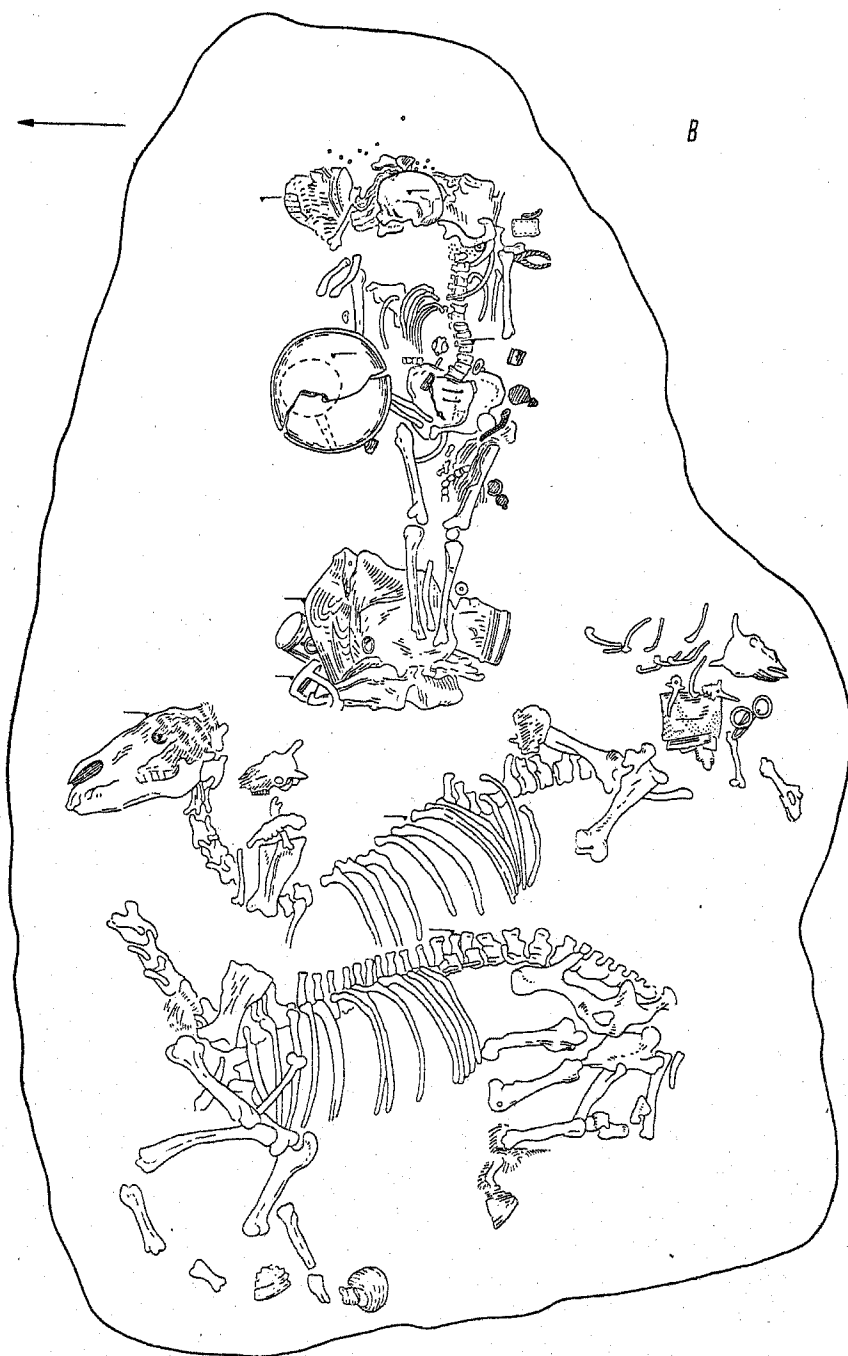
Б



Впускное захоронение в процессе расчистки.



Общий вид и разрез кургана II.



План впускного захоронения в кургане II. Монгун-Тайга.

(чабага), ныне уже не бытующее. Иногда бусами украшали браслеты; такой экземпляр хранится в Краеведческом музее г. Кызыла.

Найденные в пазрыке бусы преимущественно пастовые, голубые, китайского производства. Были найдены также две китайские монеты — чохи — с квадратным отверстием посредине и двумя маленькими отверстиями по краям, специально пробитые для нашивки (монеты относятся к XVIII в.) в качестве украшения. В южной части насыпи, за пределами могильного пятна впускного погребения, оказались каменные ручные жернова (современное название *таш-тербе*), еще и теперь широко бытующие в Туве. Почти в каждом доме, в каждой юрте Монгун-Тайги их можно встретить. Помол зерна регулируется углублениями, которые имеются на верхнем жернове. В это углубление вставляется деревянная палка, которой вращают диск. Верхний жернов имеет конусообразный выступ в центральной части и четыре углубления для движения жернова при помощи простой палки; нижний жернов круглой формы, с пологими поверхностями (диаметр 0,27 м).

Второе погребение (МТ-57-V) также находилось в насыпи древнего каменного кургана. Через каменную засыпку прослеживались лиственничные жерди и кости лошади. После зачистки стало видно, что это погребение по своему характеру соответствует первому. Но в результате того, что погребение было сильно потревожено, можно установить только следующее. Погребенный был перекрыт лиственничными жердями. В могиле с ним лежал еще лошадиный костяк с подогнутыми ногами, изогнутым позвоночником (череп лошади отсутствовал). Костяк этот ориентирован головой на юг. Обнаружен также череп и отдельные кости барана. После снятия перекрытия и расчистки было выявлено могильное пятно. Кости человеческого скелета находились здесь в разрозненном состоянии, большая их часть отсутствовала. Это погребение дало следующий инвентарь: медный ковшик полусферической формы с длинной деревянной ручкой, аналогичный по форме ковшу с рукояткой из погребения МТ-57-II; деревянное седло, украшенное по полукруглой передней дуге кожаными накладками с металлическими креплениями (бляхами); два стремени; пряжка литая, полуовальной формы, с кожаным ремешком и железной цепочкой, и пряжка такой же формы, но иной орнаментовки, — две эти пряжки были определены как женские, носившиеся на подвесных кожаных ремнях у пояса; две другие пряжки, ажурные, круглой формы и с крестообразной сердцевинкой, — определены как мужские. У тувинцев существовало строгое различие между мужскими и женскими поясными пряжками до недавних пор. Мужские пряжки отличались простым узором, женские — более сложным орнаментом.

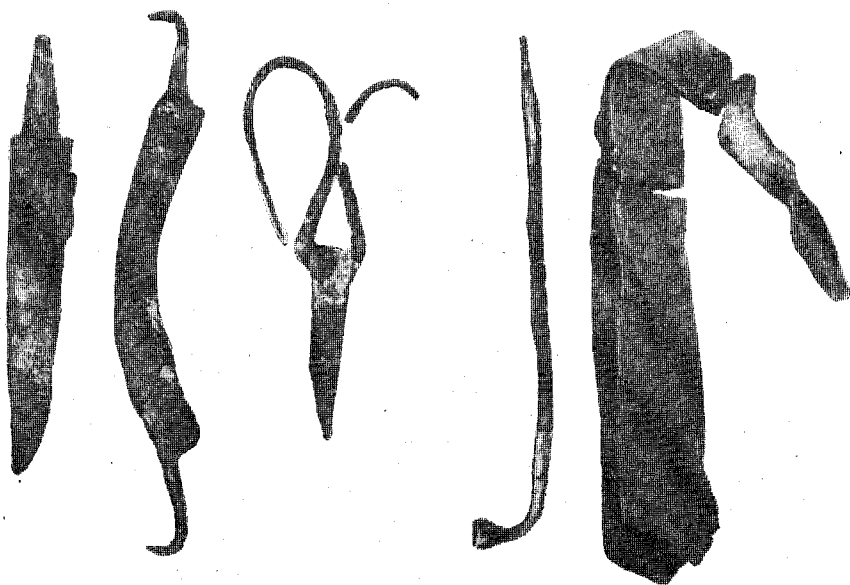
Пряжки широко бытовали как необходимая деталь одежды. К женским пряжкам подвешивали ключи, серебряные цепочки со специальным свинцовым карандашиком для раскроя шкур и т. п. Мужские пряжки прикреплялись к огниву, к ремню для подвешивания ножен, к кисету и т. п. Специальные серебряные пряжки женщины надевали во время свадьбы. Каждый тувинец имел некоторое количество пряжек.

В описываемом погребении найдено также большое количество бусин (41 штука). Бусы голубые, пастовые, аналогичные по форме и цвету бусам из погребения МТ-57-II. Кроме бус, по всему могильному пятну было собрано 26 металлических сферических пуговиц с воздушным ушком.⁴⁴ В ушках этих пуговиц застряли бисеринки различных цветов. Пуговицы данного фасона бытуют в традиционной верхней одежде современных тувинцев. Обычно количество их ограничивается тремя штуками. Количество пуговиц (26 штук), найденных в данном погребении, может говорить о том, что пуговицы составляли часть какого-то украшения.

⁴⁴ О пуговицах см. подробно в нашей статье «Материалы по одежде тувинцев» (с. 250).

Из других находок отметим ножницы, два металлических кольца, два ножа, подвеску, состоящую из кольца с лопаточкообразной привеской. Такого типа подвеска была найдена в позднем впускном погребении, раскрытом в 1958 г. в этом же районе (погребение МТ-58-XVIII). Назначение подвески было объяснено как оберег.⁴⁵ Кроме того, обнаружена одна раковина каури и пять китайских монет — чохи — с ромбовидным отверстием в центре и двумя дополнительно пробитыми дырочками по краям центрального отверстия. О назначении этих отверстий говорилось выше. Возле того места, где должен был находиться череп лошади, найдены только конские удила.

Данное погребение по характеру инвентаря и обряду захоронения очень близко, даже идентично первому. Как и в первом погребении, мы



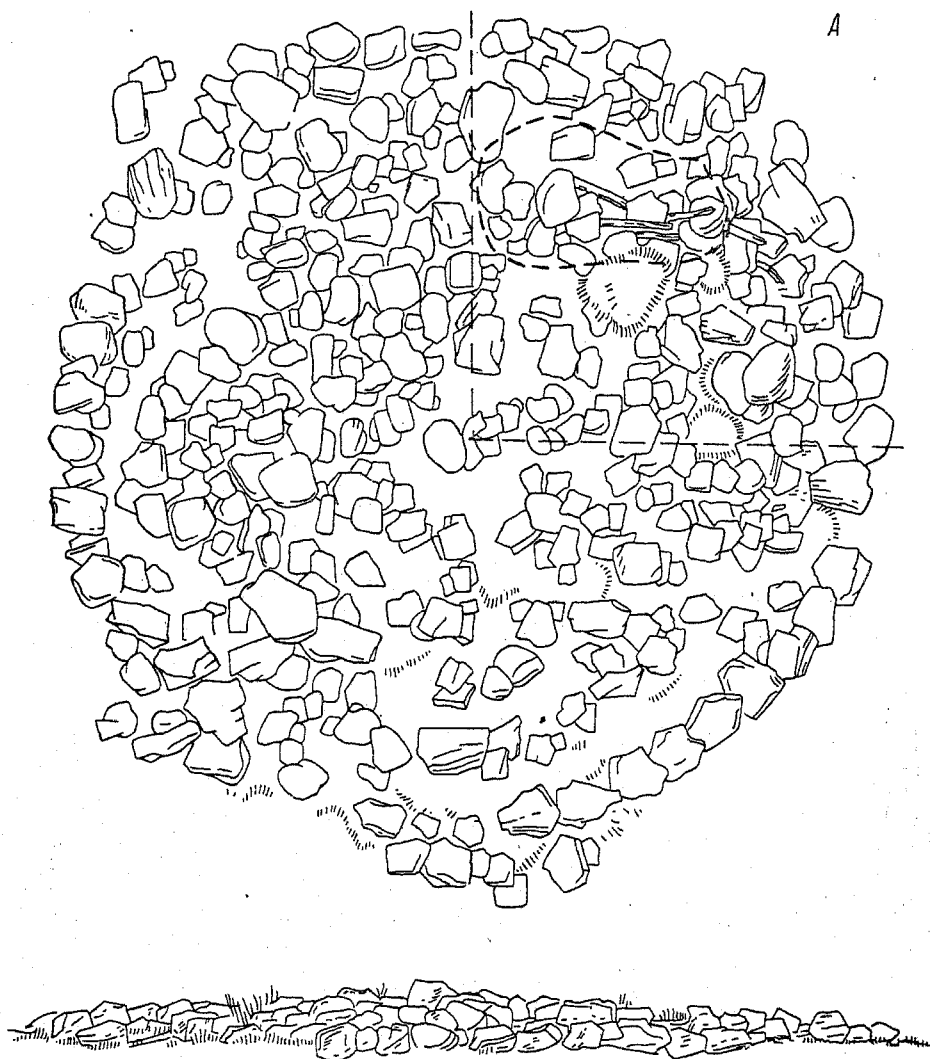
Предметы быта из поздних тувинских погребений XVIII—XIX вв.

нашли здесь китайские монеты, датируемые XVIII в., стремена, седло, удила, медный ковшик, бусы, подвески (к серьгам). Хотя на основании плохо сохранившихся костей трудно определить пол погребенного, но, основываясь на погребальном инвентаре, можно уверенно сказать, что это погребение принадлежало женщине.

Третье погребение (МТ-57-VII) по внешним своим признакам не отличается от двух предыдущих. После расчистки выяснилось, что оно было потревожено и разграблено. Половина человеческого костяка (от третьего околотазового позвонка) отсутствовала. Судя по положению оставшихся костей, можно предположить, что костяк был ориентирован головой на восток. Костяк лошади, также положенный в ноги погребенному, ориентирован головой на север (череп лошади и кости передних конечностей тоже отсутствовали). В этом погребении был обнаружен следующий инвентарь: на левой подвздошной кости лежала железная пряжка с язычком, около левого бедра — железное кольцо. На правом бедре (у таза) лежал кожаный мешочек. Он был сшит из одного куска кожи, по спищаемому краю была проложена узкая прокладка. Края и прокладка проколоты шилом и прошиты нитками, последние не сохранились. В этом мешочке находилось двенадцать круглых свинцовых пуль. Пули самодельные, литые.

⁴⁵ Об этом см. ниже, при описании инвентаря из погребения МТ-58-XVIII.

За пределами могилы были найдены деревянные фрагменты приклада ружья. Они плохой сохранности, и трудно восстановить форму приклада. Ствол ружья в могилу, по-видимому, положен не был, или же его изъяли уже после похорон (погребение сильно потревожено).⁴⁶ На тазовой кости (с правой стороны) находился железный нож. За пределами могильного

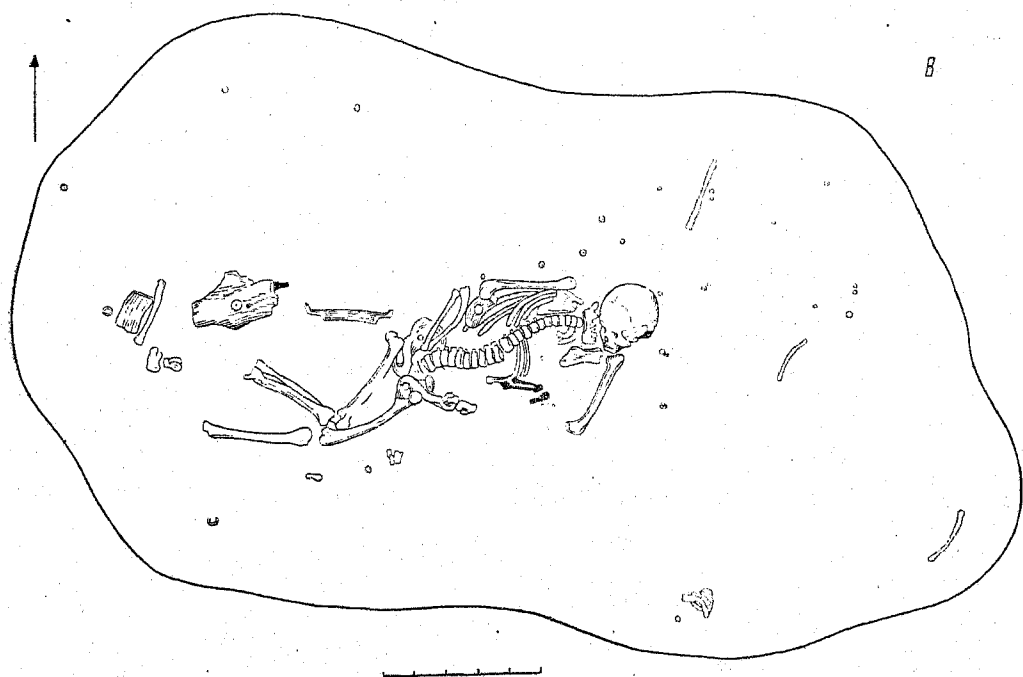
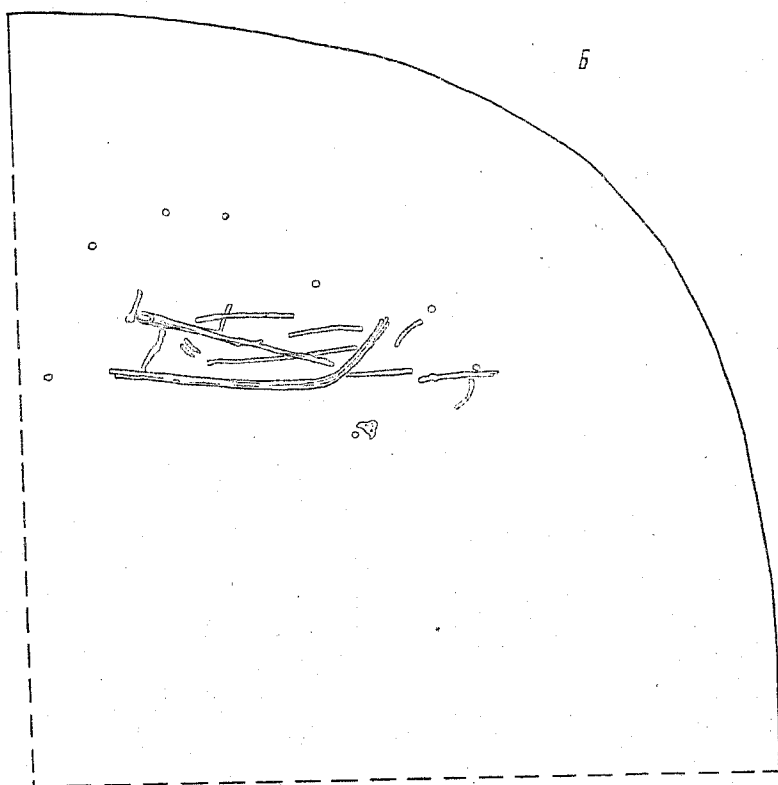


План впускного погребения в кургане XVIII. Монгун-Тайга.

А — общий вид и разрез.

пятна в западной части насыпи найдено тесло (*кержеск*), насаженное на изогнутую деревянную рукоятку. Такие тесла бытуют и теперь у местного населения Тувы. Тесла, совершенно одинаковые по форме с теслами данного погребения и ныне бытующими, были найдены нашей экспедицией также в курганах древнетюркского времени. Такие находки одних и

⁴⁶ А. Глухов, который вел в 1924 г. раскопки поздних теленгитских могил в Улаганской степи, в своих дневниках, хранящихся в архиве Гос. музея этнографии (Ленинград), пишет о захоронении теленгита с ружьем также без ствола. А. Глухов предполагает, что ствол как наиболее важную часть ружья могли впоследствии похитить из могилы. Материалы из этих погребений хранятся в Гос. Эрмитаже, содержатся в колл. №№ 4388 и 4389.



(продолжение рисунка).
Б — до расчистки. В — после расчистки.

тех же предметов материальной культуры в различных по своей хронологии погребениях не единичны. Тувинская комплексная экспедиция зафиксировала ряд вещей, обнаруженных в погребениях древних тюрков и сохранившихся в быту у тувинцев до настоящего времени.

В юго-западной части насыпи у края (по абрису кургана) лежали друг на друге два ручных каменных жернова (диаметр 0.4 м). На поверхности верхнего из них — три углубления для палки, приводящей их в движение и направляющей. Жернова эти отличаются от найденных в погребении МТ-57-II меньшим размером и количеством углублений на верхнем диске. Они скорее всего являлись «походными», необходимыми охотнику и скотоводу во время их длительной отлучки из дома.

Этими тремя погребениями исчерпываются раскопки поздних памятников, произведенные в 1957 г. Суммируя сказанное, можно отметить следующее. Костяки в них ориентированы на восток и имеют деревянные перекрытия. В ногах погребенных покоятся костяки лошадей. Весь бытовой и хозяйственный инвентарь идентичен соответствующим образцам из современных предметов обихода жителей района Монгун-Тайги. Некоторые предметы из этих погребений имеют аналогию в погребальном инвентаре древнетюркских могил.

За исключением китайских монет, нет ни одного предмета, извлеченного из этих поздних погребений, который нельзя было бы найти у тувинцев-колхозников селения Мугур-Аксы. Каждый из упомянутых выше предметов легко и точно определялся самими тувинцами, принимавшими участие в раскопках в качестве рабочих.

Находки китайских монет дают возможность наметить хронологические веки этих погребений. Монеты, найденные в погребениях, по определению Р. Ф. Итса, относятся ко времени Цинской династии Китая и чеканены в эпоху императоров Ши-цзуна (1662—1725 гг.) и Шэн-цзу (1723—1737 гг.).

Таким образом, определяется нижняя хронологическая граница — конец 30-х годов XVIII в. Оба женских погребения — как по обряду, так и по найденным в них монетам — в хронологическом отношении вполне соответствуют друг другу. В третьем погребении монет не было найдено. Датировать его поэтому труднее. Что сближает, однако, его с двумя женскими погребениями — это идентичность характера погребения, одинаковая ориентировка всех костяков, а также наличие костяка лошади. Кроме того, наличие в этом погребении пули и ложа от ружья может служить до некоторой степени датировочным ориентиром, так как распространение огнестрельного оружия в Туве относится к XVIII в.

В отношении ритуального обряда погребения эти сходны друг с другом. Различие в инвентаре связано только с полом погребенного.

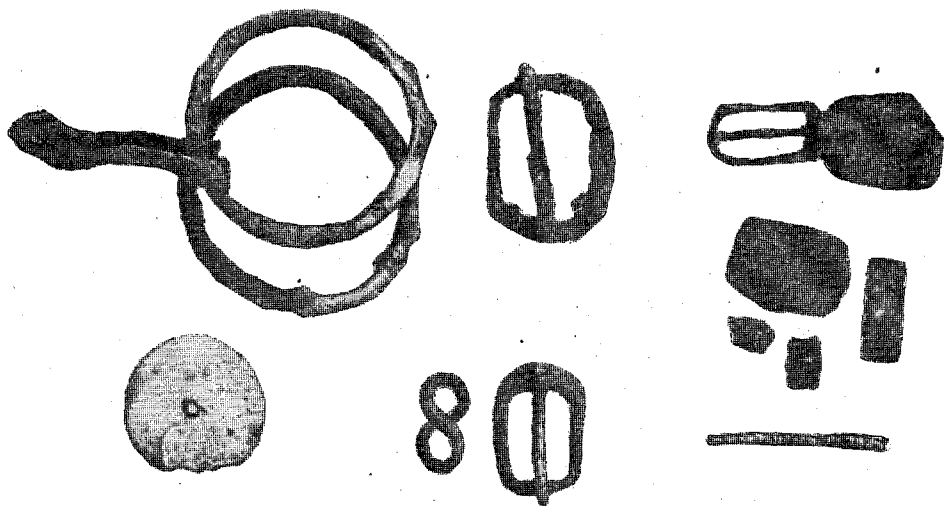
Погребения, открытые в 1958 г. в Монгун-Тайге, также являются впускными в более древние курганы. Для двух из них были характерны перекрытия из листовенничных жердей сверху, с незначительной засыпкой из камней. По внешним признакам эти два типа захоронения аналогичны погребениям, исследованным в 1957 г., но одно из них лишено было листовенничных перекрытий. Кроме того, для поздних погребений, открытых в 1958 г., характерно отсутствие костяков лошадей и баранов и скудность погребального инвентаря.

Перейду к описанию памятников.

Впускное погребение (МТ-58-IV) расположено в долине р. Каргы, в 100 м от горы Кыскаш. Диаметр кургана, в котором находилось впускное погребение, — 7.5 м, при высоте каменной насыпи от горизонта 0.95 м. Насыпь сделана из валунов и обломков горных пород. Задерновка слабая. При разборке насыпи кургана на глубине 0.66 м от горизонта стали попадаться человеческие кости. После снятия камней и зачистки было обнаружено мужское впускное погребение и лишь отдельные кости барана (бабки, кости ног). Человеческий костяк ориентирован на северо-восток.

Череп сохранился плохо. Кости скелета находились в потревоженном состоянии и сохранились не полностью. По оставшимся костям скелета можно предположить, что погребенный лежал в вытянутом положении. При нем был обнаружен следующий инвентарь. На тазовой кости лежал железный нож, кожаный ремень, украшенный медными круглыми бляшками. Мне представляется, что это был пояс, так как ремень (шириной 0.02 м) покрыт бляхами, прикрепленными по всей его длине. Здесь было найдено еще горлышко стеклянной бутылки.

Если учесть, что ремень найден на одной глубине с ножом и находился на месте тазовых костей, то есть основание считать его именно поясом. В литературе имеются сведения о ношении тувинцами в XVIII в. кожаных поясов, украшенных бляшками. Найденный ремень относится, вероятно, к старому, уже исчезнувшему виду поясов. Рядом с поясом находилась войлочная сумочка с содержимым, превратившимся в порошок



Пряжки, удила, каменный диск из поздних впускных погребений.

черного цвета (возможно, табак). Ноги погребенного были положены на деревянное седло (плохо сохранившееся), перекрытое куском толстой кожи с войлоком. Кожа, перекрывающая седло, по качеству обработки аналогична найденной в погребении МТ-57-II. Там из такой кожи сделано покрытие седла и обувь. На деревянной основе седла лежала круглая каменная бляшка. Между коленными суставами ног найдена металлическая поясная пряжка.

Рассматривая это погребение по его ритуалу и инвентарю, можно сказать, что оно относится к таким же, какие были исследованы нами в 1957 г. Но в то же время ориентировка костяка на северо-восток и наличие в данном погребении горлышка от стеклянной бутылки позволяют датировать его более поздним временем, скорее всего XIX в. В это время древний обряд захоронений еще сохранялся.

Интересным поздним памятником явилось захоронение ребенка (МТ-58-X), обнаруженное в долине р. Каргы, в 9 км от поселка Мугур-Аксы.

Насыпь кургана, в которой находилось это погребение, имеет округлую в плане форму (6×6 м), сложена из валунов и обломков горных пород. Сверху сквозь каменную засыпку виднелись деревянные лиственничные плахи. Разборка каменной засыпки показала, что лиственничные плахи уложены в определенном порядке — в виде прямоугольника, ориентированного по сторонам света (размер 1×1.5 м).

Основу настила составляли более массивные плахи, сверху же они были перекрыты тоненькими лиственничными жердями. Следов обработки (кроме обрубки в длину) плахи и жерди не имели. Зачистка и снятие жердей выявили здесь детское захоронение плохой сохранности. От костяка сохранились только ключица, кости рук, ног, позвонки (многие из костей находились за пределами лиственничного настила). Сопровождающего инвентаря не было. Судя по костным остаткам и размеру деревянного настила, можно предположить, что здесь был похоронен ребенок колыбельного возраста.

Отсутствие же сопроводительного инвентаря говорит о том, что ребенок, не успевший еще получить трудовые навыки и не пользовавшийся самостоятельно бытовым инвентарем, по представлениям того времени, не нуждался в нем и после смерти. Тувинка Тонгак Анай говорила, что маленьких детей всегда хоронили без вещей. Игрушки же умершим детям не всегда давали, оставляя их для живых детей. Умершего ребенка сверху посыпали зернами ячменя, чтобы оставшиеся и будущие дети росли дружно и здоровыми.

Впускное погребение (MT-58-XVIII), найденное в долине Узук, в 27 км от поселка Мугур-Аксы, имело те же внешние признаки: сквозь каменную засыпку кургана виднелись лиственничные жерди. Снятие каменной засыпки выявило лиственничные жерди длиной около 2 м. При зачистке жердей были найдены голубые бусы и одно медное кольцо. После снятия жердей было обнаружено женское погребение, ориентированное головой на восток.

Погребенная лежала в вытянутом положении на спине, правая рука находилась на тазовой кости, левая была потревожена (запястье от левой руки также лежало на тазовой кости). Ноги несколько согнуты в коленных суставах. Крестец и несколько костей скелета находились за пределами могильного пятна. При костяке был обнаружен следующий инвентарь. Голова погребенной покоилась на куске дерева (плохой сохранности). Вокруг головы было найдено много бус, пастовых и стеклянных (голубого, синего, сиреневого цветов). На груди, с левой стороны лежал металлический мундштук от курительной трубки, рядом с ним железная подвеска в виде кольца с двумя лопаточковидными привесками. Когда эта подвеска (*чалгын-ок*) была показана Тонгак Анай, она сказала, что шаман такими подвесками лечил от болезней (*таргар аарыг*). Больной человек носил эту подвеску повседневно поверх *тона* — верхняя одежда тувинца — на толстой нитке. Когда он ложился спать, то подвеску снимал и вешал на решетку юрты (*хана*) у кровати. Утром больной опять ее должен был надеть. В могилу эту подвеску положили, как считает Анай, чтобы она охраняла покойника на том свете от болезни.

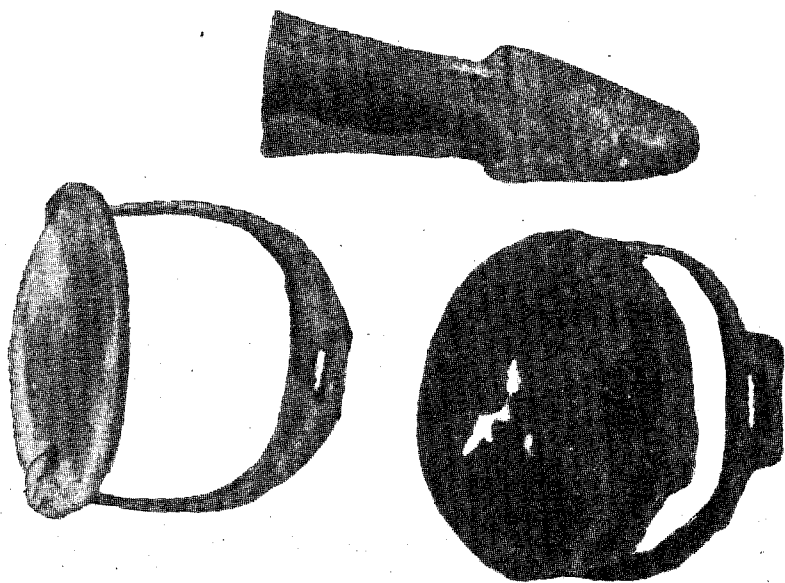
На левой подвздошной кости таза была найдена плоская, овальной формы перламутровая пластинка с двумя дырочками по краям. Эту пластинку (*тана*) Тонгак Анай определила как украшение, которое нашивалось на женский свадебный головной убор (*чабага*) и носилось между косами. Кроме того, этой пластинкой, вернее порошком, соскребаемым с ее поверхности, лечат болезнь глаз⁴⁷ (*каракка чусе тужер*). Пластинка эта стояла в свое время дорого и покупалась у китайских торговцев. На локтевом суставе правой руки костяка лежал кожаный широкий ремень, украшенный медной плоской бляшкой.

Около правой ноги был найден железный скребок. Таким скребком (*хойырак*) женщины обрабатывали шкуры зверей до намазывания их кислым молоком (*хойгнэк*). Рядом со скребком был найден кожаный чехол (из тонкой кожи), в который был вложен нож. На чехле лежала

⁴⁷ В этой связи интересно сообщение миссионера В. Вербицкого о таком же способе лечения глаз у алтайцев: «...пускают в глаза порошок из перламутра с красным отливом (*тынду тана*)» (см.: Алтайцы. Сочинение алтайского миссионера В. Вербицкого. Томск, 1870, с. 175).

большая бусина темно-коричневого цвета. Рядом с чехлом находился кусок кожи с ромбовидным вырезом на одном конце. Кроме этого, по всему могильному пятну и за его пределами встречались бусы и медные кольца различных размеров. Относительно колец можно сказать, что, судя по их форме, они принадлежали незамужней женщине. Раньше у тувинцев строго определялась форма украшений для замужних и незамужних женщин. Об этом еще хорошо помнят современные тувинские женщины. Кольца из данного погребения принадлежат незамужней женщине, так как они совершенно гладкие, без орнамента.

Описанное впускное погребение по типу и инвентарю можно отнести по аналогии с описанными выше впускными погребениями к началу XIX в.



Стремена и тесло из поздних впускных погребений.

Кроме вышеописанных погребений, в 1958 г. еще в двух древних курганах Монгун-Тайги (МТ-58-VII и МТ-58-VIII) были зафиксированы следы от поздних впускных погребений. В одном из них (МТ-58-VII) найдена медная женская пряжка, кожаный наперсток (*чустук*) и несколько костей плохой сохранности, в другом (МТ-58-VIII) — кости плохой сохранности и железный ковшик.

Можно предположить, что эти погребения были мало засыпаны сверху камнями, не имели лиственничных жердей и подверглись значительному разрушению.

Впускные погребения, раскопанные в полевые сезоны 1959—1960 гг., были обнаружены нами на левобережье Хемчика близ р. Нижний Ишкий при раскопках могильника Кокэль, который включает в себя широкий круг разновременных памятников от эпохи бронзы до поздних погребений XVIII—XIX вв.⁴⁸ Все обнаруженные поздние захоронения находились в каменных насыпях более древних курганов. В основном для этого были использованы насыпи курганов гуннского времени, которые имеют характерную криволинейную форму. Насыпи этого времени в могильнике Кокэль состоят из речных валунов различных размеров, они не задерно-

⁴⁸ Могильник находится у подножья горы Ишкий-Аразы. Отряд работал под руководством доктора исторических наук С. И. Вайнштейна.

ваны и легко разбираются. Именно такого типа насыпи было легче использовать при похоронах.

Первое впускное погребение было обнаружено при раскопке кургана № 34, расположенного в южной части могильника. Курган имел расплывчатую форму с раздвоением в юго-западной части. Здесь и было обнаружено несколько выступающих из камней жердей. При разборке насыпи кургана под слоем камней (около 0.46 м) оказалось погребение, перекрытое лиственничными жердями. Скелет находился в потревоженном (вероятно, грызунами) состоянии. Часть костей и череп отсутствовали. Погребенный лежал в вытянутом положении на спине, головой ориентирован на северо-восток. Кисть правой руки была прижата к бедру. Около правой бедренной кости находился обломок черепа. Зубы оказались рассыпанными между левой и правой лопатками скелета. В области грудных позвонков найден кусочек бересты, а рядом кусочек ткани и бронзовая сферическая пуговица плохой сохранности. У правой подвздошной кости лежала бронзовая пряжка с орнаментом. Такие пряжки подвешивали на ремнях к поясу верхней одежды, а к ним привязывали ножи, кистеты и т. п. Здесь же находилось небольшое железное кольцо, кусочек ткани (возможно, от пояса). У левой подвздошной кости лежал небольшой кусочек от железного предмета (ножа?). У правого бедра также сохранились остатки ткани темного цвета, у правого предплечья — деревянная палочка ромбовидной формы. У левой ступни найден кусочек кожи с прорезными по всему куску отверстиями (видимо, остатки от обуви). Погребение может быть датировано (по комплексу вещей) XVIII—XIX вв.

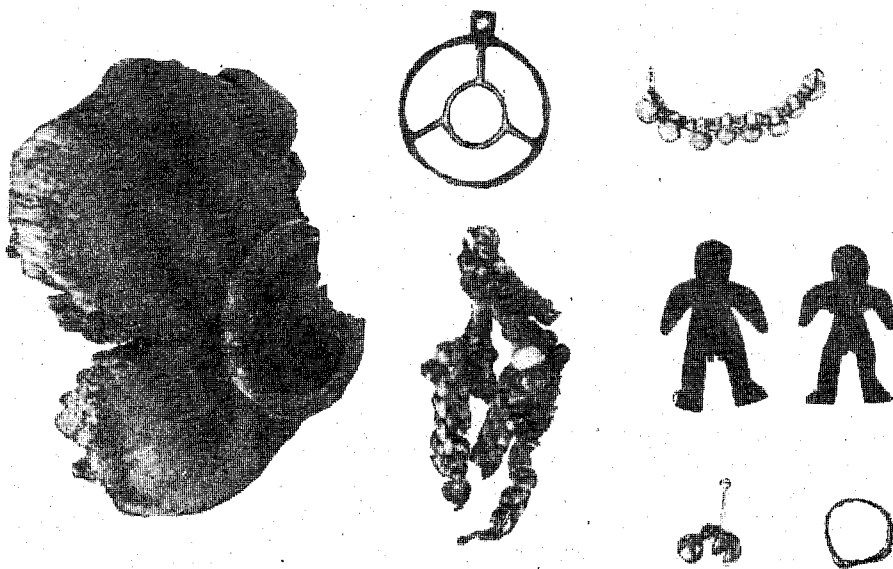
В этом же кургане при разборке юго-восточной части под насыпью на уровне дневной поверхности было выявлено второе впускное погребение человека с лошадью. Костяк человека лежал в вытянутом положении на спине, головой ориентирован на северо-северо-восток. Кости левой руки не сохранились, правая плечевая кость смещена. Кости ног сдвинуты в коленях, фаланги пальцев ног не сохранились. Перпендикулярно к человеку, в 40 см от его ног, лежал костяк лошади на левом боку, головой на восток-юго-восток, мордой на юг. Передние ноги ее были вытянуты, задние подогнуты. На передней ноге сохранились остатки кожи и шерсти рыжей масти.

При погребенном оказался различный инвентарь. Под черепом были остатки верхового седла современного типа, покрытого кожей, передняя лука его окрашена красной краской. У лицевой части черепа человека найдены железные удила, остатки кожаной уздечки, украшенной железными бляшками. На одном куске кожи от уздечки сохранилась железная пряжка с язычком, с помощью которой уздечка застегивалась. Затем здесь находились два железных стремена, плетка-треххвостка, сплетенная из узких ремней в несколько рядов (в каждый хвостик вплетены крупные голубые бусы китайского производства), и еще одна железная пряжка. Далее был найден бронзовый перстень, а также несколько голубых пастовых бусин, три китайские монеты — чохи. На правой подвздошной кости обнаружена железная пряжка и несколько обломков от железных нашивных бляшек (предметы, видимо, относящиеся к поясу, который не сохранился), кусочки кожи и крученые шерстяные нитки с наизнанными на них металлическими пуговицами (с ушком), которые чередуются с красным бисером. На этих нитках с бисером и пуговицами видны остатки кожи. Около ниток лежали три китайские монеты. На правой бедренной кости была найдена еще одна китайская монета. Около ступней ног сохранились остатки кожаной обуви, типа современной тувинской (*кады идиэ*), и железная пряжка с язычком. У левого бедра лежал железный скребок для обработки кож, а у левой подвздошной кости — массивный железный игольник в виде полый трубочки с прорезью во всю длину. У правой кисти оказался железный ковшик с ручкой, повернутый вверх дном, под ковшиком — деревянная чашка. Около ручки ковшика —

остатки кожи и металлическая трубка с отломанным мундштуком. Здесь же были рассыпаны голубые пастовые бусы, бисер и несколько бараньих косточек. На расстоянии 40 см (к юго-востоку) от ступней скелета най-



Впускное погребение XIX в. Могильник Кокэль.



Предметы быта из поздних впускных погребений.

дены круглая ажурная бронзовая бляшка, железная подпругная пряжка и китайская монета. Под костяком в области груди и таза находилось восемь китайских монет. Вокруг костяка и под ним собрано много голубых, железных и красных бус различного размера. К юго-востоку от нижнего конца левой голени человека (на расстоянии 0.97 м) в насыпи ле-

жали две антропоморфные женские фигурки, вырезанные из меди, две раковины каури, один медный перстень, к которому были прикреплены три медные полые сферические пуговицы, — две из них, вероятно, специально повреждены, — и одна белая бусина (халцедон?). При костяке лошади инвентаря не было.

Все шестнадцать монет, найденных в этом погребении, чеканены императором Канси (1662—1723 гг.) и имеют пробитые отверстия для пользования ими в качестве украшений. Судя по инвентарю и антропологическим материалам, это погребение женщины. Характерно, что оно хотя и впускное, но не имело внешних признаков в виде торчащих из-под камней жердей. Видимо, жерди сгнили, так как остатки их сохранились только в виде нескольких обломков, лежавших вдоль костяка погребенной. Следует отметить в этом погребении расположение бытового инвентаря. Весь инвентарь, который относится к лошади, сконцентрирован был у головы умершей, а голова ее лежала на седле. Старики тувинцы и сейчас помнят и рассказывают, что раньше в юртах, ложась спать, зачистую седло клали под голову вместо подушки. Анализ инвентаря показывает, что погребенная была похоронена в женском головном уборе (видимо, *баштангы*), в волосы были вплетены косоплетки с украшением из монет, бус и пуговиц, которое свешивалось до спины. На ногах была обувь, ныне еще бытующая у тувинцев. Все хозяйственные предметы (ковшик, чашка) положены с правой (женской) стороны, как это наблюдается и до сих пор при расстановке хозяйственных предметов в юрте. Любопытно отметить, что найденные в насыпи этого погребения две антропоморфные женские фигурки, раковины каури и тому подобные вещи относятся, вероятно, к предметам шаманского культа тувинцев.⁴⁹ Исходя из того, что все найденные монеты датируются временем правления императора Канси, можно предполагать, что погребенная жила не раньше середины XVIII в.

Позднее впускное погребение было раскопано еще при снятии кургана № 8 Кокэльского могильника. Этот курган расположен в центральной части могильника. Насыпь его сложена из речных валунов, полты сильно задернованы. Длина кургана по длинной оси 26 м, наибольшая ширина 26 м, наибольшая высота насыпи 1,6 м.

При разборке камней в северо-восточной части кургана,⁵⁰ выше уровня дневной поверхности, было обнаружено позднее впускное погребение человека с конем. Человек и лошадь лежали на валуннике, пересыпаны мелкой щебенкой и сверху снова заложены валунником. Кости человека сохранились плохо, часть костей вовсе отсутствовала, поверх них были обломки жердей. По сохранившимся костям легко предполагать, что погребенный лежал на спине в вытянутом положении, головой на запад. Костяк лошади сохранился лучше. Лошадь была положена на правый бок, головой на юго-запад, ноги ее поджаты к брюху. Около спины лошади были найдены кости почти целого барана, но в разрозненном состоянии. При погребенном обнаружен следующий инвентарь. Около его черепа лежал железный ковшик с ручкой и железные удила. У ручки ковшика находились обрывки шелковой китайской ткани, затем колчан с семью железными наконечниками стрел.⁵¹ Колчан сделан из кожи «булгар», при нем найден железный крюк для подвешивания. Под колчаном прослеживалось дерево — видимо, остатки от седла. Здесь же найдены две желез-

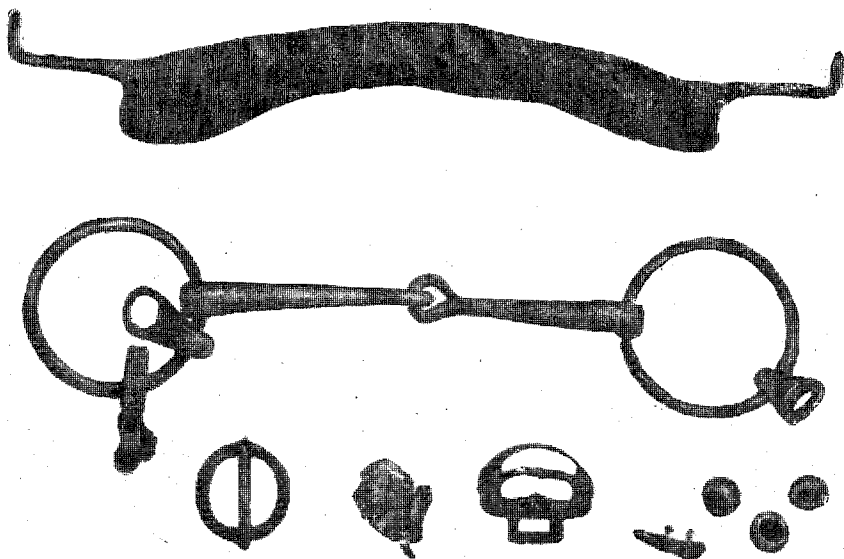
⁴⁹ Этнографическую характеристику этих фигурок см. в нашей статье «О погребальном обряде тувинцев» (Труды ТКАЭЭ, т. II, с. 61).

⁵⁰ С. И. Вайнштейн и В. П. Дьяконова. Памятники в могильнике Кокэль I тыс. до нашей эры—первых веков нашей эры. — Труды ТКАЭЭ, т. II, с. 185—291.

⁵¹ Наконечники эти имеют свою аналогию среди наконечников стрел из курганного могильника возле «Остяцкой горы», расположенном на левом берегу р. Оби в 2 км от с. Молчанова (А. П. Дудьзон. Остяцкие могильники XVI и XVII веков у села Молчанова на Оби. — Уч. зап. Томск. гос. пед. ин-та, т. XIII, 1955, с. 145; табл. V, № 1, 2, 3).

ные подпружные пружки. К западу от ковшика на расстоянии 1.6 м был найден восьмой наконечник стрелы. Судя по остаткам костей человека, можно предположить, что это погребение юноши 16—17 лет, снабженного богатым инвентарем, а также лошадью и бараном. Данное погребение может быть датировано XVII—XVIII вв.

Отметим теперь поздние погребения тувинцев-шаманистов, обнаруженные в южной части Тувы, прежде всего в Эрзинском районе. Значение данных погребальных памятников состоит в том, что они являются



Пряжки, удила, нож, скребок из поздних захоронений.

вещественным доказательством бытования шаманизма в южных районах Тувы, где ламаизм обосновался уже в XVIII в. Более того, развитый культ ламаизма в этих местах отмечен первыми русскими послами к монгольскому Алтын-Хану, кочевавшему близ озера Упса-Нор еще в 1617 г., лично видевшими кочевое *хуре* — юрту. Однако в XVIII—XIX вв. и в Эрзинском районе совершали погребения, характерные для шаманистов. Нам довелось осмотреть ряд впускных погребений этого времени по долинам рек Эрзинна и Теси, а некоторые из них даже исследовать в 1961 г. Одно из них было раскопано близ поселка Морен, около современного кладбища. Курган, в котором находилось это погребение, овальный в плане. Он сложен из обломков горных пород и не задернован. Размер насыпи 4.5 м, высота 0.8 м. Сквозь каменную наброску торчали концы деревянных жердей и виднелась тазовая кость лошади. После разборки камней выявилось погребение женщины с конем. Костяк ее был перекрыт в длину жердями, уложенными концом на камни, — таким образом, жерди не лежали непосредственно на погребенной. Скелет женщины обнаружен в вытянутом положении на спине, головой на север. Костяк лошади покоился на погребенной. Лошадь лежала на левом боку, с подогнутыми ногами. При костяке как человека, так и лошади найден погребальный инвентарь. У правого плеча погребенной лежали два стремени и железный ковшик; у лучевых костей — пастовые голубые бусы, железное кольцо, нож, цепочка с железным крючком, которым очищают нагар в курительной трубке, две бронзовые пуговицы с воздушным ушком. На тазовых костях — остатки кожи, видимо пояса, с нашитыми железными бляшками, два ножа и голубые пастовые бусы. В зубах лошади зажаты удила, а у шейных позвонков лежали четыре голубые пастовые бусины.

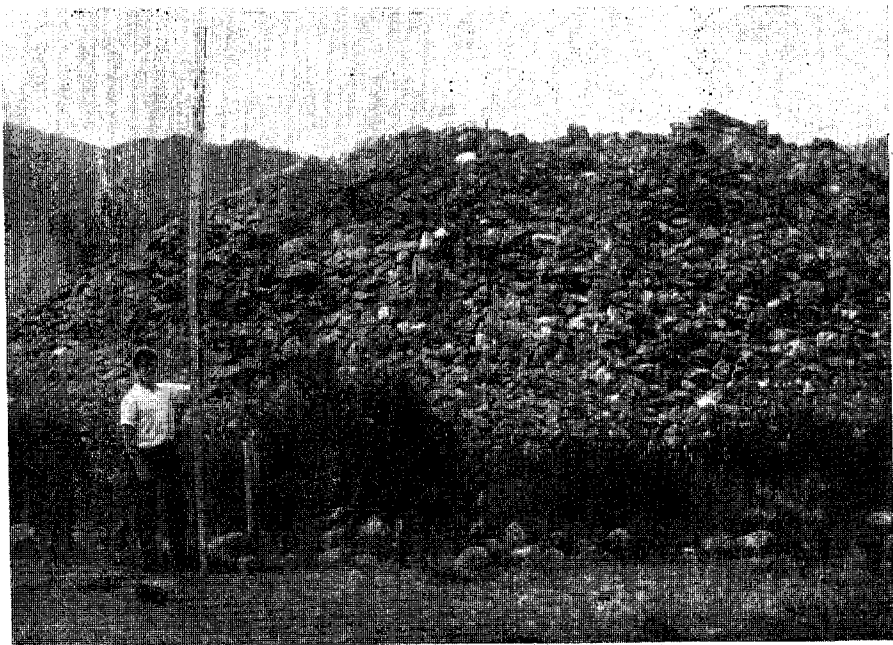
Впускное погребение было вскрыто при раскопке нами большого каменного кургана в местности Хондей в долине р. Нарына. Погребение это оказалось плохой сохранности. Погребенный был перекрыт накатом из жердей (толщиной 8—12 см), сохранившихся фрагментарно, концы которых уложены на поперечные жерди. По оставшимся костям скелета видно, что погребенный лежал на правом боку в вытянутом положении. Левая рука была согнута в локте, головой скелет обращен на северо-восток. Из погребального инвентаря найдено два железных предмета около локтевого сустава левой руки, один из которых представляет собой обойму от рукоятки ножа, а второй — пластинку с загнутым концом. Здесь же оказались остатки бересты. Под тазовыми костями лежало пять железных наконечников стрел (XVII—XVIII вв.).

Поздние впускные в каменной насыпи погребения такого типа исследовались и в Овюрском районе, в частности в высокогорной местности Саглы (раскопки А. Д. Грача в 1960 г.). В одном из них (ТКЭАН-06-60) (Саглы 9) вскрытое погребение оказалось разрушенным, но по положению сохранившихся костей скелета (женский) следует, что погребенная лежала на спине в вытянутом положении, головой на северо-восток, причем вытянуты вдоль тела были и руки. У таза погребенной найден железный нож в берестяных ножнах, у левого бедра — железное кольцо с цепочкой и ремешком и вблизи железные кольчатые двухсоставные удила. Кроме того, при костяке были найдены россыпью голубые и сиреневые пастовые бусы, а у плечевых костей — остатки войлока и железная дужка от ведра. Мы не будем приводить описания других аналогичных впускных погребений тувинцев, а обратим внимание на то обстоятельство, что даже при относительно малочисленности археологических раскопок упомянутых погребальных памятников выясняется распространенность их по всей Туве. Если к тому, что сказано выше о местах нахождения поздних погребений, еще добавить данные из раскопок С. А. Теплоухова, А. А. Адрианова, С. И. Вайнштейна, Х. Маннай-оола, Л. Р. Кызласова, А. Д. Грача, И. У. Самбу и др., то заключение о распространенности этих памятников по всей Туве (за исключением Тоджи, относительно которой мы не располагаем необходимыми сведениями) получит достаточное подтверждение.

Оценивая значение материалов из поздних погребений тувинцев, с точки зрения исследуемой темы, нужно сказать прежде всего о том, что эти погребения, совершенные по способу труположения умершего, — как под отдельными каменными насыпями, так и впускные в насыпи древних курганов, — четко разделяются на две группы. Первая и более многочисленная из них представлена погребениями умерших в сопровождении коня, а изредка и барана, положенных к умершему отнюдь не в качестве погребальной пищи. Вторая группа упомянутых погребений отличается от первой тем, что в погребениях этой группы конь (или какое-либо другое животное) отсутствует. Обе эти группы, особенно первая, привлекли внимание исследователей археологии и этнографии тувинцев. В отношении обычая тувинцев хоронить умершего с конем уже высказано совершенно справедливое мнение о связи его с погребальным обрядом древних тюрков, исследованным по памятникам, находящимся на территории Тувы.⁵² Изученные нами поздние погребения тувинцев не только подкрепляют новым материалом это установленное положение, но, как будет показано дальше, позволяют уточнить и расширить представления об этногенетической связи современных тувинцев с древними тюрками по материалам погребального обряда. Что касается второй группы поздних погребений — без коня, — то они также должны быть сопостав-

⁵² С. И. Вайнштейн. Очерк этногенеза тувинцев. — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. V, Кызыл, 1957, с. 185; А. Д. Грач. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге. — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 149; Л. Р. Кызласов. Курганы тувинцев, с. 86.

лены с аналогичными погребениями некоторых местных племен Тувы, относящимися к древнетюркскому времени. Об этом также целесообразно сказать дальше, а здесь лишь подчеркнуть, что отсутствие в погребении коня вовсе не может быть обязательным показателем имущественного



Общий вид кургана в долине Хондей, в насыпи которого обнаружено погребение XVIII в.

положения умершего, особенно для древнетюркского времени, как это иногда принято думать.

Оставляя рассмотрение источниковедческого вопроса для заключительной главы, мы подчеркнем здесь значение материалов, характеризующих поздние погребения тувинцев с точки зрения типа погребального обряда и отражения в нем древних представлений, о которых упоминалось выше. Поздний археологический материал из раскопок тувинских погребений под курганами и впущенных в каменные насыпи древних курганов подтверждает господство у тувинцев в XVII—XVIII вв. погребального обряда, характерного для шаманистов. Рассмотренные данные поздних погребений хорошо подтверждают многие элементы погребального обряда, изученные на этнографическом материале. Выясняется, кстати сказать, что погребальный инвентарь несколько веков тому назад был более богатым и разнообразным. Находки погребального инвентаря при изучении поздних погребений дают более полную и конкретную картину по сравнению с тем, что знают и рассказывают о нем современные тувинцы. Этот материал помогает восстановить по вещественным документам более подробную характеристику культуры и быта тувинцев рассматриваемого времени по сравнению с имеющимися письменными русскими историческими источниками, хотя научная ценность последних также не может вызывать сомнения.

III. ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД У ШАМАНИСТОВ ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ

ШАМАНЫ И ИХ РОЛЬ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ

Наиболее полное представление о цикле погребальных обрядов у шаманистов дают этнографические материалы, которые не только разъясняют многие его элементы, отраженные в археологических памятниках, но дают возможность восстановить этот цикл в последовательности соблюдения обычаев и обрядов, составляющих его. Этнографические данные, собранные мною при полевом изучении, с использованием некоторых материалов, зафиксированных археологически, и фактов, отраженных в этнографической литературе, составляют надежную базу для описания и анализа всего цикла погребальных обрядов и церемоний. Наличие большого этнографического материала по рассматриваемой теме объясняется в первую очередь тем, что среди тувинцев, несмотря на то что ламаизм стал здесь официальной религией, многие тувинцы придерживались доламаистских воззрений. Этому способствовало, конечно, и то существенное обстоятельство, что в Туве до недавнего времени сохранялось значительное количество шаманов. Последние, невзирая на гонения со стороны ламаизма, продолжали шаманить и оказывать сильное влияние на религиозное сознание многих рядовых тувинцев. По официальным данным 1931 г., в Туве в это время насчитывалось 411 шаманов и 314 шаманок.⁵³

Шаманы не были объединены в организации. Они жили разбросанно, во всех районах Тувы. Их отрицательная роль (как и лам) в духовной жизни тувинского народа не вызывала сомнения, и в период Тувинской Народной Республики они были лишены избирательных прав. Однако с закрытием ламаистских хуре для шаманов на какое-то время сложилась более благоприятная обстановка, тем более что традиционные религиозные верования продолжали жить в среде тувинцев. Конечно, в связи с быстрым ростом культуры тувинцев, особенно после вхождения их в состав СССР, развитием атеизма и массовой политико-просветительной работы шаманы постепенно почти полностью исчезли. В этом мы лично убедились во время систематических поездок в Туву с конца 50-х годов. Немногие оставшиеся шаманы доживают свой век и по-настоящему, тем более открыто, культовыми действиями, за редким исключением, не занимаются, так как база для этого крайне сузилась и ограничивается отдельными представителями старшего поколения, которые иногда еще обращаются к шаманам, главным образом с целью избавиться от какой-либо болезни или поворожить.

Однако память о шаманах, их культе и многих традиционных доламаистских верованиях еще жива, особенно среди старшего поколения тувинцев. Даже в Южной Туве, где было наиболее сильное влияние ламаизма и находилось наибольшее количество ламаистских хуре, современные тувинцы старшего поколения хорошо помнят шаманов. В Эрзинском районе, например, вследствие этого удалось собрать сравнительный материал по шаманству, в том числе и по погребальному обряду у шаманистов.

⁵³ Н. П. Иконников. От Тувы феодальной к Туве социалистической (цифры и факты). — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. XII, Кызыл, 1967, с. 173.

Таким образом, при сборе полевого материала по рассматриваемому вопросу большое место принадлежит опросным данным. При их помощи удалось выяснить многие черты старинного погребального обряда у шаманистов и установить, что и в условиях привилегированного положения ламаизма еще несколько десятков лет тому назад шаманы участвовали в погребальных обрядах.

О наличии особого погребального обряда, характерного для шаманистов, и его отдельных особенностях имеются краткие сведения



Тувинская шаманка.

у Ф. Я. Кона, посетившего тувинцев с этнографическими целями в начале нашего столетия. Он замечает по этому поводу: «Ранее покойников не бросали, а зарывали в землю со всем имуществом, в том числе и конем. Бросать покойников начали под влиянием лам». По мнению Ф. Я. Кона, этот обряд, т. е. захоронение в земле, в годы его работы в Туве уже был мало распространен, хотя изучением его исследователь специально не занимался. Этот обряд уступил место новому порядку погребения, характерному для ламаистов. И все же старый обряд не исчез, как это хорошо видно из материалов, опубликованных Ф. Коном, вопреки воле лам, которые постоянно вели борьбу, — правда, не очень-то

успешную, — за упразднение более ранних религиозных представлений, не угодных им по различным соображениям.

Одной из главных особенностей погребального обряда у шаманистов, помимо зарывания в землю, было непосредственное участие в нем шамана на всех этапах погребального цикла. Шаман брал на себя заботу отправить умершего в загробный мир и охранять родственников от различных неприятностей со стороны умершего, которые он им мог причинить до ухода на тот свет. Главной опасностью при этом считалось, чтобы умерший не увел с собой кого-либо из своих близких, не послужил бы причиной смерти оставшихся в живых, не навлек бы и другие беды, например падеж скота у своих родственников.

Ф. Я. Кон зафиксировал участие шамана в погребальном обряде у тувинцев долины р. Хемчика в начале нашего столетия, хотя хемчикские тувинцы официально были ламаистами и в районе их обитания находился один из наиболее известных хуре (близ Чадана), представлявший собой центр активного распространения ламаизма, игравший видную роль в общественной и духовной жизни населения Западной Тувы. Более того, по свидетельству Ф. Я. Кона, само погребение у хемчикских тувинцев совершалось уже преимущественно по-ламаистски: умершего оставляли где-либо (место указывал лама) на поверхности земли завернутым только в ткань. И все-таки и здесь погребальный обряд сохранял черты, характерные для шаманистов. «Смерть, или, вернее, похороны, — пишет Ф. Я. Кон, — сопровождаются целым рядом обрядов. Когда хемчикский сойот (т. е. тувинец, — В. Д.) умрет, родные его закалывают барана и посылают за шаманом. Шаман (*хам*), разложив на жертвеннике (*сан салыр*) огонь, кладет куски барана, приговаривая: „Ты умер! Не плачь, не огорчайся! Вот тебе все, что тебе может быть нужно для пропитания: мясо, вино, просо, чай“ (все это складывается на жертвенник). На это устами шамана покойник отвечает: „Что ты? Ведь я среди вас, я жив“. — „Как же ты жив? У живого бывает тень. Оглянись, ведь у тебя нет тени“. Покойник тогда мирится со своим положением, и все присутствующие подают шаману, а тот бросает на жертвенник табак из трубок, набив их из кисета, но не закулив предварительно, как это обыкновенно делается. Этим заканчивается шаманский обряд. После этого покойника, не обмытого, а лишь завернутого в какую-нибудь материю, кладут в согнутом положении на кошму, подложивши под голову кошель и закрыв лицо „хадаком“ (куском шелковой материи). На кошме покойник лежит на правом боку, правая рука подложена под щеку, левая на груди. К моменту выноса тела в юрту являются ламы, которые указывают, где следует бросить труп».⁵⁴

По нашим полевым материалам, в Монгун-Тайге шаман непременно провожал умершего в потусторонний мир, вел с ним разговоры от имени живых родственников в 7-е и 49-е сутки после смерти.

В районе Сут-Холя шаман, кроме этого, еще провожал покойника на кладбище, а местами совершал, как будет показано дальше, некоторые обряды в юрте умершего еще до похорон. В районе Кара-Холя и верховьев р. Алаш родственники общались с умершим через шамана вплоть до окончательного переселения умершего в загробный мир. При этом существовал строгий запрет для лам приходить в эти дни не только к месту погребения, где собирались родственники, но даже в юрту умершего. В Эрзинском районе многие тувинцы в день смерти человека приглашали шамана, а не ламу, хотя здесь было сильное гонение на шаманов. Рассказывают, что здесь иногда тяжело больной или умирающий сам распоряжался, кого пригласить к нему после смерти — ламу или шамана, и часто выбор падал на шамана. Поступали так и в тех случаях, когда лама был сердит на родственников покойного и не хотел проводить

⁵⁴ Ф. Я. Кон. За пятьдесят лет, с. 40.

умершего «в дальнюю дорогу». Приглашение шамана объясняют тем, что шаман способен был задержать в течение 49 суток умершего в юрте, чтобы он или «душа» его не бродили по аалу. Шаман для этого камлал



Рис. 14. Общий вид на вершину Монгун-Тайги.

в юрте, но с хадаком, а не бубном. Среди шаманистов некоторых народов Сибири, как известно, проводы умершего являлись одной из важнейших функций шамана. Эта особенность, как будет показано дальше, в полной мере сохранялась и у тувинцев в погребальном обряде шаманистов.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СУЩЕСТВОВАНИИ УМЕРШЕГО ПОСЛЕ СМЕРТИ

Для уяснения существа и анализа погребального обряда у тувинцев-шаманистов по этнографическим материалам необходимо учитывать не только представления о смерти и дальнейшем существовании человека в своеобразном мире умерших, о чем было кратко сказано выше, но и представления их о так называемой «душе», о названиях и деятельности этих «душ» в мире мертвых и т. д. Такого рода материалы в этнографической литературе описаны в рамках понятия о «душе», но термин «душа», взятый из высших религий, весьма неудачен и способствует лишь дезориентации при характеристике сущности таких представлений у шаманистов. Достаточно сказать, например, что существование умерших в их особом мире, во многом копирующем земную жизнь, мыслилось тувинцами-шаманистами, так же как и шаманистами-алтайцами, хакасами и другими народами Саяно-Алтая, в материальных формах. Существовало убеждение не только в том, что умершие продолжают вести хозяйство, едят, пьют, пользуются предметами быта, взятыми из их земной жизни, но и в том, что умершие сохраняют некоторые физические органы, например сердце, печень и др. Можно в этом отношении сослаться на хакасов. По данным Н. Ф. Катанова, близкие родственники умершего в течение семи дней после его смерти не ели ни печени, ни сердца заколотых домашних животных, опасаясь того, что у умершего будут болеть печень и сердце.⁵⁵

⁵⁵ Н. Ф. Катанов. Образцы народной литературы тюркских племен, с. 357.

Взгляды на продолжение существования умерших после их смерти, с сохранением материальных форм этого существования, были весьма распространены среди тувинцев.

В районе Монгун-Тайги при собирании этнографических материалов мне приходилось часто разговаривать с престарелой тувинкой Тонгак Анай. Последняя, ссылаясь на рассказы своих родителей, объясняла, что умерших раньше хоронили в *назрыках* (т. е. каменных курганах) и с ними хоронили скот и различные вещи, потому что все это умершим нужно было на том свете, который она назвала по-тувински *сонгу-кызыг*, что можно перевести как «северный рубеж или край».⁵⁶ Тонгак Анай пояснила для примера, что умершему охотнику, например, клали в могилу пули и порох и другие предметы, так как на том свете он по-прежнему будет охотиться. Женщинам клали в могилу не только скот, одежду, пищу, но и такие вещи, которые постоянно нужны в обычной женской домашней работе: деревянную ступку для размельчения зерна, ручную каменную мельницу для приготовления толкана, ножницы и т. д.

Приведу еще такой факт. В нашей экспедиции на раскопках работал молодой тувинец из селения Нижний Ишкин, в окрестностях которого раскапывался могильник Кокэль. У него умерла мать, которую старшие родственники похоронили с соблюдением старых, доламаистских традиций. К сожалению, мне стало известно об этом поздно и побывать на похоронах не удалось. Когда прошло уже значительное время, я спросила его, как похоронили мать? Последовал совершенно неожиданный ответ: «Все в порядке. Она там хорошо устроилась и работает в швейной артели». При дальнейших расспросах выяснилось, что в похоронах участвовал проживавший поблизости шаман, о существовании которого знало только местное население, не разглашая при этом его профессии. Родственники именно через этого шамана «узнали», что у умершей все благополучно и что она в мире усопших даже устроилась на работу. Этот весьма интересный для нашего времени факт говорит о том, что хранителями и проповедниками данных древних представлений являются еще кое-где существующие шаманы, которые поддерживают такие взгляды в среде старшего поколения современных тувинцев. Но особенно часто приходилось сталкиваться с подобными воззрениями во время археологических раскопок. Рабочими у нас были тувинцы, с большим интересом относившиеся к археологической работе, к истории своего народа. К ним на раскопки то и дело приходили родственники, подогреваемые любопытством к содержанию, сохранившемуся в курганах. У места раскопок обычно останавливались проезжавшие мимо тувинцы — мужчины и женщины, молодые и старые. Никто из них, видевших раскопки, не оставался к ним равнодушным. Одни больше расспрашивали нас, другие, наоборот, сами высказывали свое мнение о находках и комментировали их по-своему. Вот в таких беседах и нетрудно было уловить отмеченные выше взгляды на «загробную жизнь», а иногда получить весьма ценные объяснения отдельных элементов погребального обряда. Некоторые тувинцы, обсуждавшие и комментировавшие находки из погребений, исходили — как из само собой разумеющегося положения — из того, что весь погребальный инвентарь действительно принадлежал умершему и был ему нужен практически. Поэтому они давали весьма логичное и правдоподобное с этой точки зрения объяснение отдельным фактам, на первый взгляд нам непонятным. Когда в погребении одной женщины был найден типичный мужской кисет, та же Тонгак Анай без колебаний заявила, что здесь похоронена вдова и ей положили кисет ее мужа, которому она передаст его при встрече на том свете, где они опять будут жить вместе. Такое объяснение нельзя отнести за счет личного мнения Тонгак Анай, ибо оно

⁵⁶ Ср. *кызыг* — край, граница (В. Вербицкий. Словарь алтайского и аладинского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 159).

отражает обычай передавать с умершим на «тот свет» какие-либо вещи, принадлежащие его ранее умершим родственникам, но по тем или иным причинам не положенные с ними. Такого же взгляда придерживались и соседние с тувинцами хакасы (качинцы, сагайцы, теленгиты). Таким образом, не приходится сомневаться в том, что древние представления о загробной жизни, лежащие в основе погребального обряда у тувинцев-шаманистов, стойко сохранились и в условиях более чем трехвекового существования в Туве ламаизма и пережитки их дошли до наших дней.



Тонгак Анай — знаток тувинской старины. Поселок Мугур-Аксы.

В свете сказанного целесообразно коснуться представлений тувинцев-шаманистов о так называемой душе. Без рассмотрения их, на что было указано выше, нельзя понять и объяснить погребальный обряд. При жизни человека тувинцы-шаманисты признавали в нем наличие какой-то жизненной силы или энергии, которая делала человека живым существом. В литературе такая сила именуется «душой», и для ее названия обычно приводят два термина: *тын* — буквально «дыхание» и *сагыш* — «ум», «мысль».⁵⁷ Третий термин — это *сунезин*, обозначающий «душу», которая выходит из человека при его смерти. Я не буду останавливаться

⁵⁷ У южных тувинцев для души живого человека я зафиксировала термин *сунус*, происходящий по-видимому, от монгольского *sun* — «душа», «дух», о котором будет сказано дальше, при характеристике погребального обряда тувинцев-ламаистов.

здесь на терминах, обозначающих «душу» живущего человека. Замечу только, что их, судя по словарям, было больше (например, еще *күт*). Для данной работы необходимо рассмотреть понятие о посмертной «душе», а правильное — представление о той форме, в какой продолжает существовать умерший, под названием сунезин. Данный термин я рассматриваю как название именно самого умершего, а не его души, — его образа или облика, получившего это название от живых, верящих в существование умершего посмертно, но в новых условиях и новой среде. Сунезин — это форма персонификации умершего по модели живого человека. Подтвердить такое определение, заменяющее понятие о душе, свойственное таким религиям, как буддизм и христианство, поможет также сравнительный материал, относящийся к тюркоязычным соседям тувинцев, — таким как алтайцы, телеуты, теленгиты, хакасы, — этим древним шаманистам, не воспринявшим влияние ламаизма или христианства.⁵⁸

Судьба сунезин после смерти складывалась по-разному у обыкновенного человека и у шамана. Если, по представлениям тувинцев, сунезин простого человека отправляется в мир умерших, где продолжает существование, напоминающее земное, то сунезин шамана оставалась на земле, недалеко от места погребения шамана, и со временем входила в того или иного родственника, который таким образом становился шаманом. Такое широко распространенное и устойчивое представление о становлении шамана по наследству, о получении шаманского призвания от умерших родственников было свойственно и южным тувинцам, даже тем их группам, которые за время оккупации Тувы Дайцинской династией омонголились по языку. Здесь сунезин шамана называлась *бөөн сунус*, соединяя в этом термине понятие о физической жизненной силе шамана (сунус) и его шаманском даре (бөөн). После смерти шамана сунус, или сунезин, навсегда оставалась на земле — у «хозяина» гор или тайги, так как при жизни шаман постоянно обращался при камланиях к этому хозяину. Бөөн шамана также оставалась недалеко от погребения и вселялась потом в какого-нибудь его родственника, который после этого обнаруживал признаки шаманского призвания и начинал камлать, причем, как подчеркивали мои собеседники, камлать на тувинском языке, как их предки — предшественники.

Обращаясь к сравнительному материалу, следует начать с характеристики рассматриваемых представлений у качинцев, сагайцев и других родоплеменных групп бассейна рек Енисея и Абакана, так как по этому вопросу опубликована специальная статья этнографа С. Майнагашева, сагайца по происхождению. Из нее следует, что умерший человек в течение первого года обитает еще на земле и называется в это время живущими *сүне* или *сүрнү*, а по истечении года окончательно переселяется в мир умерших и именуется уже *үзүт*.⁵⁹ Сходные данные я обнаружила у кумандинцев, смешанных в этническом отношении с телеутами. У кумандинцев в течение первых сорока дней умерший именовался *сүрү*, а затем трансформировался в *үзүт*. Это происходило по дороге в мир умерших, которая называлась *үзүт чол*, т. е. дорога *үзүтов*. У алтайцев полагали, что умерший сразу после кончины существует как *сүне*, но только в течение сорока дней, а затем переселяется в мир умерших, где существует уже как *үзүт*.⁶⁰ Следовательно, «чистые» шаманисты, соседи тувинцев, родственные им в этническом отношении, существование умершего после смерти рассматривали как ряд метаморфоз, что нашло свое

⁵⁸ Распространявшееся среди них христианство, по свидетельству самих миссионеров, не проникло вглубь религиозного сознания этих народов и ограничилось некоторым незначительным влиянием на отдельные моменты их религиозных представлений.

⁵⁹ С. Майнагашев. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края, с. 278.

⁶⁰ А. В. Анохин. Материалы по шаманству алтайцев, с. 20.

отражение в особой терминологии. Замечу, что у тувинцев слово «үзүт», судя по словарям, сохранилось по сей день в значении моли или ночной бабочки,двигающихся «рывком», и в значении рывка. Этимология слова «үзүт» дается Н. А. Баскаковым (именная форма от глагола «рвать, вырывать, прорываться»).⁶¹

Продолжая существовать после смерти, умерший, как думали алтайцы, понимает речь живущих и ведет диалог с шаманом, зачастую на-



Теленгитка в традиционной одежде. Поселок Кокоря.
Фот. автора.

зываемый в литературе «поминками». Слово «поминки», взятое из христианского погребального обряда, как увидим дальше, неправомерно употреблять по отношению к тувинцам, алтайцам и ряду других народов Сибири, Средней Азии и Монголии.

У телеутов и алтайцев сүне — или, по другому произношению, *сунези* — охарактеризована В. Вербицким как «душа, свойственная только человеку, живущая и по смерти человека. По выходе из тела суне имеет фигуру полного человека». Эта душа «бродит по выходе из тела, блуждает по местам, к которым привыкла, живя в теле, и издает вопли, слышимые будто бы живыми; иногда зовет к себе кого-либо из живых, называя по имени, после чего, по суеверному замечанию алтайцев, вскоре

⁶¹ Н. А. Баскаков. Душа в древних верованиях тюрков. — Советская этнография, 1973, № 5, с. 111.

тот человек умирает. При жизни человека злой дух может унести сунези из тела, и тогда человек остается с одной животной душой тын; в отсутствии души сунези человек лишается памяти и самого сознания. Для выкупа похищенной сунези приносится духам жертва, т. е. закалываются животные. Если же унесенная злым духом душа сунези долго не возвратится, то тын прерывается». ⁶² Второй знаток верований алтайцев-шаманистов А. В. Анохин трактует суне у кузнецких телеутов в том же духе, но более подробно. Он подчеркивает, что суне при кончине человека выходит из тела и остается в доме умершего до его похорон, вследствие чего умерший слышит и понимает все, что происходит вокруг него. При угощении умершего пищей ест и пьет его суне. После похорон суне умершего вскоре совершает путешествие по загробным судилищам на лошади, если она была захоронена с умершим, длящегося до сорока лет, после чего суне поселяется в особой области, населенной душами людей. ⁶³ Однако в отношении южных алтайцев автор отмечает, что суне отделяется от умершего в виде пара, превращаясь в үзүт, и направляется в «другую землю» (*пашка йер*). Последнее общение живущих с умершим в виде үзүт бывает на сороковой день после кончины умершего, когда устраивается большое праздничное угощение (*үзүт байрам*).

Представление о суне хорошо сохранилось в памяти алтайских теленгитов — этих ближайших и родственных соседей тувинцев. Поскольку этот вопрос совершенно не освещен в этнографической литературе о них, я попыталась изучить его во время моих поездок к алтайским теленгитам Кош-агачского района Горно-Алтайской автономной области. Собранные у алтайских теленгитов материалы о суне отличаются от изложенных выше алтайских и телеутских и в то же время обнаруживают сходство с тувинскими. Из них следует, что у теленгитов суне, как сайн сунус у ламаистов тувинцев, находилась не в теле человека, а отдельно от него, хотя и не в поясе, как это представляли тувинцы. У теленгитов суне обитала в горах, в тайге или в степи. Суне человеку посылалось небом от рождения.

Существование суне где-то поблизости вызывало у человека тягостное состояние, плохое самочувствие. И если суне оказывалась совсем рядом, то человек заболел и ждал своей кончины. Другими словами, приближение суне к своему патрону, которому она принадлежала в своем бестелесном облике, предвещало смерть, т. е. переход к новому существованию, когда умерший отождествлялся для оставшихся в живых с суне.

Сама же смерть объяснялась тем, что суне ловил (или завладевал ею) *көрмөс* — невидимку, которая в свою очередь сама представляла собой суне умершего шамана, побывавшая уже в подземном царстве у Эрлика, где в течение определенного срока она подвергалась всяким испытаниям за зло, которое шаман причинял в той или иной степени, когда он жил на земле. По истечении срока, определяемого Эрликом, суне шамана превращалась в *көрмөс*, который обитал уже на земле, стремясь причинить зло живущим.

Суне обычного человека провожалась шаманом в страну предков — *ада енези*, где она навсегда оставалась среди своих еще ранее умерших родственников и откуда она вызывалась только шаманом.

Мои замечания по поводу термина «душа» преследуют лишь одну цель — указать на несоответствие данного термина понятиям тувинцев-шаманистов, алтайцев, хакасов. Конкретный материал, отражающий представления упомянутых народов о существовании человека после смерти, не адекватен принятому понятию о душе и, вероятно, окажется полезным для изучения вопроса о происхождении этого понятия вообще — в анимистическом, конечном смысле.

⁶² В. Вербцкий. Ук. соч., с. 313.

⁶³ А. В. Анохин. Материалы по шаманству алтайцев.

Характеризуя кратко изложенные выше представления о существовании умершего после его смерти, нельзя обойти молчанием и вопрос о «загробном мире» или «о том свете».

В этой связи большой интерес представляет само название страны умерших у шаманистов. Выше было сказано, что у некоторых групп тувинцев для этого употребляется, например, термин *сонгу кызыг* в значении «северный край» (или «окраина»), т. е. «страна, находящаяся где-то на севере». Качинцы и сагайцы местообитание умерших людей называли *үзүт йер*, т. е. «земля умерших (үзүтов)», а телеуты — *ол йер*, т. е. «та (дальняя) земля». У южных алтайцев — это *пашка йер*, т. е. «другая земля». У теленгитов данное понятие выражается термином «ада енези», что значит «страна предков».

Местонахождение страны или мира умерших представлялось по-разному. Чаще оно связывалось с подземной сферой, где тускло светят солнце и месяц и где находилось также и царство Эрлика. Но не всегда так. У некоторых групп шаманистов, даже в среде одной и той же народности, страна умерших помещалась где-то далеко на севере или далеко на западе, порой в какой-то особой зоне, находящейся между небом и землей. У других групп эту страну представляют в низовьях какой-то большой реки, текущей на север или запад. Для целей настоящей работы я ограничиваюсь вышеприведенным материалом и сообщениями, относящимися к тувинцам и их соседям.

Перехожу теперь к характеристике погребального обряда у тувинцев-шаманистов, придерживаясь последовательности этого цикла, по возможности с выявлением отдельных его особенностей в различных районах Тувы.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СОВЕРШАЕМЫЕ ОТ МОМЕНТА СМЕРТИ ДО ПОХОРОН

В Монгун-Тайге, когда человек умирал, в его юрте собирались родственники, а также и жители данного аала, не состоящие с покойником в родстве, но примерно одного возраста с ним. Дети умершего могли оставаться в юрте, но дотрагиваться до покойника им запрещалось. Первый из пришедших в юрту родственников снимал с умершего одежду. Однако это мог сделать и не родственник. Снявший одежду отходил в сторону, а кто-либо из других родственников завертывал умершего в войлок. Завертывали только тело покойного, а на лицо ему клали хадак (шелковый платок) и обращали умершего головой в сторону восхода солнца.⁶⁴ Хоронили вскоре же после смерти. Если покойник умер ночью, то его выносили из юрты уже при восходе солнца и хоронили в тот же день. Задержка допускалась только тогда, когда нужно было ждать приезда какого-нибудь близкого родственника. В таком случае иногда хоронили умершего через два дня. В Сут-Холе стремились похоронить покойника в тот же день. По другим рассказам (также в Монгун-Тайге), умершего хоронили в той же самой одежде, в которой он умер, но все же тело обертывали войлоком и перевязывали волосяным арканом. Бедняков обычно всегда заворачивали в войлок.

В Кара-Холе после смерти с покойного снимали одежду, в которой он умер, и выносили ее из юрты вместе с кроватью, на которой он скончался. Вещи, принадлежавшие умершему, складывали с наружной стороны юрты (*эжиктин темир таназы*, т. е. у железных петель, на которых держится дверь). В районе Сут-Холя с умершего снимали всю одежду и клали ее около его головы, а труп заворачивали в войлок, и до похорон он лежал в позе спящего человека на войлочном коврикe (*ширтег*) на

⁶⁴ Это вовсе не означало, что умершего ориентировали головой на восток, так как в горах солнце восходит в разное время года по-разному, а не точно с востока.

полу, там, где стояла кровать, на которой он умер (ее после смерти выносили из юрты), головой к горам. Но наряду с этим рассказывают, что многие хоронили умерших в обычной одежде даже тогда, когда сверху их обертывали войлоком. Обычай хоронить покойника в его повседневной одежде рассказчики подчеркивали, когда сообщали о погребении умерших под курганами. Так же поступали некоторые совсем недавно в верховьях р. Алаша и карахольские тувинцы. Эти рассказы совпадают с тем, что видел В. Радлов в отношении погребенных на деревянных помостах в этом же районе. Бедняков здесь хоронили в их одежде (летом в летнем халате — *тон*, — зимой в ватном), в обуви, без головного убора. Голову заворачивали в хадак голубого цвета.



Озеро Кара-Холь. Бай-Тайгинский район. Фот. автора.

В Эрзинском районе жители Нарына помнят о том, что хоронили в обычной одежде, а женщинам еще дополнительно клали одну из ее любимых одежд (летнюю или зимнюю). Этот обычай объясняют тем, что этого будто бы желала «душа» умершей. Умершего человека боялись даже близкие родственники. Страх этот преодолевался с помощью шамана. В связи с этим нужно упомянуть еще об одном обряде, совершавшемся местами по указанию шамана с целью оградить родственников от нежелательных действий со стороны умершего.

В пос. Бай-Тал Бай-Тайгинского района рассказывали, что иногда принимали меры, чтобы дух умершего ушел из юрты и от родственников. Для этого, по указанию шамана, члены семьи покойного делали из теста изображения умершего (высотой 10—15 см) и коровы (быка),⁶⁵ а также шили из кожи и ткани узду, одежду, выючные сумы. Из тальника вырезывали маленькие седло и чашки, называемые *кара боро*. Один из родственников выносил все перечисленные предметы из юрты, держа их в руках. В это время другой зажигал в маленькой чашке (*казандык*) смолу, щепки, порох и обходил с горящей чашкой три раза очаг по движению

⁶⁵ Об этом обряде в пос. Бай-Тал запись сделана С. И. Вайнштейном в 1959 г. у колхозника Солчака Моге. По сообщению того же информатора, изображать можно было только животное с холодным дыханием — корову, быка, козу, — но не животное с горячим дыханием, как, например, лошадь.

солнца. Чашка с ее содержимым называлась *сырык*. Обходя с чашкой очаг, человек произносил одно слово — «сырык» — и плевался. Затем он выходил из юрты и шел вслед за тем, кто нес кара боро. За ними следовали члены семьи, держа в руках щепки для костра. В месте, указанном шаманом, разжигали костер из принесенных щепок и бросали в него кара боро и прочие предметы. Если все это привозили на лошади, то ее отпускали домой. В костер бросали также золу из чашки. Затем в потухающий костер стреляли из ружья (раньше из лука) и все возвращались в аал. Этот обычай интересен еще тем, что он, может быть, является отражением древнего способа погребения путем сожжения покойника, сопровождающих его вещей и домашних животных; позднее этот обычай стал осмысливаться как средство отвращения злого духа.



Тувинские дети и наш информант М. Хертек. Фот. автора.

Страх перед умершим отразился и в обычае выносить покойника из юрты не через двери, а через одну из стенок ее, чтобы умерший не смог найти дорогу обратно в свое жилье. Во всех посещенных нами районах Тувы придерживались этого старинного обычая, местами даже тогда, когда похороны устраивались по-ламаистски, под руководством ламы. У Е. К. Яковлева по поводу похорон тувинцев приводится следующее описание выноса умершего из юрты. Перед выносом его «кормили». Жена умершего (или муж умершей) привязывала перед этим к юрте барана и ждала, чтобы он заблеял. Когда это случалось, барана немедленно закалывали, лучшие куски мяса клали на каменную плиту и сжигали около юрты с покойником. В это время стоявший тут шаман как бы отгонял злых духов от угощения, обращаясь к умершему со словами: «Ты помер, не плачь, не ты первый: ешь мясо, пей вино, ешь просо, пей чай». Все присутствующие бросали при этом в огонь табак из трубок. Лишь по окончании этой церемонии стену юрты приподнимали или раз-

бирали и в отверстие выносили умершего.⁶⁶ Выносили покойника головой вперед, а решетку юрты сразу опускали или заделывали.

По описанию Ф. Кона, в юрту перед выносом умершего вносили деревянную колоду, в которую укладывали покойника и привязывали его к колоде веревками. После этого отдергивали войлок юрты снаружи и через это отверстие просовывали колоду.⁶⁷

В Сутхольском районе нам говорили, что на месте, где лежал в юрте покойник, потом ставили тюк, а уже после очищения — деревянную кровать умершего. Наряду с этим старинным обычаем кочевников применялось и новшество. Некоторые (Монгун-Тайга) выносили умершего и через дверь, которую после выноса затягивали белой материей. У тувинцев Кара-Холя никогда не выносили покойника в сторону захода солнца, так как эта сторона считалась плохой. Следует учесть, что юрта ориентирована здесь дверями на восточную сторону. Наиболее благоприятной для выноса умершего считалась южная сторона.

С момента смерти человека, еще до его выноса, вступал в силу ряд запретов. Из юрты покойного с этого дня вплоть до переселения его в мир умерших нельзя было давать кому-либо каких-либо предметов, пищи и т. п. Нельзя было допустить, чтобы огонь в очаге погас. Нельзя было произносить с этого момента и имя покойного.

Запрет произносить имя умершего был широко распространен у тувинцев-шаманистов. Он сохранялся, как увидим дальше, и у ламаистов. У южных тувинцев (Эрзин и Нарын) запрещение называть по имени умершего объясняют тем, что у покойника, если произносить его имя, будет шевелиться голова, ибо *аза* — злой дух — при этом начнет шевелиться и поворачивать голову умершего. В других местах, в том числе и у шаманистов — соседей тувинцев, например алтайцев, считали, что умерший слышит, когда упоминают его имя, и это его тревожит. Кстати сказать, рассматриваемый обычай и его толкование отразились в тувинском героическом эпосе. В сказании «Бора-Шээлей» говорится о том, что сестра героя по имени Бора-Шээлей рассердилась на пролетавших над ее аалом лебедей, которые прокричали имя ее покойного брата Бокту-Кириша. «Зачем окликают они по имени покойного брата, зачем поднимают его голову — тревожат его прах», — сказала Бора-Шээлей.⁶⁸

Проявление запрета произносить имя умершего можно видеть и в том этнографическом факте, который широко наблюдался в Туве дореволюционного периода. Когда умирал глава аала (селения), то название этого аала, дававшееся по имени старшего,⁶⁹ непременно меняли, что нередко вносило путаницу в учетные данные населения того времени.

Разумеется, более древнее осмысление этого запрета было иным, которое, кстати сказать, сохранилось еще у некоторых соседних с тувинцами народностей. Запрет произнесения имени покойника имел целью оградить живущих от посещения их умершим или его «душой». Но это осмысление ныне, видимо, утрачено. Нельзя не сказать по этому поводу еще и то, что в соответствии с данным запретом люди, живущие в сумоне и аале покойного, или его родственники, носящие одинаковое имя с умершим, меняли свое имя на какую-либо кличку. При этом придуманную кличку не сообщали тезке покойника, а кто-либо из родственников покойника как бы невзначай называл придуманную кличку и она закреплялась за таким человеком. В Нарыне у тувинцев, относящихся к родоплеменной группе Чооду, был даже специальный обобщенный термин.

⁶⁶ Е. К. Яковлев. Этнографический обзор населения долины Южного Енисея, с. 97.

⁶⁷ Ф. Я. Кон. За пятьдесят лет, с. 40.

⁶⁸ Бокту-Кириш и Бора-Шээлей. Перевел с тувинского Л. В. Гребнев. Кызыл, 1969, с. 29.

⁶⁹ Л. П. Потапов. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика. — Труды Тувинской экспедиции, т. II, с. 18.

Обязательно в течение 49 суток у юрты покойного по обе стороны двери закрепляли колючий караганник, несший якобы охранительные функции.

Одним из наиболее существенных обычаев, носящих семейно-родовой характер, было обязательное ритуальное оплакивание умершего его близкими родственниками. Оно начиналось с момента смерти и продолжалось с паузами до выноса. Оплакивали умершего женщины. Близкие родственницы при этом распускали свои волосы. Оплакивание сопровождалось причитаниями, текст которых произносился на манер светской песни, прерываемой возгласами и речитативом. Этот древний обычай, засвидетельствованный письменными источниками для периода тюркских каганатов, нашел свое отражение в тувинском фольклоре. В героической



Оплакивание. Поселок Нарын. Фот. автора.

сказке «Хайырт-Кара», записанной Ф. Я. Коном во время его путешествия в дореволюционную Туву, мать героя оплакивает своего погибшего сына и причитает: «Единственного моего сына не стало, и ничего у меня не осталось. Бедное дитя мое. Имущества у него было с гору, скота как караганник... что я теперь буду делать!». ⁷⁰ В некоторых тувинских песнях поется о том, что если верблюдка потеряет верблюжонка, она тоскует семь дней, а если женщина потеряет сына, она плачет семь лет.

Перед самым выносом умершего оплакивание усиливается; осуществляется оно, как сказано выше, женщинами, в то время как мужчины выражают плач выкрикиваниями, демонстрируя этим свое горе. Что оплакивание умершего у шаманистов-тувинцев носило ритуальный характер, показывает сравнительный материал, главным образом относящийся к телеутам. По сообщениям А. В. Анохина, у телеутов оплакивание родственниками умершего носило не только обязательный, но и целенаправленный характер. Это видно из того, что «при оплакивании родственники в причитаниях стараются сказать что-нибудь приятное для умершего», ⁷¹ так как благодаря присутствию сюне умерший слышит и понимает все, что происходит вокруг. Отсюда следует, по-моему, что оплакивание можно отнести к одной из предохранительных мер защиты от умершего. У те-

⁷⁰ Ф. Я. Кон. За пятьдесят лет, с. 125.

⁷¹ А. В. Анохин. Материалы по шаманству алтайцев, с. 20.

леутов, как отмечает А. В. Анохин, причитания носят название *сыгыт* и имеют форму обычной светской песни.

По сведениям, полученным недавно от телеутки А. Н. Сыркашевой, проживающей в Беловском районе Кемеровской области, плач и причитания по умершему называют термином «сыгыт» в отличие от обычного плача по поводу какого-либо горя, который именуют *ыйла* (ыгла) или *пагыр*.⁷² Причитали главным образом женщины, причем они распускали волосы, надевали платье на левую сторону, снимали украшения.

Сыгыт начинали, как только человек умер и его положили в гроб. Оплакивание у гроба продолжалось всю ночь и до похорон. Если умер муж, то жена садится у головы и плачет, не отходя от гроба до выноса. Если умерла жена, то муж надевает шапку (прикрывает волосы), садится у изголовья умершей и оплакивает ее.

В качестве образца приведу один текст такого оплакивания, сообщенный упомянутой А. И. Сыркашевой.

«Агарып тангым, аткельтыр	— Ночь пришла, рассветает.
Ак куштар уни угудьят	— Птичьи голоса слышны.
Амыр яткан ўингненг	— В спокойно жившем доме
Кандила табыш чыгыгдыат	— Что-то шум слышен.
Көгөрип тангып аткельтир	— Синеющее утро рассветает.
Кок куштар ўни угудьят	— Много птичьих голосов слышны.
Энгү яткан уингненг	— В тихо жившем доме
Канды кўүлт угульят	— Что-то шум слышен.
Карагай агап кабы беги	— Сосновое дерево сростается.
Калыктын пурь суй беги	— У народа внутри похолодело.
Калыктын пурь супарза	— У народа внутри похолодеет, если
Кабы алчыга берерлер	— Возьмут и унесут (его).
Кабы алчыгып убизе	— Возьмут, унесут и похоронят.
Карап тапай каларык	— Будем смотреть — не найдем.
Эжигингнинг алдына	— К твоему порогу,
Эки ат пузалбас кар түштүр	— Двух коней не удержавший, снег выпал.
Эжиктү уингненг	— С твоего дома с дверями
Энгилип чыгатап күк кельтир	— Настал день уходить.
Позогонг пойлой кар полтыр	— Около порога снег навалил.
Поз ат пузалбас йол полтыр	— Белому коню не пройти, дорожка будет.
Позоголу ўингненг өлўп	— Из домика с порога умершего
Өлўп чачага тур койдын	— Умершему уходить день настал».

Ритуальное оплакивание сыгыт известно было также улаганским теленгитам и телесам. У тувинцев же термин «сыгыт» сохранился для обозначения горлового пения с двузвучной мелодией, с низким гортанным и высоким свистящим звуком, напоминающим флейту.⁷³

После выноса умершего из юрты его везли к месту погребения на лошади. Тувинцы, как и другие кочевники-скотоводы, никогда не несли труп к месту погребения на руках. Покойника обычно везли на верховой лошади, перекинутым через седло. Сзади седла обычно сидел сопровождавший тело. Этот способ сохранялся у тувинцев до недавних дней во всех районах Тувы, где хоронили по старинному обряду шаманистов. Все это мы находим прежде всего в фольклоре, в сказании о Каратты-хане.

⁷² Ср.: ыйла или ыгла (В. Вербицкий. Ук. соч., с. 456). Сыгыт — рыдание, плач с причитанием. Сабаныш ылгап сыктап — бить себя по бедрам, плакать и рыдать (с. 294). Сыкта — рыдать, причитать (с. 317). Пагыр — реветь, громко плакать (с. 238).

⁷³ Тувинско-русский словарь. Под редакцией Э. Р. Тенишева. М., 1968, с. 396.

В нем говорится, как сестра взяла тело погибшего на чужбине брата, положила его впереди седла и поехала домой. Кстати, в фольклоре вместо коня, на котором везут покойного к месту погребения, иногда выступает верблюд, что также не противоречит этнографическим фактам.

А факты эти по отношению к тувинцам обнаруживают значительное разнообразие способов доставки умершего к месту погребения верховым, вьючным или упряжным транспортом. Так, в районе Монгун-Тайги умершего везли к месту погребения на любое расстояние на тасках. Через седло лошади или сарлыка перебрасывали передним концом две жерди, связанные кожаными ремнями (*баг аргамчи*) или волосяными веревками (*чээп аргамчи*). Задние концы жердей, также связанные, волочились по земле. Поперек волочащихся по земле жердей привязывали палочки, на которые клали труп, привязав его веревками. Умершего укладывали на них головой вперед, по движению. Если везти нужно было по очень плохой дороге, то и задние концы жердей перебрасывали через седло второй лошади, идущей гуськом. Получались как бы носилки. Жерди для них брали свежие, не заботясь об их обработке. В некоторых случаях помещали умершего на седло (*унгерик*) верховой лошади и везли в сидячем положении. Сзади на этой лошади сидел сопровождающий и поддерживал труп. Ф. Кона упоминает о перевозке покойника у хемчикских тувинцев на верховой лошади, положенным поперек седла в колоде, которую удерживает всадник, везущий умершего.⁷⁴ В Монгун-Тайге к месту погребения мужчину везли на его верховой лошади, заседланной его личным седлом. Женщину-покойницу везли на лошади только в том случае, если у нее была личная лошадь и седло. Если не было, то ее везли на сарлыке, также заседланном, но вьючным седлом. Седлом этим потом уже не пользовались. В Эрзинском районе еще было принято везти умершего в любое время года, кроме волокуши из жердей, на деревянных санках (*цанык*), привязываемых длинными веревками к седлу верховой лошади. Один родственник вел эту лошадь, взяв под уздцы, а в седло не садился.

По материалам, собранным у некоторых тувинцев Овюрского района, умершего везли к месту погребения на его ездовой лошади. Ее седлали старым седлом умершего хозяина, надевали уздечку, которую он употреблял, его кнут зацепляли за головку передней луки. Через седло перебрасывали дорожные перекидные сумки, наполненные едой, с правой стороны седла привязывали свернутый аркан, а с левой — путы. Умершего клали на таски, а с ним рядом его одежду, ружье и т. д. Провожали покойника к месту его погребения только родственники. Если хоронили вдалеке от аала, то ехали верхом, если близко — шли пешком.

Одиноких людей, не имевших родственников, сопровождало несколько человек из того аала, в котором жил и умер покойный. У сутхольских тувинцев в числе других покойника обязательно сопровождал шаман. Везли умершего обычно не спеша, но в Сут-Холе везли настолько быстро, что идущие пешком едва поспевали за процессией. У Ф. Кона сказано, что хемчикские тувинцы отвозили покойника вскачь и без сопровождающих, оставляя труп в заранее намеченном месте.⁷⁵ Но тут уж явно выступает влияние ламаизма. Погребали мертвого обычно в том месте, которое он сам называл при жизни. Если умирающий ничего об этом не говорил, его хоронили в месте, выбранном родственниками. В таких случаях место для похорон выбирали вблизи от жилья покойного — либо на летнике, либо на зимнике, смотря по тому, где застигла его смерть.

⁷⁴ Ф. Я. Кона. За пятьдесят лет, с. 40.

⁷⁵ Там же, с. 90.

ПОХОРОНЫ И ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ

По материалам, собранным в Монгун-Тайге, на месте погребения вырывали могилу (*ончар*) глубиной около 2 метров. В могилу опускали умершего в войлоке и рядом укладывали снятую с него одежду. Вместе с покойником погребали его лошадь, которую убивали топором. С женщинами погребали сарлыков или овец, убиваемых у могилы. Кургана или холма над могилой не делали, а напротив — землю разравнивали. Около могилы (вокруг могильной ямы) ставили несколько камней (*тураскал*) по числу детей (старше 10 лет), имевшихся у умершего. Термин «тураскал» сохранился до настоящего времени у южных тувинцев Эрзинского района и означает деревянный столбик пирамидальной формы, устанавливаемый на могиле, которая теперь роется в земле. Богатому покойнику, как мужчине, так и женщине, недалеко от могилы ставили каменную стелу (*кёжэ*). Ее ставили либо в голове, либо в ногах погребенного. Место, куда нужно было ставить стелу, определял шаман. Таким образом, стела стояла среди камней, установленных у могилы по числу детей покойного. Между прочим, стелу-кёже делал обычно мастер (*пызанчи*). Приведенные материалы согласуются с тем, о чем писал в конце XIX в. Н. Ф. Катанов относительно тувинцев Северо-западной Монголии, живших, можно сказать, по соседству с районом Монгун-Тайги. Н. Ф. Катанов подчеркивал, что «если покойник пользовался уважением народа, то возле него ставится его изображение, вытесанное из камня или вырезанное из дерева».⁷⁶

В Монгун-Тайге о стелах-кёже, в том числе и антропоморфных (*кёжэ таш*), как изображениях умерших мы слышали и от других коренных жителей. Один из них, по имени Энге, сказал даже, что величина упомянутых стел бывает потому различная, что размер стелы определяется возрастом умершего, которому ставилось такое изображение. Чем старше умерший, тем большего размера ставили ему кёже.⁷⁷ В связи со сказанным заметим, что С. И. Вайнштейн считает эти сообщения Н. Ф. Катанова основанными на неточных сведениях, полученных им от информаторов. Как пишет С. И. Вайнштейн, они не подтверждены более поздними исследованиями.⁷⁸ Действительно, археологическими материалами эти факты пока не установлены (мы имеем в виду, конечно, только поздние памятники XVII—XIX вв.). В то же время сообщения Н. Ф. Катанова соответствуют нашим полевым материалам, собранным в Монгун-Тайге, что лишь усиливает достоверность и тех и других. Конечно, можно допустить, что как материалы Н. Ф. Катанова, так и наши являются лишь современной интерпретацией в среде тувинцев значения древних каменных изваяний и что именно с этой интерпретацией столкнулся в свое время Н. Ф. Катанов, а затем и наша экспедиция. Но, с другой стороны, хорошо известно, что тувинцы в различных сферах материальной и духовной культуры сохранили многие особенности культуры древнетюркских племен, которые, как известно, делали и ставили изображения умерших из камня.

Опираясь на сохранение и анализ таких особенностей, ряд исследователей этногенеза тувинцев устанавливает тесную историко-генетическую связь тувинцев с древними тюркскими племенами. У нас нет оснований не доверять также фактам, сообщенным Н. Ф. Катановым относительно устройства каменных или деревянных изваяний или стел

⁷⁶ Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен, с. 128.

⁷⁷ См. об этом также в работе Л. П. Потапова «Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Хола» (с. 233—234), где имеются дополнительные данные о стелах, ставившихся тувинцами Монгун-Тайги у могилы умерших.

⁷⁸ С. И. Вайнштейн. Этнографические исследования Н. Ф. Катанова. — В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая, новая серия, т. 94, в. IV, М., 1963, с. 40.

на месте погребения богатых тувинцев, хотя окончательно этот вопрос может быть решен путем более тщательного дальнейшего сбора материалов. Но и на данном этапе изучения подобные факты не противоречат материалам по этногенезу тувинцев.

Обычай установки в прошлом каменных stel тувинцами Монгун-Тайги у места погребения умершего представляет интерес в связи с развернувшейся дискуссией о назначении древних каменных антропоморфных изваяний, о чем говорилось выше. Естественно возникает вопрос: не может ли этот обычай внести ясность в обсуждение предмета дискуссии? Мне кажется, что едва ли этот местный обычай, существовавший у части тувинцев, имеет универсальное значение, тем более что устанавливалось у одной могилы по нескольку камней, — это резко отличает его от обычая древних тюрков устанавливать каменные стелы и вереницы камней (балбалов), которые не связаны с местом действительного погребения умершего. Скорее всего в этом можно усмотреть этногенетические связи тувинцев с древними тюрками-тугу, — о чем будет сказано дальше, — своеобразно преломленные в описанном обычае.

Хоронили раньше в земле умершего и тувинцы, живущие по долине р. Алаш, близ озера Кара-Холь, как сообщил нам старик Мандырышка (из рода Кужугет). Умершего хоронили в одежде, с ним клали продукты в мешке: мясо, талкан, араку (в глиняной посуде), затем трубку, кисет с табаком, огниво. Так, например, похоронили деда Мандырышки. Память о захоронении умерших в землю по старинному обряду сохранилась и в районе озера Сут-Холь. Старик Айнжи (род Ой-ондар), житель района озера Сут-Холь, говорил нам, что его дед, по

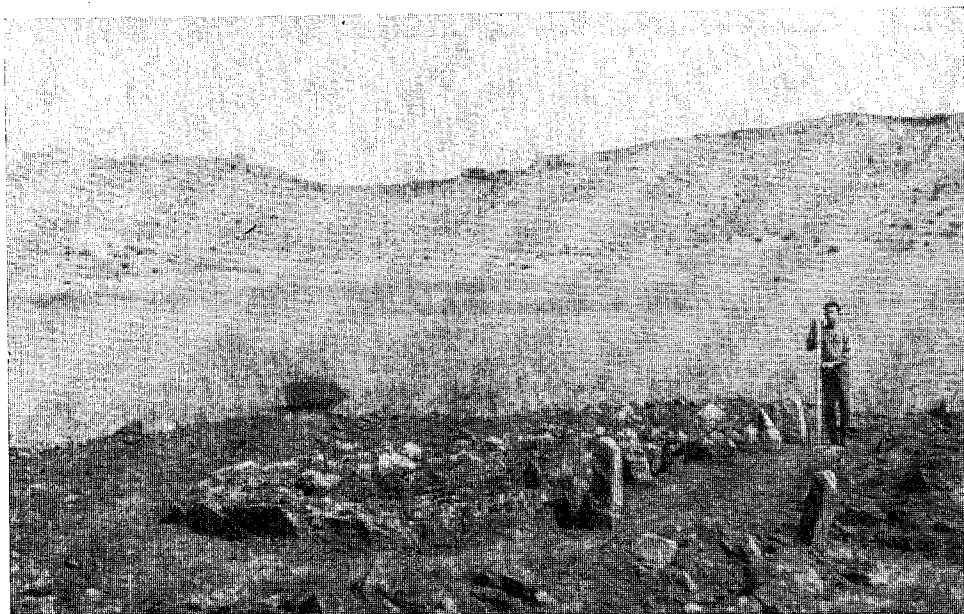


Каменная стела у современной могилы. Монгун-Тайга. Фот. автора.

имени Сеример, рассказывал, что на его памяти тувинцы хоронили богатых или уважаемых людей в пазрыках, причем вместе с умершим клали лошадь, седло, одежду, оружие и т. п. Обычай погребать с умершим его лошадь полностью исчез у современных тувинцев. Но, кроме памяти о нем, сохранился и яркий его пережиток. В Сут-Хольском районе нам рассказывали, что здесь иногда при похоронах оставляли у могилы погребенного его лошадь (на которой его везли) на некоторое время. В этом следует видеть пережиток прежнего обычая, когда лошадь погребали с умершим, как это делали в различных районах Тувы при захоронении покойников в землю под самостоятельными курганами или в насыпи курганов, о чем свидетельствует археологический материал.

Захоронение лошади с умершим было распространено вплоть до XX в. и у соседей тувинцев — у южных алтайцев, а также у хакасов. С приведенным этнографическим материалом согласуются и записанные нами предания, датируемые временем правления джунгарского князя Амырсана, о погребении умерших вместе с конем в пазрыках (каменных курганах). Судя по упомянутым преданиям, особенно широко практиковали этот способ захоронения богатые или состоятельные люди, ко-

торые снаряжали покойника в потусторонний мир весьма щедро. Место для похорон будто бы испрашивали тогда «у хозяина земли». Ориентировали погребенного головой на запад. По этому поводу следует заметить, что Амырсана — это реальное историческое лицо, один из западно-монгольских князей рода Чорос, претендовавший на престол Джунгарского ханства. Имя его часто встречается и в русских исторических документах середины XVIII в. Он умер в 1756 г. Следовательно, приведенное предание отражает определенный исторический период, середину XVIII в., когда такой способ погребения был широко распространен у тувинцев. Наряду с этим надо иметь в виду, что еще сто лет тому назад, по крайней мере в районе р. Алаша и озера Кара-Холь, умерших хоронили не только в земле, но и на помостах над землей, что было



Поминальное сооружение древнетюркского времени. Долина Хондей. Фот. автора.

в то время засвидетельствовано В. В. Радловым. Похоронив умершего, никакой трапезы у могилы не устраивали, а немедленно возвращались в юрту. У сутхольских тувинцев на обратном пути шаман чертил на дороге, по которой возвращались, поперечные черты, чтобы сбить с пути «душу» покойного и не позволить ей вернуться в свой аал.

В районе озера Сут-Холь (пос. Ишкин) сообщили, что хоронили умершего в скорченном положении на правом боку, головой на север, лицом на запад, и тело при этом по возможности укладывали по направлению течения близлежащей реки, если хоронили недалеко от нее. Погребенному закрывали все девять отверстий на теле, возможно для того, чтобы из него не вышла какая-нибудь «сила», способная повредить живым людям. Некоторые местные жители полагают, что таково было требование лам. Для этого, уложив на бок умершего, закрывали пальцами левой руки покойного одно ухо, глаз, ноздрю, а пальцем правой руки — анальное отверстие.

В Эрзинском районе, похоронив умершего, три раза объезжали на лошадях вокруг этого места (по солнцу), причем старший родственник бросал на это место зерна пшеницы и ячменя. После этого старший родственник разбрызгивал на четыре стороны (*чажиг*) араку, а затем все

пили араку из одной чашки, которую подносил тот же старший родственник. После похорон, возвратясь в аал умершего, провожавшие его, еще не заходя в юрту, мыли руки и лицо водой, взятой из родника (*аржан*) и налитой в деревянное ведро, разбавленной молоком, и окуривали себя дымом можжевельника. Такое «очищение» имело предупредительное значение. Его делали для того, чтобы умерший не вернулся за теми, кто его хоронил.

После похорон собирались в юрте покойного. Юрту внутри и снаружи также «очищали», т. е. окуривали дымом можжевельника. Затем садились за трапезу, во время которой ели мясо барана, пили араку и т. д.

После трапезы обычно разбирали юрту умершего и ставили ее на новое место, иногда откочевывая на значительное расстояние. По другим данным, собранным в этом же районе, откочевывали или переносили юрту в другое место только после первого ритуального «разговора» шамана с умершим, устраивавшегося на седьмые сутки после смерти. Меняли местонахождение юрты опять же для того, чтобы умерший до его окончательного переселения в загробный мир не мог найти своих родственников.

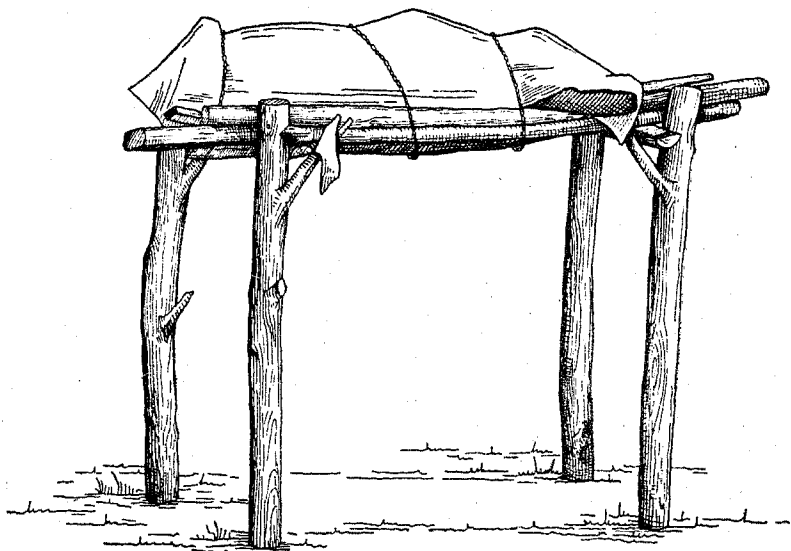
ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ПОСЛЕ ПОХОРОН

Нам осталось остановиться на заключительном этапе погребального обряда у тувинцев-шаманистов, связанном с отправлением умершего, уже после его похорон, в загробный мир. Обряды заключительной части погребального цикла обычно именуются поминками. Под таким названием о них даются сведения и в имеющейся литературе. Собрав и изучив соответствующий материал, я пришла к твердому убеждению, что называть поминками в обычном понимании слова нет никаких оснований. Содержание обряда, устраиваемого в определенные дни после смерти умершего, говорит не о том, что поминают покойника, а о том, что в эти дни родственники через шамана разговаривают и прощаются с умершим, отправляющимся в потусторонний мир. Обратимся к собранному этнографическому материалу.

«Встреча» родственников с умершим и разговор с ним у тувинцев устраивались два раза — в 7-е и 49-е сутки после смерти, — обязательно через шамана. На таких «встречах» могли присутствовать, как правило, только родственники умершего. Если человек умирал одиноким, не имея родственников, никаких встреч с умершим не устраивалось. В Монгун-Тайге их устраивали умершим начиная с 15-летнего возраста, т. е. с того возраста, когда человек становился взрослым, мог жениться и иметь свое хозяйство. На первую встречу (на седьмые сутки после смерти) родственники собирались около аала, неподалеку от места погребения, и обязательно приглашали шамана, который появлялся в этом случае в обычной, а не ритуальной одежде. На открытом месте раскладывали костер и ставили около него различную пищу (мясо, сыр различных сортов и т. д.), а также араку. Шаман начинал шаманить, приглашая к костру умершего. Когда шаман сообщал, что умерший подходит, все, за исключением шамана, отходили от костра подальше. Шаман при этом иногда отгонял палкой (или плеткой) от костра *азаларов* (злых духов), чтобы они не мешали умершему говорить. Затем шаман разжигал трубку с табаком, разговаривал с умершим от имени его младшего родственника. Шаман, например, спрашивал умершего, как он себя чувствует, не обижается ли на кого-либо из родственников и т. д. Каждый из родственников в то же время раскуривал свою трубку, «угощая» умершего, и просил его «поговорить» с младшим родственником. В это время шаман сидел без бубна, но держал в руках плетку (*камчи*), которой стучал по земле и кричал: «*Кыш, кыш, элег, элег*» (т. е. «рано, рано!»), выражая этим сожаление о преждевременной

смерти покойного. Если оказывалось, что умерший чем-то был обижен, он не принимал табака и шаман об этом сообщал. Иногда умерший обижался на непришедшего родственника. В таком случае данному родственнику нужно было обязательно быть на второй встрече, т. е. в 49-е сутки. Затем, через огонь, шаман «угощал» умершего различной едой и аракой. После разговора с умершим родственники возвращались домой и здесь уже угощались сами.

В районе Кара-Холя разговор с умершим устраивали начиная с 10-летнего возраста. Для этого также приглашали шамана, чтобы через его посредство поговорить с умершим, ибо твердо верили, что на седьмые сутки умерший придет к родственникам. Шаман появлялся накануне. В день его приезда к вечеру готовили пиццу. Шаман начинал



Захоронение шамана на помосте. Рис. К. Б. Серебровской с фотографии Е. Ермолаева.

разговор с умершим, будучи в юрте, в тот же вечер. На седьмые сутки утром родственники вместе с шаманом шли к месту захоронения покойного, разводили вблизи костер. Здесь шаман снова вступал в разговор с умершим, угощал его. Весьма любопытно, что, как сказал Мандырышка, в упомянутом районе лама не мог приходить в этот день в юрту умершего.

Несколько по-иному обряд первого разговора с умершим проводился у сутхольских тувинцев, где его устраивали даже для умерших детей (с пятилетнего возраста). Обряд происходил вблизи юрты. Родственники и шаман шли на этот разговор в обычной одежде. Но шаман брал с собой бубен. На месте разговора раскладывали костер. Шаман наливал в чашку молоко и звал умершего, который, как полагали, в это время еще находился вблизи аала. Шаман указывал родственникам, где им находиться. Он проводил палкой по земле три черты, за которые родственники не должны были переступать. Между местом захоронения умершего и местом, где должны сидеть родственники, шаман зажигал *сан* (курильницу, на которой жгли артыш).⁷⁹ Разговор вел шаман, держа

⁷⁹ Сан (в переводе с тувинского — «фимиама», с монгольского и тибетского — «воскурение фимиама», «благовонный дым») у тувинцев устраивался по различным поводам. Его устраивали, например, при сборах охотников на охоту, в случае болезни кого-нибудь из членов семьи, а также — если семья отправлялась на лечение к аржану-источнику (в Туве имеется большое количество горячих и холодных

в руках палку (*шыпкыыыр*), которой он отгонял злых духов. Некоторые утверждают, что на первом разговоре должно быть не более 5—6 родственников. Вот как рассказала нам про это жительница пос. Ипкина Сара Бичеол. На седьмые сутки шаман при разговоре с умершим спрашивал: почему он умер? Умерший отвечал, что умер он потому, что Эрлик-хан позвал его, но позван он был раньше времени. Тогда шаман просил умершего взглянуть на оставшихся в живых его родственников и сделать так, чтобы Эрлик-хан не требовал их к себе. Шаман спрашивал также умершего, как ему теперь живется. На это следовал ответ, что он рано умер, что в «той стороне» плохо жить и т. п. Потом умерший обычно просил отпустить его поскорее, мотивируя тем, что Эрлик-хан пригласил его хоронить какого-либо другого умершего (в такой-то местности). Шаман отпускал умершего, предварительно угостив пищей и аракой, и родственники возвращались в юрту умершего, где угощались сами.

В Овюрском районе также считалось, что седьмые сутки после смерти — это день переговоров родственников с умершим при помощи шамана. К этому дню делались большие приготовления: готовили лучшую еду, кололи жирного барана, выкуривали вино (*арага*). Когда собирались родственники умершего, шаман начинал разговор с умершим.

Он говорил:

— Ждет тебя твоя семья, на работе стоишь ли? Приходи на приветствие! Скажи свое слово.

Стоявшие рядом очень внимательно слушали, смотря по сторонам и держа еду.

Шаман вдруг поворачивался в другую сторону и восклицал, смеясь:

— Ох, *кодек*! Ты уже здесь?

Стоящие вокруг еще внимательнее смотрели по сторонам, будто ища кого-то.

После этого шаман обращался к умершему:

— Оставив светлую землю, своих детей, свой скот, куда, зачем ты ушел?

И передавал ответ:

— Не жалею я своих детей, на свой скот, ночуя в оврагах, ищу добычу и отделился от своих детей.

Шаман продолжал:

— Есть ли среди твоего скота, в твоём имуществе что-нибудь нечистое?

Снова следовал ответ:

— В моем имуществе нет ничего нечистого. Среди моего скота есть пестрый волк, который ищет меня и рычит, наверно он опасен для оставшихся моих родственников.

Снова вопрос шамана:

— Среди твоего скота, твоего имущества что может принести счастье твоим детям, твоей семье?

— Из имущества, если они получают подарок серебряного цвета, это к счастью, если они купят скот разного цвета со стороны восходящего солнца — это к несчастью.

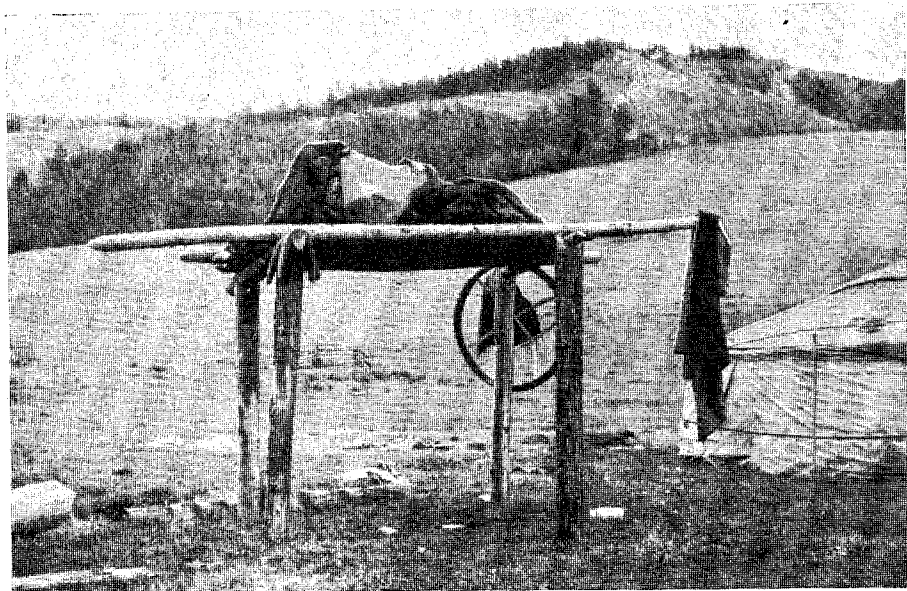
Погода немного, шаман смотрел в костер, говоря:

— Ой, куда ты идешь? Выпей чашку чая твоих детей, твоей семьи и потом уйдешь.

источников, вытекающих из гор, которые в древности использовались в лечебных целях). В каждом отдельном случае устройство сана имело свою специфику, но в общем оно сводилось к следующему: выбирался плоский камень, который ставился на «треножник» из трех камней; поверх плоского камня бросался уголь из костра, на уголь сыпался можжевельник; последний при тлении давал ароматный дым. Кроме можжевельника, в отдельных случаях в уголь бросали соль, сало, серу.

Родственники умершего передают шаману мешок, наполненный лучшей едой, а шаман бросает его в горящий огонь. После этого собравшиеся начинают есть, пить вино.⁸⁰

В Эрвинском районе первый разговор с умершим также устраивали на седьмые сутки — даже в тех случаях, если умерший был похоронен по ламаистским обычаям, — и, что самое интересное, также приглашали для этого шамана. Однако более подробно об этом узнать не удалось. Выяснилось только, что шамана приглашали для того, чтобы душа умершего в течение первых 49 дней после смерти никуда не ушла. А потом она должна была уже расстаться с земным миром навсегда.



Хозяйственный помост для хранения бытовых вещей. Поселок Нарын. Фот. автора.

Второй разговор родственников с умершим, окончательный и прощальный, устраивали в 49-ые сутки после смерти. Его также проводил только шаман, тот же самый, который вел и первый разговор. Целью шамана теперь было призвать умершего, чтобы его родственники могли с ним попрощаться, ибо в этот день покойный покидал родные места на земле и отправлялся в потусторонний мир. В Монгун-Тайге это происходило около места захоронения умершего, но близко к могиле родственники не подходили. Шаман определял расстояние, на котором должны были находиться родственники от места погребения, и даже проводил палкой на земле черту, за которую родственники не должны были переступить. Шаман камлал с деревянной палочкой, в обычной одежде.

В Овюрском районе в 49-ые сутки родственники с шаманом приходили к месту, где был оставлен умерший, с едой и вином, раскладывали костер. Шаман вызывал умершего и от имени родственников говорил, что они отдали шаману быка, который мычал в течение семи дней, купили серебряную вещь и т. д. После этого угощали умершего и шли смотреть труп. Старались узнать, кто съел умершего. Если собака или волк, то это было плохо. Если труп лежал нетронутым, то тоже плохо (для род-

⁸⁰ Все эти сведения взяты из записи т. Очура, сделанной в Саглах, Овюрский район (рукописный архив ТНИИЯЛИ).

ственников). Если голова умершего скатилась вниз, то верили, что родственники обеднеют.

В Сутхольском районе второй и последний разговор с умершим (в 49-ые сутки) устраивали только взрослым. К нему готовились заранее. Обязательно кололи барана. Приезжали к этому дню и дальние родственники. Мясо варили утром в юрте. Из белой ткани шили сумку для пищи умершему, в которую клали отварное мясо *йжа* (спинная часть туши с курдюком). Шаман присутствовал обязательно. Он бывал одет в обычную повседневную одежду. На этой встрече родственники собирались вблизи места погребения умершего, сохраняя при этом расстояние около «двух юрт». Один из близких родственников разводил огонь. После этого шаман брал из рук родственников пищу для умершего, складывал ее в сумочку из белой материи (*талым*) и бросал в огонь. Шаман, с плетью в руках стоя впереди родственников, приглашал умершего, обращаясь к нему по имени. Как только умерший «приходил», шаман об этом всех извещал, поясняя, что пришел издалека и хочет есть. Все, что в это время родственники протягивали из пищи шаману, он бросал в огонь. Плетью он отгонял других, чужих умерших, которые, узнав про это угощение, пришли сюда полакомиться пищей и табаком. Если на седьмые сутки умерший разговаривал плохо и неохотно, то теперь он говорил много и хорошо. Он говорил о своих пожеланиях, давал распоряжения родственникам. После того как умерший кончал разговор, ему давали на дорогу белую сумочку с пищей от детей и жены (мужа). Сумку бросали в огонь. Все присутствующие стояли и смотрели в огонь. Когда все сгорало, шаман палкой делал три черты на земле и все садились за этой границей поодаль от огня, с подветренной стороны, чтобы на людей не дул ветер со стороны погребенного. Потом начиналось на этом месте угощение, затем ехали в аал, где еще угощались в юрте покойного.

В эту встречу шаман узнавал от умершего, встретился ли он на том свете с женой (или мужем) или другим каким-либо ранее умершим родственником.

В долине Мончурек (Сут-Холь) выступает другая особенность. На седьмые и 49-ые сутки угощение, кормление сунезин умершего проводил шаман. При этих встречах шаман не только слышал речь умершего, но и видел якобы его иногда во весь рост, а иногда только наполовину. От детей шаман брал понемногу пищи или питья и бросал это все в огонь, но не с ладони, а с тыльной стороны кисти. По характеру огня, куда бросали питье и еду, шаман якобы узнавал, как это принимается сунезин. По существовавшим представлениям, сунезин умершего человека уже на третий день оказывается на том свете (у Эрлика) и сам человек осознает, что умер. В седьмой день он признает, что его похоронили и он ушел от своего народа. После 49-го дня считалось, что умерший «отделился» от своего светлого мира, в то время он как бы узнает, по какой причине он умер.

Считалось, что если человек вел правильный образ жизни, хорошо относился к людям, то после 49 суток его сунезин выйдет из «пропасти». Если же он вел себя плохо, то сунезин не может выйти из «пропасти» и, пребывая там, будет испытывать все мучения. В таких случаях шаман в 49-ые сутки не вызывает умершего в земной мир, хотя и ведет с ним разговор. Смысл этого разговора сводится к следующему: «Не возвращайся к родным, не возвращайся к светлому миру, живи там, куда ушел. Твой крик, смех нам не нужен. У тебя под солнцем дело исчезло. У тебя нет дня, хотя ты стоишь под солнцем. Хотя ты перед моими глазами бегаешь по земле, но следов на земле не оставляешь. Прощайся со светлым миром, не возвращайся сюда, никого не забирай. Ты нужен только Эрлику, твои друзья — черти, ты уже сам черт».⁸¹

⁸¹ Слова этого текста сообщил нам в долине реки Мончурек (приток р. Ак, впадающей в Хемчик) 79-летний Алдын-Херел из рода Ондар.

Во время встречи с умершим шаман узнавал и сообщал родственникам, в какое время года и сколько раз следует им кормить умершего. Это «кормление» обычно рекомендовалось шаманом во время появления новой травы или выпадения первого снега и т. п. Такое кормление, по сообщению жителя пос. Алдын-Маадыр Алдын-Хереля (по прозвищу Кок-Баштыг из рода Ондар), устраивалось в течение трех лет.

В зависимости от возраста умершего разговор с ним, который проводил шаман в 49-ые сутки, бывал различным. Так, если это была встреча с молодым человеком, то шаман в присутствии родственников говорил о том, что таланты, способности этого молодого человека необходимы в Эрлик-оране,⁸² поэтому его туда забрали. Пожилому же человеку шаман как бы разъяснял, что он прожил свое время в светлом мире (т. е. на земле) и теперь он (умерший) в загробном мире и должен быть спокойным. От умершего в этот день его дети и родственники получали через шамана, якобы слышавшего речь умершего, наказания. В основном они сводились к тому, чтобы все его дети хорошо жили, если кому надо было куда ехать, то давались предостережения, советы — делать это или нет. В то же время умерший сообщал, в какую сторону отправляется его суэзип (на запад, восток и др.). Это было необходимо для того, чтобы шаман мог знать, как это может сказаться на ее судьбе и судьбе детей умершего.

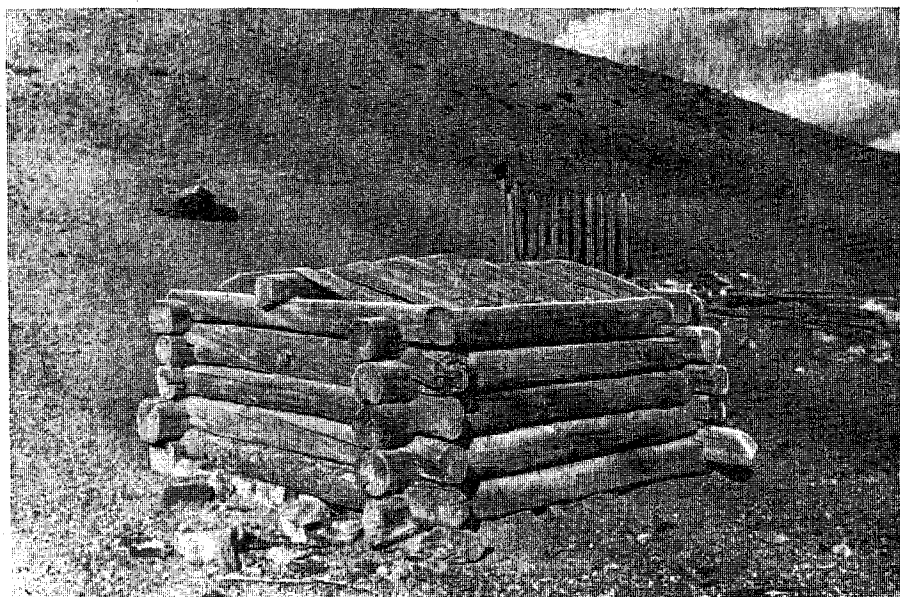
В Эрзинском районе в 49-ые сутки после смерти родственники умершего снова приглашали шамана и все собирались в юрту покойного. Шаман приезжал теперь с бубном и ритуальным костюмом, которые были привязаны к седлу его лошади. Шаман сидел в юрте в обычной одежде и угощался. Родственники умершего кололи холощенного барана. Когда мясо было сварено, приготовлены арака, сыр сушеный и пресный (*пыштак*), сметана (*өрмө*), то все это укладывали в мешок. Еще брали сухой можжевельник для устройства сана. Затем родственники умершего вместе с шаманом направлялись к тому месту, где лежал (на земле) умерший. Не доезжая метров двести до трупа, останавливались. Старший из родственников покойного (мужчина) с шаманом шли к трупу и осматривали его. Если на теле умершего находили следы птицы *тас* (гриф), то в соответствии с ламаистскими представлениями считали это хорошим признаком, а само место погребенного полагали чистым, хорошим. А если не обнаруживали следов птицы *тас*, то считали это очень плохим признаком. Вернувшись от трупа, шаман объявлял, что место умершего чисто, что вблизи этого места даже можно ночевать. После этого кто-нибудь из мужчин разводил костер. Вблизи костра на тарелку клали пищу: кусок ужа, несколько кусков сушеного сыра, бромее, пыштак, в чашку наливали араку. Около пищи делали сан. Для сана можно было использовать камни, лежащие вблизи могилы. Когда загорался вереск, шаман надевал свой костюм и при помощи бубна призывал умершего и вступал с ним в разговор: «*Бээр-келем! Аныдунма торелдерин — биле байырлажып ал. Олар арыг-шынчы, шунту гыгып келген. Оон чоруун оруун-биле чоруй бар. Сээн орун ак боллаш (?) дорт* (Иди сюда! Здесь собрались твои родственники! Они все чистые и аккуратные. Ты сейчас сможешь с ними проститься. Прощайся последний раз. Твоя дорога белая и прямая)».

Когда шаман разговаривал с умершим, близкие покойного плакали. В это время старший родственник бросал в огонь пищу (сперва мясо, а затем все остальное). Потом он лил в огонь араку. Считалось, что сначала умерший ест, а потом пьет. Когда шаман говорил с умершим, родственники, сидя, слушали его. Шаман передавал родственникам, что ему говорит умерший, и сообщал, что он больше не вернется. После

⁸² Эрлик оран — то же название, что *тываажинг оран* или *Хам оран*, означает «седьмое небо».

того как в костер старший родственник выливал араку, шаман прекращал шаманить. Присутствующие принимались за еду, шаману преподносили ужу, а затем все пили араку.

После разговора с родственниками, угощения и всяких напутствий в 49-е сутки со дня смерти считалось, что умерший уже навсегда расставался с живыми и переселялся в свой особый мир. Шаманистский характер этого обряда выступает не только из того факта, что его совершал шаман, — даже в том случае, если умерший был погребен по ламаистскому ритуалу, — но еще и из того, что этот обряд по своей сути отражал весьма древние представления об умершем, о которых было сказано выше, особенно важнейшую часть этих представлений, связанную с этапом переселения умершего в загробный мир, где продолжается его су-



Надмогильное сооружение над захоронением ребенка. Теленгиты, Поселок Кокоря. Фот. автора.

ществование. Это хорошо видно из вышеизложенного материала, собранного у тувинцев, несмотря на его известную фрагментарность, иногда смешение с более поздними ламаистскими верованиями. Однако более четко и убедительно это положение можно доказать на конкретном материале алтайцев, теленгитов, телеутов, хакасов.

Сравнительный материал по этому вопросу только подтверждает и более солидно аргументирует выдвинутое в настоящей работе положение о так называемых поминальных обрядах и обычаях у шаманистских тюркоязычных народов Саяно-Алтая.

В отличие от встреч родственников с умершим у тувинцев, у перечисленных выше народов Саяно-Алтая таких встреч бывало больше и они проходили в течение года в фиксированные дни, отсчитывающиеся со дня смерти. Дни эти следующие для разных народов и их отдельных групп: третий, девятый, двадцатый, сороковой и, наконец, полугодовой и годовой день.

По материалам, собранным мною у теленгитов Кошагачского аймака, на седьмой день после смерти умершим (начиная с 12-летнего возраста)⁸³ устраивали «кормление» (аш). В этот день родственники на-

⁸³ Умерших детей, не достигших 12-летнего возраста, «кормили» сами, шамана не звали.

правлялись с шаманом к месту погребения и разводили там костер. Шаман бывал в культовом своем облачении и с бубном. Здесь он вызывал умершего, называя его по имени, вел с ним разговор и «угощал» принесенной пищей и напитками, бросая все это в огонь. В 40-й день снова угощали умершего. Разговор шаман вел при помощи своего духа-помощника, называемого *караш*. Чтобы умерший быстрее нашел дорогу к предшшедшим, шаман надевал на себя его шубу, которую потом, после появления умершего, снимал. При этом «кормлении» шаман выяснял, всё ли дали умершему с собой для его существования в стране умерших предков и что ему хотелось бы еще взять с собой. Эти вещи приносились и сжигались тут же на костре.

У хакасов свидания с умершим устраивали гораздо чаще: в седьмой, двадцатый, сороковой день, через полгода и в первую годовщину со дня смерти.⁸⁴ В седьмой день на кладбище раскладывали костер и в него бросали пищу и напитки, принесенные родственниками. А перед этим каждый из них кормил умершего индивидуально, бросая в огонь кусочки пищи или чай, араку с возгласами: ешь, пей. В годовщину смерти все родственники собирались на кладбище, чтобы проводить умершего в его мир. Интересной особенностью последнего свидания с умершим является то, что муж умершей (или, напротив, жена) три раза обходил могилу по кругу, по ходу солнца, говоря: «Я тебя оставляю теперь».

У кумандинцев проводы умершего устраивали на девятый день, также с обязательным приглашением шамана. Поскольку кумандинцы уже давно жили в срубных избах крестьянского русского типа, огонь разводили в печке, варили в тот день мясо овцы. Шаман с бубном, в ритуальном холщевом халате распахивал дверь и приглашал умершего, называя его по имени. Когда он сообщал собравшимся родственникам, что умерший пришел, его угощали едой (кусочки мяса с бульоном) и питьем через огонь. Затем шаман просил умершего отправиться по дороге *үзүт*, имеющей три развилки (*үзүт чол үч айры*), в мир умерших и больше не возвращаться к живым. Шаман провожал *сүри*, как теперь именовали умершего, только до местности *үттү таш*. Он сопровождал *сүри* (если был с бубном и в облачении) сидя как бы на гусе или пешком (если камлал только с колотушкой), подгоняя *сүри* по дороге *үзүт чол*. Шаман расспрашивал умершего, не утачил ли он уже кут живого человека.⁸⁵ Если он замечал, что *сүри*, которого он провожал, все-таки схватил чью-то кут, он отбирал ее и оставлял у себя (под охраной своих *энчи*, т. е. духов-помощников) и потом возвращал кут через ухо владельцу, который с похищением его кут уже плохо себя чувствовал, был вялым, болел.

В проводах умершего у кумандинцев есть интересный момент, о котором нельзя не упомянуть, — это местность *үттү таш*. По материалам Л. П. Потапова, у изучавшихся им челканцев (соседей верхних кумандинцев) «души» некоторых умерших людей беспокоили шаманов по ночам, требуя отправить их «в землю кыргызов», в местность *уйту-таш*, откуда, по преданию, челканцы будто бы пришли на р. Лебедь (где они живут до сих пор, — В. Д.). Шаман устраивал в таких случаях «специальное камлание, считавшееся у челканских шаманов весьма трудным и „ответственным“, так как душу нужно было сопровождать в утомительный, далекий и опасный путь. При проводах таких душ в землю кыргызов не только нужно было оберегать их в пути, но еще следить за тем, чтобы к этому „путешествию“ не присоединились души живущих людей, разгуливающих, например, во время сна человека, и т. д. Поэтому

⁸⁴ Н. Ф. Катаров. Образцы народной литературы тюркских племен, с. 358.

⁸⁵ Кут — «душа», которая дается человеку высшим божеством. Во время камлания при проводе умершего кумандинский шаман называл кут иносказательно *орчон чулу*.

некоторые шаманы, совершая обряд с бубном, держали при себе во время камлания еще топор, как орудие защиты».⁸⁶ В связи с изложенным большой интерес представляет местность *үттү таш*, или *уйту таш*, зафиксированная в моих кумандинских полевых записях как местность на «дороге умерших», а в записях Л. П. Потапова, сделанных у челканцев, — как страна «предков», имея в виду реальных исторических предков, локализуемая «в земле кыргызов». Теперь местность *үттү* и *уйту таш* установлена Л. П. Потаповым как реально существующая местность под этим названием в северо-восточной Туве, где в разное время вплоть до XVII и XVIII вв. жили енисейские кыргызы.

Заканчивая обзор этнографических материалов, свидетельствующих о подлинном содержании и значении так называемых поминок у ряда народов Саяно-Алтая, я остановлюсь еще на некоторых телеутских материалах, убедительно показывающих, что «поминки», особенно заключительные или последние по счету, отражали помощь и заботу живых родственников умершего о переселении его в мир мертвых. Само название заключительного обряда у телеутов рода Челей и у северных шорцев (одноименного рода) весьма сходно и интересно.

По сообщению Л. П. Потапова, оно передается термином *көчүг*, что, как хорошо известно, значит буквально «перекочевка» или «переселение». Проводы устраивались у челейцев на 40-й день, когда шаман вызывал умершего в дом, где он умер и куда для этого свидания собирались родственники и близкие умершего. Шаман приглашал умершего и вел с ним разговор «двумя голосами» — своим и голосом, подражающим или даже имитирующим голос покойного. Разговор происходил так же, как и у тувинцев, в форме диалога, где умерший не только прощался с собравшимися, но даже плакал. Затем шаман говорил умершему: «Теперь я тебя поведу». Все подымались с мест и вместе с шаманом, шедшим с умершим впереди, шли за улус. Жители улуса «Косого порога» (или Сарыгола) отходили в этих случаях метров на 400 от селения, где стояла их родовая береза *Бай кайынг*. Отсюда челейцы данного и ближайшего улусов провожали своих умерших. Если умерший был мужчина, шаман камлал с топором в руках (обычно каким-нибудь старым и затупленным), а если женщина, то с озупом, т. е. с корнекопалкой. Камлание представляло собой проводы шаманом умершего в мир мертвых, проводы эти сопровождалась охраной провожаемого во время пути от других умерших или даже от душ живущих людей, временно покинувших своих «хозяев». Такие «блуждающие» души легко могли пристать к умершему и уйти с ним, причинив тем самым смерть своему хозяину. Шаман у челейцев, как и у челканцев, отгонял топором или озупом всех, кто мог помешать и угрожать умершему.⁸⁷ После проводов шаман бросал в общую кучу под березу топор или корнекопалку и все возвращались в улус. Никто из местных жителей не притрагивался к этим предметам, и вообще данного места боялись и к нему, кроме как для проводов умершего, не подходили.

У сагайцев шорского происхождения, по материалам Л. П. Потапова, окончательные проводы умершего совершали через год после его смерти. Этот срок был одинаков как для взрослых, так и для детей. Проводы происходили в юрте, шаман камлал с бубном. В момент отправления умершего огонь в очаге накрывали большой чугунной чашей, опрокинув ее, и некоторое время все сидели молча. Шаман отправлял душу в страну мертвых по реке. Когда умерший уходил по реке, по сигналу шамана чашу с огня снимали. Умершего ребенка провожали в страну мертвых по реке и в буквальном смысле. Для этого делали изображе-

⁸⁶ Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев, с. 74.

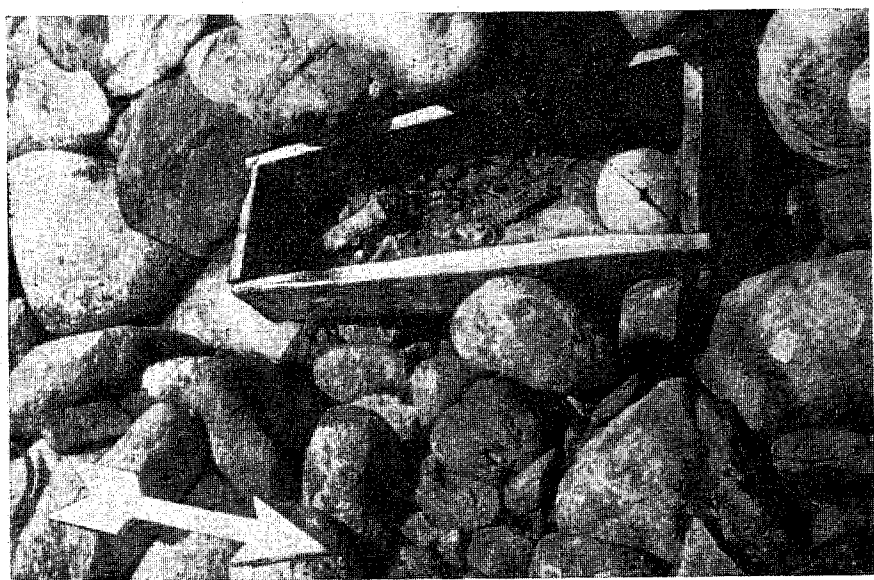
⁸⁷ Там же.

ние умершего в виде куклы из тряпок, клали его в гробик и последний пускали по течению реки.

Таким образом, из большого конкретного этнографического материала народов Саяно-Алтая со всей очевидностью следует, что обряды и обычаи, описанные в литературе как поминки, на самом деле являются отражением представлений о существовании умершего после смерти, отмечают те или иные стадии процесса его переселения в мир мертвых. Эти обычаи и обряды выражали формы связи живущих с умершим в виде кормления, свиданий, разговоров в фиксированные дни вплоть до проводов умершего в его новый мир, на чем и прекращалась с ним связь. У тувинцев-шаманистов все эти представления сохранились в более стертом, более пережиточном виде несомненно под влиянием ламаизма.

ПОГРЕБЕНИЯ ДЕТЕЙ, ШАМАНОВ И УМЕРШИХ НЕЕСТЕСТВЕННОЙ СМЕРТЬЮ

Выделение перечисленных категорий умерших в особый раздел вызвано тем обстоятельством, что, с одной стороны, это позволит лучше подчеркнуть особенности их погребального обряда, а с другой — подметить некоторые черты, выходящие за рамки обычных представлений, особенно архаические, которые уже не прослеживаются при погребальном обряде рядовых взрослых людей.



Погребение ребенка в насыпи древнего кургана. Могильник Кокэль.

Детей тувинцы-шаманисты хоронили как взрослых. Но некоторые особенности в погребальном обряде все-таки были, и на них следует обратить внимание. Это относится, прежде всего, к похоронам детей колыбельного возраста. В Эрзинском районе таких детей хоронили в колыбели. Умерший лежал в одежде и обуви. К колыбели еще подвешивали своего рода «сосочку», представлявшую собой кусок жира хвостовой части барана. Соска висела над лицом умершего. Колыбель с умершим выносил из юрты отец, головой вперед, и шел хоронить один куда-нибудь на опушку леса, в хорошее чистое место. Здесь он вынимал умершего из колыбели, клал на землю ничком на каменную подушку, головой на север. Отец снимал одежду и обувь с ребенка и вместе с колыбелью

оставлял у головы умершего. Труп покрывался белой тканью. Колыбель и одежда умершего специально приводились в негодность: колыбель ломалась, а одежда разрывалась.

После похорон отец мыл руки и лицо и окуривал себя, жену и оставшихся детей арцисом (артышом). Никто из родственников в юрту в тот день не приходил, ибо считалось, что здесь находился злой дух.

В этом же районе сохранились воспоминания и о том, как маленьких детей раньше хоронили, подвешивая к деревьям.

В Монгун-Тайге после смерти грудного ребенка колыбель выбрасывали в глухое место. Однако место это должно было быть хорошим, сухим. В сырое место нельзя было бросить колыбель, ибо верили, что тогда оставшиеся в живых дети будут плохо жить.



Наземное погребение детей с каменной наброской. Эрзинский район.
Фот. автора.

В районе Кара-Холя, похоронив ребенка, отдельно хоронили его пуповину, закапывая ее в землю около юрты. Пуповины детей обычно хранили зашитыми в кожаный мешочек и подвешенными к колыбели или, когда ребенок начинал ходить, в домашнем деревянном ящике *аптыра*, где хранились наиболее ценные вещи. После смерти ребенка его пуповину, как отмечалось, полагалось также похоронить. Однако в Монгун-Тайге этого не делали. Здесь пуповину умершего младенца подвешивали к новой колыбели, сделанной для очередного родившегося ребенка.

Когда умирал ребенок, который уже ходил и не спал в колыбели, его хоронили обычным способом, обязательно в его одежде, но никаких бытовых вещей домашнего обихода с ним не погребали, так как при жизни он ими еще не пользовался и на том свете, полагали, они ему не понадобятся. Давали ему с собой в могилку только его любимые игрушки. Всю оставшуюся после смерти одежду умершего ребенка тщательно «очищали», окуривали ее дымом артыша и считали ее пригодной для ношения другими детьми.

Весьма существенным моментом погребения детей следует признать посыпание умершего зернами ячменя или проса. Современное осмысление этого архаического обычая таково. В районе Сут-Холя нам объяснили, что это делается для того, чтобы оставшиеся в живых братья и сестры умершего хорошо жили и росли. Однако здесь же пришлось услышать и другое объяснение. Зерно сыпали на умершего для того

чтобы узнать, как он будет жить на том свете. Если зерно проросло (детские могилы были неглубокими), это значило, что жизнь умершего там будет хорошей.

В Эрзинском районе, в частности в Нарыне, умерших детей раньше также посыпали зерном, как и взрослых, но ламы это запретили делать, мотивируя тем, что это будет плохо отражаться на состоянии скота. Тем не менее, несмотря на запрет лам, многие продолжали придерживать этого древнего обычая. Только в тех семьях, где, хороня ребенка, родители его знали, что у них уже не будет детей, зерно в гроб и могилу не бросали.

Отличительная особенность погребального обряда применительно к детям состоит еще и в том, что умерших провожали в загробный мир, устраивая только один «разговор» на седьмые сутки после смерти, или его вообще не было, когда ребенок умирал в раннем возрасте.

При изучении погребального обряда в отношении умерших детей нам встречались разнообразные материалы, касающиеся захоронения выкидышей. В Монгун-Тайге выкидыш завертывали в войлок или тряпку и отец или другой какой-либо родственник-мужчина относил его куда-нибудь в скалы или в лес и там оставлял. В районе Кара-Холя выкидыш (*уруг тужурген*) завертывали в самый плохой войлок, непригодный в хозяйстве, или старую тряпку. Отец или также кто-либо из родственников-мужчин хоронил его под камнями или в расщелине скалы. Если семья была среднего достатка или зажиточная, то после похорон устраивали трапезу: резали барана, варили чай. В Нарыне выкидыш клали на шкуру домашней козы. Старший брат роженицы приносил в юрту ветку лиственницы и кустик таволожника. К ветке привязывали белые ленточки. К левой ножке выкидыша привязывалась красная ниточка, чтобы это был последний выкидыш («последняя кровь матери»). После этого в шкуру козы завертывали выкидыш и таволожник и упомянутый родственник выходил в такое место, где растут большие деревья лиственницы. Под одно из таких деревьев хоронивший клал выкидыш (головой на север), а к стволу этого дерева прислонял ветку с ленточками. Нам пояснили, что под старые деревья клали выкидыши для того, чтобы последующие дети жили так же долго, как лиственницы.

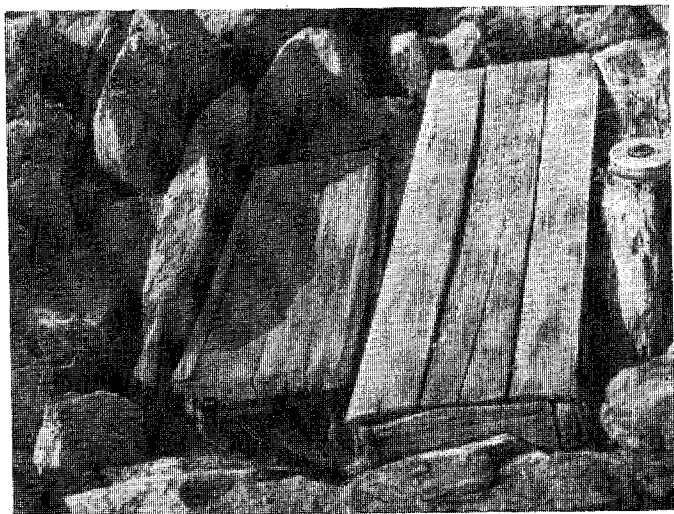
По возвращении хоронивший мужчина мыл лицо и руки водой с вереском, а мать или старшая сестра мужа окуривала вереском роженицу.

Вполне вероятно, что в этом обряде можно видеть отголоски захоронения детей на деревьях, о чем сохранились слабые воспоминания в народной памяти тувинцев. Это тем более вероятно, что у ряда народов Саяно-Алтая древний способ захоронения детей (и не только детей, но и взрослых) на дереве практиковался шаманистами до недавнего времени. У тех же сагайцев или шорцев умерших новорожденных младенцев завертывали в бересту и подвешивали к сучьям дерева.

В связи с похоронами детей следует остановиться еще на некоторых аномалиях в обряде. Так, например, в отдельных случаях, когда в той или иной семье систематически умирали дети в грудном возрасте, родственники полагали, что у них поселился злой дух, который «ест» детей. Для предотвращения этого несчастья, по совету шамана, труп грудного младенца клали в небольшой кожаный мешок, куда помещали также различную и разнообразную пищу (мясо, молочные продукты и т. п.), и оставляли этот мешок завернутым на перекрестке дорог. Этот мешок обязательно кто-нибудь находил, развязывал, чтобы посмотреть его содержимое, и таким образом принимал на себя чужое несчастье.⁸⁸

⁸⁸ Захоронение детей в мешке, вероятно, было известно до ламанизма и в соседней Монголии. В храмовых рисунках, описанных А. Позднеевым, имеется картина, изображающая 12 явлений из жизни Шигэмуния, где «перед крыльцом дворца Шигэмуния изображен человек, несущий за спиной какой-то тук; по толкованию, это завернутый в кожу труп ребенка (так будто бы хоронили в древности)».

К числу таких отклонений от обычного обряда нужно отнести и способ захоронения новорожденных младенцев-уродов. Рождение ребенка-урода вносило в семью страх. Оно рассматривалось как признак того, что в утробе матери поселился злой дух (аза), который изуродовал младенца. В Нарыне нам рассказали, что в старину таких младенцев от страха убивали вскоре же после появления их на свет, не позднее, чем через три дня после рождения. Сначала для этого разыскивали три камня красного, белого и черного цветов. Как только камни были найдены, отец завертывал уродца в шкуру барана и выносил из юрты. На северной стороне от юрты он раскладывал упомянутые камни так, чтобы



Парное погребение детей. Дзун-Хемчикский район.
Фот. автора.

красный камень был на северной стороне, а белый — на восточной и черный — на западной. Уродца он усаживал между камней, обратив лицом на юг. Затем он стрелял в него из ружья и закапывал тут же в землю в небольшой ямке круглой формы. Трупик клали лицом вниз, головой на север и сверху на него набрасывали шкуру барана, в которой принесли младенца. Ружье после этого промывалось соленой водой и прочищалось шомполом с обмоткой из волос хвоста лошади. Его оставляли на одну ночь висеть на улице. Обычно считалось, что после уродца женщина уже не будет больше рожать, но если это случалось и появлялся на свет нормальный ребенок мужского пола, то считали, что он будет впоследствии охотником, или ламой, или ловким вором. Если рождалась девочка, то верили, что она будет умело разводить скот. По поводу того, каким образом в чрево женщины проникал злой дух, говорили, что беременная женщина попала ночью в юрте под лунный свет либо она помочилась в то время, когда навстречу шел верблюд или лама. Иногда в этом мог быть повинен и отец, если он, например, убил в степи дикое животное, которое было послано по какому-то делу «хозяином горы», или отец ломал сучья на горе, где живет «хозяин горы». Стало быть, отца наказывал «хозяин горы».

После похорон ребенка-уродца семья и их соседи откочевывали, ибо это место уже считалось нечистым. Люди, знавшие об этом, здесь

(А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. — Записки Русск. географ. общества по отделению этнографии, т. XVI, СПб., 1887, с. 66).

не только не селились, но и вообще старались его обходить. Если сюда заходил скот, то его окуривали арцисом, так как считалось, что он может заболеть (шерсть выпадала, скатывалась в комки и т. п.).

Мы интересовались также погребальным обрядом для утопленников, погибших в тайге на охотничьем промысле, самоубийц. Однако собрать сколько-нибудь полный материал по погребению умерших неестественной смертью не удалось. Сведения об этом очень кратки.

В районе Монгун-Тайги нам сообщили о том, что если охотник не возвращался из тайги, его считали погибшим во время промысла. За телом его не ездили и не разыскивали, даже если место смерти примерно было известно. Но разговор с умершим и его проводы (в седьмые и 49-е сутки) в страну умерших все-таки устраивали, определяя эти дни примерно. Что касается похорон утонувших, то их хоронили, когда находили тело, и таким же образом, как и умерших дома. Хоронили тело обычно на том месте, где находили труп. Разговаривали с умершим и провожали его в мир усопших в полагающиеся дни. В отношении самоубийц нам сообщили, что их хоронили обычным способом.

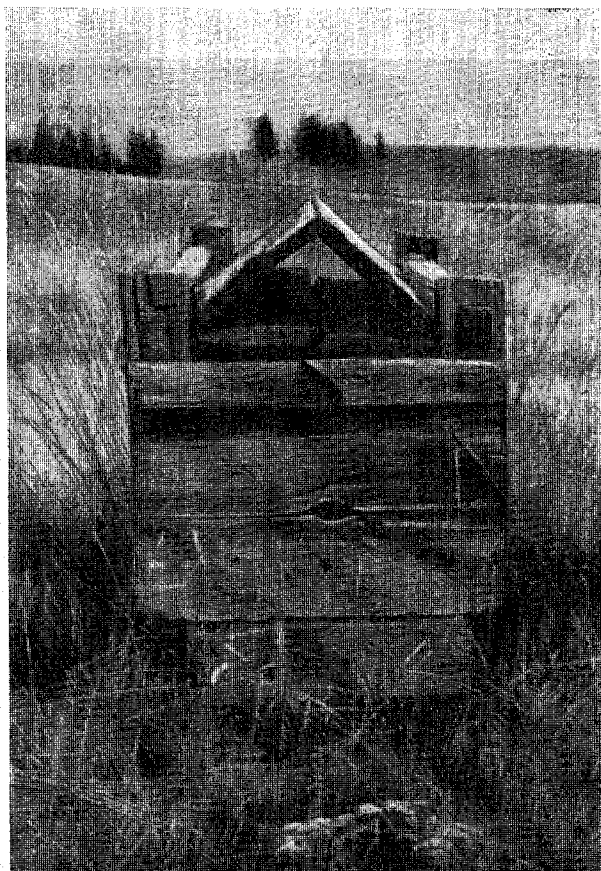
Так же поступали по отношению к перечисленным категориям умерших теленгиты-шаманисты. Пропавшего без вести (на промысле или еще где-нибудь) ждали сорок дней, после чего считали его умершим. По истечении данного срока звали шамана, который устраивал камлание, разыскивая сүне. Когда он его находил, то через огонь передавал необходимые ему вещи. Самоубийц теленгиты хоронили, как и умерших естественной смертью, соблюдая весь цикл обычаев и обрядов. Шаман отводил сүне самоубийцы в страну предков (ада енези) на седьмой день. Считалось, что умершие предки его не принимали, и он оставался бродить по земле, пополняя ряды злых көрмөсов, наносящих вред людям.

Изучая погребальный обряд у тувинцев-шаманистов по этнографическим материалам, нельзя было не обратить специально внимание на то, как проводился весь этот цикл при похоронах самого шамана. При этом выяснилось много общего с обрядом, совершаемым по отношению к рядовым тувинцам, но немало и специфических архаических черт.

Умершего шамана тоже хоронили родственники, и притом в его обычной одежде, ставили ему пищу, сопровождали бытовым инвентарем, так же выносили из юрты и доставляли к месту погребения и т. д. Однако, несмотря на то что шамана хоронили в основном по тем же правилам и обычаям, как и рядовых шаманистов, все же удалось выявить и особенности, отличающие погребение шамана. Это относится главным образом к погребальному надземному или наземному сооружению шамана и, конечно, к некоторым обычаям и обрядам. Довольно подробное описание похорон шамана Хуренгея, умершего в начале 20-х годов нашего столетия, сделано по полевым материалам, собранным в верховьях р. Алаша, где сохранилась гробница этого шамана, и опубликовано в трудах ИЭ АН СССР.⁸⁹ Повторять его нет необходимости. Можно к этому только добавить, что, по сообщению старика Мандырышки Кужугета, проживавшего в этом районе, были случаи захоронения шаманов и в пазрыках, т. е. в каменных насыпях древних курганов. Случаи эти, по-видимому, были редки, и они мотивированы, по словам Мандырышки, следующей причиной. Иногда будто бы родственники умершего шамана, осматривая труп его, замечали на нем кровь в области живота. Это и было основанием хоронить шамана в пазрыке. Исходили в таком случае из того соображения, что эта кровь была опасной для духов шамана, которые после его смерти оставались как бы беспризорными и бродили вблизи погребения по горам и лесам. Боялись, что, увидев кровь умершего шамана, его духи (*эзрен*) могут потерять свою силу, а впоследствии, когда они попадут «по наследству» к шаману-преемнику умершего,

⁸⁹ См.: Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 224—232.

последний не сможет камлать, так как будет подвержен обморокам. С представлениями о нежелательных последствиях появления крови на теле шамана (умершего) нам пришлось встретиться и у южных тувинцев Эрзинского района. Здесь рассказывали, что при похоронах шамана, умершего не естественной смертью, а в силу того, что его погубил враждующий с ним шаман, вдова покойного просила кого-либо из мужчин сбрить волосы с умершего, чтобы определить, потерял ли этот шаман окончательно свою силу или она у него еще сохранилась. Если после



Захоронение шаманки в гробнице. Кара-Холь.
Фот. автора.

бритья волосы начинали расти, то это и было признаком неутраченной силы шамана.⁹⁰ Во время бритья умершего шамана весьма боялись порезать его кожу, чтобы не появилась кровь. Если это происходило, то считалось, что умерший шаман еще раз побежден противником, а это было плохим предзнаменованием для будущего шамана, который появлялся со временем как наследник умершего.

При погребении шамана специфической особенностью, бросающейся в глаза, было устройство погребального сооружения, с рассмотрения ко-

⁹⁰ Сбритые волосы шамана мужчины уносил и прятал в норе сурка, суслика или полевой мыши. Нес волосы в левой руке, а в правой держал нож, как символ того, что сила шамана будет острой, разящей. Нору со спрятанными волосами закрывали белым камнем, чтобы душе шамана было легче справляться с разными «черными бедами».

торого и уместно начать характеристику погребального обряда тувинских шаманов.

Распространенным и основным видом погребального сооружения шамана была деревянная гробница (*сери*). Вместе с этим современные старики тувинцы подчеркивали, что совсем недавно, когда в Туве стали хоронить умерших уже в земле, — как шаманистов, так и ламаистов, — в гробах-ящиках, то шаманов все же старались не зарывать и оставлять в таком гробу на поверхности, огораживая лишь это место деревянной оградкой (*кожаа*).

В Эрзинском районе для погребения шаманов делали деревянные помосты, шалаши из жердей или деревянные срубы, поставленные на землю.

Деревянный помост на четырех жердях или столбах для захоронения шамана называли *сор*. Столбы делали настолько высокими, что умершего поднимали при помощи лестницы, которую потом снимали. Труп укладывали на настил на тот или другой бок в позе спящего человека. Хоронили в обычной одежде, с личным бытовым инвентарем умершего. Культовую одежду и бубен, а также изображения духов-помощников шамана клали в изголовье, отступя немного от головы, ориентированной на север.

Второе погребальное сооружение для шаманов здесь называлось *чадир* (ср. *чадыр* — конический шалаш, покрытый корой лиственницы). Оно представляло собой небольшой конический шалаш из тонких жердей, в котором могло уместиться тело умершего (в позе спящего), с его личным инвентарем. Ориентировали при захоронении в шалаше также головой на север, а культовые принадлежности подвешивали к жердям шалаша. Выбор типа погребального сооружения и места делал сам шаман еще при жизни. Оба эти вида погребальных сооружений были более всего распространены в долине Качика, где в основном жили тувинцы из родоплеменной группы «кыргызы». В Нарыне, в отличие от качикских, в срубах хоронили таких шаманов, которые (если это было известно) перед смертью вели борьбу с другими, враждебными им шаманами. Делали погребальный сруб из лиственницы, без окон и дверей, без пола. Сруб (*бунц*) устанавливали прямо на земле. Бубен, шапку, плащ для камлания (*бöö дель*), изображения духов (*онгут* и *сетир*) вешали на дерево, а тело шамана помещали в сруб, положив голым на землю ничком, головой на север. Шубу (*ховенин тон*) шамана помещали в голову, придав ей позу сидящего человека (спину шубы обращали на север). Между шубой и головой шамана ставили пищу и посуду (сыр, кувшин с чаем, чашку). Таким образом, здесь иногда хоронили шаманов в погребальных срубных камерах. Объясняют теперь это тем, что, будучи похоронен в срубе, шаман будто бы еще в течение трех лет может продолжать борьбу со своим противником. По сообщению одного из тувинцев пос. Нарын, очень давно здесь был «сильный» шаман. Его похоронили в жилище-чадыре, внутри которого еще был сооружен сруб.

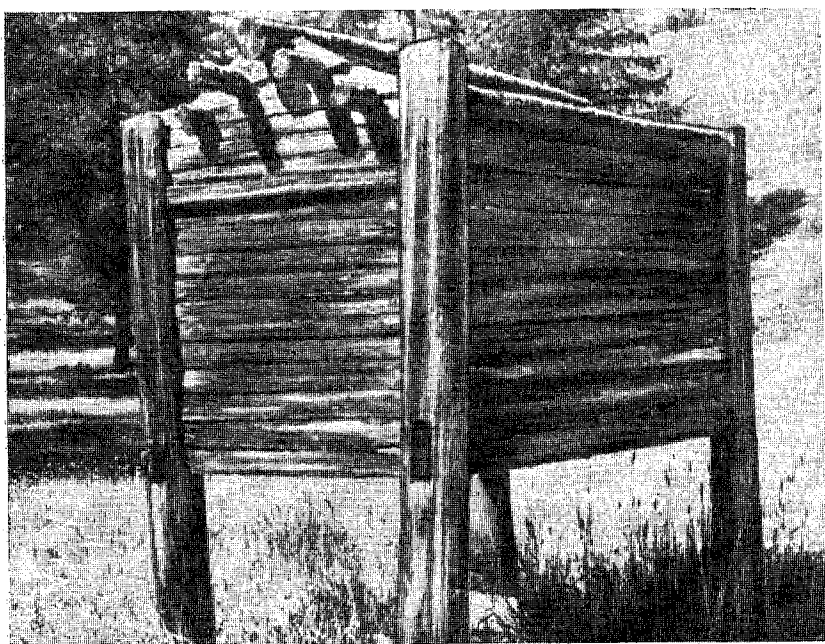
На помостах хоронили «сильных» шаманов, в том числе так называемых «небесных шаманов», которые могли, по поверьям южных тувинцев, воскреснуть. Мне удалось записать у южных тувинцев следующий рассказ, сохранившийся в памяти стариков, о таком небесном шамане по имени Ямбыл Чооду.⁹¹

Когда шаман умер, его похоронили на очень низко стоящем от земли деревянном помосте, с которого он в течение семи дней якобы приподнимался. Умирая, Ямбыл Чооду попросил своего единственного сына прийти к нему на седьмой день после его смерти. Когда сын пришел к месту захоронения отца, разложил под погребальным сооружением воскурение

⁹¹ Об этом см. мою статью «Об одной категории иерархии шаманов» (Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. XVI, Кызыл, 1973).

(сан), то увидел, что отец его одет в шаманское одеяние, тело его было теплое, бубен он держал в руках. В это время вдруг появилась собака, шаман уронил бубен на очаг с воскурениями и умер. Если бы в этот день к месту погребения шамана не пришла собака, то, как полагают рассказчики, Ямбыл Чооду поднялся бы по 99 ступенькам неба и снова оттуда вернулся бы на землю.

Захоронение шаманов на деревянных настилах, установленных на четырех столбах, было в старину наиболее распространенным явлением по всем районам Тувы. Об этом сохранились не только воспоминания у жителей, отраженные в литературе, но и сами памятники таких захоронений. Правильно, хотя и слишком обобщенно, о погребальных устройствах



Гробница шамана Хуренгея. Кара-Холь.

для шаманов сказано у Г. Н. Потанина: «У урянхайцев шаманов хоронят на полати, устроенные на лиственницах; бубен и маньяк вешают выше на тех же деревьях, над головой покойника».⁹²

В западной Туве были распространены деревянные гробницы шаманов, сделанные из досок в виде домиков с полом и потолком, с двускатной крышей, установленного на четырех столбах.

Значительный полевой материал о захоронении тувинских шаманов в гробницах в Западной Туве опубликовал Л. П. Потапов, который считает этот вид погребальных сооружений у тувинцев в прошлом распространенным. Описав подробно (с чертежами и фотографиями) двухъярусную гробницу шамана Хуренгея, хорошо сохранившуюся, вместе с останками шамана, положенными ему вещами и ритуальными предметами, лежавшими в верхнем ярусе, Л. П. Потапов пишет следующее:

«Мне показали остатки двух таких же, но совершенно разрушенных гробниц шаманов на этой же горе, близ гробницы шамана Хуренгея. Кроме того, мне сообщили о захоронении в таких гробницах нескольких шаманов, которых еще помнят ныне живущие старики. Например, в такой

⁹² Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии. Т. IV. СПб., 1883, с. 36.

гробнице похоронен шаман Сарыгхам из рода Хертек. Гробница находится в местности Ханджога, за р. Чульчей (правый приток р. Алаша). Здесь же находится и гробница шамана Мойндыра. Шаман Тодонг из рода Кужегет похоронен в такой гробнице за р. Алашем, в местности Кызыл-Тайга, горы Инек-Тожи (около горы Алты-Паштаг). Шаман Шокар из рода Ооржак похоронен таким же способом в местности Хинделен, находящейся на территории колхоза им. К. Е. Ворошилова, в Барум-Хемчикском районе. Шаманка Аалчы из рода Карсаал похоронена вблизи горы Бичешын (Кара-Хольский сельсовет) в такой же гробнице.

П. И. Каралькин видел остатки шаманской гробницы в долине Кожелиг Хову (верхнее течение р. Алаша), в лесу, уничтоженном пожаром. Ему удалось подобрать на этом месте металлические пуговицы. По р. Каргы (Монгун-Тайга) шаманов хоронили в таких гробницах, именуемых сери, сделанных для прочности из дерева лиственницы. Например, в такой двухъярусной гробнице похоронен шаман Чалбак из рода Салчак в верховьях р. Каргы, точнее по речке Серилиг-тытхем, близ озера Ак-Холь, неподалеку от еще сохранившегося оваа. Характерно, что речка Тытхем (букв. «река, заросшая лиственницей») получила дополнительное наименование — Серилиг, т. е. „имеющая сери“ — шаманскую гробницу. Гробница шамана Чалбака уже сгнила и развалилась.⁹³

Про одну из таких гробниц, в которой похоронен шаман Алтай-хан Салчак (отец известного в этих краях шамана Кангир-Хана), нам сказали, что она находится в местности Устү-ооруг на Хемчике и поставлена на столь высоких четырех столбах, что под ней свободно может пройти человек.

Мне пришлось видеть такие гробницы в районе Кара-Холя. Об одной из них (с захоронением шаманки), находящейся в местности Чолдаг-ой следует сказать как об изученной на месте визуально. Гробница шаманки отличается многими деталями от двухъярусной гробницы шамана Хуренгея, описанной Л. П. Потаповым. Это небольшое сооружение из лиственничных досок и бревен в виде домика на четырех столбах с двускатной крышей (выс. 197 см). Четырехугольные в разрезе столбы врыты в землю. На верхних и нижних концах их имеются пазы, в которые вставлены бревна, соединяющие эти столбы. Боковые продольные стены (длиной 207 см) сделаны каждая из двух досок, концы которых вставлены в желобчатые вырезы основных столбов. Поперечные доски (дл. 82 см) в голове и в ногах погребенной приколочены гвоздями. Пол гробницы из двух досок, концы которых положены на поперечные бревна. Гробница сверху закрыта двумя досками и двускатной крышей, сделанной из двух широких досок, составленных сверху под углом, а внизу вставленных в пазы продольных бревен. Фронтон (в голове и ногах) был закрыт трапециевидными досками, которые теперь лежат у гробницы. На гробнице со стороны головы погребенной имеется овальное отверстие, вырезанное на стыке первой и второй доски.

Гробница своими стенками ориентирована по сторонам света. Внутри она обтянута красной тканью. Труп шаманки положен на спину, головой ориентирован на запад, лицом вверх, ноги и руки вытянуты. Труп завернут в ткань и еще обмотан (на груди и ниже колен) узкой полоской ткани (около 8—10 см шир.). Под голову умершей положен матерчатый пояс. Других предметов при похороненной шаманке в настоящее время обнаружено не было. Шаманка лежит без ее ритуальных принадлежностей, которые, надо полагать, были укрыты на лесистых склонах гор, расположенных в нескольких десятках метров от гробницы.

В районе Кара-Холя шаманов хоронили на деревянных помостах, отличавшихся от вышеописанных тем, что над ними еще устраивали

⁹³ Л. П. Потапов. Материалы по этнографии тувинцев Монгун-Тайги и Кара-Холя, с. 230.

навес. Такие «сери» с навесом были распространены и в бассейне р. Хемчик. Подобное сооружение было сделано при погребении известного шамана Сарыг-хама по его предсмертному желанию. На помост его положили в обычной повседневной одежде с личными вещами. Его ритуальную одежду и атрибуты шаманского культа разместили за его головой на помосте и потолке навеса.

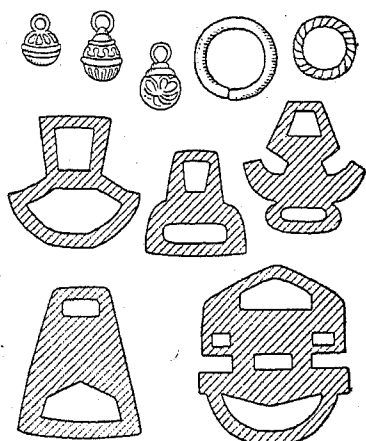
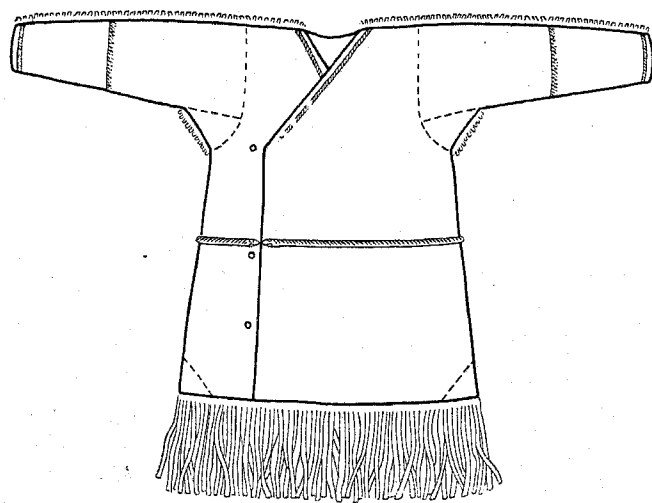
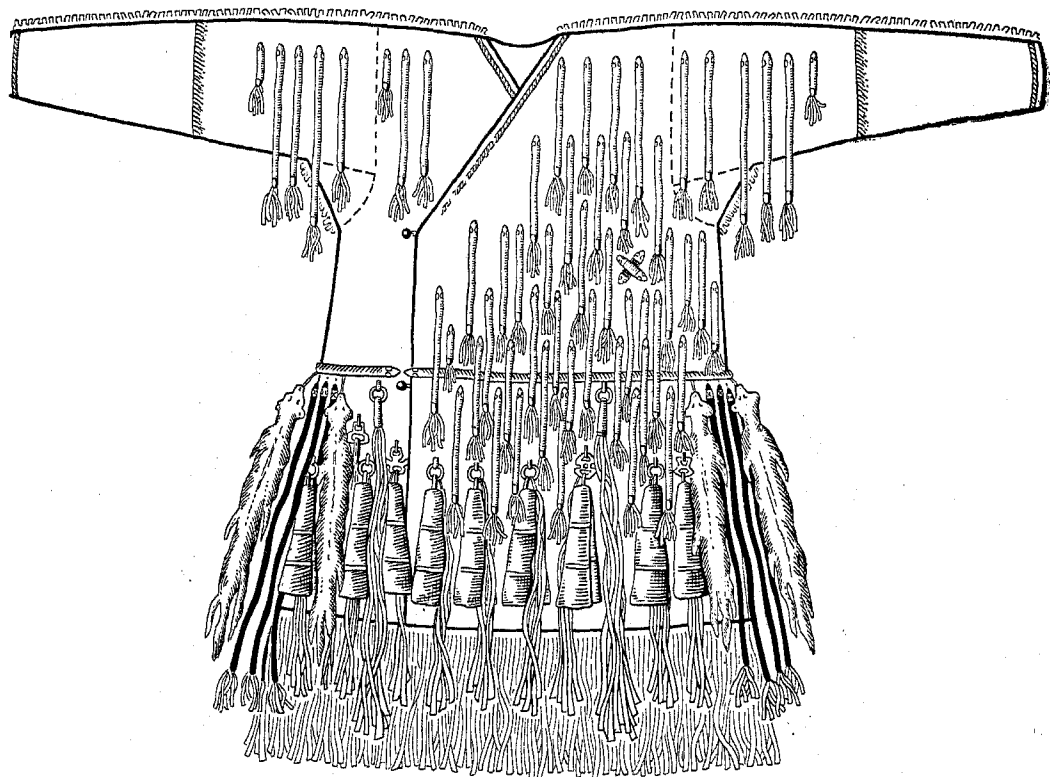
В Сутхольском районе шаманов раньше хоронили на деревянном помосте на четырех ножках. Проживающий здесь наш собеседник, 68-летний кыргыз Ондар Шевер-оол, помнит похороны шамана, которые он наблюдал, будучи молодым человеком. Когда умер шаман, то его родные выбрали место для похорон, как полагается для шамана, в отдале-



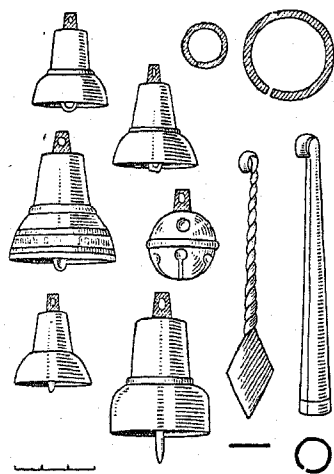
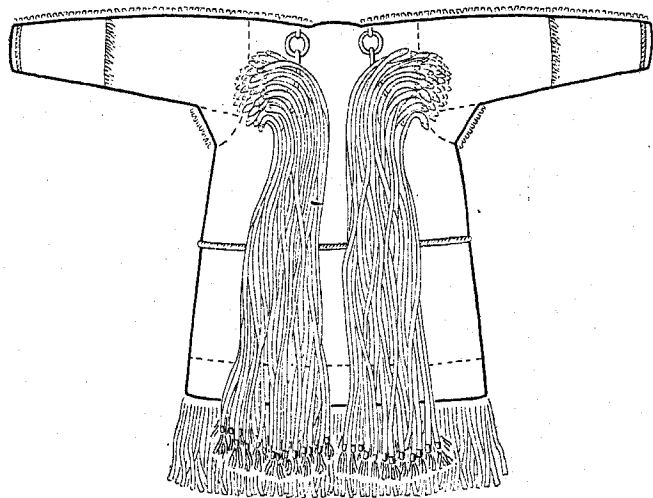
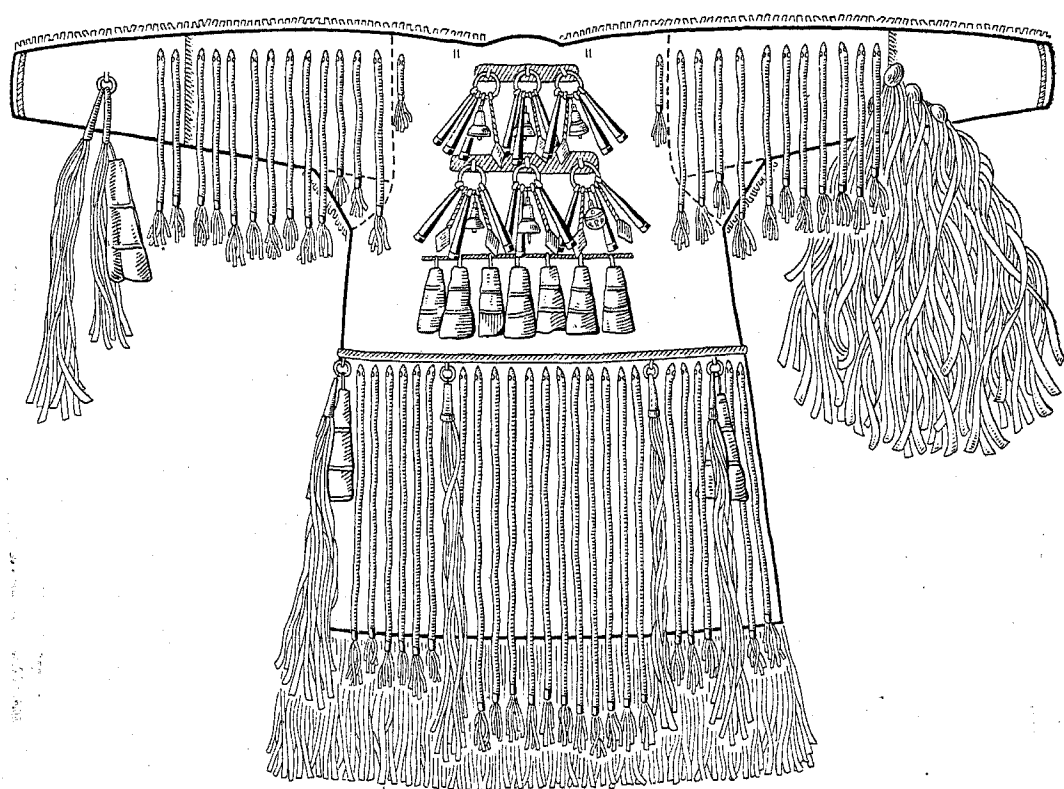
Погребение шамана. Мончурек. Фот. автора.

нии от захоронений простых людей. На выбранном месте родственники устроили из лиственницы помост (*хам серизи*). На этот помост положили труп умершего шамана в повседневной одежде, а его ритуальные вещи (костюм, бубен, изображения эреней) повесили на шест, рядом с помостом. Хоронили шаманов отдельно, не в местах общего погребения, предпочтительно высоко в горах или в глухой местности, где редко бывают люди. В том же Сутхольском районе была похоронена в 1958 г. шаманка Матпа Ондар. Ее похороны, как и место погребения, скрыли от нас, так как родственники не желали выдавать ее былую профессию. И все же через несколько лет сотруднику нашей экспедиции П. И. Каралькину удалось обнаружить ее могилу. Шаманка умерла в возрасте около 60 лет. По материалам, собранным П. И. Каралькиным, она была два раза замужем. Первый ее муж был ламой, родом из монголов, что не мешало ей быть шаманкой. Овдовев, она вышла замуж вторично за человека, который был шаманом.

Шаманка Матпа Ондар умерла в марте и была похоронена на левом берегу реки Усту-Ишкин. Когда П. И. Каралькин осматривал место погребения этой шаманки, им были обнаружены, кроме могилы, вещи, ей лично принадлежавшие. В одном месте, в 40 шагах от захоронения, на скале лежало металлическое зеркало (*кузунгу*), завернутое в голубой шел-



Костюм шаманки Матпа Ондар. Дзун-Хемчинский район.



Костюм шаманки (вид сзади) Матпа Ондар. Дзун-Хемчикский район.

ковый платок, затем крышка бронзовой молитвенной божницы ламаистов, также завернутая в этот платок, а в третьем узелке платка оказались тексты ламаистской молитвы. В другом месте были спрятаны ее шаманские атрибуты (в горной пещере, вход в которую был завален камнями). Пол пещеры застлан был белой тканью, на нее был положен войлочный чехол от бубна, на чехол был поставлен бубен, закрытый сверху шаманским плащом; на ворота плаща лежал головной убор шаманки, в котором она камлала.

Из описания видно, что шаманка была захоронена уже по существующему теперь способу погребения в земле. Но элементы старого погребального обряда сохранились прежде всего в том, что с ней был положен погребальный инвентарь. Любопытно, что среди него мы находим не только вещи шаманского, но и ламаистского культа. Можно предположить, что ламаистские предметы связаны с первым замужеством умершей шаманки и были положены для того, чтобы она могла передать их на том свете своему первому мужу. Кроме того, здесь был соблюден и обязательный обычай при погребении шаманов класть вблизи умершего его бубен, плащ и т. п. Сосуществование ламаизма с шаманизмом здесь проявилось даже в пределах одной семьи. Объясняется это, конечно, тем, что ламаизм не стал религиозной идеологией у рядовых тувинцев и придерживались его во многом чисто формально, по линии внешней обрядности (например, предметы ламаистского культа можно было встретить и в юрте шаманистов, где висели и изображения эрэней, сделанных по указанию шаманов).

Среди населения левобережья Хемчика, проживающего по речкам Верхний и Нижний Ишканы, погребальные помосты для захоронения шаманов называли *хам сери*. Различные ритуальные атрибуты шамана развешивали на дереве, стоящем в изголовье помоста. Старались подобрать такое дерево, чтобы можно было вешать шапку, плащ шамана (на распялке), бубен и эрени.

Интересные подробности о погребальном сооружении шамана я узнала в Монгун-Тайге, т. е. в крайней юго-западной части Тувы.

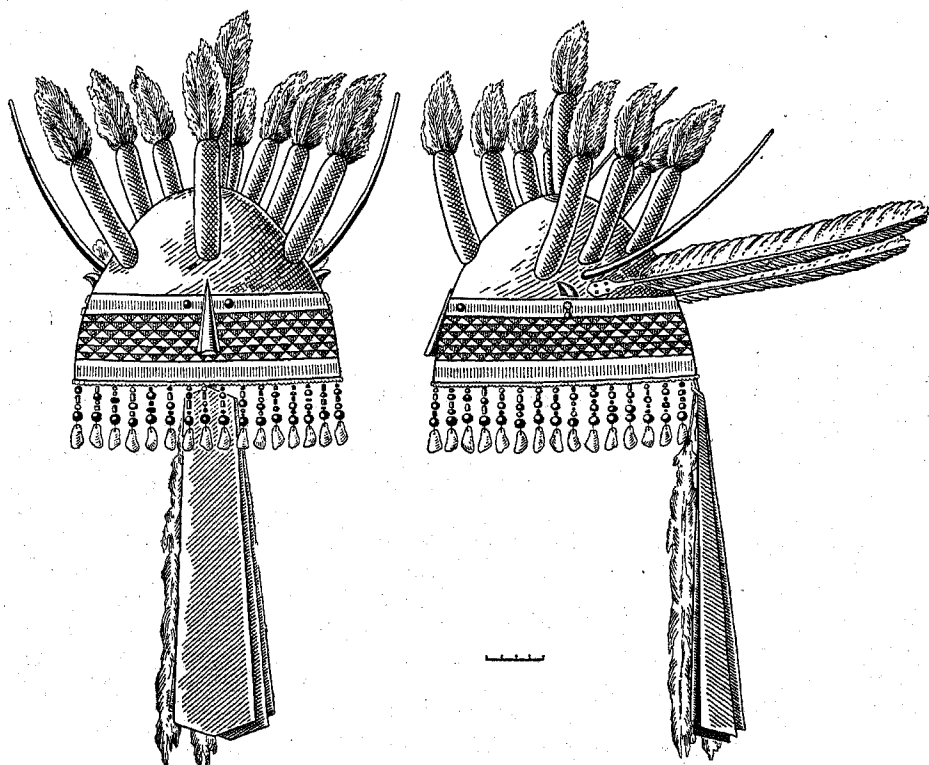
В районе Монгун-Тайги рассказывали, что, когда умирал шаман и лежал еще в юрте, ему к голове ставили палку, на которую вешали шаманскую шубу (*хамнар тон*) и бубен, кожу которого, как почти повсюду, протыкали ножом. Затем, когда было готово *сери* в виде помоста, его везли и укладывали там на правый бок. Одежду и бубен клали рядом. Около *сери* по древнему обычаю убивали лошадь покойного шамана и, сняв шкуру, вешали ее на палке, обратив головой к голове умершего. Мясо лошади тут же съедали, угощались при этом и аракой. Хоронили шамана не только родственники, но и жители его аала.

Иногда шаман перед смертью указывал, в каком месте и как его хоронить. Так, например, в Монгун-Тайге хоронили (в 1938 г.) известного там шамана Чула-хама, который жил в верховьях р. Мугура, по его предсмертному распоряжению, в срубной избушке (*пажин*). Ему поставили избушку прямо на земле, с дверью и плоской крышей, представлявшей одновременно и потолок. В избушку его положили в обычной одежде, а шаманскую шубу и бубен положили на крышу. Захоронение Чула-хама в погребальной камере типа жилища «пажин» не должно считаться чем-то исключительным для Тувы, хотя и было редким. Погребение шаманов в срубных камерах и шалахах, как говорилось выше, было известно у южных тувинцев Эрзинского района. Оно бытовало и у южных алтайцев, как об этом мне сообщили, когда я собирала материал по погребальному обряду в Горном Алтае. Там мне рассказали о более сложном погребении шамана, где погребальное сооружение как бы синтезировало ряд сооружений.

Шамана хоронили в выдолбленной лиственнице-колоде в земле, над колодой ставили (над головой погребенного) помост на четырех столбах,

куда складывали шаманскую одежду и бубен, и над всем этим ставили маленький деревянный сруб (*тура*) с двускатной крышей и открытым входом со стороны ног погребенного, ориентированного головой на восток, куда на девятый и сороковой день после смерти шамана заходили по очереди (по одному человеку) родственники с чашечкой араки. Пригубив араки, выливали ее над головой погребенного.

Кстати сказать, в сруб-жилище хоронили и богатых алтайцев. По личному сообщению Л. П. Потапова, лет пятьдесят тому назад такое захоронение было обнаружено в 8 км от Чуйского лагеря альпинистов на правом берегу р. Чалдура (против устья р. Мухор-Уюн). Там в четы-



Головной убор шаманки Матпа Ондар. Дзун-Хемчикский район.

рехстенной деревянной избе с плоской крышей лежала погребенной женщина с ребенком, жена богатого теленгита. Высота избы 1.5 м, длина стен 3.2 м. Деревянная дверь (80×64 см) была с северной стороны. Умершая — в красном платье, с украшениями и в кожаной обуви — лежала на спине у восточной стены на полу. Рядом справа лежал ребенок. Умершие покрыты шубой и поверх еще белым войлоком. В ногах у них в мешке находилось мясо барана и другая пища. На полу стояла посуда: чайник, кувшин, ложки и чашка фабричного производства. Здесь же лежала подушка от седла, обшитая синим шелком, остатки истлевшего *чегедека* (из синего шелка с красной каймой), волосяная веревка, уздечка с орнаментированными бляшками (серебро), женская шапка с кисточкой. Внутренность этой погребальной камеры обсыпана была табаком. На расстоянии около 20 м от входа в погребальную камеру, в северном направлении, была захоронена под грудой камней (2×3 м) лошадь серо-бурой масти, головой на юг.

Похороны шаманов на помостах зафиксированы нами по рассказам наших собеседников, и у теленгитов.

Подчеркну еще некоторые особенности погребального обряда тувинцев, связанного с погребением шаманов, несмотря на то что этот обряд в основных чертах не отличается от такового у рядовых шаманистов. Эти особенности, по-видимому, вытекают из положения шамана в жизни как служителя культа. К ним относятся, например, такие детали, как выбор места погребения, которое, за редким исключением, определялось самим шаманом перед его смертью. Место, где захоранивался шаман, было глухое, в лесистых горах, редко посещаемое людьми. Хоронили шаманов только в надземных погребальных сооружениях, хотя нужно оговориться, что у южных тувинцев шаманов хоронили на помосте только тогда, когда они об этом просили сами еще при жизни. Если такой просьбы не было, то их хоронили на поверхности земли, положив труп ничком, головой на север, а бубен, *онгут* и *сетир* вешали на близстоящее дерево или клали под него.⁹⁴

Если умирал шаман, который при жизни «уничтожал» много людей, то он просил перед своей смертью перевязать ему белой ниткой руки и ноги и закрыть красной тряпкой глаза. Красной тряпкой — потому что он пролил много крови, а белой ниткой — чтобы душа его стала чистой, как белая нитка. Такого шамана хоронили в земле, также ничком, накрывали белой тканью. Ничего с ним не клали. Бубен, пашку и плащ, а также онгут и сетир умершего вешали на дерево. Разговор и проводы умершему шаману в седьмой и 49-й день здесь, по одним сведениям, вообще не устраивали, по другим — не устраивали только тем шаманам, до лба которых после смерти дотронулся пришедший лама.

Этот обычай свидетельствует о том, что в шаманском погребальном обряде сохранились старинные элементы, которые исчезли при похоронах рядовых тувинцев-шаманистов. Погребения на помосте бывали обычным делом в северо-восточной и северо-западной Туве. Об этом имеются показания исследователей и путешественников, относящихся ко второй половине XIX в. и первым десятилетиям XX в. В. Радлов, будучи в верховьях р. Алаша и районе озера Кара-Холь в 1861 г., записал в своем дневнике, что «у сойонов, живущих здесь, главенствуют шаманы. Покойников сойоны укладывают на помост из жердей и покрывают чем-нибудь из их одежды. Неподалеку мне указали, — продолжает В. Радлов, — на такой помост с покойником. Он сделан из четырех крепких жердей и очень похож на жертвенник у алтайцев. Возле покойника лежали его седло, уздечка и стремя».⁹⁵ Любопытно, что алтайский миссионер И. Штыгашев (шорец по национальности), посетивший этот же самый район у озера Кара-Холя в 1913 г., уже отметил здесь и ламаистский способ погребения.⁹⁶

Погребальное сооружение в виде помоста сравнивается иногда в литературе то со «столом», то с «палатами». Его настил состоял из жердей. На него укладывали умершего, погребальный бытовой инвентарь и все погребение забрасывали сверху сучьями. Иногда на такой помост ставили гроб или колоду с умершим. Данный пример показывает, что по обряду погребения шаманов можно восстанавливать некоторые более ранние формы отдельных элементов погребального обряда шаманистов вообще. То же самое можно сказать и по поводу погребения детей на дереве. У современных тувинцев сохранились лишь слабые воспоминания о захоронении умерших на дереве. Правда, известны случаи, когда к этому способу прибегали ламы в Южной Туве (Эрзинский район), но это прак-

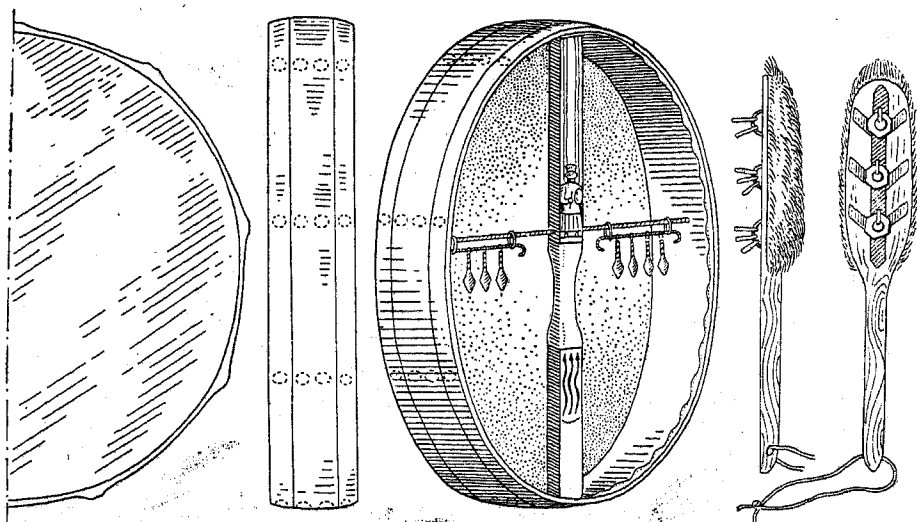
⁹⁴ Онгут — это ээрен шамана, т. е. изображение его духа-помощника; сетир — цветная лента, привязываемая к домашнему животному шамана, посвященному духам. Обычно это животное (лошадь или баран) шаман получал от родителей в личную собственность (*онч*).

⁹⁵ W. Radloff. Reise durch dem Altai nach dem Telezker See und dem Abakan. Erman, A. Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland, Bd. XXIII, Berlin, 1864, S. 293.

⁹⁶ См.: Отчет Алтайской духовной миссии за 1913 г. Томск, 1914, с. 110.

тиковали только по отношению к детям и лишь в тех случаях, когда хотели приостановить смертность детей в отдельных семьях. В то же время следует иметь в виду, учитывая сравнительный материал, что на деревьях хоронили и взрослых, о чем говорится в литературе.

Захоронение на дереве описано в конце XVIII в. П. Палласом у бельтиров, которых принято считать выходцами из Северной Тувы. По Палласу, гроб с крышкой складывали из досок и связывали веревкой. В таком виде его ставили на сучья старых лиственниц и привязывали. Покойника клали в обычной одежде, снабжали его пищей, орудиями труда: корнекопалка (для женщины), нож, тесло, заменявшее топор, и т. д. На ближайшем дереве вывешивали шкуру (с хвостом и копытами)



Бубен и колотушка шаманки Матпа Ондар. Дзун-Хемчикский район.

убитой при похоронах лошади. Голова лошади с уздой и удилами во рту висела тут же на отдельном суку.⁹⁷ Весьма показательно, что в этом описании выступает обычай хоронить умершего в тайге, но по образцу кочевников-скотоводов. В условиях горной тайги, где невозможно было соорудить курган, хоронили труп и лошадь умершего уже не в земле под курганом, а на дереве. Способ этот несомненно древний, так как о нем имеются сообщения в ранних письменных китайских источниках.⁹⁸ Он был распространен в горно-лесной зоне.

К материалам, имеющим историко-генетическое значение, надо отнести и захоронение шаманов в срубных гробницах.⁹⁹ С этой точки зрения уместно сопоставить эти данные с фактом захоронения шаманов в такого рода деревянных гробницах у шаманистов-якутов, обнаруживающих разнообразные этногенетические и этнокультурные связи с народами Саяно-Алтая, в частности по линии шаманства.¹⁰⁰

⁹⁷ П. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III. СПб., 1788, с. 497.

⁹⁸ Например, в отношении племени дубо, обитавшем в древнетюркский период в таежной части верховьев Енисея и близ озера Косогол (Хубсугул).

⁹⁹ См.: Известия Якутского отдела Русского Географического общества. Т. I. Якутск, 1917; Л. П. Потапов. Материалы по этнографии тувинцев районов Мон-гун-Тайги и Кара-Холя, с. 230 (со ссылкой на материалы А. А. Попова).

¹⁰⁰ А. П. Окладников. История Якутской АССР. Т. I. М.—Л., 1955; Л. П. Потапов. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. М., 1973 (Доклады советской делегации на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук).

Как и у многих народов Сибири, культовая одежда шамана и его бубен помещались несколько изолированно от трупа умершего, поблизости, обычно на дереве или на том же помосте. Порча бубна умершего шамана — распространенный обычай у шаманистских народов Южной Сибири. Этот обычай хорошо сохранился и у тувинцев, но в некоторых районах этого не делали. У южных тувинцев, когда умирал шаман, нужно было сразу же проколоть ножом его бубен. Это делал мужчина, который находился в юрте при смерти последнего. Тот же человек, который прокалывал бубен, снимал с шамана онгут и сетир с его лошади, коровы или овцы, брал шаманский плащ (если он имелся у шамана), шапку и сразу отвозил эти предметы на то место, где должны были похоронить шамана. Все это он вешал на дерево у места захоронения. Ехал этот человек с предметами культа умершего шамана верхом на лошади, а вещи, связав вместе волосяной веревкой, перебрасывал через седло. Они висели с левой стороны. Таким образом, испорченный бубен доставлялся на место похорон раньше, чем туда привозили умершего шамана. Хоронили его только мужчины.

Умершего шамана после этого перебрасывали через седло, животом на седло, головой на левую сторону. Ехали не быстро, гуськом, стараясь нигде не переезжать речки или ручья. По приезде покойника помещали на приготовленный помост. Бытовые вещи шамана лежали рядом с ним, а седло оставляли под деревом. Впрочем, вещи шамана иногда также складывали под дерево. После похорон мужчины сразу же возвращались в аал, ведя с собой лошадь покойного.

В то время как мужчины увозили шамана хоронить, оставшиеся разбирали юрту и ставили ее в другом месте. Никаких обрядов в этой юрте на новом месте уже не исполняли.

В рассматриваемом погребальном обряде при похоронах шаманов определенно выступают архаические черты, которые следует считать в прошлом распространенными и при погребении рядовых шаманистов. К ним надо отнести положение умершего шамана ничком (Эрзинский район), что наблюдается и при похоронах детей. Эта древняя особенность трупоположения зафиксирована и на археологическом материале, о чем будет сказано дальше. Затем можно сослаться на обычай, о котором нам сообщили в Монгун-Тайге, убивать при похоронах шамана его верховую лошадь и вывешивать ее шкуру на жерди у погребального сооружения. Этот обычай практиковался у шаманистов — алтайцев и хакасов — еще в начале нашего столетия.

Источниковедческое значение архаических элементов погребального обряда тувинцев будет рассмотрено в заключительной, обобщающей главе. Здесь же я хотела бы подчеркнуть, что погребальный обряд у тувинцев-шаманистов в целом, как он прослеживается по этнографическим материалам, в сочетании с археологическими и прочими данными, следует отнести к категории сложных семейно-родовых обрядов. Сложных потому, что в нем переплетаются социально-бытовые и ритуальные черты, содержащие элементы древнего взгляда на природу и человека.

Смысл и назначение рассмотренного цикла обычаев и обрядов сводится к стремлению родственников помочь умершему отправиться в мир усопших, обеспечить его дальнейшее существование в новой среде и новых условиях, оградить себя от возможного вреда, который может нанести живым «неустроенный» умерший.

Эта главная идея сложных по своей сути обычаев и обрядов, пронизывавшая сознание простых людей, подкрепляемая религиозной практикой служителей культа (шаманов, лам), способствовала на протяжении многовековой истории сохранению многих консервативных представлений семейно-родовых устоев, которые в пережиточных формах в отдельных случаях дожили до современности.

IV. ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД У ЛАМАИСТОВ

НЕКОТОРЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЛАМАИСТОВ О БОЛЕЗНИ И СМЕРТИ

Прежде чем перейти к описанию, характеристике и анализу погребального обряда у тувинцев-ламаистов, необходимо дать общие краткие сведения о ламаизме, времени его появления и распространения в Туве, его основных догмах и т. д., без которых понимание обряда может быть затруднено.

Ламаизм — это северная, или тибетско-монгольская, форма позднего буддизма, представляющего собой одну из трех мировых религий. Ламаизм возник в Тибете в XIV в., а с последней четверти XVI в. был признан официальной религией в монгольских государствах, где стал быстро распространяться под непосредственным господством тибетских лам.

Проникновение ламаизма из Монголии в Туву и постройка здесь ламаистских монастырей-хуре исторически хорошо датируются. Тем самым датируется и появление ламаистского погребального обряда. Из русских исторических документов известно, что на территории современной Тувы ламаизм возникает в начале XVII в. Русский посол Василий Тюменец, прибывший в ставку главы небольшого Северного Монгольского государства, возглавляемого династией Алтын-ханов, в 1616 г. наблюдал и описал ламаистское богослужение и ламаистскую молельню, разборную, как войлочная юрта.¹⁰¹ Этот факт свидетельствует о том, что ламаизм был к этому времени официальной религией в монгольском государстве Алтын-ханов и распространен был на территории Тувы, которая входила в состав этого государства. Насаждался он сверху — монгольской и тувинской феодально-чиновничьей верхушкой.¹⁰²

Известно также, что в период подчинения тувинцев государству Алтын-ханов на территории Тувы в XVII в. строились, наряду с переносными (в юртах), и оседлые ламаистские монастыри из сырцового кирпича. Такие монастыри были построены в районе р. Тес при Алтын-хане Лупсане (он же Лоджан) во второй половине XVII в. Остатки этих зданий назывались «Лоозан-кит», а по-русски «Лозановы палаты».¹⁰³ Интенсивное же строительство ламаистских хуре в Туве развернулось по существу в XVIII в., уже после ее оккупации Дайцинской (Цинской) династией. Это был решающий этап в проникновении ламаизма к тувинцам, так как хуре готовили лам уже из среды тувинцев. Вот некоторые даты основания таких монастырей. Первые два хуре — Кыргызский (среди тувинской родоплеменной группы кыргыс) и Оюннарский (в бассейне р. Тес, на территории Оюннарского хошуна) — были построены в 1722 г., когда тувинцы входили еще в состав Джунгарского ханства. Третий и самый большой, Самагалтайский, построили в 1773 г., затем Байгора-Хуре в 1809 г., Чаа-Хольский в 1811 г., Тоджинский в 1815 г., и т. д. Всего в Туве до революции было 22 хуре и около четырех тысяч лам.¹⁰⁴

¹⁰¹ Материалы по истории русско-монгольских отношений 1607—1635. М., 1959, с. 64.

¹⁰² Г. Е. Грумм-Гржимайло. Ук. соч., т. III, в. I, с. 150—151; см. также: В. И. Дулов. Социально-экономическая история Тувы. М., 1956, с. 201.

¹⁰³ История Тувы, т. I, с. 236.

¹⁰⁴ В. И. Дулов. Социально-экономическая история Тувы, с. 201.

В период оккупации Тувы Дайцинской династией ламаизм стал у тувинцев официальной религией.

Ламаизм прежде всего охватил ту территорию Тувы, которая находилась по соседству с Северной Монголией, т. е. с Халхой, а затем он постепенно проник в другие районы. Судя по нашим материалам, тувинцы, проживающие в Эрзинском районе, относящие себя к группе Кыргыз, Соян, Чооду, Иргит (а эти родоплеменные группы тувинцев здесь основные), сравнительно больше ламаизированы, чем жители других районов республики. Это и не удивительно. В данном районе возник первый большой монастырь-хуре (Эрзин-хуре), который был расположен в долине р. Эрзина, в местности неподалеку от пос. Морен. Другой, меньший по размеру хуре располагался в верховьях р. Нарын. Недалеко



Текст ламаистской молитвы, выбитой на скале. Река Нарын. Фот. автора.

от этих двух монастырей, на левом берегу р. Тес, находился еще больший — Соен-хуре (с библиотекой тибетских книг). В долине р. Самаг-алтай в Оин-хуре жил глава тувинских лам. Наличие этих и ряда других ламаистских монастырей на сравнительно небольшой территории южной Тувы несомненно способствовало активному проникновению ламаистской религии в среду живущих здесь тувинцев. До сих пор здесь можно наблюдать тексты ламаистских молитв, написанные красной краской или выбитые на скалах и камнях. Казалось бы, что в таком районе трудно было сохраниться шаманским культам и самим шаманам. В действительности это было не так. Ламаизм не смог вытеснить широко распространенного у тувинцев шаманизма, его камланий, его божеств, названия которых известны по письменным источникам еще для древних тюрков-тугу. Шаманы продолжали существовать во всех районах Тувы. Они «лечили» больных, устраивали различные моления, жертвоприношения и оказывали большое влияние на духовную жизнь рядовых тувинцев вплоть до недавнего времени. За первые три десятилетия XX в. ламаизм в Туве особенно усилил свое влияние. Количество ламаистских хуре здесь выросло за период с 1922 по 1928 г. от 22 до 26. Ламаистская церковь при поддержке монгольских и тувинских феодалов активизировалась до такой степени, что в 1928 г. ей удалось провести всетувинский съезд. Была

предпринята попытка сделать ламаизм — в условиях образовавшейся в 1921 г. Тувинской Народной Республики — государственной религией.¹⁰⁵ Попытка эта, конечно, провалилась. Реакционная роль организованного ламаизма в развитии тувинского народа по пути некапиталистического развития, в обстановке развернувшейся классовой борьбы стала настолько очевидной, что правительство республики и тувинская народно-революционная партия вынуждены были принять серьезные ограничительные меры в отношении ламаизма. Ламаистские хуре сначала обложены подоходным налогом, ламы лишены избирательных прав. В связи с ликвида-



Тувинские ламы. Фот. Гос. музея этнографии (Ленинград). Колл. 1134-85.

цией феодального класса в Туве и конфискацией имущества эксплуататоров обстановка сложилась не в пользу лам. Рядовые тувинцы перестали снабжать монастыри продовольствием и топливом, работать в монастырских хозяйствах, отдавать сыновей в учение ламам. Этим была подорвана экономическая основа ламства. Многие ламы стали уходить из монастырей, отказываться от духовного сана и даже выступать против религии. К концу 1931 г. в Туве остался только один ламаистский хуре с 15 ламами.¹⁰⁶

В основе ламаизма лежат религиозные догмы позднего буддизма, его философия и религиозно-этические учения, зафиксированные в тибетско-монгольской богословной литературе.¹⁰⁷ Буддийскими являются в ламаизме

¹⁰⁵ См.: рукоп. фонд ТНИИЯЛИ, 11; Материалы по ламскому вопросу в Туве. Кызыл, 1930; История Тувы. Т. II. М., 1964, с. 120; М. Х. Манай-оол. К вопросу о реакционной сущности ламаизма, с. 88—98; Н. А. Сердобов. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с. 172—174.

¹⁰⁶ История Тувы, т. II. М., 1964, с. 142.

¹⁰⁷ См.: В. П. Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература. Т. I и III. СПб., 1857, 1869; А. М. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1861; С. Ф. Ольденбург. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1897; И. Подгорбунский. Буддизм, его история и основные положения его учения. В. I. Иркутск, 1900; Ф. И. Щербатской.

пантеон божеств, иконография, иерархия духовных лиц, церковные организации, богослужение и различные религиозные церемонии. Основной единицей ламаистской религиозной организации является монастырь — дацан (у тувинцев — хуре), имеющий не только постройки религиозного назначения, но и хозяйственно-бытовые, ведущий большое собственное хозяйство трудом верующих ламаистов.

Ламаизм имеет разработанный и установленный инвентарь предметов религиозного культа, одевание лам, убранство молелен и т. п.¹⁰⁸

Все это, конечно, резко отличается по идее и ритуалу погребальный обряд тувинцев-ламаистов от погребального обряда шаманистов. В основе ламаистского погребального обряда лежит идея о возрождении души человека после его смерти в другом существе. Рождение и смерть человека не представляются началом бытия и его концом. Это только момент непрерывного круговорота перерождений.¹⁰⁹ Однако если судить по собранным нами полевым материалам, да и по некоторым публикациям в научной литературе, у тувинцев-ламаистов, пожалуй, не наблюдается четкого единого представления о судьбе души человека после смерти. В отличие от шаманистов, которые твердо верили в загробную жизнь умершего по образцу земной и вследствие этого обеспечивали отправление или переселение умершего в другой мир, снабжая его необходимыми для продолжения существования вещами, пищей и т. п., тувинцы-ламаисты не синтезировали такие представления в строго канонизированной форме. Полевые материалы, собранные мною в различных районах Тувы как у бывших лам, прошедших специальное обучение в хуре, так и у рядовых тувинцев, свидетельствуют о вышесказанном. Различия эти относятся прежде всего к числу душ. Известно, что по ламаистским представлениям человек имеет одну душу. Она может быть, конечно, плохой или хорошей, но она, в отличие от понятий шаманистов, признается одной. Однако мне пришлось столкнуться у нарынских тувинцев с другим утверждением, согласно которому человек, простой ли он житель или лама, имеет три души: 1) *муу-сунус* — плохая душа, 2) *дунд-сунус* — средняя душа и 3) *сайн-сунус* — хорошая душа. Первая из них всегда находится внутри человека и умирает вместе с ним. Вторая, т. е. средняя душа, находится в каком-то из органов человека (назвать этот орган не смогли) и после смерти человека отправляется вместе с третьей (*сайн-сунус*) к Эрлик-Ловун-хану. Дунд-сунус подвижна и во время сна человека может выходить через нос и бродить около него, но затем возвращается обратно, когда человек просыпается. Сайн-сунус предохраняет человека от всяких бед, как бы оберегает, охраняет его. Но это «наружная» или «внешняя» душа. Она обитает в поясе (*кур*), которым подпоясывают одежду. У маленьких детей она бродит вокруг, так как у ребенка нет пояса или какой-нибудь другой постоянной индивидуальной вещи. Как только ребенок достигал такого возраста, когда его одежда подпоясывалась, сайн-сунус «поселялась» в поясе и неотлучно обитала здесь до смерти человека. Вот почему нельзя было никому ни дарить, ни продавать свой пояс. Своя сайн-сунус могла явиться человеку во сне, и этот сон; полагали, обязательно сбывался. Но значение такого сна мог толковать и предсказывать только лама. Человек, которому приснился такой сон, например предвещающий удачную охоту или рождение ре-

Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. СПб., 1903, С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1964, и др.

¹⁰⁸ Д. Майдар. Архитектура и градостроительство Монголии. Очерки по истории. М., 1971, с. 23—87; А. И. Кочетов. Ламаизм. М., 1973, с. 52.

¹⁰⁹ Изложенный далее конкретный тувинский материал, связанный с общими ламаистскими установлениями и погребальным обрядом, во многом сходен с монгольским, освещенным в книге А. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей...», хотя и имеет ряд локальных отличий, вызванных, в частности, переплетением ламаистских представлений с шаманистскими, а также определенной окраской ламаизма в Туве.

бенка, обращался к ламе с просьбой истолкования сна. Последний определял, что это сон от сайн-сунус.

После смерти человека сайн-сунус, как отмечалось, отправлялась вместе с дунд-сунус в царство Эрлик-Ловун-хана. По пути, уже вблизи царства Эрлика, дунд-сунус «испаряется», рассеивается словно дым, а сайн-сунус попадает к главе этого царства. К нему попадают все души как простых людей, так и лам. Судьбы душ человека определяет Эрлик-Ловун-хан. Он решает, которая из них и в ком должна возродиться (в животном, растении, человеке и т. д.). Его царство носит название *тываажин* или *тываажинг оран*. Тываажин находится чуть выше земли в северо-западном направлении, не соприкасаясь с небом, но в другой космической зоне, чем земля. Тываажинг оран делился как бы на две области: *шамбыл тываажинг*, куда попадали души хороших людей, и *тама* (или *тамы*) *тываажинг* — место для душ плохих людей. Решение об отнесении души к хорошим или плохим Эрлик принимал в согласии с Курбусту-ханом (главой небесного мира), которого южные тувинцы-ламаисты называют Бурханом-багши.¹¹⁰ В тываажинг ведет дорога, и души ее обязательно следуют по ней, чтобы попасть туда. Хорошая душа — сунус — попадает туда сразу, если в день смерти и похорон хорошо молиться. Молитвы помогли пройти хорошо дорогу в тываажинг и средней сунус, которая обычно в течение 49 дней обитает на земле, вблизи местности, где жил умерший человек. Здесь она набирает, по выражению наших информантов, «счастья» от людей и потом отправляется в тываажинг. На своей дороге сунус встречает различные препятствия, из которых основным являются 108 *четкыров* (злых духов, чертей).¹¹¹ Они мешают сунус идти по дороге, стреляют в нее, стараются ее схватить. Если какому-нибудь четкыру удавалось схватить сунус, последняя лишалась возможности добраться до Эрлика. Каждой душе четкыры еще на земле устраивали какое-либо испытание. Если она выдерживала это, то попадала в тываажинг, где ее забирал Эрлик и устраивал допрос о ее жизни на земле, выпытывая особенно различные прегрешения (сколько убил умерший при жизни зверей, змей, домашнего скота и др.).

Наш информант Лудуп Подарчи из рода Чооду сообщил, что некоторые «сильные» ламы успевали в конце своей жизни отправить свою сунус к Эрлику и вернуть ее обратно, чтобы узнать решение Эрлика о вселении ее (после смерти) в какого-либо человека. Правда, ламам не удавалось узнать, в каком конкретно человеке возродится его душа, но они знали, что это должно случиться.

Что касается первой души — муу сунус, то она являлась, по представлениям тувинцев (южные группы), чисто физически жизненной силой или элементом, подобно *тын* (дыхание) у других групп тувинцев или их соседей шаманистов — алтайцев и хакасов.¹¹² В Эрзинском районе (поселок Нарын) эту душу с ее отмеченными свойствами называли термином *ёмь*, с указанием, что она в человеке «прикреплена» к жиле (аорте) *кол*. Когда *кол* «разрывается», то прекращается и *ёмь* (дыхание).

¹¹⁰ В то же время следует заметить, что у монголов Бурхан-Багши (Шакьямуни) считается основателем буддизма и в его честь вблизи развалин древнейшей столицы Монгольского государства — Кара-Корум — в 1586 г. был основан один из крупнейших монгольских монастырских центров, известный под названием Эрдэни-Цзу. См.: Д. Майдар. Ук. соч., с. 66—68.

¹¹¹ Цифра 108 у ламаистов считается священной, и возможно, что в данном случае это не количественное наименование ста восьми злых существ. Сакральность канонической этой цифры для ламаистов можно видеть в количестве шариков в связке четок, в больших священных храмовых постройках Монголии, в которых число колонн было 108. Основная каноническая литература ламаистов Ганджур (перевод предписаний или откровений, приписываемых будде Шакьямуне) насчитывал 108 томов. См.: Д. Майдар. Ук. соч., с. 68; А. Н. Кочетов. Ламаизм, с. 63.

¹¹² Ф. Я. Кош. За пятьдесят лет, т. 3—4, с. 38; Г. Е. Грумм-Гржимайло. Ук. соч., т. III, в. I, с. 130.

Данная характеристика применима и к животным. Когда, например, колют барана, то обычно делают разрез на груди, просовывают туда руку, нащупывают и рвут аорту (кол), чтобы баран быстро прекратил дыхание.¹¹³ Таким образом, муу сунус можно отождествлять с душой — тын (у алтайцев, хакасов, якутов и др.), т. е. с дыханием, которое и прекращается со смертью человека.

Подобное представление подтверждается лингвистическими данными. Как установил упомянутый выше французский лингвист Жан Поль Ру при анализе тюркского термина «тын», обозначающего душу-дыхание, у монголов ему по значению точно соответствует слово «*amin*». Ссылаясь на этнографические материалы, исследователь рассматривает данное название для души-дыхания у бурят, калмыков, халхасских и ордосских монголов в различных фонетических вариантах, весьма близких названию ёмь, записанному мною в Нарыне. Таковы *амп* у калмыков или *amin* у халхасов. При этом следует помнить, что слово *amin* и его фонетические дериваты и варианты относятся у монгольских народов к понятию, которое здесь мы называем словом «душа», но на самом деле оно отражает представление о жизненной силе, жизненной теплоте человеческого организма, о дыхании, тени и т. п.¹¹⁴ Слово же «ёмь» у южных тувинцев — вариант «*амп*» или «*ami*» у бурят, калмыков, халхасцев, с тем же смысловым значением «душа-дыхание».

В связи с изложенным выше материалом, отражающим представление рядовых тувинцев-ламаистов о «душе» в Эрзинском районе, население которого в силу особых исторических условий было омонголено в течение XIX в. по языку,¹¹⁵ необходимо обратить внимание на следующие моменты.

Как следует из приведенных выше наименований, основное название души выражено термином сунус. Данный термин отражает монгольское звучание слова *süne*, являющегося обозначением обобщающего понятия души как в тюркских языках Сибири, так и монгольских.¹¹⁶ Монгольская форма термина выражается словом *süns(en)*, которое южными тувинцами, монголизированными по языку, произносится как сунус, в то время как у тувинцев других районов для этого имеется термин *сунезин*, вошедший и в современный словарь тувинского языка с переводом «душа» или «дух», свойственный также и алтайцам.¹¹⁷

Нарынцы-ламаисты, кстати сказать, полагали, что душу (сунезин) имеет каждое живое существо. При этом считалось, что местопребывание души в теле находится в соответствии с фазами куну. В новолуние она находится в голове, затем по мере увеличения луны продвигается по венам. В конце убывания луны она находится уже в ногах и затем снова, с наступлением новолуния, проделывает тот же путь. Называя обобщенно душу животных сунезин, в то же время ряд наших информаторов признавали, что у животных было, как и у человека, три сунус, под теми же названиями, с теми же функциями и судьбой, что и у сунус людей, включительно до того, что соответствующие сунус после смерти животного отправляются в тываажинг. Для тех видов животных, которые приносили людям большую пользу (корова, например, молоком которой питаются дети и взрослые), допускалось, что их сунус через одно поколение может возродиться в человеке. В число таких животных, приносящих пользу человеку и могущих возродиться в человеке, относились все живые су-

¹¹³ Л. П. Потапов. 1) Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Хола, с. 182. 2) Очерки народного быта тувинцев, с. 178.

¹¹⁴ J. P. Roux. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux. Paris, 1963, p. 72—73.

¹¹⁵ История Тувы, т. I, с. 255; Н. А. Сердобов. История формирования тувинской нации, с. 411.

¹¹⁶ Н. А. Баскаков. Душа в древних верованиях тюрков Алтая, с. 108.

¹¹⁷ Тувинско-русский словарь (под редакцией Э. Р. Тенишева), с. 393.

щества, названия которых вошли в календарь двенадцатилетнего цикла. К животным душа (сунезин) поступала из царства Эрлик-хана, из того места его владений, которое называлось *тама-гываажинг*.

Несмотря на то что приведенный материал был собран у южной группы тувинцев (преимущественно у родоплеменной группы чоодуларов), бывших наиболее ревностными ламаистами, жившими в окружении тувинских хуре и лам, — нельзя не отметить, что данные представления несут в себе более ранние, еще доламаистские воззрения. Этот факт выступает прежде всего в количестве «душ» у человека, противоречащем каноническому ламаистскому представлению о единой душе, хотя и с признанием того, что она обладает различными нравственными качествами. Таково прежде всего представление о выходе особой души через нос во время сна человека, распространенное, например, у алтай-



Тувинский лама в юрте. Фот. Е. Ермолаева, 1913 год. Краеведческий музей (г. Кызыл).

цев, хакасов и др., или представление о душе «дыхании» (емь, тын), вера во власть Эрлик-хана над душами умерших людей, что также характерно для тех же алтайцев-шаманистов и других тюрко-монгольских народов, в среду которых ламаизм не проникал.

Но в том же Эрзинском районе о душе человека и ее судьбе после смерти были получены и другие сведения. Они сводятся к тому, что у человека только одна душа, а ее местонахождение определяется возле сердца. Она якобы служит причиной сновидений. Иногда местоположение души определяется в носу (может быть, это отождествление с дыханием?). Это напоминает представления шаманистов, согласно которым у человека имеется несколько «душ» и одна из них в носу (у алтайцев). Некоторые тувинские ламаисты признают у человека только одну душу и лишь у лам две души. В момент смерти душа выходит через ноздри. У мужчин она выходит через левую, потому что мужчины все время ездят на лошади и с этой стороны садятся на лошадь (левая сторона лошади считается почетной). Умершую женщину душа покидает через правую ноздрю, так как женщина всю жизнь доит коров, а доят с правой стороны. Душа вселяется в ребенка через пуп беременной женщины и

входит в тело ребенка, находящегося в утробе матери, также через ноздрю — к мальчику через правую, а к девочке через левую.

Если иметь в виду все сказанное выше о трех видах сунус, то через ноздрю, по-видимому, проникает в ребенка сайн сунус. На этот счет у южных тувинцев-ламаистов бытовало следующее представление. У женщины, зачавшей ребенка, когда образуется только его зародыш, сначала появляется муу сунус и дунд сунус. Появление же у ребенка сайн сунус относится к периоду пятимесячной беременности. С появлением сайн сунус ребенок начинает шевелиться и считается уже живым по-настоящему, так как дает о себе знать движением.

Между прочим, даже тувинские ламы связывали приближение смерти не только с той или иной болезнью, но и с тем, что душа покидала человека и это приводило к смерти. В этом отношении показателен следующий конкретный пример. В Нарыне в 1969 г. умер бывший лама. Приближение смерти, по рассказам его односельчан, он почувствовал за год до кончины, ибо его якобы уже «покидала» душа. Зная это, он собрал и сжег все *онгуты*, которые он делал или которые делались по его указанию. Сжег эти онгуты он потому, что его покидали силы и он не мог ими управлять, а перенять его власть над этими онгутами, по его мнению, было некому. Да к тому же «видеть» поведение этих предметов простые люди не могли, этими качествами в свое время обладали шаманы или ламы.

По поводу судьбы «души» после смерти человека у тувинцев-ламаистов также существовали различные — и не только канонизированные — представления. Одни (в долине реки Улугхема) думали, что душа умершего хорошего человека улетает на небеса, перерождается там и делается чистой уже через 49 дней. Душа плохого человека попадает в царство зла и тьмы Эрлик-хана, где и остается навсегда.¹¹⁸ Другие были убеждены, что души умерших людей возрождаются впоследствии в человеке, животном или насекомом. При этом некоторые полагали, что душа умершего человека входит в таких животных, которые были цвета (масти) его любимой лошади. Наши полевые материалы, полученные главным образом в Эрзинском районе, дают следующую картину. Как только душа покинула тело умершего человека, она направляется к двери юрты (т. е. на юг, ибо у южных тувинцев юрта ориентирована дверью всегда на юг) и летит через Монголию и Китай в Тибет. Здесь она набирает высоту и попадает в *оран*, который находится над Тибетом.¹¹⁹ Далеко не все тувинцы знают, где находится *оран*, но понятие о нем как хорошем месте для пребывания душ известно широко.¹²⁰ Если умерший считался хорошим человеком, то верили, что после смерти его душа возродится в ребенке или станет птицей, собакой и т. д. Не могла возродиться только душа плохого человека, она обрекалась на вечное мучение и прозябание в подземном мире.

Небеса представлялись семислойными. Если умирал человек с белой, чистой душой, его душа попадала на 7-е небо, где хорошая жизнь, где души хорошо одеваются, вкусно едят, много отдыхают и спят. Если чело-

¹¹⁸ Н. Ф. Катанов. Образы народной литературы тюркских племен, стр. 128.

¹¹⁹ Ср. монг. *орон* — «название небесной страны, принадлежащей к третьей области органического мира, в которой имеют местопребывание будды до воплощения в человека и где преподают они танграм (небожителям) свое учение о вере». См.: А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства, с. 63.

¹²⁰ В пос. Нарыне *гываажинг оран* называли царство бурханов, которое находится на седьмом небе, или седьмом оране. Ср. *оран* у алтайцев в форме *ороон* в героическом эпосе, где это слово выступает в значении космической зоны: *устиги ороон* — верхняя страна (небесный мир), *алтыгы ороон* — нижняя страна (подземный мир или преисподняя); ср. также представления тувинцев, записанные нами в Кара-Холе Байтайгинского района, о вселенной, состоящей из трех миров: верхний — небесный (*устуу оран*), средний — земля (*оргаа оран*), нижний (*чер адаа*) — подземный мир (*адакы оран*).

век много читал молитв, был умным и размышляющим, его душа попадала на 5-е или 6-е небо. В этой сфере небес души хорошо питаются, но одеваются хуже. Они спят здесь не больше, чем обыкновенные живые люди, и работают, в частности готовят еду для душ 7-го неба. Если умерший при жизни много забивал скота, не читал молитв, но был смелым, отважным, то за смелость его душа заслуживала бы жизни на 7-м небе, однако ее помещали ниже, а именно на 3—5-м небе. В этих небесных слоях души умерших живут в условиях еще худших. Они меньше спят, хуже питаются и одеваются, больше работают. Здесь избыточное «душенаселение», многого необходимого здесь не хватает. Некоторые души попадали на 2-е или 1-е небо. Так, например, если умерший при жизни убил собаку, хотя бы по необходимости или нечаянно, то душа его попадала на 2-е небо, а душа человека, который при жизни сплетничал, наговаривал много на других людей, помещалась на 1-м небе. На первых двух небесах души живут хуже, чем на всех остальных. Они бездельничают, у них нет никакой работы, но зато у них нет достаточно еды. Они питаются только остатками пищи, которые им бросают из милости с верхних небес, и то тогда, когда они молят об этом, взывают криками своими к верхним небожителям.

В ламаистских представлениях южных тувинцев о небесах как местобитании душ, которые должны возродиться в живых земных существах, ясно ощущается еще представление о материализованных формах жизни душ на небесах, что так характерно для шаманистов. Но эта материализация, между прочим, несет на себе черты ламаистской специфики. На упомянутых небесах не едят мясной пищи. Там пищей служит творог, мука, едят и сладкую пищу (*ээвин*), пьют чай, *аржан* (вода из источников), но красного цвета, и т. п.

Души умерших людей, попавших на небеса, со временем возрождались. Души, жившие на 7—6-м небе, возвращались на землю и возрождались в людях.¹²¹ Среди рядовых тувинцев уже распространилась вера в такое возрождение. Одна из наших частых собеседниц, бабушка Тухтай (пос. Нарын), рассказывала, что если в семье умирал молодой человек, то на лице или груди ему делали углем черные пятнышки — и затем иногда замечали, что у родственников этого умершего появлялся на свет младенец с пятнышком-родинкой (*менг*) на том же месте. В таком случае верили, что ребенок этот родился с душой умершего ранее молодого человека, которому после смерти сделали отметки на коже. По словам той же Тухтай, если беременная племянница видит во сне умершего дядю, то думали, что беременная родит младенца с душой этого человека, другими словами — в ее ребенке возродится душа родственника.

Души, жившие на 5—4-м небе, возрождаются в образе собаки, души с 3-го неба — в виде различных животных, а души со 2—1-го неба рождаются вновь в виде хищных птиц (орел, ястреб, коршун). Распоряжается душами-небожителями божество Цай, которое отправляет эти души в то или иное место для возрождения. Цай находится в тываажинг-оране, т. е. царстве небожителей бурханов на седьмом небе. Цай определял судьбу зачатого ребенка, направляя души из тываажинг-орана, чтобы они вселялись в детей. Южные тувинцы старшего поколения хорошо помнят эти ламаистские представления. Прежде чем послать душу, Цай посылает беременной женщине сон. Если она видит во сне женские вещи, то родится девочка, если мужские — мальчик. Некоторые тувинцы гадали о поле будущего младенца по *умнзе* (пузырь у желудка барана). Разрывая его, они смотрели, в каком направлении порвалась оболочка пузыря, и в зависимости от этого предсказывали, кто появится на свет — мальчик или девочка.

¹²¹ Душа, возродившаяся после смерти человека, называлась сунус.

Цай посылал душу зародышу ребенка, когда тому было три месяца. Когда ребенок появлялся на свет, верующие тувинцы пытались определить, каким путем поступала этому ребенку душа от Цая. Узнавали по «ужа», т. е. по нижней части спинки. Если на ней было большое красное пятно, это значило, что душа не хотела входить в этого ребенка. Если было маленькое пятнышко, значит душа шла с меньшим сопротивлением, а в родившегося без пятна на этой части тела душа вошла охотно.

Несколько слов о судьбе душ плохих людей, как это представляли себе тувинцы-ламаисты. В отношении таких людей думали, что души их попадали под землю, в область, которую именуют *халдунтам*, — это подземный ад. Там всегда темно, как в юрте ночью. Пищи нет никакой. Солнца и луны нет. Халдун-там наполнен страшными криками зверей. Души там превращаются в чертей. Сюда попадают души убийц, воров, виновных в гибели людей. Здесь очень холодно. Души живут, как черти, но выбраться отсюда не могут.

В заключение нашего кратко изложения ламаистских представлений южных тувинцев о душе скажу коротко о душах лам. У ламы, как упоминалось выше, признавали наличие двух душ. Одна из них — данная при рождении, вторая — приобретенная учением. Вторая душа ламы, считалось, обладает способностью видеть то, что простому человеку не дано видеть. Про лам рядовые тувинцы в этой связи говорили нам, что в ламе есть еще второй человек, который именуется *такпыр улус*. При смерти ламы сначала отлетает ламская, или вторая душа. Она летит вверх и попадает к верховному божеству. Первая же душа ламы, обычная душа, продлевает обычный, как и у всякого человека, путь. Души всех лам живут только на небе и оттуда отправляются для возрождения — и не только в Туву, но и в Монголию. Если лама был «убийственным», вследствие чего его первой, обычной душе, казалось бы, не должно быть места в тываажинг оран, то все равно душа эта, подхваченная силой второй (ламской) души, попадает в тываажинг оран. При отлете первой души в тываажинг оран после смерти ламы ей могла грозить только одна опасность — это месть и сила шамана. Шаман, зная о наступающей смерти ламы, мог остановить продвижение его первой души на небеса и задержать эту душу в данной местности, где она превращалась по существу в злого духа, пугала людей (отчего некоторые могли умереть), враждовала с шаманом и т. д. Нам рассказывали, что будто бы по речке Топчи (приток реки Нарына) одно время «гуляла» такая ламская душа. Такие души называют *тоэрсин сунус*. Чтобы предохранить души умирающего ламы, непременно к моменту смерти звали второго ламу. Ламам нельзя было опаздывать к умирающему ламе.

Прежде чем перейти к описанию и анализу тех циклов, которые были связаны с подготовкой умершего к погребению и похоронам, следует вкратце остановиться на характеристике различных вредоносных духов, существовавших на земле, по представлениям тувинцев, и приносивших людям болезни, смерть и другие несчастья. В этих представлениях, как мы увидим ниже, имеются как локальные различия, связанные с этническими и историческими особенностями тех или иных групп тувинцев, так и тесное их соединение, синкретизм на базе ламаистско-шаманских воззрений.

Самыми распространенными и известными злыми духами у тувинцев считались *аза* (у южных назывался *хи-юм*), *пук* (или *бук*), *албыс* и менее известный — *кайбын-ку*, *четкер*.¹²²

Аза считался духом болезни.¹²³ По представлениям южных тувинцев, существо это бестелесное, но живое, обитает на земле, но только в опре-

¹²² Ф. Я. Кон. За пятьдесят лет, т. 3—4, с. 39.

¹²³ Ulla Johansen. Die Alpfrau eine Dämonengestalt der türkischen Völker. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 109, Heft 2. Wiesbaden, 1959, S. 308—309.

деленных местах, где захоранивают людей или где лежат вещи умершего человека или шамана (у западных тувинцев аза водился везде). Человек мог иногда видеть аза в образе прыгающего огонька (южные тувинцы), человека, мухи, льда и даже кошмы (войлока). Иногда аза в виде вихря входил в юрту через дымник, в таких случаях тувинцы трижды в него плевали. Иногда аза называли термином *möge* (богатырь).

Аза обладал способностью похищать одну из душ человека (у южных тувинцев, напомним, имелось представление о трех душах), но это он мог делать только в том случае, если человек в течение года как-то согрешил, не обратился к шаману или ламе или же, находясь в пути, чего-нибудь испугался. Если аза (хи-юм) похищал у человека душу, то вернуть ее мог только шаман или лама. Во время отсутствия души человек очень болел, находился в тревожном состоянии или даже умирал. Видеть аза обычно мог только шаман, а у южных тувинцев и лама. Южные тувинцы считали, что иногда душа человека в момент смерти вовсе не уходила к Эрлик-Ловун-хану (хозяин подземного мира у южных тувинцев, как у западных — Эрлик), но превращалась в хи-юм. Эта превращенная душа могла жить там, где похоронен человек, и она приносила людям много беспокойства — окликала людей по имени, жаловалась на то, что она голодная, что у нее нет табака, никакой пищи, одежды. Поэтому раньше проводы души к Эрлику шаманы и ламы устраивали как можно быстрее. Места, где поселилась такая душа, обычно вызывали страх, и люди их всегда обходили. Однако в поселке Нарын, например, были в старину такие ламы, которые якобы умели уничтожать такие превращенные души. Для этого они читали специальные молитвы, сопровождая их игрой на инструментах (один — в виде свистка, другой — *дамбра*). Это делали на месте погребения человека, уничтожение этой души осмыслялось как ее растворение, рассеивание, но не переселение к Эрлику. У карохольских тувинцев считалось, что аза вселялся в человека в результате воли Эрлика. При вселении аза человек сразу же заболел, и только шаман мог его изгнать из больного. Делал он это во время специального камлания с помощью бубна и *кузунгу* (бронзовое зеркало). Сначала аза как бы втягивался шаманом в зеркало из больного, затем шаман помещал его в бубен и выносил за дверь юрты. Если у человека заболели зубы, то говорили, что их «съела» лошадь, посвященная духу аза.

Пук — весьма распространенный злой дух — не связывался обитанием с каким-либо конкретным местом. Полагали, что он существовал или проявлялся в своих злонамеренных действиях по отношению к человеку, ему приписывали большое количество перевоплощений во всякого рода домашних и диких животных и птиц (волк, собака, соболь, филин, верблюд).

Появление его обычно связывали с вечерними сумерками. Тот человек, к которому он являлся, очень от этого страдал, начинал беспокойно спать, злой дух хватал его за одежду, ходил вокруг аала и всех беспокоил своим криком. По замечанию Ф. Кона, пук приписывалась всякая трудноизлечимая или неизлечимая болезнь.¹²⁴ У стариков поселка Нарын (Южная Тува) до сих пор существует поверье, будто бы у шаманов и лам имелся *чадык* (нечто «злое»), посылавшееся к людям. Если чадык не уничтожить (с помощью другого шамана или ламы), то в семье или вблизи ее юрты поселялся бук. Эта семья в результате такого поселения страдала от постоянных несчастий (болезни, падеж скота, смерть детей). Обычно соседи от таких семей сразу же отпочковывали, старались с ними не общаться. Считалось, что бук может появиться не только в одной семье, но даже быть у всего рода. Такой бук якобы был раньше у эрзинских салчаков (т. е. родовой племенной группы Салчак). Изгонял бук

¹²⁴ Ф. Я. Ко н. За пятьдесят лет, т. 3—4, с. 39.

шаман, камлая в полном облачении, с бубном. Он его «ловил» в бубен и сжигал на костре.

Злой дух албыс имеет конкретный образ и ассоциируется по внешнему виду с женщиной, имеющей длинные волосы, спереди тело как у обычного человека, а со спины тела нет и видны внутренности. Живет албыс в песчаных и каменистых местах, на месте обитания иногда можно слышать ее голос, похожий на козлиный крик, которым она приманивала к себе людей. Считалось, что у албыс есть муж и дочь, по другой версии — это девица, не вышедшая замуж.¹²⁵ Вредили албыс мужчинам и молодым женщинам, вселяясь в них. Если албыс вселялась в человека, то он мог сойти с ума. Болезнь эта называлась *албыстаар*, излечивали ее только шаманы, называвшиеся *албыс хамы*. По представлению тувинцев-тоджинцев, этой болезнью болели и шаманы перед тем, как им стать шаманами.¹²⁶

В Кара-хале были распространены рассказы о сожительстве охотников с албыс. При этом считалось, что они способствуют удаче в охоте и кормят охотников своим молоком из длинных, забрасываемых за плечи грудей и мясом, отрезанным от своих ребер. С этим духом связывался ряд превращений. В виде камня он мог проходить огромные расстояния, под видом мыши он мог проникать в юрту. По материалам П. И. Каралькина, албысами могли быть медведь (*адыг*), волк (*кок-карак*), ворон (*кускун*), филин (*ууу*), кукушка (*хек*).¹²⁷

О *четкыре* сведения наши были получены на юге Тувы. Это очень злое существо, имеющее тело. Когда оно похищало душу, человек умирал. Видеть четкыр может только человек с «двойным глазом», т. е. шаман.

Дух *шулбус* обладал способностью к перевоплощениям, бывал он как мужского пола, так и женского. У него был один глаз и большой нос из меди. Шулбусы мужского обличия приносили вред женщинам, а женского, наоборот, мужчинам. Считалось, что шулбусы убивают людей, когда они находятся вне дома, особенно если очень далеко от него.¹²⁸ Живет он в горах и пещерах. О духе кайбын-ку, причиняющем мучения во время болезни и вызывающем агонию, имеется упоминание у Ф. Кона.¹²⁹ Ни у западных, ни у южных тувинцев о нем нам ничего сообщить не могли. По данным С. И. Вайнштейна, в «фольклоре тоджинцев встречаются образы злых духов-людоедов, восходящие, вероятно, к доламаистским представлениям (чылбыга, шулбус, албыс, мангыс и другие), которые были распространены у всех монгольских народов и от них, вероятно, проникли к тувинцам».¹³⁰

Исходя из сведений Н. Ф. Катанова, злых духов у тувинцев насчитывалось 99 или 88.¹³¹ Вероятно, эти данные охватывают в количественном отношении не только разновидности земных, но и подземных духов; по этнографическим же материалам и нашим полевым сборам, широко бытовавшие народные представления связаны в основном с перечисленными мной. Надо отметить, что со злонамеренными существами до недавнего прошлого «боролись» не только ламы и шаманы, но и сами рядовые тувинцы. Каждая юрта имела раньше «духов-охранителей», а также совершала некоторые виды культовых действий в борьбе с ними.

Я привела целый список злых духов с их краткой характеристикой здесь не только для того, чтобы разъяснить эти названия, встречающиеся

¹²⁵ Ф. Н. Катанов. Образцы народной литературы тюркских племен, с. 31.

¹²⁶ С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, с. 176.

¹²⁷ Личное сообщение.

¹²⁸ Н. Ф. Катанов. Образцы народной литературы тюркских племен, с. 31.

¹²⁹ Ф. Я. Кон. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю, с. 23.

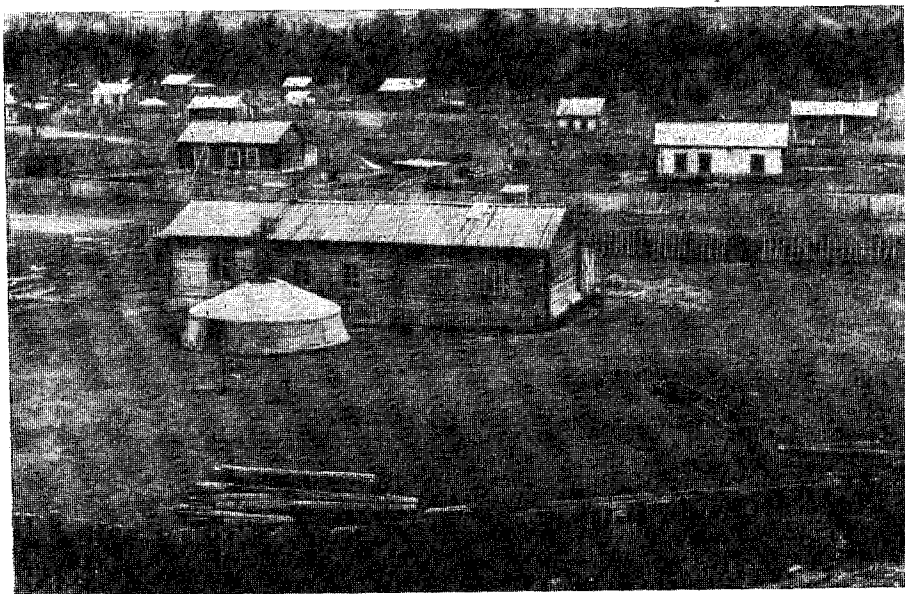
¹³⁰ С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, с. 176.

¹³¹ Н. Ф. Катанов. Письма из Сибири и Восточного Туркестана, с. 6.

при описании и характеристике погребального обряда тувинцев-ламаистов, но и для того, чтобы показать тесное переплетение ламаистских воззрений на злых духов с представлениями о них шаманистов.

ПОДГОТОВКА УМЕРШЕГО К ПОГРЕБЕНИЮ И ПОХОРОНЫ

Обратимся к описанию и анализу ламаистского погребального обряда, опираясь главным образом также на полевой этнографический материал, собранный в различных районах Тувы и прежде всего в Эрзинском районе, где ламаизм был представлен более широко. Поскольку в этом обряде имелись и различия в тех или иных деталях (в отдельных районах Тувы), они будут, конечно, отмечаться. Иногда эти различия можно



38. Общий вид поселка Нарын. Эрзинский район. Фот. автора.⁵

заметить даже у населения одного и того же района, например в Сут-Холе, что объясняется довольно смешанным и текучим составом населения в результате переселения сюда тувинцев из других районов.

Нередко к тяжелобольному, особенно старому человеку, у которого было много детей, созывали родственников. В ожидании его смерти кто-нибудь из них отправлялся в хуре и пытался узнать о времени предстоящей его кончины. Когда смерть бывала уже близка, в юрте умирающего оставались только мужчины.¹³²

Когда умирал человек, то детей выводили из юрты. Умерший лежал в юрте на том месте, где была его постель, в одежде, прикрытый халатом. В Эрзинском районе дверь юрты и дымовое отверстие сразу же закрывали белой тканью; если не было ткани, то дверь юрты держали закрытой. Веревку от крыши юрты завязывали в обратном направлении.¹³³ В Монгун-Тайге закрывали тканью только дверь. В передней части юрты (против входа), там, где обычно стояли *алтра* (разрисованные ящики для хранения различных предметов быта), перед бурханами

¹³² Л. В. Гребнев. Тувинский героический эпос. М., 1960, с. 9.

¹³³ Об этом обычае в отношении монголов Халха сообщает К. В. Вяткина (Монголы Монгольской Народной республики. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия, т. IX, М.—Л., 1960).

в специальные бронзовые чашечки клали немного пищи (пшено, мясо) и зажигали огонь в *чула* (своего рода маленькая лампадка).

У ламаистов существовала довольно разнообразная культовая посуда. У тувинцев эта посуда обычно была сделана из сплавов желтой и красной меди, но использовались для изготовления ее и другие материалы. Культовая посуда широко внедрялась ламами среди населения. Ее использовали для кормления бурханов, изображения которых имелись раньше в юртах, где придерживались ламаистской веры. Так, в маленькие по размеру бронзовые чашечки (*тагыл, тахил*) насыпали зерно и наливали воду. Обычно в юртах тувинцев их было семь штук. Воду в культовую посуду в хуре ламы наливали из специальных кувшинов (*бумба, намгал бумба, лай бумба, тащи бумба*) или при помощи черпаков (*калгак*). Посуду, куда насыпали зерно, иногда закрывали сверху специальными крышечками (*норбю, хорлу*). Помимо пищи и воды перед бурханами зажигали светильники (*колду, колты*).¹³⁴ В них клали топленое масло, шерстяной фитиль и зажигали (это горение, как и благовонные свечи, называлось *цул*). Колты по своей емкости были различными, от очень маленьких до крупных. Как объясняли нам в Нарыне, каждое колты было рассчитано на определенное число *мани* (моливт). Горение масла в колты равносильно «прочтению» молитв, что вполне устраивало простого человека, ибо легче прочесть 1000 мани с помощью колты, чем тратить время, столь необходимое для семейных дел.

После смерти, а иногда во время агонии, сразу же посылали за ламой. Это полагалось делать у ламаистов для всех умерших начиная с семилетнего возраста. Появляясь в юрте, лама с помощью специальной книги и фишки (*шо*) определял, в хороший или плохой день и час умер данный человек.¹³⁵ Если оказывалось, что день или час был плохим для умершего или оставшихся в живых его родственников, лама должен был предотвратить по возможности предстоящие (согласно гаданиям) неприятности путем чтения специальных молитв.

В связи с тем, что лама определяет не только год, день, но и час смерти человека с точки зрения хорошего или плохого его значения, несомненный интерес представляет такая ламская классификация. Что касается года, то ламы пользовались для своих предсказаний и определений обычным календарем двенадцатилетнего животного цикла.¹³⁶ Большой интерес в этом смысле представляет классификация признаков, основанная на часовом исчислении суток. У рядовых тувинцев сутки исчислялись по своеобразным признакам, связанным днем с освещением тех или иных частей внутри юрты и отдельных предметов ее обстановки, размещаемых стабильно в одних и тех же местах, а ночью — со степенью темноты, вечерних и утренних сумерек.¹³⁷ Но данный тип исчислений времени ни в какой мере не фигурирует в обрядовых действиях тувинцев, связанных со смертью человека. У лам же сутки делились на обычные двадцать четыре часа, и каждый из них имел свое особое наименование, причем не по числительной, а по описательной системе.

¹³⁴ Некоторое количество культовой посуды из хуре Кызыл-Чира в Дзун-Хемчикском районе, которое действовало до 1959 г., сейчас хранится в Республиканском краеведческом музее им. 60 богатырей в г. Кызыле (колл. № 3677-526-541).

¹³⁵ Шо представляла собой деревянный кубик, сделанный из сандалового дерева. По сторонам его были нанесены цифры: 1, 2, 3, 4, 5, 6. Исходя из четности или нечетности суммы чисел, определяли, что плохо и что хорошо.

¹³⁶ Система летоисчисления по двенадцатилетнему животному циклу, широко и издавна распространенная среди народов Центральной и Восточной Азии, полно рассмотрена в специальной статье И. В. Захаровой. Правда, среди многочисленных народов ею не учтены тувинцы. Для целей нашей работы вполне достаточно рассмотрения конкретного применения в обрядовых действиях этой системы летосчислений. См.: И. В. Захарова. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии. — Труды Института истории археологии и этнографии. Т. VIII. Алма-Ата, 1960, с. 32—65.

¹³⁷ См.: Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, с. 298—301.

Время исчислялось после полуночи. Первый час ночи называется *хулгун*, т. е. час мыши. Если в это время в юрте умер человек, то его родственникам предстояла нехорошая жизнь. Второй час ночи — это час коровы (*ухэр*). Для умершего в этот час ночи время считалось хорошим. Душа его уже не возвращалась к дому, а шла прямо своей дорогой. Третий час ночи был час тигра (*нар*). Полагали, что душа умершего в этот час может пойти по своей дороге неровно, как бы не торопясь, и забрать с собой нечто ценное для оставшихся в живых родственников. Четвертый час именовался часом зайца (*тулха*). Душа умершего в этот час ничего не тронет, не возьмет с собой, а быстро убежит. В пятый час — час дракона (*луу*) — душа становилась злой. Шестой — час змеи (*хорха*) — был благоприятным для души умершего и его родственников. Затем следует седьмой час, иначе — час лошади (*морой*). Для умершего



Наш информант Людуп Падарчи со своей женой. Поселок Нарын.
Фот. автора.

этот час считался хорошим, душа его спокойно шла по своему пути к месту назначения. Восьмой час утра — это час овцы (*хонин*). Для умершего он считался благоприятным, а для оставшихся в живых родственников — плохим, так как полагали, что умерший в данный час возьмет с собой много овец и его душа будет сыта, а у родственников стадо овец весьма поубавится. Далее идет девятый час — час обезьяны (*мичин*). Для умершего он не считался плохим, ибо душа его сразу же шла по своей дороге. Следующий, а именно десятый час — час курицы (*гахай*) — был плохим. Одиннадцатый — час собаки (*нохой*) — напротив, считался хорошим, так как предвещал, что душа умершего возродится в собаке. Двенадцатый, или полуденный, час называли часом кабана (*кахай*), для умершего и его родственников этот час считался благоприятным во всех отношениях. Тринадцатый час носил название «час счастливого или хорошего рта». Однако он был плохим предзнаменованием для родственников умершего. Верили, что душа умершего унесет благополучие и достаток родственников. Следующий, т. е. четырнадцатый, час был обеденным (*хонгун*). Душа умершего в данный час попадает в подземный ад. Смерть в пятнадцатом часу трактовалась таким образом: душа умершего

не хочет покидать юрту, хочет остаться в *төр* (т. е. в передней, почетной части юрты) и может прихватить с собой кого-нибудь. Шестнадцатый час толковался как жесткий (*хоту*). Душа человека, умершего в это время, не могла возродиться. Напротив, душа человека, умершего в семнадцатый час (*мыртэ* — смиренный или спокойный), непременно вернется в семью и возродится в мальчике или девочке, и новорожденный ребенок будет похож на умершего. Восемнадцатый час означал «час природы» (*лусин*). Если в этот час умер человек, то родственники будут часто видеть его во сне. Душа такого человека возродится обязательно в природе (в растении, в цветке). Очень плохим часом для родственников считался девятнадцатый час (*сергик* — бодрый), хотя он считался очень хорошим для того, кто родился в это время. Умерший в этот час человек оставлял своим родственникам семь бед. Беды эти следующие: пожар (*калин аюл*), ураганный ветер (*салигнэ аюл*), смерть (*ихулгин*), ссоры (*хем, ам*), болезнь (*овчун, човлун*), наводнение (*уна аюл*), появление вора (*хулга*). Плохим для умершего считался и двадцатый час. Душа умершего в этот час человека попадает в подземный ад. Тем не менее называется этот час *сайн* (хороший), потому что он считался счастливым для ребенка. Двадцать первый час носил название смертного (*улдин*). Если человек умирал в этот час, про него говорили: «он нашел для смерти свой час». Если умирал старик, то даже радовались тому, что он умер именно в это время. Двадцать второй час называли часом женским (*ягу*), ибо душа мужчины, умершего в этот час, возрождалась в девочке. Если в этот час умирала женщина, то полагали, что оставшиеся в живых родственницы будут тяжело рожать. Двадцать третий час считался часом воров (*хулга*). Душа умершего в этот час попадала на седьмое небо. Наконец, двадцать четвертый час, или полунощный час, считался нехорошим вообще (*камыбтэн*). У родившегося в этот час человека будет только одна душа, и поэтому после смерти она не возродится. Но для умершего в этот час он был неплохим. Душа такого человека после смерти не тревожила людей, поэтому такого умершего можно было хоронить рядом с юртой.

Приведенный материал о значении каждого часа суток для души умершего, зафиксированный в ламаистских астрологических книгах,¹³⁸ имеет ту особенность, сразу бросающуюся в глаза, что первые двенадцать часов пополуночи носят наименования годов двенадцатилетнего животного цикла, следующие один за другим в той же последовательности и начинающиеся с названия мыши. Значение двенадцатилетнего годового и часового суточного (в его первой половине) циклов для людей совпадает, особенно если принять во внимание его значение не только для умерших, но и для родившихся младенцев. Часовым циклом пользовались ламы, в то время как двенадцатилетним животным циклом издавна пользовались шаманисты, как рядовые, так и знатные, для определения погоды, условий хозяйствования, различных примет и поверий.

Вторая часть суточного часового цикла, также состоящая из двенадцати названий, составляла достояние лам, значение их не было популярно среди народа, но имело существенное значение в религиозной практике и в среде верующих людей.

Чтение ламой около умершего священной книги преследовало цель «устроить» душу умершего и по возможности утешить и успокоить родственников. Здесь уместно сказать о том, что оплакивать покойника ламы запрещали, мотивируя это тем, что душе умершего человека будет тяжело идти в тываажинг оран, ибо слезы ее родственников превращаются в дождь и туман на ее пути и мешают находить дорогу.

¹³⁸ Некоторые данные о значении часа, в который скончался человек, и о зависимости от этого часа выноса умершего см.: А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, с. 464—465.

Большая часть молитв (*ерель*) читалась ламами бодрым голосом, а содержание их сводилось к тому, чтобы сунус умершего родилась еще раз доброй и хорошей в виде ребенка.

В районах Западной Тувы лама являлся в юрту умирающего или умершего с ритуальными инструментами¹³⁹ — *кенгирге* (металлический бубен), *шан* (род металлической тарелки), *дамбра* (наподобие трещотки) и *конга* (колокольчик, на ручке которого имеется изображение *очура* — бурхана). Войдя в юрту, он садился на *тёр* (переднее почетное место в юрте), перед ним ставился маленький стол — *ширээ*, со священной книгой (*судур*). Бубен он подвешивал к палке (*улун*) на куполе юрты и начинал читать священную книгу, сопровождая чтение ее ударами в инструменты. Некоторые из наших собеседников в Монгун-Тайге говорили, что лама перед чтением книги клал у головы покойного 3—4 флажка (*маанай*) из разноцветной ткани. В Монгун-Тайге лама сидел у головы покойника и читал священную книгу до выноса тела из юрты. Однако здесь лама во время чтения книги брал из чашки жареное зерно проса и разбрасывал его в юрте в разные стороны, хлопая при этом в ладоши. Считалось, что таким образом лама разгонял злых духов (азалар), находящихся в юрте.¹⁴⁰

В районе Алаша и Кара-Холя лама садился на почетное место в юрте, поставив перед собой маленький столик. На столике он раскладывал свои культовые инструменты (тамбра, шан, кенгирга, конга). В левой руке он держал во время чтения конга, а в правой — тамбра. Чтение священной книги над рядовым покойником происходило в течение одного дня. У богатого покойника лама читал книгу несколько дней. В Сутхольском районе лама читал священную книгу, сидя у головы умершего.¹⁴¹ Перед юртой умершего обычно делали сан, т. е. ставили треножник и на него клали плоский камень, на котором жгли веточки можжевельника.¹⁴²

В литературе имеется сообщение Ф. Кона, подчеркивающее отличие похоронного обряда зажиточных тувинцев от рядовых: «Снаружи юрты привязывается лошадь покойника, к удилам ее прикрепляется „хадак“...

¹³⁹ Ритуальные инструменты в религиозной практике ламаистов играли очень важную роль. Многие храмовые обряды совершали ламы в сопровождении музыкальных инструментов. В хуре, по сообщению нашего информатора Топтана Чооду, 73 лет, проживающего в Нарыне, раньше обучали учеников игре на инструментах. По его объяснению, музыкой сопровождали чтение священных книг (*судур*) и музыкой вызывали того или иного бурхана, в зависимости от содержания священного текста. Музыка радовала бурханов, по звучанию инструмента бурхан определял, какая от него требуется помощь. Для каждого бурхана существовал определенный тембр, сила звука. Некоторые из инструментов сейчас хранятся в республиканском музее г. Кызыла. Вот их названия: *инаа* — рыба-свисток, им пользовались для созыва лам; *линбу*, *ганлин* — трубы; *шунмук ганлин* — труба из берцовой кости человека, делали ее и из той же кости медведя; *домбра* — барабанчик; *тельбу* — колокольчик; *тун* — морская раковина, *шан* — тарелки медные. (Колл. № 3677-511-523).

¹⁴⁰ Скорее всего в этом обычае ламаизм у тувинцев сохранил древнюю традицию посыпать покойника зерном проса при похоронах, которая прослеживается по археологическим памятникам в Туве по крайней мере с гуинского времени.

¹⁴¹ Во время чтения книги хозяйка юрты готовила для ламы пищу. Время, которое лама должен был читать священную книгу, измерялось тувинской народной мерой *арак дичим*, т. е. время, потребное для выгонки арак из одного котла хойтпака. При чтении книги лама время от времени ударял в шан и кенгирг.

¹⁴² Артыш (ботаническое название — можжевельник) издавна играл большую роль в культовых отправлениях у ряда тюрко-монгольских народов, в том числе и у тувинцев. Этому растению прежде всего приписывали как очистительные, так и предохранительные свойства, которые якобы охраняли людей, скот, личное имущество, жилище и т. д. от воздействия злых существ (духов болезни и др.). Артыш раньше имелся в каждой тувинской юрте, в своей религиозной практике его использовали как шаманы, так и ламы.

Покойнику в юрте придают сидячее положение, с лицом, обращенным к жертвеннику „бурхан-шире“ (стол для божков)¹⁴³. Нам уже не удалось услышать об этой особенности.

После чтения священной книги умершего готовили к выносу из юрты для захоронения. Покойника на полу в юрте раздевали и завертывали в белую ткань, которую сшивали обязательно шерстяной ниткой. Это делали всегда мужчины под руководством лама. Глаза покойнику закрывал лама. Если ткани не было, то одевали покойника только в верхнюю одежду (*терлиг тон*) и придавали ему определенную позу — почти как у монгольских ламаистов. Его клали на правый бок, правую руку подкладывали под голову, а левую, согнув в локте, укладывали на груди или несколько ниже. Большим пальцем правой руки умершего закрывали его правое ухо, указательным — правый глаз, средним — правую ноздрю, а два остальных пальца клали на губы.

Обычно хоронили покойника в тот же день. У тувинцев из родовой группы кыргыз, проживающих в бассейне р. Нарына (приток Эрзина), умерший должен был пробыть в юрте одну ночь. На следующий день, еще до обеда, его нужно было похоронить, при этом хоронить нельзя было ни рано утром, ни поздно вечером. В районе озера Сут-Холь только богатые люди держали покойного в юрте в течение двух дней, причем при умершем все время находился лама. В данном районе день похорон обычно назначал лама. В Монгун-Тайге нам рассказали о следующем обряде, совершавшемся до похорон, когда умерший еще находился в юрте.

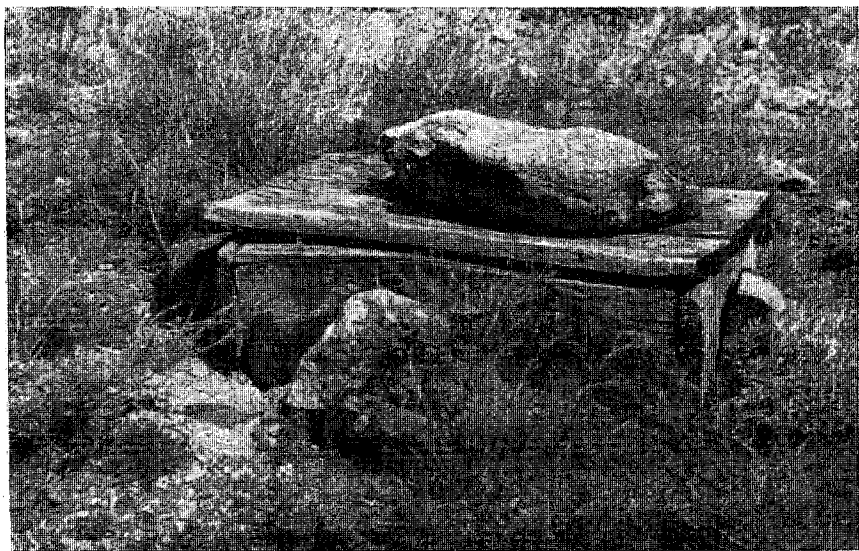
Перед выносом умершего лама заставлял кого-либо из родственников покойного вынести из юрты *хурум* и бросить его в сторону, в которую понесут хоронить. Хурум представлял собой небольшую «башенку» треугольной формы, изготовленную из белой муки. Ее ставили на деревянную квадратную дощечку — посередине. Рядом помещали изображение умершего, также слепленное из теста. Делал все это сам лама. Вынося из юрты хурум и изображение умершего и бросив их подальше от юрты, избавлялись от злых духов, которые устремлялись вслед за хурумом. При смерти подростка (14—15 лет) хурум делали из толкана. Он изображал гору. Рядом устанавливали (на квадратном кусочке войлока, обмазанном глиной) изображение всадника, слепленного также из толкана. В этой детали погребального обряда нетрудно заметить дань ламаизма древней традиции, характерной и для шаманистов, смысл которой состоял в том, чтобы оберечь оставшихся в живых от души умершего или от злых духов, проникших в жилище умершего.

В Эрзинском районе в день похорон родственница умершего приготавлила белую пищу (*цыган идэ*). Эта пища приготавлилась из молока и состояла из трех видов: сыр кислый (*арца, аржи*), сыр пресный (*эцэгэ*) и сливки, полученные из кипяченого молока (*өрөмө*). На тарелку (*тавык*) сначала клали оба вида сыра, а сверху сливки — *өрөмө*. Как только из юрты выносили покойника, родственница, приготовившая пищу, выходила следом и смотрела в ту сторону, куда удалилась процессия. Подняв тарелку с пищей на руках, она делала три круга (у юрты) и кричала «хурэ, хурэ, хурэ». После этого она тарелку с пищей вносила в юрту и ставила на то место, где лежала голова умершего. Затем подметала войлочные коврики, застилающие пол юрты.

В приготовления к похоронам входил обряд выбора места для погребения. Лама обычно спрашивал родственников, где они хотят похоронить покойника. Но решал это сам лама, руководствуясь священными ламаистскими книгами, в которых излагались различные установления на этот счет, в соответствии с годом рождения и смерти умершего (по календарю

¹⁴³ Ф. Я. Коч. За пятьдесят лет, с. 41.

двенадцатилетнего животного цикла), днем и часом смерти и т. д. В Эрзинском районе, в частности в долине Нарына, нам говорили, что, определив сторону, в какую нужно отвезти умершего, лама вместе с родственниками выбирал место на поверхности земли, где следовало оставить труп погребаемого. Выбору такого места придавали большое значение, ибо думали, что в случае неудачного выбора родственники умершего будут плохо жить, будут беднеть, рано умирать и т. п. В этом сказалось, видимо, древнее доламаистское представление о том, что если умершего похоронили в месте, которое ему не нравится, он будет вредить оставшимся в живых родственникам. Считалось, что взрослых мужчин следует хоронить вблизи лиственниц, особенно около молодых деревьев, так как это будет способствовать тому, чтобы сыновья умершего жили хорошо. Если умирала женщина, ее старались похоронить среди моло-



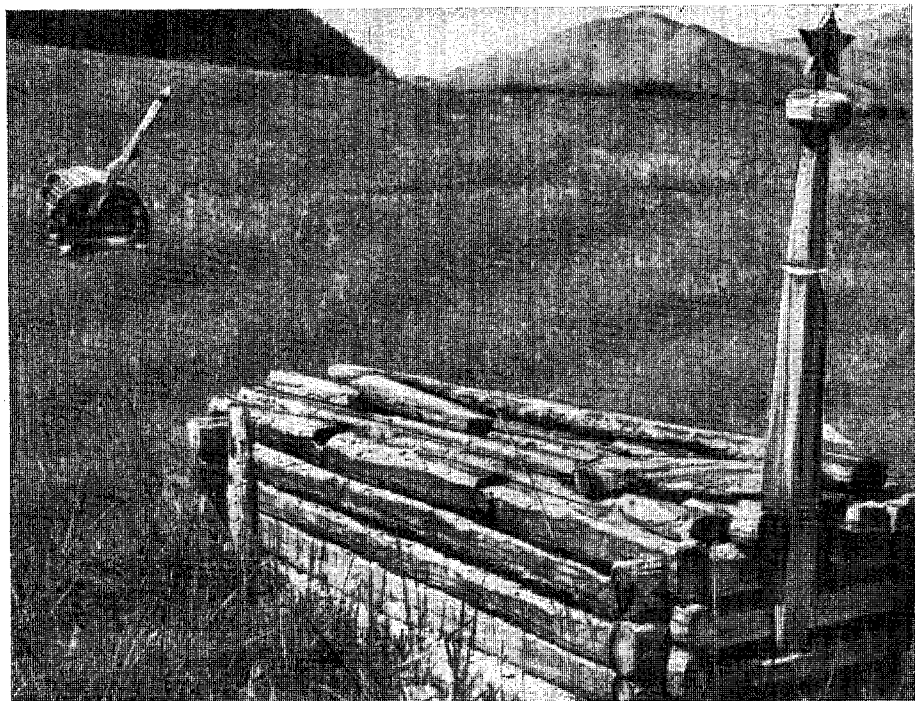
Наземный способ погребения. Сут-Холь. Фот. автора.

дого кустарника, чтобы ее дочерям жилось хорошо. В Эрзинском районе родственников хоронили поблизости друг от друга, особенно если после похорон у родственников умершего продолжали рождаться дети. Но если после этого замечали, что дети не рождались, то в дальнейшем умерших родственников в этой семье хоронили уже в другом, «лучшем» месте.

В отношении старых людей, с похоронами которых не торопились, наилучшим местом для оставления трупа считалась небольшая ложбинка. В пояснение нам привели такое сравнение: как на ладони человека есть «дорога» лошадей, коров, овец, так и для умершего место должно иметь свои признаки. В выборе места такому покойнику участвовали старики данного аала. Выбранное место должно было иметь в северной части хотя бы небольшой холм, а восточной выходить в степь. На западной стороне был желателен также небольшой холм, а в южной — ложбинка, на которой оставляли труп. После того как старшие по возрасту находили подходящее место, туда отправлялся лама, который подтверждал или отвергал правильность выбранного места.

В Монгун-Тайге место погребения определял сам лама. В верховьях р. Алеша и района озера Кара-Холь лама сам отводил место для захоронения, и оно носило название *чер холезени* (земля умершего). На указанном ламой месте втыкали кол, к которому прикрепляли конец ремня-

ного аркана (*аргамчи*) длиною *тогус кулаш* (т. е. девять кулаш).¹⁴⁴ Родственник умершего натягивал аркан и обводил им круг. Это и считалось чер холезени. За выбор места лама получал с родственников умершего *кызалыг инек*, т. е. корову с телянком, или кобылу с жеребенком, или овцу с ягненком, или, наконец, козу с козленком, затем топор, *кержек* (тесло), кирку (*кускун-хай*), корнекопалку (*озук*). С богатых лама еще брал различные украшения (перстни, бисер и др.). В Кара-Холе на указанном ламой месте чертили круг, размером *чылгы кажазы хирэ*, т. е. мера загородки для табуна. А сам этот круг называли *чевер* или *орангы*. Чевер — это земля, на которой потом можно хоронить близких родствен-



Типы наземных захоронений в срубках. Кара-Холь. Фот. автора.

ников покойного. Ламе за отвод этого места давали лошадь. Окружность отмерял шагами родственник в присутствии ламы. Последний бросал в этот круг маленькие кусочки ткани, бусы, порошок, соскобленный с позолоты. В районе Сут-Холя место для погребения умершего выбирал сам лама, но платить ему за указанное место не полагалось. Здесь место захоронения называлось *хоор*.

Вынос покойника из жилища совершался в различных районах по-разному. В Монгун-Тайге и Эрзине умершего выносили через дверь; в других районах поднимали войлочное покрытие юрты, частично раздвигали ее деревянный остов и в образовавшийся проем протаскивали труп; последний способ выноса был распространен достаточно широко. Особое значение придавалось тому, в каком направлении выносился покойник из юрты. У тувинцев Кара-Холя никогда не выносили покойника в сторону захода солнца, так как эта сторона, западная, считалась плохой. Благоприятной стороной для выноса считалась южная

¹⁴⁴ Кулаш — расстояние между раскинутыми в стороны руками.

(мурну).¹⁴⁵ Умершего доставляли к месту погребения разными способами, так как строго установленного способа транспортировки умерших у ламаистов не было, за исключением эрзинских тувинцев, которые везли умершего в любое время года на деревянных санках, тащившихся на веревках верховой лошастью. Но так поступали здесь и шаманисты.

В Эрзинском районе во время следования процессии к месту погребения некоторые соблюдали следующий обычай. Если путь к месту погребения проходил через речку, то сопровождающие покойника подкладывали под стремени бумагу желтого цвета, что, по их представлениям, означало золото. Пересекая речку, они говорили тихим голосом реке, что везут золото, а не умершего. Был также и другой обычай. При перевозке умершего через воду заранее соскребали немного серебра, золота, брали немного бус и меди, что называлось в Эрзинском районе *есун эртне* (девять драгоценностей). По возвращении с похорон, переходя речку в обратном направлении, кто-нибудь из сопровождающих бросал все это в воду.

Прибыв к месту захоронения, старались как можно быстрее оставить труп, бросали тут же и жерди, а сани всегда возвращали обратно.

В этом же районе умершего клали на землю, сверху накрывали белой тканью, а поверх ее еще цветным покрывалом. Обычно такое покрывало (*номиц хончул*) — из бумажной ткани, но пестро раскрашенное (белым, красным, синим и т. д.) — приносил с собой лама. Под голову умершего клали камень, а сверху лицо накрывали хадаком синего цвета. Головой ориентировали в сторону возвышенности или близлежащей горы, а если погребали в степи, то головой на север.

У южных тувинцев существовало пять видов хадаков, каждый из них имел свое название, размер, определенный цвет и рисунок. Каждый из видов хадаков мог быть употреблен только по определенному назначению. Тувинцы обычно их покупали у лам, плата за них была различной. В каждой семье приобретение хадаков было обязательным, даже очень бедные люди отдавали последнее из юрты, чтобы иметь их у себя.

Первый — главный — назывался *хангарт-барынныт-хадак*. На этом платке из тонкой шелковой ткани имелось изображение бурханов и священной птицы хангарт. В быту такие хадаки не употреблялись, он хранился в хуре, в том дутане, где проводилось чтение священных судуров, велись богослужения.

Второй — *барынныт-хадак*. На нем были вытканы основные бурханы ламаистов. Этот хадак подносили хутухтам, гегенам и большим ламам, приезжавшим из Монголии и Тибета, а также местным высшим ламам и чиновникам. Подношение делалось в знак укрепления веры, как пожелание здоровья ламству, для благополучия местности и ее жителей. Приобрести и поднести такой хадак имел право каждый верующий.

Хадак *аюш* имел изображение нескольких бурханов. Этот хадак подносили всякому почетному человеку.

На хадаке *сээр* было изображение одного бурхана, и его подносили тоже почетным людям.

Хадаки *онгу* и *самба* не имели изображений бурханов. Они были очень тонкие, полупрозрачные, серовато-синего цвета.

Двумя последними видами хадаков обязательно закрывали лицо умерших (как взрослых, так и детей). Считали это нужным делать для

¹⁴⁵ У монголов-ламаистов направление, в котором выносят умершего, также играет большую роль в погребальном обряде. А. Позднеев сообщает: «Самым счастливым погребением, как для них самих (умерших, — В. Д.), так и для оставшихся в живых их родственников, может быть то, когда их возможно вынести из дому и положить головою в восточную сторону, среднее — если можно вынести их на север, и худое, совершенно несчастное погребение, если придется выносить их на запад» (А. Позднеев. Очерки быта, буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, с. 466).

того, чтобы другие не видели лица умершего, а родственники могли скорее его забыть. Кроме того, закрывать лицо полагалось и затем, чтобы умерший смог возродиться с лицом человека.

Одежду погребаемого пожилого человека (халат, шапку, обувь) оставляли у дерева неподалеку от трупa. Но пояс, которым обычно подпоясывали верхнюю одежду, оставляли сыну, так как пояс, как указывалось выше, служил при жизни умершего местопребыванием его души (сайн-сунус) и его нельзя было оставлять с личными вещами умершего у места погребения. Если умирал старший, но богатый человек, то его тело на месте погребения закрывали тканью со специальными ламаистскими текстами, нанесенными на ней. Содержание текстов сводилось к тому, чтобы священная птица (*гас*) быстро съела тело умершего. Ткань для этой цели приобретали за соответствующую плату в ламаистских хуре.

В Монгун-Тайге умершему на месте погребения также клали под голову камень, обратив труп лицом к восходу солнца. Правую руку подкладывали на камень под голову, а левую вытягивали вдоль тела.

Нам сообщили еще такие факты, касающиеся сопровождающих к месту погребения. В одном случае нам сказали, что родственники, оставив умершего на месте, сразу же возвращались домой, в другом — что, положив умершего на место, на лошадях объезжали вокруг по солнцу три раза, причем старший родственник бросал зерна пшеницы и ячменя туда, где лежал умерший. После этого старший родственник разбрызгивал в четыре стороны араку (*чажиг*), а затем из одной чашки на месте погребения пили араку. Разливал и подавал чашку с аракой тот же старший родственник. Заметим еще раз, что разбрасывание или посыпание зернами ячменя или пшеницы умершего — традиция, идущая с глубокой древности, сохранившаяся местами при ламаистском обряде погребения. В некоторых случаях лошадь, на которой везли умершего, оставляли на месте захоронения. Она потом приходила домой. Однако после похорон в течение нескольких дней ею не пользовались.

В Эрзинском районе после возвращения с места погребения все участники похорон и собравшиеся мыли руки водой (с добавлением в нее молока и аржана), входили в юрту и очищались. В смесь молока и воды часто опускали ветку можжевельника, смесь приготавлилась женщиной, причем количество ее могло быть незначительным (например, одна чашка). В посудину наливали часть воды, туда же добавляли молоко от овцы или коровы, но обязательно только «чистую» часть (у южных тувинцев она называлась *дэзъч*, т. е. молоко, которое после дойки еще не брали в пищу). Затем лама читал над приготовленным аржаном молитву, после чего участники похорон им очищались. Раньше, когда действовали хуре, после очищения аржаном вытирали руки бумагой с молитвенными текстами. Эти бумаги раздавал присутствующим лама. Обмывание аржаном делали над деревянной тарелкой, где лежали куски вареной баранины. Вслед за этим тарелку с мясом и бумажками, которыми вытирали руки, хозяйка юрты выносила вон и выплескивала в сторону, куда увезли умершего.

После этого присутствующие в юрте угощались особой пищей, следя за тем, чтобы на тарелке ничего не осталось. Эта пища специально приготавливалась для счастья живых, так ее и называли — «пища счастья». Кроме того, родственники умершего просили ламу, который участвовал в угощении «пищей счастья», почитать книгу и предсказать будущее оставшимся родственникам. Лама смотрел в книгу и в то же время из муки делал *балин*,¹⁴⁶ а из трех палочек (*хошаа*) — загородку в виде

¹⁴⁶ В ламаистских культовых обрядах балин играет важную роль. А. Позднеев пишет: «Известно, что каждому бурхану приносится особый балин и всех их на-

треугольника. Балин окрашивали красной краской (*бермик*) и ставили на тарелку. Балин на тарелке выносил из юрты мужчина, хошаа нес другой мужчина. Вначале из юрты выходил мужчина с хошаа, а за ним второй, который нес тарелку с балином на руках, вытянутых влево. Лама, сидящий в юрте, бросал им вслед зерна пшеницы или ячменя; если в юрте не было зерен, то варили *куруль* (муку), которую лама бросал вслед этим мужчинам и в то же время читал молитву, сопровождая ее прихлопыванием ладоней. Мужчины с хошаа и балином выходили на дорогу, по которой увезли мертвого, и быстро зажигали деревянные палочки, в хошаа бросали балин и, не оглядываясь, возвращались к юрте. Тарелку, на которой был балин, просовывали под крышу (*дэвир*) с той стороны, куда шла дорога умершего человека. Затем оба мужчины



Угощение аракой на месте погребения. Эрзинский район. Фот. автора.

входили в юрту и плотно закрывали за собой дверь. В юрте они вставали на колени перед ламой, который читал над ними книгу (*судур*), а затем слегка ударял их книгой по голове.

На угощении после похорон присутствие ламы не было обязательным. Обычно лама, получив вещи умершего, удалялся к себе. Его провожал кто-либо из родственников умершего. После похорон иногда юрту снимали с места и откочевывали, как это обычно делали шаманисты Алтая и др. Расстояние откочевки могло быть и небольшим. В Эрзинском районе откочевывала после сожжения балина и хошаа, а «пищу счастья» готовили уже на новом месте после того как мужчины установили юрту, организовали угощение «новому месту» (*чажиг*) и сварили первый чай.

В Монгун-Тайге вернувшиеся с похорон очищали себя водой, взятой из подземного источника (*аржан*), с добавлением в нее молока. В эту смесь опускали еще веточку артыша. Все это приготавливал лама. Этой водой обрызгивали себя и лошадей, побывавших на похоронах. После очищения водой входили в юрту и клали на правое плечо голубой ходак, который затем преподносили на вытянутых руках ламе. Лама

считывают до тысячи». По материалам А. Позднеева, у монголов балин после смерти человека тоже изготавливали ламы с целью охраны людей от покойника, особенно тех лиц, у которых год рождения совпадал с годом рождения умершего. См.: А. Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, с. 159, 473.

касался священной книгой лба каждого подносившего ему хадак. После этого все находящиеся в юрте пили араку, ели мясо, и этим заканчивалась обрядовая часть похорон. В районе Сут-Холя воду для очищения приготавливала родственница умершего в деревянном ведерке. Из него поливали через край на руки и мыли лицо, а руки сушили над горящим артышем. Затем следовало угощение, для того чтобы больше не встречаться с умершим. В угощении принимал участие и лама. Специальных блюд здесь для этого случая не готовили. Варили баранье мясо и ставили на стол все продукты, какие находились в доме. Перед едой сначала брызгали аракой и бросали кусочки мяса в огонь, горевший в юрте, угощая таким образом покойника по старой доламаистской традиции. Ламы здесь разрешали это делать и будто бы даже советовали придерживаться такого обычая.¹⁴⁷ Затем ели сами. На месте, где до похорон лежал умерший, ставили тюк с какими-либо вещами и оставляли до того, как кончится угощение, потом тюк убирали, а на это место снова ставили кровать, которую предварительно обязательно очищали аржанной водой.

«ПОМИНАЛЬНЫЕ» ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Заключительной частью в цикле похоронного обряда у ламаистов было устройство поминок, как именует этот обряд А. Позднеев, описывая его у монголов. Это не был разговор с умершим и его проводы родственниками в загробный мир, как делали шаманисты. Известно, что ламаисты Монголии и Тибета справляли поминки в седьмой и 49-й дни после смерти. А. Позднеев сообщает, что после похорон обязанность лам состоит «в совершении „тулаши“ или поминок, которые у князей и у богатых монголов продолжают непрерывно в течение 49 суток, а у бедных ограничиваются хуралом, отправляемым в один день. По большей части для сего избирается или третий, или седьмой день со смерти человека».¹⁴⁸ В тувинских хуре ламы также после похорон богатого человека в течение 49 суток читали священную книгу. Чтение этой книги, по объяснению лам, обеспечивало человеку после смерти хорошую жизнь, возможность «родиться» в раю, а не попасть в ад, где находятся 18 пропастей.¹⁴⁹ Ламы чтением священной книги обещали снять земные грехи человека и обеспечить умершему в загробном мире благополучное возрождение без мучений. За свои труды ламы получали довольно крупную плату, которая включала все услуги священнослужителя при похоронах (чтение книги в юрте умершего, выбор места и т. п.). Но оплату чтения священной книги в течение 49 дней могла обеспечить далеко не каждая тувинская семья. Естественно, что это было доступно лишь богатым людям. Рядовые тувинцы, особенно бедняки, ограничивались приглашением ламы в день похорон, а плату ламам они могли обеспечить только за «разовое» прочтение священной книги в хуре.

Но судя по тому, что каждая рядовая семья обязательно устраивала такие чтения, можно предположить, что судьба умершего после его смерти составляла предмет заботы его родственников-ламаистов, хотя, конечно, устройство поминок входило в канонические установления ламаистского погребального обряда.

¹⁴⁷ Сообщил Ондар Шевер-оол, пос. Сут-холь (1959 г.).

¹⁴⁸ А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, с 474.

¹⁴⁹ В загробном мире в царстве Эрлик-хана находится 18 «пропастей» (*таамы*). Две из них особенно страшные: первая (*изиг таамы*) наполнена горячей водой, вторая (*соок таамы*) холодная, 16 остальных «пропастей» — менее страшные, но и они служат для наказания за грехи. Во всех этих «пропастьях» человек не умирает, но все время мучается. Словом «таамы» у ламаистов обозначается ад, но в Эрзине нам его характеризовали как «пропасть», т. е. «отдельный участок» ада.

В семьях рядовых тувинцев поминки совершались следующим образом. Обычно в той юрте, где умер человек, перед бурханом ставили еще в день похорон одну или несколько свечей (*цул*).¹⁵⁰ В течение 49 дней родственники умершего поддерживали день и ночь горение свечей. У бурхана стояло, кроме свечей, несколько тарелочек (*тыцын тавын*), на которые хозяйин или хозяйка юрты ежедневно перед началом еды от каждого вида приготовленной пищи клали по кусочку. Старую пищу из тарелочек обычно съедал тот, кто клал новую. В 49-й день в юрте готовили разнообразную пищу и звали ламу, который читал молитву. В этот момент на ящике (аптра), где стоит бурхан, зажигали как можно больше свечей, в хуре тоже в этот день зажигали свечи. Ламам за чтение молитвы в юрте богатые платили 3—4 чайника топленого масла (*шартыс*), а бедняки 1—2 чайника. После молитвы лама забирал масло и отправлялся в хуре. Вся эта церемония с первого по 49-й день называлась у тувинцев Эрзинского района «вызов счастья» и устраивалась для привлечения счастья в семью, защиты родственников от умершего.

В связи со сказанным выше следует остановиться на характерном для ламаистского погребального обряда обыкновении платить ламе за участие в похоронах.

С одной стороны, эта особенность связана с наличием церковной организации ламаистов и составляла одну из статей дохода монастырей и лам, особенно живших при монастырях. С другой стороны, в самом характере платы ламе за совершение погребального обряда нельзя не видеть модернизации древнего обычая, характерного для шаманистов. Я имею в виду то обстоятельство, что ламе дарили обычно те вещи, которые раньше погребали с умершим. На это обратил внимание в свое время Ф. Кон, который заметил: «Все, что некогда зарывалось с покойником в могилу, складывают в „талын“ (сумы), бросают на все это горсти ячменя и затем выносят и складывают на лошадь, которая со всей кладью идет на вознаграждение лам».¹⁵¹

Обратимся к собранному нами конкретному материалу. По нашим записям, в долине р. Нарына ламам отдавали одежду умерших, которую они потом продавали. Особенно много одежды они получали после смерти богатого человека.

В Западной Туве, где ламы обычно брали себе лошадь с седлом и некоторые вещи покойного, эта плата носила название «*барылга*». Это явление было широко распространено. В Монгун-Тайге, например, нам говорили, что за похороны женщины, кроме лошади с седлом, ламе давали сарлыка с телянком. Рассказали и такой случай, когда в похоронах 70-летней женщины участвовали и лама и шаман. Шаман (он вел разговоры с умершей в седьмой и 49-й день) получил за это 10 овец, а ламе дали сарлыка с телянком и лошадь покойной с седлом. В районе верхнего течения Алаша и Кара-Холя за чтение священной книги при похоронах бедного человека ламе платили две шкуры овцы. Если хоронили богатого или зажиточного человека, то лама получал две платы: одну — как бы выкуп за отведенную умершему землю, о чем говорилось выше, а вторую — за чтение книги. Иногда семья умершего богача дарила ламе табун лошадей с жеребцом (*аскыр оорчылги*). Этот табун лама передавал в собственность хуре, где в течение 49 дней читали священные книги в память умершего. В Сутхольском районе лама обязательно получал одежду умершего, коня и седло. Иногда ему еще давали за совершение обряда овцу или козу. Как правило, лама уезжал к себе с похорон на лошади и в седле покойного. Здесь это считалось платой

¹⁵⁰ У тувинцев, как и у других народов, у которых распространился ламаизм (монголы, буряты, калмыки и др.), существовало два вида свечей. Свечи первого вида — сальные (*цул*), второго — из ароматичных, благовонных трав (*хучь*). Использование того или иного вида свечей зависело от их назначения.

¹⁵¹ Ф. Я. Кон. За пятьдесят лет, с. 41.

ламе за хорошую дорогу в мир усопших (*бэжин горган*). Ламы внушали населению, что чем щедрее будет плата, тем легче будет дорога для покойника в загробный мир. В богатых семьях, рассказывали нам жители поселка Ишкина, после похорон родственники умершего отвозили в хуре большое количество вещей за трехдневное чтение священных книг. Это называлось «хурал хурар». В дар хуре отвозились: три лошади, корова, бык, 100 шкурок белки, 10 соболей, шуба из меха агнят, седло, арака и т. д. За совершение обряда умершим детям ламе давали только один хадак и больше ничего.

Изложенные факты, как мне кажется, говорят об использовании ламы в Туве в своих интересах древнего обычая. Оплата ламе могла быстро распространиться, помимо требования ее ламами, еще и потому, что рядовые тувинцы, эти недавние шаманисты, если можно так выразиться, были к нему психологически подготовлены своими древними представлениями о необходимости отдавать вещи умершего, чтобы облегчить возможность его переселения в загробный мир.

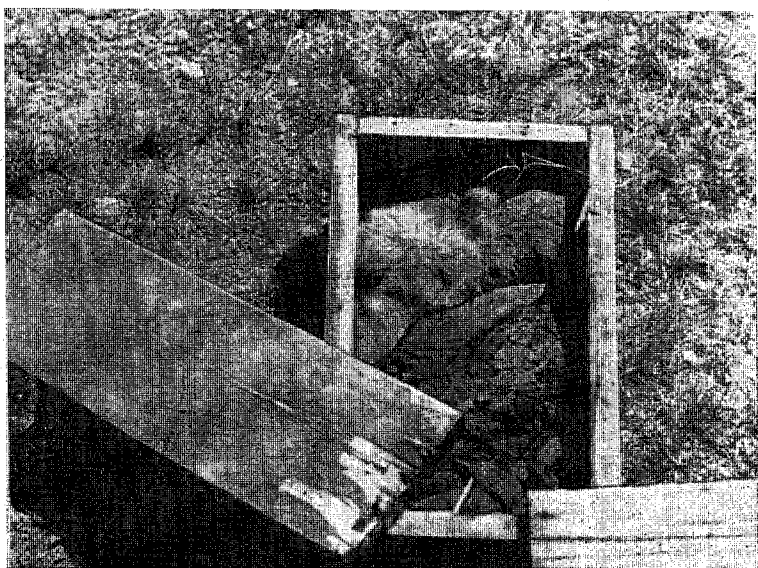
ДЕТСКИЕ И ПРОЧИЕ ЗАХОРОНЕНИЯ

Как и при описании погребального обряда шаманистов, отметим здесь некоторые особенности его в отношении детей. К умершему ребенку также приглашали ламу. В Эрзинском районе после смерти ребенка в возрасте до трех лет жгли свечи в юрте в течение семи дней. В верховьях Алаша и районе озера Кара-Холь лама не читал священной книги около умершего ребенка. По словам тувинца Мандырышки Кужугета, этого не требовалось потому, что ребенок еще не успел нагрешить. В Сутхольском районе говорили, что ламу приглашали к умершему ребенку только с того возраста, когда он начинал самостоятельно ходить, но обрядов, как взрослому, лама не совершал. В южных районах Тувы детей, умерших в возрасте до одного года, обычно хоронили на опушке молодого лиственничного леса, посреди деревьев. После наступления смерти ребенка укладывали в вытянутом положении и переносили с места, где он умер, в ту часть юрты, которая у южных тувинцев называется цах (вешалка). Она расположена налево от входа в юрту. Очень следили за тем, чтобы у ребенка были закрыты глаза, иначе это могло плохо обернуться для детей, живущих в данном аале. Не допускалось также, чтобы у ребенка был приоткрыт рот. Губы плотно сжимали, — верили, что в противном случае это плохо скажется на состоянии скота. Ребенка раздевали догола и завертывали в белую ткань, а если ее не было, то в хорошо выделанную шкуру барана белого цвета. Завернутый труп ребенка зашивали шерстяной ниткой. Обряжала умершего самая старая женщина данного аала. Обряжение трупа умершего ребенка потому совершалось в указанной части юрты, что беда могла притаиться именно в этом месте и отсюда же она должна была уйти. Подробно о значении внутреннего расположения в юрте у южных тувинцев говорится в работе Л. П. Потапова.¹⁵² Труп ребенка укладывали головой на север, ногами к дверям юрты. Выносили умершего из юрты обычно отец и родственник по мужской линии. Отец держал голову ребенка, а родственник — его тело на уровне рук. Трупик выносили через дверь головой вперед. Мать умершего бросала вслед ушедшим горсть земли, что по поверьям тувинцев символизировало уход беды (*муц ёр*). После выноса она устраивала в юрте сан, который располагали у северной части очага. К месту погребения труп вез отец и еще двое мужчин. На выбранном месте труп клали на землю, ориентируя головой на север, под голову обязательно подкладывали камень. Камень находили обычно тут же, он мог быть любого вида и породы. Отец при этом не сходил

¹⁵² Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, с. 152—158.

с лошади и только смотрел, как все делается. Следует заметить, что в один и тот же лесок не хоронили несколько детей. В каждом случае находили другой какой-либо небольшой перелесок.

Следующей возрастной категорией, на которую распространялись единые обычаи и обряды, связанные со смертью, были дети, умершие в возрасте от года до семи лет. К умершим в этом возрасте эрзинские тувинцы обязательно приглашали ламу, который смотрел по книге, в какой час и день они умерли, и если было необходимо, то поправлял определенными молитвами тут же в юрте «беду», чтобы живущим ничто не угрожало. Однако и в этом возрасте детей хоронили, придерживаясь кое-каких обычаев, которые соблюдались при похоронах детей до одного года. Таковы, например, перенос тела мертвого ребенка к двери (от

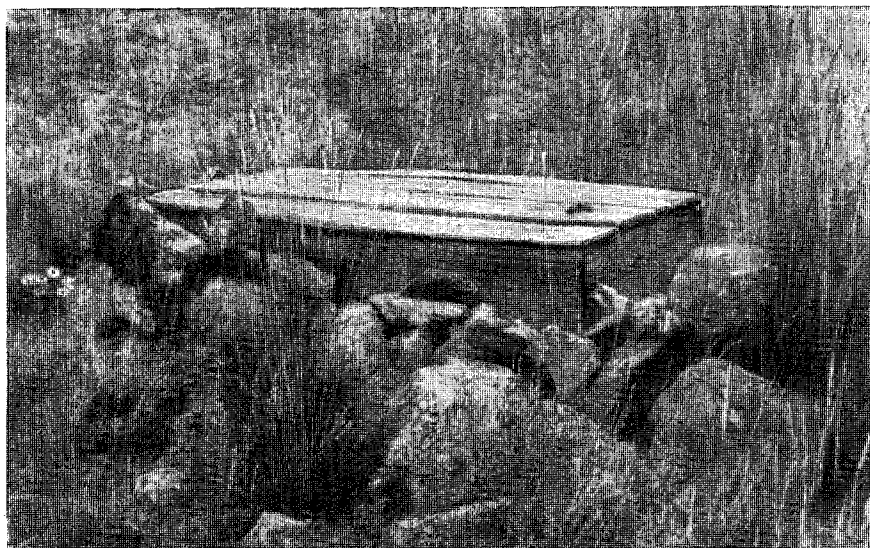


Детское наземное погребение. Сут-Холь. Фот. автора.

входа налево) юрты, ориентировка, положение трупа, каменная подушка под голову. В остальном имелись и отличия. Так, вскоре после смерти ребенка в юрту звали не менее трех мужчин из данного аала, которые сразу же начинали готовить лошадей. На лошадь, которой предстояло везти покойного, седлали вьючное седло. Брали его в семье умершего. Один из мужчин раздевал ребенка догола. Как только лошади были оседланы, а ребенок раздет, один из мужчин садился на лошадь с вьючным седлом и ему подавали тело ребенка, вынесенное из юрты. К месту погребения первой шла лошадь с сопровождающим, следующей — та, на которой везли труп, на завершающей процессию лошади ехал старший родственник. Ехали не быстро, но как только труп оставляли на избранном месте, покрыв его куском белой ткани, — сразу же галопом мчались к аалу. Одежду умерших детей, а также матрац, на котором они спали, выносили из юрты и вешали на какое-нибудь дерево невдалеке от аала. Одежду могли выносить только женщины. Если семья была небогатая, то на седьмой день одежду очищали вереском и забирали в юрту. Очищение одежды окуриванием делала мать умершего ребенка. Эту одежду носили потом дети этой семьи (мальчики). Мальчиков, умерших в возрасте от одного года до семи лет, никогда к месту погребения отец сопровождать не мог, так как считалось, что мальчик должен был хоронить отца, а не наоборот. Девочку при определенных обстоятельствах мог

к месту погребения отвезти и один человек, но мальчика всегда хоронили два-три человека.

В погребальном обряде тувинцев-ламаистов были некоторые отклонения от описанного выше, связанные со смертью людей на 81-м году жизни и смертью «жадных» людей. Тех и других боялись после смерти и принимали по отношению к ним особые меры. Смерть на 81-м году была плохой не только для самого умершего, но особенно для оставшихся в живых, и не только для его родственников, но и для односельцев и даже всего аймака-района. Считалось, что вскоре после смерти такого человека посыплются беды и несчастья на жителей аймака, где жил этот человек: начнется падеж скота, будут болеть люди, особенно дети. Поэтому когда тому или иному человеку в аале исполнялось 80 лет, к нему приходили ламы и чиновники, старики односельцы, родствен-



Наземное погребение подростка. Сут-Холь. Фот. автора.

ники, приносили ему хадаки, белую материю и всячески желали ему «перешагнуть» этот опасный возраст. Однако если такой человек заболел на 80-м году, то все находили, что ему лучше умереть в этом году, чтобы не причинять бед в роковом возрасте. Если смерть наступала все же на 81-м году, то хоронили его таким образом: труп перебрасывали через вьючное седло и везли к месту погребения на утренней заре, в так называемые «светлые сумерки», до восхода солнца. Умершему пробивали череп (колом) на темени. Клали труп на поверхности головой на север. В левую руку вкладывали черный камень — так, чтобы его сжимали пальцы. На затылок укладывали молитвенный ламаистский текст, написанный на белой материи, и прикрывали белой тканью с молитвенной надписью. Возвращаясь с кладбища, стреляли в сторону погребенного.

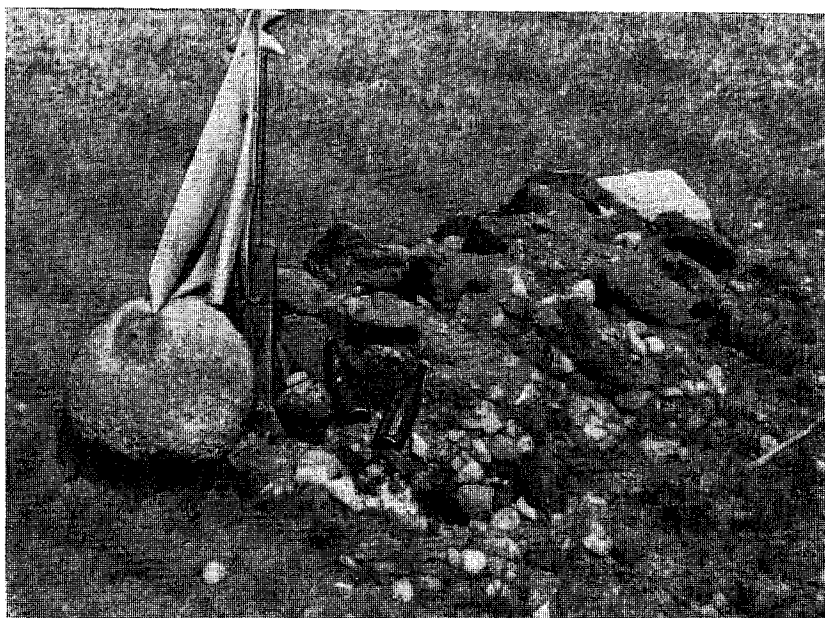
Мне не удалось пока выяснить, почему смерть на 81-м году жизни считалась опасной для близких. Можно только заметить, что «опасный» возраст известен был и якутам, которые не были ламаистами. Это видно из того, что один из якутов в приветственном слове по поводу 75-летнего юбилея В. В. Радлова указал, между прочим, что у якутов «враждебным» возрастом (годом) считалось 70 лет.¹⁵³ К сожалению, более подробно этот факт не был объяснен.

¹⁵³ См.: 75-летний юбилей дня рождения акад. В. В. Радлова. СПб., 1912, с. 15.

Что касается способа похорон «жадных» людей обоего пола, то, оставив труп умершего открыто на земле, следили в течение 49 дней, поедали ли труп звери и птицы. Если в течение этого срока труп оставался нетронутым, то считали, что из умершего еще не вышла «жадность», его душа оставалась здесь и могла повредить людям. Поэтому его труп сжигали тут же на костре из жердей лиственницы. Когда костер разгорался, хоронившие родственники быстро уходили.

В отношении самоубийц отклонений в погребальном обряде ламаистов не наблюдалось.

В отмеченных особенностях похорон лиц «опасного» возраста довольно отчетливо выступает идея «вредности» умерших, что свойственно вообще погребальному обряду шаманистов. В этой связи уместно сказать и о некоторых запретах или мерах, предпринимавшихся ламаистами в соответствии с существовавшими обычаями.



Современная могила. «Подношение» умершему. Монгун-Тайга. Фот. автора.

«Предохранительные» меры, отражавшие желание не допустить возвращения души умершего или злого духа, соблюдали не только родственники умершего, но и посторонние для него. В пос. Нарын мне сообщили, что когда хозяйка юрты узнавала о смерти кого-нибудь из жителей даже очень удаленного аала, она выносила из юрты большой котел и ставила у той стороны юрты, которая была обращена в сторону того аала, с котла она счищала нагар, и образовавшийся круг от нагара якобы защищал юрту от злого духа (у южных тувинцев он назывался *куц*) умершего. Нагар с котла счищался особым ножом (т. е. ножом, употреблявшимся только для очистки котлов от нагара).

Богатые тувинцы никогда не входили в юрты середняков или бедняков, если там находились покойники. Так же поступали и середняки по отношению к беднякам. Этот запрет соблюдался в течение года, и в том случае, если нужен был кто-нибудь из обитателей юрты, его издали вызывали криком. Если умирал бедняк, то все одноаалцы откочевывали с этого места, а юрта бедняка оставалась стоять тут же, ее с собой не

забирали. Имя умершего произносить запрещалось. Этот обычай сохранялся среди южных тувинцев довольно долго, и сейчас еще есть люди среднего возраста, которые в детстве сменили свое имя и даже фамилию при помощи лам, которые по специальным книгам с помощью гадательной фишки подбирали иное имя человеку.

Считалось, что кости черепа человека после его смерти долго сохраняются и что если произнести имя умершего вслух, то якобы голова начнет подниматься. Этот этнографический запрет подтверждается и фольклорным материалом.

Называть имя умершего у ламаистов якобы было плохо еще и потому, что это вредило счастью живых людей, плохо это отражалось и на судьбе души умершего человека.

Если в семье богатого человека имелся ребенок, имя которого совпадало с именем умершего ребенка, то в семью звали ламу и меняли имя, иногда ламу заменяла приемная мать, т. е. женщина, принимавшая этого ребенка при родах и отрезавшая ему пуповину.

Если в аале умирал взрослый человек, а кто-нибудь из детей носил такое же имя, оно также заменялось. В том случае, когда имя умершего в аале совпадало с именем одного из взрослых, то имя последнего заменяли термином *хецуу нерт* (в переводе приблизительно оно значит «трудное имя»). В повседневной жизни его почти не произносят и только в редких случаях обращаются к этому человеку с помощью этих двух слов. Такую подмену обычно делали только для мужчин. Имя умершей женщины тоже не называли, а говорили: жена такого-то.

ПОХОРОНЫ ЛАМ

Для полноты характеристики ламаистского погребального обряда следует сказать о похоронах самих лам. Рядовых лам хоронили так же, как и обычных умерших людей, оставляя труп на поверхности земли обернутым в белую ткань. Хоронили их обязательно ламы. Типично ламаистским был обряд похорон лам в Эрзинском районе. По нашим материалам, собранным главным образом в долине р. Нарын, рядовых лам хоронили так, как было описано выше. Выбирали место для погребения такого ламы с помощью лошади, ибо последняя считалась умным животным, драгоценным («жемчужным») скотом. Точное определение места зависело от того, где помочится лошадь человека, отправившегося с целью приискать место погребения ламы.

В Эрзинском районе тела покойных лам завертывали в ткань, а его обычную одежду, которую он повседневно носил, клали рядом, священное же (культовое) одеяние завертывали в сверток, обвязывали веревкой и уносили в пещеру. Выдающихся (своими познаниями), так называемых «сильных» лам хоронили в деревянном ящике (*мунчук*), ставя его на поверхность земли. Умершего перед этим обертывали в шелковую ткань и клали в ящик-гроб ничком, подложив под голову ламаистскую книгу (*ном судур*). Сверху на голову также клали книгу. На месте похорон у изголовья ящика устанавливался столбик с прикрепленной к нему стандартной молитвой, напечатанной на бумаге (*цонгул*), в которой белая птица призывалась съесть тело умершего ламы.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Птица *гас* (в переводе с монгольского — «гриф», «кондор») играла определенную роль в представлениях тувинцев-ламаистов. Эта птица считалась священной, имя ее никогда не произносилось вслух. Тувинцы полагали, что она связана с миром мертвых. В погребальном обряде тибетцев хищные птицы также играли немаловажную роль. По сообщению Сарат Чандра Даса, в Тибете существовал обычай «отдавать тела умерших на съедение хищным птицам». А на специальных кладбищах около Лхасы стаи ястребов даже проживали постоянно, они были так приручены жрецами, что по зову их прилетали один за другим и тут же начинали расклевывать труп. См.: Сарат Чандра Дас. Путешествие в Тибет. СПб., 1904, с. 324, 325; Г. Е. Грумм-Гржимайло. Ук. соч., с. 131.

В Монгун-Тайге после похорон лам родственники умерших устраивали в седьмой и 49-й день разговор с умершим, на который звали шамана. Этот поразительный факт лишний раз подтверждает наше наблюдение, что в упомянутом районе ламаизм еще не смог вытеснить старинные шаманистские традиции в погребальном обряде.

В районе Кара-Холя простых лам хоронили завернутыми в белую ткань в деревянном ящике без крышки, который ставили на поверхность земли. По-иному хоронили лам, имевших высокий духовный сан. По сообщению ряда исследователей, трупы таких лам подвергали сожжению. Ф. Кон, будучи на р. Улуг-Хеме (Центральная Тува), записал рассказы о том, что умерших почетных духовных лиц при похоронах сжигали. «Их клали, — пишет он, — в сруб и отгораживали от хищных животных, и затем, когда труп высыхал, его сжигали, пепел собирали, смешивали с глиной и делали „сацца“ (небольшие пирамидки), которые помещали в укромных местах».¹⁵⁵ Очевидно, чиновных лам имел в виду и Н. Ф. Катанов, описывая похороны лам у тувинцев Тарбагатайского округа и Хаа-Хема: «Если умирает лама, то духовенство, отовсюду собравшееся, обкладывает его ватой, обливает конопляным маслом и предаёт сожжению. Жгут вообще только наиболее чтимых. Потом собирают пепел от сожженного трупа великого ламы и, смешав с водой, делают из него тесто, которое вмешивается в глину, разведенную для лепки какого-нибудь идола (бурхана). Калмыки и урянхайцы говорят, что покойник, преданный здесь сожжению, на том свете будет чистым, святым».¹⁵⁶ Нам удалось получить подтверждение такого способа погребения высокочиновных лам у южных тувинцев.¹⁵⁷

Лам высокого иерархического звания, пользовавшихся при жизни почетом, уважением и популярностью, как сообщили нам в пос. Нарын, погребали путем сожжения трупа. Сожжением мог быть похоронен только такой лама, который по званию был близок к бурхану, бакши, т. е. лама, совершивший не менее трех своих перерождений. Хотя тувинское ламство не имело в своей среде института лам-перерожденцев, как это известно для тибетского и монгольского духовенства, все же и в Туве были ламы, которые по своему духовному чину после смерти погребались в соответствии с установленной обрядностью по отношению к ламам-перерожденцам. В пос. Нарын нам рассказали, что путем сожжения был похоронен тувинский лама по имени Сальчак, который имел даже духовное звание хубилгана-камбу (по полевой записи хуувилган-хамбы). В день смерти такого ламы к хуре съезжались ламы высоких званий из других монастырей, ученики умершего, а также простой народ. Во дворе монастыря, перед зданием духана (главная моленная постройка тувинских монастырей), складывали поленья лиственницы для костра. Сожжение проводили ученики умершего ламы. Сложенные поленья для костра обязательно очищали можжевельником (артыш, ардис). Артыш всегда имелся в монастырях и хранился там в специальной посуде (*индир*). Очищение костра посредством зажженного артыша делали ламы, прибывшие на похороны из других хуре. Они обходили поленья для костра по ходу солнца. На ламах, производивших очищение, были надеты культовые халаты из шелка желтого цвета, подпоясанные красными шелковыми поясами, на шеях — воротники черного цвета, на рукавах — нарукавники синего цвета. Когда поленья были «очищены», на нее укладывали тело умершего ламы, головой на север, в позе спящего. Костер зажигали десять лам из того монастыря, где жил умерший лама. Ламы, зажигавшие костер, были одеты так же, как и те, что его очищали, только поверх культовых халатов

¹⁵⁵ Ф. Я. Кон. За пятьдесят лет, с. 41.

¹⁵⁶ Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен, с. 128.

¹⁵⁷ Материал получен от жителя пос. Нарын тувинца Людупа Падарчи (в 1966 г.), старого знатока местного ламаизма.

они дополнительно надевали культовые куртки (*оргамчи*). Это были главные ламы данного монастыря. Огонь для зажжения костра брали с помощью щепочек от зажженных свечей, которые горели в дугане перед бурханами.¹⁵⁸ После сожжения умершего ламы этого хуре смотрели в священную книгу и по определенным признакам решали, как поступить с пеплом умершего. На этот счет имелось только два решения. В одном случае, если показывала священная книга, делали рисованный облик умершего, в другом — его скульптурное изображение. В первом случае художник-лама рисовал его в канонической позе, в сидячем положении. При этом рисунок сначала делался пеплом умершего, а затем покрывался золотой и красной краской, которую обычно привозили в монастыри из Тибета. Рисованный облик умершего вывешивали на четыре суворга данного монастыря. Во втором случае скульптура ламы делалась также из его пепла, куда примешивалась глина, золотой и серебряный порошок (хуч). Это изображение делал лама, который специализировался по изготовлению бурханов для монастырей. Изготовление происходило в стенах дугана. Размер такой скульптуры достигал почти натуральной величины человека, но в сидячем положении. Изображение умершего устанавливалось в дугане, где стояли скульптуры ламаистских божеств (бурханов). Тувинскому камбу-ламе Салчаку было сделано подобное изображение. Такие похороны, по сообщению наших информаторов, в Туве были только один раз, именно когда умер лама Салчак.

Культовую одежду ламы с высоким саном после его смерти оставляли в хуре (клали в сундук). Ее никто не надевал, на то место, где хранилась одежда, в хуре никто не садился.

Таким образом, на памяти современных тувинцев Эрзинского района и по дошедшим рассказам, похороны лам сожжением были крайне редким явлением. Что касается похорон лам не перерожденцев, но в чине камбу, то они совершались по способу труположения. В Эрзинском районе камбу ламу хоронили в уединенном месте, высоко в горах, выбирая для этого открытую круглую площадку между вершинами гор. Умершего клали ничком, голым, с остриженными волосами и ногтями. Его накрывали белым шелковым покрывалом, на котором золотой краской были написаны молитвы. Поверх покрывала укладывали крестообразно два хадака (серого цвета) — нижний вдоль спины, а второй поперек первого. В головах умершего устраивали сан — курильницу из камня — и ставили свечу. Примечательно, что здесь в северной части, неподалеку от головы покойника, также клали его любимые вещи.

Для Западной Тувы мы установили другой способ погребения лам высшей иерархии. Их хоронили надземным («воздушным») способом в специальных деревянных гробницах, приподнятых над землей на четырех столбах и называемых «сувурган».¹⁵⁹ Нам удалось осмотреть сохранившуюся такую гробницу в местности Тарбаганыг-ой близ речки Суг-паг в Кара-Холе, где был похоронен в конце 20-х годов нашего столетия лама Туптет-хам. Он был при жизни камбу ламой, т. е. главным духовным чином в хуре, находящемся в районе Кара-Холя.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Рассказ Людупа Падарчи весьма близок тому описанию сожжения хубилгана в Монголии, которое дано А. Позднеевым. См.: А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства, с. 66, 274.

¹⁵⁹ «Сувурганы — бронзовые фигуры, называемые у нас обычно „пирамиды“. Это суть миниатюрное изображение древних индийских ступ. По сказаниям буддистов, устройство сувурганов как памятников замечательных священных событий началось было в Индии еще при жизни будды Шигамуния, впоследствии сувурганы воздвигались там не только на местах замечательных событий, но служили еще гробницами для лам, известных своей святостью и своими подвигами на благо буддийской веры» (А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства, с. 58).

¹⁶⁰ Ср. монгол. Ханбо-лама — первенствующее лицо в монастыре: А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства, с. 155.

Сувурган, в котором похоронен камбу лама, представляет собой деревянное сооружение в виде домика на четырех столбах, с двухскатной крышей (высота 220 см). Столбы скреплены продольными и поперечными бревнами (длиной 200 и 100 см), образующими верхнюю и нижнюю рамы. Вверху в продольные пазы столбов вставлены концы продольных и поперечных досок, образующих стенки. На верхних поперечных бревнах, посредине их, имеется по одному пазу, в которые вставлены столбики, на верхних концах последних держится коньковое бревно. На нем сделаны желобчатые прорезы, в которые вставлены доски крыши, другие концы их прибиты к продольным бревнам гвоздями. Фронтоны с обеих сторон зашиты досками. В сооружении имеется пол из трех досок, на пол положен труп камбу ламы, частично мумифицировавшийся. Он лежит на спине, голова запрокинута вверх, ноги



Погребение ламы в деревянной гробнице. Кара-Холь. Фот. автора.

резко подогнуты в коленях. Правая рука согнута в локте, кисть находится у плеча, левая также несколько согнута в локте и покоится на бедренном суставе ноги. Тело до головы завернуто в ткань (цвет которой теперь трудно определить).

В связи с похоронами лам в деревянных гробницах хотелось бы высказать некоторые соображения относительно их происхождения, не претендующие, конечно, на решение вопроса. На первый взгляд эти гробницы можно сопоставить с деревянными гробницами, в которых хоронили шаманов, именуемыми «сери». Правда, шаманские гробницы, как правило, раньше делали в виде простого сруба, без крыши, наподобие маленькой деревянной срубной камеры, какие встречаются в Туве в погребениях так называемого скифского времени, но только надземных, приподнятых на столбах. Как было показано выше, нам приходилось видеть шаманские гробницы в Западной Туве, схожие с сувурганами. Отсюда захоронения лам в сувурганах можно было бы рассматривать как элемент, сохранившийся от погребального обряда, характерного для шаманистов. Но такое предположение невозможно обосновать, потому что гробницы для шаманов и лам имеют у тувинцев разные названия. Термин «сувурган», которым тувинцы называют гробницы для лам, представляет специальный интерес в историческом отношении. Дело в том,

что этим термином называли погребальное наземное сооружение, похожее на домик, манихейцы.¹⁶¹ Это название у ламаистов-монголов заменено названием «ступа», а у тувинцев оно сохранилось в применении к гробнице в виде деревянного домика. Не исключена возможность сохранения этого термина у тувинцев со времени уйгурского владычества (745—840 гг.), когда манихейство было официальной религией уйгурского каганата. Это вероятно еще потому, что уйгуры обосновались в свое время в Западной Туве, о чем говорит ряд различных крепостей и оборонительных сооружений, остатки которых обнаружены и изучались советскими археологами.¹⁶²

Таким образом, можно предполагать, что сооружение тувинцами деревянных гробниц для погребения в них лам высокого ранга может служить одним из источников по средневековой истории тувинцев, связанной с распространением в Туве некоторых форм христианства. На наличие христианства в Туве в период господства государства енисейских киргизов обратил внимание С. Г. Кляшторный при исследовании памятников енисейской письменности.¹⁶³ Напишутся полевые материалы показывают, что гробницы сувурган применялись при похоронах лам не только в Кара-Холе и, как выяснилось, не только в отношении чиновных лам.

В районе Сут-Холя нам говорили, что в гробницах-сувурганах здесь хоронили и лам, которые долго служили и жили непосредственно в хуре или у которых были состоятельные родственники, имевшие возможность заказать такую гробницу мастеру. Если же у родственников умершего лампы такой возможности не было, они хоронили его обычным способом на поверхности земли, завернутым в ткань.

Заканчивая характеристику ламаистского погребального обряда у тувинцев, мы должны отметить, что обряд этот не был строго канонизирован, не был одинаковым во всех деталях и для всех районов Тувы. Различия порой бывали весьма значительными. В некоторых районах (например, в районе Монгун-Тайге) в нем сохранялись традиции, характерные для погребального обряда шаманистов, которые переплетались с ламаистскими чертами в такой степени, что лама и шаман иногда одновременно принимали участие в погребальном обряде, да и не только в нем, но даже в молениях, связанных с сооружением «ова».¹⁶⁴ Освещение вопроса о межрайонных различиях в некоторых сторонах ламаистского погребального обряда, особенно в деталях,¹⁶⁵ не входит в нашу задачу. Это будет уместнее сделать в работе, посвященной изучению бытового ламаизма у тувинцев. Но одно замечание в данной связи следует сделать. Нам кажется, что различия эти обусловлены, как правило, степенью сохранности в отдельных районах погребальных традиций, характерных для шаманистов, с одной стороны, а с другой — наличием или отсутствием в том или ином районе (в прошлом) хуре. Разумеется, между обеими названными причинами существует тесная связь, подлежащая конкретному изучению. Хуре несомненно оказывали сильное влияние на жизнь окружающего населения и безусловно способствовали распространению и укреплению в нем ламаистских религиозных верова-

¹⁶¹ Ed. Chavannes et P. Pelliot. Un traité manichéen retrouvé en Chine. — Journal Asiatique, Paris, I, 1913, p. 207.

¹⁶² С. И. Вайнштейн. Средневековые оседлые поселения и оборонительные сооружения в Туве. — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. VII, Кызыл, 1959; Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века. М., 1969.

¹⁶³ С. Г. Кляшторный. Историко-культурное значение Суджинской надписи. — Проблемы востоковедения, 1959, № 5.

¹⁶⁴ Л. П. Потапов. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя, с. 214—216.

¹⁶⁵ Например, в западном и центральном районах умершего везли хоронить на верховой лошади, при этом всадник поддерживал труп, а в Эрзинском районе сопровождающий никогда не садился на лошадь, везшую покойника.

ний. Эрзинский район в этом отношении особенно показателен. На сравнительно небольшой территории в нем было три хуре. Это обстоятельство, конечно, способствовало насаждению среди тувинцев данного района ламаистских канонических представлений, в частности о погребальном обряде, и постепенному вытеснению древних шаманских обрядов и культов.

Из изложенного конкретного материала вытекает, что данные о ламаистском погребальном обряде дают возможность использования его для некоторых историко-культурных выводов и заключений. Материалы по ламаистскому погребальному обряду позволяют, например, не только установить, но в известной степени и проследить смену религиозных представлений у рядовых тувинцев, что в истории духовной жизни ту-



Старик-тувинец Кава Чооду — наш информант.
Нарын. Фот. автора.

винского народа является немаловажным фактом. Этот обряд позволяет установить и осветить степень и формы влияния на жизнь тувинцев религии монголов, главным образом верований, которых придерживалась теократическая феодальная верхушка монголов, при чем непосредственном содействии ламаизм проникал и в Туву, где он насаждался через местную феодальную верхушку. Социальные мотивы насаждения ламаизма в Туве известны, но пути и конкретные формы его еще не изучены, и в этом отношении изучение ламаистского погребального обряда дает определенный результат. По данным ламаистского погребального обряда можно выяснить и охарактеризовать также процесс борьбы ламаизма с древними шаманскими воззрениями в Туве, различные виды синкретических религиозных представлений, влияние ламаизма на быт и духовную культуру тувинцев. Сравнительное же изучение ламаистского погребального обряда как в пределах Тувы, так и за ее пределами (Монголия, Бурят-Монголия) послужит выяснению вопроса о степени развития ламаизма в Туве, его местных особенностей, роли и значения его в повседневной жизни населения.

V. ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

В настоящей главе я хотела бы сосредоточить внимание на характеристике погребального обряда тувинцев как историко-этнографического источника на основе конкретного этнографического и археологического материала, приведенного в предшествующих главах.

Как известно, тувинцы не имеют собственных письменных источников. Это обстоятельство очень затрудняет изучение их истории, происхождения, культуры и быта в различные исторические периоды. Однако данная трудность во многом успешно преодолевается новым методом, разработанным в советской исторической науке, суть которого заключается в изучении исторического прошлого таких народов на комплексном привлечении различных видов источников. К ним относятся археологические памятники, обширные и разнообразные этнографические материалы, антропологические и лингвистические данные, фольклор, топонимика и, конечно, различные свидетельства и упоминания о таких народах, содержащиеся в разноязычных письменных исторических памятниках (летописях, документах и т. п.). Среди упомянутых видов источников этнографические и археологические материалы занимают все большее место. В этой связи я попытаюсь показать, что изучение погребального обряда у тувинцев (имеется в виду главным образом обряд у шаманистов) расширяет круг таких источников.

Обратимся прежде всего к материалу поздних погребений тувинцев, по преимуществу впускных, датируемых обычно XVII—XVIII вв., хотя некоторые из них датируются и XIV в.¹⁶⁶ Нельзя не отметить при этом, что погребения тувинцев указанного периода привлекают все большее внимание исследователей. Об этом можно судить по работе Саяно-Тувинской археологической экспедиции, ведущей раскопки в зоне будущего водохранилища Саяно-Шушенской ГЭС. Изучение данных памятников экспедиция считает одной из своих важных задач. Как сообщается в одном из обзоров ее работы, «позднейшие памятники позволяют положить своего рода мост от древних объектов к современным комплексам, интенсивно изучавшимся этнографическим отрядом в самой тесной связи с исследованием археологических памятников».¹⁶⁷ В качестве одного из ярких примеров научной значимости поздних археологических памятников Тувы, изучаемых экспедицией, можно сослаться на раскопки могильника Аргалыкты, где в насыпи одного из древнетюркских курганов было обнаружено погребение молодой знатной женщины в свадебном наряде. Погребенную сопровождали два коня со всеми принадлежностями для верхового коня и множество (около 3 тысяч) разнообразных вещей, главным образом украшений (бусины, бляшки и т. д.).¹⁶⁸

¹⁶⁶ А. М. Манделъштам. О результатах работ на могильнике Аймырлыг, с. 217.

¹⁶⁷ А. Д. Грач. Работы в зоне водохранилища Саяно-Шушенской ГЭС. И. У. Самбу. Работы на могильнике Куйлут-Хем II и IV, с. 129.

¹⁶⁸ Ю. И. Трифонов. Работы на могильнике Аргалыкты, с. 25.

Впускные погребения XVIII—XIX вв. с богатым сопроводительным инвентарем были обнаружены и исследованы в курганах могильника Улуг-Хорум (в долине р. Эйлик-Хем). Умершие были похоронены с конями, лежали на спине в вытянутом положении с ориентировкой головой на северо-восток.¹⁶⁹ Такого рода погребения раскапывались Саяно-Тувинской экспедицией в долине р. Орта-Хем и др.¹⁷⁰ Отмечены и исследованы тувинские погребения XVI—XVIII вв. — и не только впускные, но и с сооружением самостоятельных курганов. В одном из таких курганов выявлено погребение подростка с довольно богатым инвентарем (седло, стремяна, пояс с набором блях, наконечники стрел и т. д.). В ногах погребенного обнаружены скелеты лошади и барана.¹⁷¹

Исследование поздних археологических памятников погребального обряда тувинцев-шаманистов безусловно является весьма важным звеном в изучении истории и этнографии тувинского народа в хронологическом аспекте. Достаточно указать на то большое место, которое занимает в них различный хозяйственный и бытовой погребальный инвентарь. Высокая научная и познавательная ценность его станет особенно ясной, если иметь в виду, что, снаряжая умершего в загробный мир, родственники стремились обеспечить его самыми необходимыми для привычного им образа жизни вещами, взятыми из реальной бытовой обстановки. Значительная часть предметов, отправляемых с погребенным «на тот свет», портится и разрушается, но все то, что сохраняется, представляет научную ценность и служит хорошим документальным материалом для реконструкции повседневной жизни тувинцев в тот или иной период. Это можно показать на материале рассмотренных выше погребений позднего периода, распространение которых зафиксировано во всех районах Тувы. На основе упомянутого материала можно дать документированную характеристику народной культуры и быта для XVII—XVIII и начала XIX в. — одного из наименее изученных поздних периодов истории тувинцев. В это время тувинские племена входили в состав монгольских государств Алтын-Ханов и Джунгарии, а с 1756 г. земли тувинцев оказались оккупированными Дайцинской династией.¹⁷² Письменные источники, в частности русские исторические документы, по этому вопросу очень скудные и мало что дают, хотя их значение очевидно. Этнографических публикаций по данному периоду нет, за исключением нескольких сочинений конца XVIII в., где встречаются сведения об этнографии тувинцев.¹⁷³

Попытаемся кратко показать, какие источниковедческие возможности содержатся в материале из поздних тувинских погребений, и прежде всего в той части памятников погребального обряда, которая связана со способом погребения умершего, с сопровождающим его различным бытовым инвентарем.

Прежде чем обратиться к характеристике этого инвентаря, необходимо подчеркнуть, что не только он, но и различный костный материал, обнаруженный в погребении, также представляет собой историко-этнографический интерес. Я имею в виду при этом как антропологический материал, в виде скелета, так и кости различных животных. Из антропологического изучения костного материала поздних тувинских погребений ясно, что антропологический тип погребенных относится к так называемому центральноазиатскому монгольскому типу и не отличается

¹⁶⁹ А. Д. Грач. Исследование могильников Улуг-Оймак и Улуг-Хорум. — АО, 1965, с. 31.

¹⁷⁰ И. У. Самбу. Исследования в долине р. Ортаа-Хем, с. 183.

¹⁷¹ А. М. Мандельштам. О результатах работ на могильнике Аймырлыг, с. 217.

¹⁷² История Тувы, т. I, с. 198.

¹⁷³ И. Георги. Описание обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799.

от такового, характерного для современных тувинцев. Это весьма существенный факт, который необходимо принять во внимание для определения этих погребений как тувинских не только по инвентарю. Что касается костного материала животных, то по нему можно судить о составе стада домашних животных, разводившихся тувинцами в изучаемое время, а также о видах зверей, на которых они охотились. При этом заметим, что о домашних животных, о зверях и птицах, на которых велась охота, дают представление и некоторые предметы быта, сделанные из костей, кожи, спичные из шкур, перьев птиц (например, оперение стрел) и т. п. Далее, обратим внимание еще на ориентировку погребенного в отношении стран света и на расположение бытового инвентаря. То и другое не является случайным, и внимательное изучение этих данных может пролить свет на некоторые особенности быта тувинцев того времени, которым датируется погребение.

В частности, не исключена связь ориентировки скелета покойного с обычаем ложиться спать в юрте всегда в определенном положении, о чем говорит и обыкновение тувинцев помещать кровать всегда в определенном месте юрты — направо от входа, между «кухней» и «передним углом» (противоположным входу в юрту). Если принять во внимание, что юрта у тувинцев обычно ориентировалась входом либо строго на восток (по тюркскому обычаю), либо строго на юг (по-монгольски), то положение спящего в такой юрте по отношению к странам света всегда было одинаковым. Это положение могло быть учитываемо при погребении умершего. В первом случае (юрта обращена дверью на восток) ориентировка погребенного головой должна быть на северо-запад или запад, а во втором (юрта с дверью, обращенной на юг) — на северо-восток или север. Между прочим, в большей части известных впускных погребений (особенно XVIII—XIX вв.) погребенный ориентирован головой именно на северо-восток.¹⁷⁴ Правда, утверждать подобное соответствие еще нет достаточных оснований из-за малого количества изученных поздних погребений. Кроме того, нельзя не учитывать, что встречаются, хотя и редко, погребенные в поздних захоронениях, ориентированные головой на юго-запад, на юг и на восток, что как будто бы трудно объяснить связью с положением их во время сна при жизни в юртах, ориентированных дверью на юг или на восток. Однако не исключено, что специальное изучение этого вопроса может дать в этом отношении определенные результаты. По сообщению Л. П. Потапова, например, им установлен в некоторых районах Тувы обычай; каждый член семьи спит в определенной части юрты и тем самым находится в это время в определенном положении по отношению к странам света. Так, например, среди современных южных тувинцев, которые обращают двери юрты на юг, на кровати, расположенной между «кухней» и «передним углом», по обычаю спал только глава семьи с женой. Старший сын по тому же обычаю спал головой на юг на своем месте, которое находилось в восточной части северной половины юрты, а дочь, которая готовила пищу для семьи, спала на полу на «стороне котла», т. е. в кухонной части, головой на юго-восток. Если в семье была дочь незамужняя, но родившая ребенка, она спала в самой плохой части юрты (недалеко от выхода) головой на север, и т. д. Словом, сопоставления такого рода могут пролить свет на причины той или иной ориентировки погребенных. В том случае, если подобные соответствия будут твердо установлены на большом материале, они в свою очередь дадут возможность по ориентации погребенного судить об ориентировке жилища, в котором он жил до смерти, а может быть и о месте, которое он занимал в юрте как тот или иной член семьи.

¹⁷⁴ Л. Р. Кызласов. Курганы тувинцев, с. 86; В. П. Дьяконова. Поздние археологические памятники Тувы, с. 237.

Изучая погребальный обряд у тувинцев-шаманистов, вполне уверенно можно сказать, что тувинцы были в XVII—XIX вв. скотоводами, разводившими лошадей, овец, коз, крупный рогатый скот, в том числе и сарлыков. Кости этих домашних животных, иногда целые скелеты, красноречиво говорят, что с погребенным посылали в загробный мир тех самых домашних животных, которые играли основную роль в хозяйстве либо как транспортное средство, либо как источник продовольствия. Транспортными животными, вьючными и для верховой езды, были лошади и сарлыки. Для вьюков употреблялись специальные вьючные седла, остатки которых свидетельствуют об идентичности их с подобными седлами современных тувинцев, что можно сказать также и о седлах, предназначенных для езды верхом.

Как уже говорилось выше, в одном из раскопанных нами погребений сохранилось верховое седло с кожаным покрытием, крашеными и резными деревянными луками и украшениями из полосок кожи, металлических гвоздиков, бляшек. Словом, если бы мы даже и не имели возможности сравнить седла тувинцев из погребения XVII—XIX вв. с современными тувинскими верховыми седлами, то, исходя из совокупности найденного материала, не составляет особого труда описать седла того времени. Остов его делали из дерева. Передней луке придавали дугообразную форму и украшали резьбой, раскраской и металлическими бляшками. Обе луки окантовывали полосками железа или костными полосками из рога марала, лося. Полки седла скреплялись железными пластинками. Ленчик покрывали войлоком, затем обтягивали кожей. Под седло клали войлочный потник, который покрывали кожаным чепраком. Ремни, из которых висели стремяна, чтобы не терло ноги, прикрывали кожаными пластинками (*тепсе*), обычно украшенными тисненым орнаментом.

Довольно многочисленны находки железных стремян, удиц (двухставных, кольчатых), различных сбруйных пряжек, сохранившихся частей подпруг, уздечек и т. п. Железные стремяна, как и теперь, были с широкой основой с отогнутым вверх краем в виде бортика и с высокой дужкой. Наверху дужки — прорезь для ремня такого же размера, как и на современных. На женских седлах они были несколько меньшего размера. Подпругные ремни, нагрудный ремень и подхвостник, а также уздечки делали из кожи. Уздечки украшали бляшками из железа или (у богатых) из серебра. Плетки плели из ремней. Их иногда украшали бусами, особенно женские. Пряжки железные для застегивания подпруг, различной формы (круглые, прямоугольные), различные накладки, кольца дополняют данные о сбруе. Таким образом, находки из раскопанных погребений позволяют восстановить полностью сбрую верхового коня у тувинцев в XVII—XIX вв. Витые ременные путы дают представление и о некоторых способах пастбы ездовых лошадей.

Данные о скотоводстве не ограничиваются только находками костей домашних животных или сбруи. Об этом говорит и характер погребальной пищи, которой снабжали умершего и которая была обязательна при погребальных трапезах, о чем говорит также этнографический материал. В погребениях всегда находятся кости от самых хороших кусков туши барана и — реже — коровы. Баранина всегда, как и теперь, считалась лучшей мясной пищей кочевников.

Для заключения о хозяйственной деятельности тувинцев XVII—XIX вв. раскопки поздних погребений дают материал не только по скотоводству, но также по земледелию, охоте на зверя, собирательству, различным домашним ремеслам. О земледелии свидетельствуют находки железных мотыг, серпов, жерновов и зерен некоторых злаков, в частности проса.¹⁷⁵ О собирательстве говорит находка железного наконечника корне-

¹⁷⁵ Раскопки С. А. Теплоухова в Уюке и Элегесте (Колл. Эрмитажа, № 4731, 4549).

копалки, называемой по-тувински *озук*.¹⁷⁶ Кстати, обычай хоронить с женщиной корнекопалку был распространен в XIX в. у бельгиров, по происхождению связанных с тувинцами, что хорошо известно по этнографической литературе. Находка в погребении корнекопалки у тувинцев западных районов показывает, что копание корней диких съедобных растений имело хозяйственное значение не только у жителей горно-таежной, но и подтаежной зоны.

Относительно охоты, — кроме того, что говорилось выше о материалах, косвенно указывающих на занятие охотой на мясных и пушных зверей, а иногда и птиц, — мы можем судить и по некоторым орудиям труда, положенным с погребенными. К ним относятся остатки ружья, в том числе и кремневого, и набор свинцовых самодельных пуль (в кожаном мешочке), по которым видно, что ружье было помпольным, т. е. заряжалось с дула.¹⁷⁷ Но еще более распространена была в XVII—XIX вв. охота на зверя при помощи лука и стрел и различных охотничьих приспособлений — от загородей и ловчих ям до мелких ловушек включительно. Находки железных накопечников стрел различной формы нередко в описываемых погребениях. Согласно воззрениям шаманистов, человек трудится и в потустороннем мире. Характер его хозяйственной деятельности, как правило, такой же, как и при жизни. Благодаря этому погребальный обряд дает точные сведения о различных сторонах хозяйства, и этот материал мы вправе отнести к документальным историческим вещественным источникам.

То же самое можно сказать и в связи с находками некоторых орудий труда, характеризующих домашнее производство, в числе которых довольно часты скребки, скобели и ножи для выделки и раскроя шкур. Выделка шкур зверей и домашних животных (особенно овец) всегда занимала большое место в хозяйственных работах тувинских женщин. Так было и в рассматриваемое время. Формой и размером железные скребки, обнаруженные в погребениях, почти не отличаются от современных, которые еще бытуют по сей день, так как в хозяйствах тувинцев, проживающих в аалах, выделка шкур нередко ведется домашним способом и старыми традиционными приемами, в чем мы часто убеждались во время полевой работы в различных районах Тувы. Многочисленные остатки войлока и различных изделий из него, встречающихся в погребениях, указывают на распространенность изготовления войлока. Работа по его выделке велась также домашним способом, судить о котором в техническом смысле можно только по позднему этнографическому материалу.

Далее, из домашних производств по материалам погребений можно указать еще на пряжение, свидетельством чего являются находки каменных пряслиц в женских погребениях. К орудиям труда нужно отнести и ножницы для стрижки шерсти овец, «утюжки» для разглаживания швов кожаных изделий, топоры железные, части железной пилки, тесла, кузнечные щипцы, молоток, долота, иголки (в металлических футлярах трубчатой формы, иногда на цепочках).

Как видно из перечисления орудий труда, домашние промыслы у тувинцев того времени были представлены также обработкой дерева и кузнечеством. Это действительно так, и судить о них мы имеем возможность по различным бытовым предметам, по оружию и т. п., сделанным из железа и дерева. Выше мы останавливались на большом ассортименте железных изделий для верховой сбруи. Удила, стремяна, различные пряжки и бляшки для подпружных и стремennых ремней, для седла и узды

¹⁷⁶ Под этим же названием корнекопалка сохранилась у современных теленгитов, в то время как у других групп алтайцев она именуется терминами *озул*, *озыл* и т. д., представляющими фонетические варианты названных.

¹⁷⁷ Ср. находки пуль при раскопках поздних погребений С. А. Теплоухова в Шагонаре (Колл. Эрмитажа, № 4692-81), ствола ружья и части подставки (ножек) к ружью (колл. № 4692).

и т. д. — все это местные изделия. Если к этому добавим ножи различной формы и назначения, железные наконечники стрел, тесла, наконечники к мотыгам, корнекопалки и особенно утварь (котлы, черпаки, таганы и др.), то хозяйственное значение кузнечной домашней промышленности в повседневной жизни тувинцев изучаемого периода станет достаточно ясно, оно не может ускользнуть от взора историка и этнографа. А если в дополнение к этому еще привлечь археологический материал, не связанный с погребальным ритуалом (раскопки поселений, мест добывания и выплавки железной руды), то картина состояния домашней железодобывательной промышленности у тувинцев данного времени будет достаточно полной, чтобы судить об этом предмете, не имея в своем распоряжении письменных источников.

То же самое примерно можно сказать и относительно обработки дерева, хотя, конечно, приходится учитывать, что предметы из дерева сохраняются в погребениях плохо и это обедняет представление исследователя о роли и месте деревянных изделий, — как, впрочем, и изделий из кожи, — в быту тувинцев, запечатленном в погребальных памятниках. Тем не менее даже на основании того материала из дерева, который найден при раскопках в сохранившемся виде, мы можем дать характеристику деревянных предметов повседневного быта. Перечислим кратко предметы домашней утвари из железа (иногда и меди) и дерева, обнаруженные при исследовании поздних погребений, как впускных, так и под самостоятельными курганами. В них встречено несколько видов котлов, сделанных из железа (листового), но также из меди и чугуна. По форме котлы также различны. Среди них встречаются плоскостонные с дужкой для подвешивания над огнем, или округлодонные, иногда с четырьмя выступами, на которых котел удерживался на тагане. Ставили на таган и круглодонные котлы без ручек. Часты находки железных (иногда медных) ковшей-черпаков, с плоскими ручками или втульчатыми, для насадки деревянного черешка. Встретился однажды медный черпак и с железной ручкой. Такими ковшами еще теперь черпают молоко, чай, суп. Из металлической кухонной посуды другого назначения известен медный таз. Деревянная посуда представлена круглыми, выдолбленными из корня березы чашками, иногда оправленными в олово, ведерками для доения скота, плоскими блюдами-тарелками, в том числе на четырех ножках-«кнопках». Попадают и вещи из бересты — это различные туески с пришивным дном. Известен один туесок, обтянутый тканью. Иногда из бересты делали только дно для цилиндрического деревянного сосуда, выдолбленного из ствола дерева. Упомянем еще о мешках и переметных сумках из кожи. Несмотря на то что предметы из кожи быстро разрушаются в погребениях, местами — вероятно, в силу благоприятных условий — такие вещи сохранились и дают частичное представление об этой категории предметов домашнего быта тувинцев.

Остановимся на материале, характеризующем одежду и украшения погребенных. Заметим, что у тувинцев как в далеком прошлом, так и в недавнем времени не было специально погребальной одежды. Покойников хоронили в обычной их одежде (будничной или праздничной); вследствие чего эта одежда, как и украшения, отражает реальную действительность того времени. Вместе с тем приходится констатировать общеизвестный факт, что одежда, тем более надетая на покойника, быстро истлевает и доходит до нас даже из поздних погребений в незначительных фрагментах. Кроме того, неглубокие впускные погребения тувинцев, устроенные в насыпях древних курганов, более, чем другие, доступны влаге, особенно дождю, и это весьма способствует быстрой порче многих предметов, положенных с погребенными, и прежде всего одежды. Но даже при этих неблагоприятных условиях, а также при том, что поздних погребений в Туве пока исследовано еще очень мало (немногим более двух десятков), все-таки в ряде случаев, когда были обнаружены отдельные

экземпляры одежды. Так, например, С. А. Теплоуховым в 1927 г. было раскопано в Бай-Даге погребение (№ 85), в котором погребенной оказалась женщина, положенная в шелковой одежде и кожаных туфлях. Хотя покрой этой одежды не удалось изучить детально, но нет сомнений в том, что это был западной халат. Туфли имели кожаные простеганные подошвы и прострочены по краям ремешками. Женщина была похоронена в головном уборе, от которого сохранились только украшения в виде китайских бронзовых монет-чохов (маньчжурской династии), раковин каури и височных медных ажурных бляшек с конеобразными головками.

В другом погребении, где был похоронен, видимо, воин, сохранился кожаный халат из выделанной кожи (юфти). Мягкие кожаные сапоги завязывались у щиколотки ремешком, как это недавно можно было наблюдать у ряда народностей Саяно-Алтайского нагорья. В другом мужском погребении кожаный халат был с обшитыми ремешком полами, с обшлагами, украшенными фестончатым вырезом по верхнему краю.¹⁷⁸ Чаще всего от одежды сохраняются только отдельные кусочки, по которым можно судить преимущественно о типе тканей. По таким обрывкам видно, что одежду шили не только из кожи, но и из войлока, из меха, хлопчатобумажных тканей и шелка. Одежда застегивалась на мелкие медные пуговицы и подпоясывалась кожаным поясом (мужская), украшенным медными или серебряными бляшками. Целых поясов не сохранилось. Они дошли до нас только в обрывках, но с уцелевшими бляшками и концевыми пряжками. Медные литые или железные бляшки, украшавшие пояс, прикреплялись при помощи шпеньков, расклепанных затем на оборотной стороне ремня. Некоторые бляшки подвешивались к поясу, особенно это относится к женским поясам-опояскам, делавшимся из ткани и тоже не сохранившимся. На месте пояса погребенной в таких случаях сохранились только подвесные бляшки. У женщин, да и у мужчин, подвесные бляшки отнюдь не составляли только украшения пояса, к ним подвешивались некоторые предметы быта (игельники, огниво, ножи и т. п.). Металлическую подвеску в таких случаях затыкали за пояс, а на другом конце ее свободно висел нож или другой предмет. Современные тувинцы говорили нам, что у мужских и женских бляшек-подвесок имеется определенное различие. На мужских бляшках нет орнамента, они гладкие, а женские орнаментируются. Насколько удалось преследить пока по поздним погребениям, этот признак мужских и женских подвесок существовал и несколько веков тому назад. Чтобы покончить с одеждой, скажем еще несколько слов о пуговицах. Они встречаются часто и сделаны из меди или бронзы, сферической формы, полые, с ушком для пришивания, причем как гладкие, так и рубчатые. Встречаются пуговицы у ворота одежды и под правым рукавом под мышкой, что указывает, что одежда (халатообразная) запахивалась и застегивалась, как и дошедшая до наших дней старинная тувинская одежда.

Из украшений наиболее многочисленны находки бус и бисера. Бусы исчисляются сотнями и даже порой тысячами штук в одном погребении. Сделаны бусы из стекла или пасты, реже из дерева и кожи, крупные и мелкие; они встречаются иногда нанизанными на ремешок или шерстяную нитку. По форме найденные бусы круглые, шаровидные, рипчатые, цилиндрические, а по цвету — белые, синие, голубые, зеленые, сиреневые, коричневые, желтые, фиолетовые, черные. Чаще всего украшения из бус представляли собой, вероятно, ожерелье, ибо наибольшие скопления их встречаются на скелете около шеи. Но несомненно бусы, и особенно бисер, входили элементом в те или иные украшения (например, в подвески для кос, головного убора и т. д.), или украшали отдельные части одежды. Круглый стеклянный бисер (голубой, красный, синий, сиреневый), а иногда цилиндрической формы, широко применялся для украшения во-

¹⁷⁸ Л. Р. Кызласов. Курганы тувинцев, с. 85, 90.

ротников, пояса, различных подвесок. Однажды нами была найдена бу-синка из горного хрусталя, видимо местной работы.

В качестве украшений, как правило женских, использовались и китайские металлические монеты (Цинской династии), так называемые чохи, имеющие квадратное отверстие посередине. Для прикрепления их к украшениям (для нашивания на ткань, например) обычно пробивали дополнительные отверстия. В упомянутом выше богатом погребении, раскопанном в Бай-Даге, женщины, похороненной в шелковом халате, под черепом были обнаружены нашитыми на ткань девять монет, из которых одна 1644—1662 гг., семь относятся к периоду 1662—1722 гг., и одна 1723—1736 гг. Только в шести женских могилах было найдено более 40 монет.¹⁷⁹ Упомянутые китайские монеты не вошли в обращение в жизни тувинцев, у которых господствовало натуральное хозяйство и натуральный обмен, и использовались именно как украшение. Находки этих монет очень часты в поздних погребениях и ценны особенно в том отношении, что дают возможность привлекать их к датировке раскопанных погребений, так как монеты эти содержат знаки, сообщающие время их выпуска. Само собой разумеется, что, опираясь на такие находки, можно твердо датировать нижнюю границу погребений, содержащих те или иные монеты. Так как большинство китайских монет из раскопанных погребений, о которых здесь идет речь, уже определены, то можно сообщить, к каким периодам они относятся. Наиболее ранние из них датируются периодом правления Шунь (1644—1662), большинство — периодом Канси (1662—1723) и самые поздние — периодом Юнчжон (1723—1736). Однако необходимо учитывать при датировке погребений по монетам, что иногда монеты живут в качестве украшения много лет, причем в одно и то же украшение могут попасть как современные, так и старинные монеты. В качестве примера сошлемся на упомянутое женское погребение близ горы Байдага, где оказалось девять монет. Среди них наиболее ранняя датируется периодом 1644—1662 гг., а поздние — 1723—1736 гг. Отсюда видно, что ранняя монета попала в погребение почти сто лет спустя после выпуска ее в свет.

Если обратиться к перечню предметов украшений, встретившихся при изучении погребального инвентаря тувинцев, похороненных в рассматриваемое время по старинному обряду шаманистов, то следует назвать перстни, кольца, браслеты, серьги, а также накосные женские украшения. Находки перстней и колец относительно редки. Попадают преимущественно женские медные кольца. Еще реже встречаются находки серег и браслетов. Найдена, кажется, только одна кольчатая бронзовая серьга и бронзовый браслет. О накосном украшении можно судить только по остаткам бисера, бус, пуговиц, перламутровым пластинкам, наподобие плоских пуговиц, китайским монетам. В целом виде ни одно из таких украшений не найдено, и судить о нем можно только по старинным экземплярам, сохранившимся кое-где в музеях, и по описанию современных женщин-тувинок старшего поколения. Также редко встречаются в составе украшения раковины каури, хотя в конце XIX — начале XX в. раковины каури завозились в Туву и на Алтай из Китая через Монголию. К предметам китайского экспорта, если говорить об украшениях, относятся безусловно пастовые бусы. Стекланные бусы и бисер ввозились по крайней мере с конца XVIII в. из России, хотя вообще такого рода изделия, особенно бисер, могли попасть в Туву и в первые десятилетия XVII в., когда в этот край стали направляться русские посольства.

Среди бытовых вещей в мужских и женских погребениях часто встречаются металлические курительные трубки китайского производства. Чаще они бронзовые и целиком сделаны из металла. В таких трубках чашечка для табака, чубук и мундштук соединены между собой и не разбираются. Обычно такие трубки находят в узких кожаных кисетах. Но

¹⁷⁹ Там же, с. 90.

иногда попадаются и составные курительные трубки с разборным деревянным чубуком и мундштуком. Современные тувинцы старшего поколения подчеркивают, что как в старину, так и теперь (в тех случаях, когда умершего снабжают кое-какими предметами, укладывая их в гроб с покойным) курительную трубку и табак клали только принадлежавшие лично умершему. Нельзя было положить трубку, принадлежавшую кому-нибудь из оставшихся в живых. Это могло вызвать преждевременную смерть человека. Нам известно по рассказам современных тувинцев, что китайские торговцы, приезжавшие в Туву во времена Цинской династии, продавали эти трубки по дорогой цене (обменивали на скот или кожи, шерсть, волос и т. д.). Тем не менее такую трубку клали с умершим владельцем, как его личную собственность, как вещь единоличного пользования, не считаясь с ее ценностью, настолько сильны были представления о загробной жизни. Но огнива для добывания огня при помощи кремня и трута в поздних захоронениях тувинцев встречаются редко, и то в виде кремешков в кожаной сумочке, в то время как в поздних захоронениях алтайцев это обычное явление. Сами тувинцы объясняют это тем, что хорошее огниво с орнаментированной кожаной сумочкой (накладными медными или серебряными бляшками) стоило будто бы непомерно дорого, за него торговцы брали хорошего коня; дорого стоило и заказать его мастеру-кузнецу. Поэтому такое огниво «жалели» положить с умершим, оставляя его наследникам. В отличие от курительной трубки это допустимо было делать, как можно было и дарить свое огниво, в то время как трубку дарить было нельзя. Я думаю, что огниво не считали абсолютно личной вещью в семье, поскольку им пользовались не только для прикуривания трубки, но вообще для добывания огня, поэтому его можно было положить, а можно было заменить и более простым, самодельным.

Представляют определенный научный интерес и некоторые находки предметов шаманского культа в погребениях рядовых тувинцев, отнюдь не шаманов. Выше уже говорилось, что в одном из женских погребений в Монгун-Тайге были найдены две железные подвески, которыми шаманы лечили больных от болезни *тартар-арыг*. При раскопках могильника Кокэль в одном из впускных погребений нами были найдены две антропоморфные фигурки, с обозначением женского пола, вырезанные из тонкой листовой жести. Относительно этих фигурок сразу же возникло предположение, что они связаны с шаманским культом. Однако у нас не было сначала никаких конкретных доказательств в его пользу. Тогда мы стали показывать эти фигурки местным жителям, спрашивая их мнение о значении фигурок, о их назначении. На наш вопрос удалось получить ответ от нескольких стариков. В местности Кара-Холе (верховья р. Алаша) старик Мандырышка определил эти две фигурки как эреней, т. е. изображения шаманских духов, которые могли принадлежать, как он полагал, тоджинскому шаману. В пос. Ишкин старик Сарыг-оол сказал, что эти две фигурки и круглый металлический диск (найденный вместе с ними) относятся к эреню, они прикрепляются на эрень, обозначающий солнце. Эрень этот состоял из двух параллельных палок, расположенных на небольшом расстоянии друг от друга. К этим палкам прикреплялось семь матерчатых лент разного цвета (красного, желтого, синего, белого и т. д.). На ленты прикрепляли изображение людей, лошадей, солнца и месяца, сделанные из меди. К палке и ножкам фигурки человека прикрепляли шнуры *солбак*. Этот эрень делал шаман еще при жизни хозяина, он висел в юрте на решетке (*хана*) в изголовье кровати (*сыртык бажы*). В случае смерти хозяина эрень хоронили вместе с ним. 70-летний тувинец Серен Кара-Монгуш сообщил, что такого типа фигурки делал шаман при болезни человека, которого он должен был вылечить.

Шаман делал одну или несколько таких фигурок, на которые надевал одежду (тон), вырезанную из ткани голубого или другого цвета. Эти одеяла фигурки шаман вставлял в верхние концы палочек, а нижние концы

их закреплялись в отверстиях, вырезанных по углам или по центру (если одна фигурка) квадратной дощечки. В дырочки этой дощечки шаман закладывал шерсть от барана, которого ему отдавали в юрте за лечение. Шаман до изготовления эреня, придя в юрту к больному (на шамане была повседневная одежда, а не ритуальная), брал руку его, щупал пульс и плевал в сторону. В это время шаман и решал, какую одежду надо шить для фигурок эреня. Родственники больного обязательно должны были найти требуемую ткань, после чего шаман приступал к изготовлению эреня. Когда эрень бывал готов, шаман указывал место, куда нужно его отнести, чтобы человек излечился. Относил эрень в выбранное шаманом место кто-нибудь из родственников больного человека. Таким образом, не исключено, что при выпускном погребении эрень оказался не специально положенным, а занесенным туда по повелению шамана. Как бы то ни было, но нередко находки шаманских оберегов, амулетов и тому подобных вещей в поздних погребениях.

На основании материала из поздних погребений, характеризованных выше, можно сделать вполне обоснованное заключение об отражении в погребальном обряде имущественного неравенства, реально существовавшего в жизни тувинцев. На это указывает прежде всего бросающееся в глаза с первого взгляда различие по количеству, составу и качеству погребального инвентаря, по захоронению с умершим домашних животных. Можно уверенно говорить о погребениях богатых или зажиточных людей и погребениях бедняков. В богатых погребениях с умершим клали большое количество различных вещей, к которым он привык и без которых, как полагали, ему нельзя было обойтись на том свете. По нашим раскопкам указанное различие выступает очень явственно. Вспомним женское погребение близ Мутур-Аксы, в котором с богатой покойницей были погребены две лошади и два барана. Напомним и о погребении женщины у горы Бай-Даг (раскопки С. А. Теплоухова), похороненной в шелковом халате и снабженной большим количеством украшений и т. п. Отмеченное различие хорошо сознают современные тувинцы. Соснайбен Ондар из Сут-хольского района, присутствовавший на наших раскопках позднего выпускного погребения, заявил, что молодой парень, захороненный здесь, происходил из богатой семьи, так как вещи, которые с ним положены, — это вещи богатого человека. Несмотря на то что покойник был молод, ему положили с собой много вещей, и притом хорошего качества. И лошадь с ним была погребена хорошая. Судя по остаткам зубов, ей было около 10 лет; она была, вероятно, подарена мальчику еще жеребенком. Когда жеребенок подрос, мальчик стал на нем ездить, а после того, как он умер, ему в могилу положили любимого коня. Даже котел, положенный с покойным, был характерным для зажиточных тувинцев, — это был котел с рукояткой, ценность которого была немногим выше обычного.

Отсюда видно, что сами тувинцы по составу погребального инвентаря вполне определяют, какое из поздних погребений богатое, а какое относится к обычным или бедным. Нам неоднократно приходилось иметь дело и с такими погребениями, в которых погребальный инвентарь был крайне скудным и с умершим не хоронили никакого домашнего животного, хотя обычаем это и предусматривалось. Такие погребения несомненно принадлежали беднякам, которым и родственники не могли чем-либо помочь. Заметим, что имущественное неравенство тувинцев удостоверено и письменными русскими источниками XVII—XVIII вв., а также некоторыми русскими этнографическими описаниями, относящимися к концу XVIII в.

Кроме указанной возможности судить об экономическом положении умершего при его жизни, погребальный обряд позволяет получить представление о профессии погребенного, так как это находит отражение в погребальном инвентаре. Кроме того, изучая материал поздних погребений

бений тувинцев, можно представить в известной степени разделение труда внутри семьи, домашний быт мужчины и женщины. О профессии можно судить, например, по некоторым орудиям труда. В погребениях охотников находятя наконечники стрел, ружья, пули, маленькие «походные» каменные жернова, на которых во время промысла мололи зерна проса или ячменя на толокно, на крупу. В погребениях, где обнаружены принадлежности кузнечного дела (щипцы, молотки и т. п.), мы находим указание на профессию, на трудовую деятельность этого человека. В некоторых раскопанных погребениях XVI—XVII вв. лежали воины, о чем свидетельствует их вооружение и военные доспехи: наконечники копий (листовидной формы со втулкой и петелькой), «железные шлемы-пишаки, склепанные из четырех или шести прогнутых треугольных пластин, с накладками, козырьками и трубочками для султанов, а также латы из квадратных и прямоугольных гнутых пластин».¹⁸⁰

Следовательно, изучение погребального обряда дает возможность представить и картину разделения труда в обществе, а не только в семье, о чем речь пойдет ниже. Как ни малочисленны были у тувинцев в это время профессии, они все же нашли отражение и в погребальном обряде.

Поскольку мы упомянули о различии мужского и женского быта в семье, хорошо известного по этнографическим данным, то укажем, что и материалы погребального обряда вполне отражают эти различия. На это указывают мужские и женские погребения тувинцев, которые четко отличаются друг от друга по погребальному инвентарю, причем в такой степени, что еще до антропологического изучения скелета можно уверенно сказать, кто погребен — мужчина или женщина.

В женских погребениях нетрудно определить, что похоронена именно женщина. Особенно ясно это по находкам украшений, которые столь характерны для женского костюма и остаткам головного убора. От женских украшений всегда сохраняются бусы и бисер, раковины каури, китайские монеты и т. п. Но, кроме одежды и украшений, о поле погребенного можно уверенно говорить по бытовому инвентарю и по орудиям труда, сопровождающим его в загробный мир. В женских погребениях преобладают обычные котлы, ковшики, различная хозяйственная деревянная посуда, ножницы, игольники, ножи для раскройки шкур, скребки для выделки шкур, пряслица, корнекопалки и т. д., в то время как в мужских — колчаны и стрелы, топоры и тесла, не говоря уже о некоторых специфических орудиях труда, связанных с мужскими занятиями или профессиями (охота, кузнечество). Конечно, и в мужских погребениях имеется деревянная посуда, употребляемая при еде, не отличающаяся от находимой в женских погребениях. Но определителем пола погребенного служит не эта, употребляемая только во время еды посуда, а другие вещи, о которых сказано выше. К числу одинаковых предметов для мужчин и женщин относятся еще курительные трубки, хотя кистеты мужские и женские имеют определенное различие. Как правило, мужские кистеты спиты из кожи, а женские — из материи. Изредка в женских погребениях встречаются отдельные мужские предметы, а в мужских — отдельные женские. Подобные факты, как показывает этнографический материал, объясняются поверьем тувинцев, что в загробном мире муж и жена встретятся и передадут вещи, почему-либо своевременно не положенные к одному из супругов при погребении, или по этим вещам они опознают друг друга. Такие религиозные представления широко были распространены у народностей Саяно-Алтайского нагорья. У южных алтайцев, этих близких этнических родственников тувинцев, например, если женщина умирала вдовой, то ее хоронили в *чегедеке*, т. е. специальной одежде замужней женщины, так как,

¹⁸⁰ Там же, с. 85.

по верованиям шаманистов-алтайцев, она должна была в загробной жизни снова соединиться с мужем и поэтому ей полагалось быть в чегедеке.¹⁸¹

Обычай хоронить с погребенным верховых лошадей хотя распространялся и на мужчин и на женщин, но седло, которое помещали в могилу, было либо мужским, либо женским, в зависимости от пола погребенного, так как в реальной жизни тувинцев женское седло отличалось от мужского меньшим размером, большим количеством украшений и некоторыми особенностями формы передней луки и т. п.

Все изложенное выше о погребальном обряде тувинцев показывает, что обряд этот в целом и его отдельные элементы (в частности способ погребения трупа, сопровождение умершего погребальным инвентарем) представляют собой ценный источник для изучения истории и этнографии тувинцев малоизвестного периода XVII—XVIII вв. Я подчеркиваю значение этого источника для этнографии, кроме всего прочего, еще и потому, что сам вещевой материал из поздних погребений является по существу этнографическим материалом, взятым из повседневной народной жизни тувинцев того времени. Эти вещи реальные, подлинные, а не сделаны специально для погребения, то, что встречается в некоторых древних археологических погребениях Тувы. Этнографический материал, характеризующий погребальный обряд, дает возможность реконструировать ряд явлений и сторон, конкретных проявлений шаманского культа, сведения о которых имеются в отрывочном виде в древних письменных источниках. Учитывая устойчивость и консерватизм религиозных представлений и обрядов, мы вполне можем, опираясь на изученный этнографический материал по погребальному обряду, не только восстановить некоторые древние религиозные обряды и обычаи, но провести их сравнительный анализ, что может дать ценные результаты для истории и истории культуры тувинцев, для этногенетических выводов.

Материалы и результаты изучения погребального обряда могут быть использованы и для решения такого сложного вопроса общественной жизни и домашнего семейного быта в истории тувинцев, как соотношение и взаимоотношения шаманизма и ламаизма. Шаманизм был характерным для религиозной идеологии тувинских племен и их исторических предков в течение многих столетий. Данный факт хорошо устанавливается по письменным источникам и по археологическим материалам. Из письменных же источников хорошо известен и тот факт, что ламаизм насаждался сверху правящей феодальной верхушкой. Сначала это делали монгольские и местные феодалы, позднее маньчжуро-китайские оккупанты.

Погребальный обряд хорошо отражает борьбу ламаизма и шаманизма за господство в религиозной идеологии рядовых тувинцев. Он может служить показателем степени и формы проникновения ламаизма в быт народа и степени сохранности шаманизма. Более четко это прослеживается по этнографическим материалам погребального обряда. Постепенное вытеснение ламаизмом из быта тувинцев шаманизма безусловно представляет интерес для истории тувинского народа. Оно может быть обосновано результатами изучения погребального обряда, который, кстати сказать, содержит конкретные данные и о специфических формах, приобретенных канонизированным ламаизмом в условиях тувинского быта, — данные, которые можно определить как тувинский бытовой ламаизм, что, конечно, должно стать темой для специального исследования.

В некоторых случаях погребальный обряд может служить этническим определителем погребенных. В южных районах Тувы, например,

¹⁸¹ Л. П. Потапов. Одежда алтайцев. — Сборник МАЭ, т. XIII, Л., 1951, с. 30.

расположенных по южную сторону хребта Танну-ола, тувинские племена, как документально известно, по крайней мере с XVII в. жили в тесном контакте с северными, а затем (с середины XVIII в.) и западными монголами. Более того, отдельные группы монголов в то время (особенно в период господства Алтын-ханов в XVII в.) проникали на территорию современной Тувы и здесь кочевали. Вследствие этого в культуре и быте тувинцев появилось много таких элементов, которые не отличаются от соответствующих монгольских. К тому же и антропологический тип монголов и тувинцев схож по внешним описательным и по измерительным признакам. При раскопках поздних тувинских погребений в южной или юго-западной Туве неоднократно возникал вопрос: монгольское это погребение или тувинское? Однако в таких случаях ответ на этот вопрос давала общая картина погребального обряда. Уже тот факт, что погребение было совершено по обряду, характерному для шаманистов, т. е. в земле или в насыпи кургана, с погребальным инвентарем, с захоронением домашних животных, не оставлял сомнения в том, что перед нами было тувинское погребение. Монголы в это время хоронили умерших по ламаистскому обряду при котором труп оставляется на поверхности земли без устройства какого-либо погребального сооружения и без всякого погребального инвентаря, только завернутым в ткань. Достоверно известно, что на съезде монгольских князей в 1578 г., где были установлены принципы взаимоотношения ламаистской церкви со светской властью монгольских феодалов, получил силу закона запрет погребения покойников по старому обряду. Особенно карался обычай хоронить с умершим скот. По новому порядку скот нужно было не убивать и не погребать с покойником, а дарить ламаистским монастырям,¹⁸² а у тувинцев, как говорилось выше, непосредственно ламам.

Источниковедческое значение различных элементов погребального обряда у тувинцев-шаманистов выступает в более широком и глубоком историческом масштабе по археологическим памятникам древних и средневековых эпох, сохранившихся в большом количестве на территории Тувы, многие из которых уже исследованы, преимущественно советскими учеными. Несмотря на ограниченность вещественного материала таких памятников, вызванную плохой степенью сохранности его из-за длительного нахождения в земле, многие вещественные остатки, обнаруживаемые при раскопках таких погребений, несут в себе ценные сведения источниковедческого значения. Я позволю себе показать это на серии документальных фактов, весьма ценных для изучения проблемы происхождения современных тувинцев и их этногенетических и культурно-исторических связей как с древним населением Тувы, так и с современными народами Саяно-Алтайского нагорья.

Можно утверждать, что иногда этнографические данные по погребальному обряду содержат в себе такие древние элементы, которые обычно являются только на материале археологических погребений. Весьма показательным в этой связи является обычай тувинцев посыпать умершего зерном, чаще всего просом. Мы зафиксировали его при похоронах детей, которых посыпали зернами проса и ячменя, при похоронах взрослых (в Эрзинском районе и в районе Сут-Холя) и даже при погребении лам. Как выясняется, на территории Тувы исторические корни этого обычая уходят в гуннскую древность. При раскопках в Западной Туве погребений гунно-сарматского времени (первые века до нашей эры—первые века нашей эры) в могильнике Кокэль мы часто встречали в гробах и колодах рассыпанные зерна проса. Из 476 раскопанных погребений зерна хорошо сохранились в 85. Из этого факта мы делали обычно вывод, что в то время местное население сеяло просо и, вероятно, им

¹⁸² И. Н. Златкин. История Джунгарского ханства. М., 1964, с. 153—156.

снабжало умерших в качестве погребальной пищи. Казалось только странным, что зерна зачастую находились не только в сосудах для пищи и в определенном месте погребения, где всегда ставили погребальную пищу, а были рассыпаны по костякам погребенных. Но когда мне лично пришлось наблюдать при современных похоронах посыпание зернами умерших, то такое предположение, конечно, отпало. Таким образом, по археологическому материалу удалось установить несомненно весьма важный факт — глубокую древность и преемственность упомянутого обычая, просуществовавшего в течение двух тысячелетий. Данный обычай зафиксирован и по материалам раскопок древнетюркских погребений, датируемых VI—VIII вв. Факт этот свидетельствует о древних генетических связях тувинцев с населением гунянского и древнетюркского времени. И он не единичен. В погребальном инвентаре тувинских позд-



Посыпание зерном умершего. Эрзинский район. Фот. автора.

них захоронений была обнаружена различного вида и назначения деревянная посуда. Такая посуда сохранилась у тувинцев до сего времени, правда с очень ограниченным употреблением ее, поскольку в условиях современного социалистического быта самодельная деревянная посуда, как и другая старинная домашняя утварь, вытеснена покупной, готовой, фабричного производства, как более соответствующей новым, улучшенным условиям жизни, новым потребностям и вкусам населения.

Многие виды упомянутой традиционной деревянной посуды, как это позволяет установить археологический материал, употреблялись населением Тувы с глубокой древности, восходящей к скифскому, а чаще к гуннскому времени. Доказательством этому служит большой материал из погребального инвентаря, сохранившегося более всего в погребениях гуннского времени, раскопанных на Кокэльском могильнике. Не ставя задачи проанализировать здесь в историческом плане все образцы деревянной посуды такого рода, я остановлюсь на нескольких характерных для быта кочевников Тувы предметах. К ним нужно отнести, например, деревянные «ведерки-подойники» для доения молока, известные современным тувинцам под названием «хуунг». Местами тувинцы в такие подойники до наших дней доят коз, овец, кобылиц, оленей. В могильнике Кокэль таких ведерок-подойников найдено свыше десятка — как в мужских, так и в женских погребениях — в числе прочего погребаль-

ного инвентаря. Однако все они положены были с погребенными в виде деревянных миниатюрных моделей подлинных ведерок, наибольшая высота которых составляет 6,5 см, а наименьшая — 3,5 см.

Эти модели могут быть разбиты на два вида. Первый из них — это модели, сделанные из одного куска дерева, без вставного дна, второй — ведерки, у которых вставное доньшко. Первый вид ведерок наиболее многочислен. Все ведерки имеют носик-слив и отверстия на верхних краях для закрепления волосяных ручек.

Ведерки из одного куска дерева имеют цилиндрическую форму, иногда она несколько заужена. Немного отступя от верхнего края из естественных сучков вырезаны носики-сливы, вздернутые кверху. Носики чаще всего округлого сечения, по всей длине их прорезаны сквозные отверстия равного диаметра. Выдалбливались ведерки только наполовину своей высоты, поэтому донная часть ведерок только массивная. Снаружи и изнутри донные поверхности ведерок округлой формы, плоские. У верхних краев моделей симметрично прорезаны отверстия для крепления мягких ручек (волосяных). Следов таких ручек не сохранилось. В этом виде ведерок встречено одно, которое было раскрашено красной краской. Раскраска представляет собой геометрический узор в виде квадратов. Узор — из трех кольцевых полосок, нанесенных на тулово ведерка на расстоянии 1,5 см друг от друга. Распределены они по верхнему краю, середине и несколько отступя от дна ведерка. Эти параллельные опояски соединены между собой вертикальными полосками, которые также отстоят друг от друга на расстоянии 1,5 см. Помимо этого узора, который расположен на тулове ведерка, красной краской окрашен и плоско срезанный верхний край ведерка.

Модель ведерка второго вида вырезана также из целого куска дерева (стенки и носик-слив). Оно имеет цилиндрическую форму, несколько расширено к дну. Дно у ведерка было вставное, и скорее всего деревянное. Оно было вбито внутрь стенок. Изнутри на стенках ведерка сохранился только след от дна, которое имело вид круглой дощечки (толщ. 0,7 см). Несколько отступя от верхнего края вырезан носик-слив. Для носика-слива был использован естественный сучок, имевшийся на заготовке данной модели. У основания отверстие для слива более широкое, вырезано острием ножа. Несколько отступя от верхнего края стенок ведерка ножом вырезано круглое сквозное отверстие, такое же отверстие было сделано и на другой части стенки ведерка — для закрепления волосяной веревки, которая служила ручкой. Снаружи ведерко по стенкам и носику окрашено красной краской.

Из моделей ведерок видно, что этот вид хозяйственной посуды употреблялся для дойки скота и слива молока.

По моделям очень затруднительно восстановить настоящий размер этих древних образцов ведер для дойки скота.

Как показывают этнографические материалы, ведерки с носиками-сливами для доения кобылиц, овец, коз, оленей имели у многих народов скотоводов-кочевников небольшие размеры, что, собственно, определялось незначительным по количеству надоем молока. Так, у казахов долбленные ведерки со вставным дном цилиндрической формы, в которые не только доили скот, но и носили в них воду, не превышали в высоту 38 см, при диаметре 24 см.¹⁸³ У тувинцев размеры подобных ведерок были еще меньше (выс. 20—30 см, шир. 10—12 см).¹⁸⁴

Распределение ведерок-подойников в равной степени как в погребениях мужчин, так и женщин с полным основанием допускает утверждение, что доение скота уже в то время не было исключительно женским

¹⁸³ Л. П. Потапов. Особенности материальной культуры казахов. — Сб. МАЭ, Л., 1949, с. 59, 60.

¹⁸⁴ С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, с. 93—95, рис. 80, а, б.

занятием. Однако из всех видов скота мужчины скорее всего доили только кобылиц. Такому выводу способствуют этнографические сведения о тех народах, где скотоводство издавна было важной отраслью хозяйственной жизни. У скотоводов-кочевников, помимо кобылиц, все остальные виды животных доились только женщинами. Но это не означает, что в гунно-сарматское время существовала подобная строгая регламентация труда. Безусловно и в то время женщины также занимались и доением кобылиц. По-видимому, нет оснований полагать, что в гунно-сарматское время у племен Тувы, оставивших могильник Кокэль, доение кобылиц мужчинами производилось только во время пастбы скота, когда скот выпасался вдали от жилищ. Хорошо известно по поздним этнографическим данным, что пастухи в подобных случаях доили не только кобылиц, но и другой скот для собственных нужд. Наличие подойников в мужских захоронениях Кокэльского могильника является также указанием на то, что мужчины занимались дойкой кобылиц и в домашних условиях.

Доение кобылиц мужчинами по этнографическим материалам известно, кроме тувинцев, у южных алтайцев, казахов, киргизов и других скотоводческих народов.¹⁸⁵

Наличие сравнительно небольших ведерок-подойников свидетельствует также о том, что надоенное молоко сливалось в иную посуду, где оно заквашивалось или бродило. А это является указанием и на то, что уже в рассматриваемое время в Туве молоко употреблялось в пищу в том виде, в котором оно потребляется до сих пор у большинства скотоводческих народов. Как известно, кочевые народы Азии перед употреблением молока или квасят, или кипятят и не пьют его в сыром виде. Именно из сброженного или кипяченого молока приготавливали молочные продукты, в том числе кумыс, различные сыры и т. д.

Из сказанного выше можно с полным основанием заключить, что в Туве в гунно-сарматское время среди различных продуктов питания видную роль играла молочная пища, которая была известна в Саяно-Алтайском нагорье и в скифское время.¹⁸⁶

Судя по остеологическому материалу из могильника Кокэль, население Тувы разводило и доило лошадей, мелкий скот (овцы, козы). Держали ли тогда коров, сказать определенно пока затруднительно, ибо кости коров в захоронениях отсутствуют. Но по материалам предшествующих памятников скифского времени на территории Тувы зафиксированы находки костей коров.¹⁸⁷ Едва ли можно допустить, что в гунно-сарматское время они исчезли.

Обращает на себя внимание факт находок ведерок в захоронениях Кокэльского могильника вместе с «бочонками». Так, из десяти моделей ведерок восемь было найдено возле деревянных бочонкообразных сосудов. Этот вид посуды также бытовал до недавнего времени у тувинцев, в нем хранили араку, и носил он название *доора-хун*.¹⁸⁸ Нахождение ведерок в таком сочетании служит дополнительным указанием на назначение бочонкообразных сосудов как посуды для молочного напитка, скорее всего кумыса, об изготовлении которого в гуннское время свидетельствуют письменные китайские источники.

¹⁸⁵ Ф. А. Фнелъструп. Молочные продукты турков-кочевников. — Материалы комиссии экспедиционных исследований, вып. 15, серия казахстанская, Л., 1930, с. 264; МАЭ, колл. И-798-8; И-1433-16, 1199-44, 398, 427; И-1905-35.

¹⁸⁶ С. И. Руденко. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.—Л., 1953, с. 82—86.

¹⁸⁷ Л. Р. Кызласов. Этапы древней истории Тувы. — Вестник МГУ, № 4, 1958, с. 87; С. И. Вайнштейн. Памятники кызылганской культуры. — Труды ТКАЭЭ, т. II, с. 171.

¹⁸⁸ Вайнштейн С. И. Раскопки могильника Кокэль в 1962 г. — Труды ТКАЭЭ, т. III, Л., 1970, с. 76—77.

Любопытно отметить такое же сочетание бочонка и ведерка¹⁸⁹ в соседней Минусинской котловине.

Выше упоминалось, что на некоторых моделях ведерок сохранились следы раскраски. Узоры на ведерках составлены из прямых полос-опоясок, которые между собой пересечены прямыми линиями, составляющими квадраты. Такие узоры обычно расположены в виде бордюра, идущего от верхнего края ведерок до середины или несколько ниже. Такая раскраска по дереву пока зафиксирована только по материалам могильника Кокзель. Интересно отметить, что как сами ведерки, так и характер узора и расположения его на них сохранился в Туве вплоть до наших дней, но выполнен уже резьбой.¹⁹⁰

Таким образом, бытование в Туве, как и в Хакасии, ведерок для дойки скота может быть датировано рубежом нашей эры. Среди южных народов Сибири ведерки такого устройства бытовали в недалеком прошлом у алтайцев.¹⁹¹ У бурят, якутов в такие ведерки, помимо кобылиц, доили мелкий рогатый скот.¹⁹² Обращает на себя внимание очень близкое сходство современных бурятских и тувинских ведерок, имеющих носики-сливы, с кокзельскими моделями. При этом буряты, как и тувинцы, зачастую подобные ведерки изготовляли из таких же чурочек-заготовок, на которых имелся сучок, использовавшийся для носика-слива.¹⁹³ Следует отметить еще одну общую особенность как для ранних моделей, так и для этнографических образцов (у алтайцев, бурят, тувинцев). Все они сделаны путем долбления, хотя у ряда других кочевых народов посуда этого вида и назначения изготовлялась из дощечек.¹⁹⁴ У некоторых монгольских народов (например, у дербетов) этот вид посуды существовал наряду с долблеными ведерками с носиками-сливами.¹⁹⁵

Как и древние, ведерки-подойники тувинцев имели два вида днищ — вставное (деревянное, берестяное), иногда вдвинутое в нижний край сосуда, и прикрепленное с помощью деревянных гвоздей (такой способ прикрепления днищ, видимо, был перенесен с берестяной посуды). Сочетание дерева и бересты на ведрах-подойниках можно отметить и для других южносибирских народов (алтайцы, хакасы и др.).¹⁹⁶ У тувинцев ведра-подойники использовались еще в качестве единиц меры жидкостей.¹⁹⁷ Хотя у тувинцев не было стандартных мер для жидкостей, но устойчивые размеры различного вида и назначения посуды позволяли применять их в быту в качестве единиц мер. Ведер-подойников, использовавшихся в качестве единиц меры жидкостей, было несколько. Самым маленьким среди них было детское деревянное ведро (*ойнар хуун*), затем ведро для дойки коз (*ошку саар хуун*); несколько большим по размеру, чем для доения коз, было ведро, в которое сдаивали молоко овец (*хой саар хуун*). Ведро-подойник для доения коров (*инек саар хуун*) было такого же размера, что и для доения овец. Последнее обстоятельство свидетельствует о том, что основным видом ведр-подой-

¹⁸⁹ Г. П. Сосновский. О находках Оглахтинского могильника. — Проблемы истории материальной культуры, 1933, № 7—8, стр. 36; Л. Р. Кызласов. Таштыкская эпоха. М., 1959, с. 105.

¹⁹⁰ С. И. Вайнштейн. Орнамент в народном искусстве тувинцев. — СЭ, 2, 1967, с. 45, рис. 1.

¹⁹¹ Колл. МАЭ, № 3650-48; № 3720-5 (выс. 30 см, наиб. диам. 27 см); № 5068-105, 209 (выс. 25 см, диам. 24,5 см); 210 (выс. 15,5 см); 236.

¹⁹² В. Л. Серошевский. Якуты. Т. I. СПб., 1896, стр. 309, рис. 37; Буряты. — В кн.: Народы Сибири, М.—Л., 1956, с. 234; К. В. Вяткина. Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969, с. 89.

¹⁹³ Колл. МАЭ, № 1697-67; И-1612-11а.

¹⁹⁴ К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962, с. 148.

¹⁹⁵ К. В. Вяткина. Монголы Монгольской Народной Республики, с. 185, рис. 10; с. 186, рис. 11.

¹⁹⁶ Колл. МАЭ, № 3650-48, 3720-5, 5062-236; 5068-104, 5068-209, 5068-210.

¹⁹⁷ Л. П. Потапов. 1) Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика, с. 43, 44; 2) Очерки народного быта тувинцев, с. 311.

ников у тувинцев можно считать подойники, которыми пользовались при дойке коз и овец, незначительно варьиовавшие в своих размерах.

Другим видом деревянной посуды, распространенным у ряда саяно-алтайских народов (тувинцев, алтайцев, хакасов и др.), представляющим интерес в рассматриваемом мною плане, можно назвать деревянные блюда (овальной и корытообразной формы), назначение которых в рамках традиционного быта этих народов было весьма разнообразным — как в повседневной жизни, так и при различного вида торжествах. В них хранили или подавали различные виды пищи гостям (вареное мясо) у тувинцев, алтайцев,¹⁹⁸ хакасов.¹⁹⁹ Блюда эти бывают на четырех коротких ножках и без ножек. Те и другие встречаются в погребениях на территории Тувы со скифского времени и особенно хорошо сохранились в погребениях гунно-сарматского времени упомянутого могильника Кокзель.²⁰⁰ В этих погребениях блюда на четырех ножках найдены в количестве 29 экземпляров в составе различного погребального инвентаря взрослых мужчин и женщин, в одиночных и групповых погребениях, в курганах-кладбищах и в небольших курганах с каменно-земляной насыпью, а также в могилах под каменной выкладкой. Все это говорит о широком бытовании этой посуды в рассматриваемое время. Однако все блюда на четырех ножках, найденные в захоронениях Кокзельского могильника, нельзя рассматривать как подлинные, ибо все они являются моделями с образцов деревянной посуды, бытовавшей у племен Тувы в гунно-сарматское время. Форма блюд и их ножек, а также размер и качество их обработки представляют известное многообразие, но независимо от этого многообразия все модели блюд на четырех ножках, найденные при погребениях, вырезаны, как правило, из одного куска дерева (блюдо и ножки), и только на одной модели ножки были съемными. Судя по следам орудий, оставленным на поверхностях блюд с четырьмя ножками, все они были вырезаны с применением железных ножей с прямым и изогнутым лезвием. Можно полагать, что как некоторые модели, так и подлинные образцы блюд на четырех ножках проходили два этапа обработки. Вначале деревянная заготовка обрабатывалась теслом, а затем уже блюдо дорабатывалось ножами. Но большинство моделей блюд на четырех ножках изготовлены без предварительной обработки, о чем свидетельствует небольшой размер самих моделей.

Анализ коллекций блюд показал, что каждая отдельно взятая модель несет в себе индивидуальные черты, которые обусловлены различными причинами. Так, например, блюда из более богатых захоронений отличаются более тщательной проработкой формы, деталей. Кроме того, каждое отдельно взятое блюдо изготовлено руками разных лиц, и т. д. По форме блюда можно разделить на два вида: овальные и подпрямоугольные. Овальные блюда на четырех ножках имели сверху слегка или более вогнутую поверхность, окаймлявшуюся плоско срезанным верхним краем. Модели подпрямоугольных блюд на четырех ножках имитировали образцы блюд корытообразного вида. Для корытообразных блюд на четырех ножках, так же как и для овальных блюд, характерно выпуклое и плоское дно. Ножки овальных и подпрямоугольных (корытообразных) блюд делались чаще всего подпрямоугольные в сечении.

Употреблялись блюда и со съемными ножками. На донной поверхности они имеют четыре выступа, в которых вырезались гнезда для

¹⁹⁸ Сведения взяты из собирательских описаний, хранящихся в секторе Сибири ИЭ АН СССР, колл. № 1339, 1853, 2334, 2720, 5072.

¹⁹⁹ К. М. Патачаков. Культура и быт хакасов. Абакан, 1958, с. 39, 40.

²⁰⁰ С. И. Вайнштейн, В. П. Дьяконова. Памятники в могильнике Кокзель конца I тыс. до н. э.—первых веков н. э., табл. II, рис. 4, 5; С. И. Вайнштейн. Раскопки могильника Кокзель в 1962 г., с. 76—77; В. П. Дьяконова. Большие курганы-кладбища на могильнике Кокзель, табл. VII, рис. 2, 3, 5, 10.

вставных ножек. Форма и расположение выступов с гнездами была такой же, как и у обоих видов блюд с несъемными ножками. Блюдо со съемными ножками было найдено в кургане-кладбище²⁰¹ в единственном экземпляре. Эта модель имитирует блюдо овальной формы с вогнутой верхней поверхностью, окаймленной по краю плоским срезом (шир. 0.7 см).

Несмотря на то что находки блюд на четырех ножках из погребений Кокзельского могильника представлены лишь моделями, исходя из которых довольно трудно восстановить размер и ряд деталей подлинных образцов этой деревянной посуды того времени, все же большое количество находок позволяет сопоставить их с аналогичными образцами, найденными в памятниках, хронологически и исторически близких Кокзёлю.

Стоит заметить, что сама по себе форма овальных и корытцеобразных блюд на четырех ножках является довольно ранней (V—III вв. до н. э.) и широко распространенной в ряде погребений кочевого и оседлого населения Алтая, Минусинской котловины, Нижней Волги, Южного Урала, Средней Азии. В зависимости от размера и материала, из которого изготовлялись сосуды этой формы, зависело и их употребление в быту. Так, на Алтае небольшие по размеру каменные блюда на четырех ножках (I в. до н. э.—I в. н. э.) употреблялись в качестве осветительных приборов;²⁰² таково же, видимо, было назначение и аналогичных бронзовых сосудов, найденных в сукулукском поселении (I—III в. до н. э.—I в. н. э.), исследованном в Северной Киргизии.²⁰³ Находка на Алтае в Кара-Холе небольшого каменного корытцеобразного блюда на четырех ножках позволила С. В. Киселеву высказаться в пользу значительной близости между культурой населения Алтая (I в. до н. э.—I в. н. э.) и сарматским миром.²⁰⁴

По вопросу о деревянных блюдах на четырех ножках как из ранних памятников (Алтай, скифское время — V—III вв. до н. э.), так и из более поздних (II в. до н. э.—I в. н. э.) в археологической литературе существует некоторый разнобой в терминологии, что в какой-то мере не позволяет определить точное назначение предметов этой формы в быту, а также провести сравнительный анализ видов деревянной посуды, которую называют и столами, и блюдами. Так, пазырыкские блюда на четырех ножках (съемные) С. И. Руденко относит к категории мебели, называя их столиками или блюдами-столиками. Правда, это не помешало С. И. Руденко при рассмотрении функции (назначении) этих предметов правильно их определить. Он писал, что «по существу их (блюда-столики, — В. Д.) можно рассматривать как блюда на ножках, на которых подавалась пища, ибо никаких других функций эти столики с их изящно оформленными глубокими крышками выполнять не могли».²⁰⁵ С. В. Киселев блюдо из Пазырыкского кургана также относил к мебели и находил сходство между столиком из Пазырыкского кургана и столами из Кенкола и Ноин-Ула.²⁰⁶ Позволю себе заметить, что такая аналогия и сравнение могут быть правомерными только по функциональному значению этих предметов, ибо блюда пазырыкского вида в достаточной мере отличны от ноинулинских, хотя сходны с кенкольскими.

Блюда на четырех ножках из Кокзельского могильника имеют прямую аналогию с блюдами из Пазырыкских курганов Алтая, а также с на-

²⁰¹ См.: В. П. Дьяконова. Большие курганы-кладбища, с. 138—141.

²⁰² С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 351, табл. XXXII, рис. 3.

²⁰³ А. И. Бернштам. Историко-культурное прошлое Северной Киргизии по материалам Большого Чуйского канала. Фрунзе, 1943, с. 53, табл. III, рис. 17.

²⁰⁴ С. И. Руденко. Культура населения Горного Алтая в скифское время, с. 82—84.

²⁰⁵ Там же, с. 84, 85.

²⁰⁶ С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири, с. 364.

ходками из могильных памятников I—IV вв. н. э. Тянь-Шаня и Памиро-Алая.²⁰⁷

Известно, что историко-культурные связи Горного Алтая и Тувы прослеживаются по археологическим материалам уже в скифское время.²⁰⁸ Такая связь находит отражение и в материалах более поздних памятников, свидетельством ее является сохранение в быту населения Тувы в гунно-сарматское время бытовой посуды «пазырыкского» вида.

Становится очевидным, что в I в. до н. э. и первых веках н. э. блюда на четырех ножках имеют довольно широкое распространение в быту кочевников-скотоводов, исторически связанных с гунским племенным союзом, а также сарматскими племенами. Можно полагать, что бытовое употребление этих блюд было единым. Вероятнее всего, на них в основном подавалось отварное мясо (куски) без бульона. Подтверждением такого вывода являются находки костей баранов, положенных поверх блюд.²⁰⁹ По-видимому, в то время вареное мясо, как и недавно, кочевники-скотоводы ели, отрезая с помощью ножа небольшие кусочки. Ножи вместе с остатками костей баранов также были найдены на таких блюдах. Поскольку блюдами этого вида чаще всего пользовались для подачи на них отварного мяса без бульона, углубление поверхности этих блюд делалось незначительным, а иногда она была и вовсе плоской.

Невысокие ножки вырезались из целого куска дерева вместе с блюдом. Так, у алтайцев до недавнего времени бытовали такие блюда, высота которых не превышала 5 см.

Как известно, у тувинцев, как и у других скотоводов-кочевников Южной Сибири и Средней Азии, до недавнего времени определенные части бараньей туши имели строгое назначение, при распределении разделялись на почетные, лакомые и прочие куски.²¹⁰ В древности, видимо, такое распределение тоже имело место, что собственно подтверждается находками при погребенных определенных частей мяса от туш баранов. Так, к погребенным на могильнике Кокзаль мужчинам, женщинам, а иногда и детям обязательно клали заднюю часть от туши барана (таз, бедро, голень).

Блюда на четырех ножках, как уже отмечалось, в могильнике Кокзаль найдены только в виде моделей, по которым трудно восстановить их подлинные размеры, а также выявить индивидуальные особенности их. Но определенным показателем для размеров посуды этого типа могут служить подлинные образцы посуды этого вида, найденные в катакомбных и подбойных погребениях Киргизии, относящиеся к первым векам нашей эры (I—IV в. н. э.). Судя по этим находкам, размеры их не превышали 60 см в длину и 30 см в ширину, при наибольшей высоте ножек 18 см.²¹¹ Этнографические данные тоже свидетельствуют, что размер посуды данного вида в длину не превышал 30—40 см, в ширину 20 см, при высоте ножек не более 5 см.²¹² По-видимому, такие же размеры имели и под-

²⁰⁷ А. Н. Бернштам. Кенкольский могильник. — В кн.: Археологическая экспедиция Гос. Эрмитажа. (В. 2. Л., 1940, с. 6, 8, 48, 49, табл. XVIII, XIX; Ю. Д. Баруздин. 1) Кара-Булакский могильник (раскопки 1954 г.). — Труды Инст. истории АН Киргизской ССР, в. II, Фрунзе 1956, с. 64; 2) Кара-Булакский могильник (раскопки 1955 г.). — Труды Инст. истории АН Киргизской ССР, в. III, Фрунзе, 1957, с. 19, рис. 2; А. К. Кибиров. Археологические работы в Центральном Тянь-Шане (1953—1955 гг.). — Труды КАЗЭ, т. II, М., 1959, с. 116, 117, 123, 125; 130, 132, рис. 24, 28.

²⁰⁸ А. Д. Грач. Могильник Саглы-Бажи II и вопросы археологии Тувы скифского времени. — СА, 1967, № 3.

²⁰⁹ А. К. Кибиров. Археологические работы в Центральном Тянь-Шане, с. 116, 123, 125, 130, 132.

²¹⁰ Л. П. Потапов. 1) Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя, с. 183; 2) Особенности материальной культуры казахов, с. 64, 65.

²¹¹ А. Н. Бернштам. Кенкольский могильник, с. 12; Ю. Д. Баруздин. Кара-Булакский могильник (раскопки 1956 г.), с. 64; А. К. Кибиров. Археологические работы в Центральном Тянь-Шане, с. 132.

²¹² Колл. МАЭ, № 3720-57, 3720-58.

линные блюда у племен Тувы, хоронивших своих умерших в Кокзальском могильнике, тем более что эти блюда имели определенное назначение в быту, что в свою очередь закрепило за ними не только специфическую форму, но и определенные размеры.

Помимо вышесказанного, хотелось бы подчеркнуть и еще одну особенность, которая устанавливается при изучении некоторых образцов деревянной посуды, близких к ранним, архангелским образцам. Изучение алтайских блюд на четырех ножках из собраний Музея антропологии и этнографии АН СССР показало целый ряд черт сходства между алтайскими и подобными им моделями из Кокзальского могильника. Алтайские деревянные блюда на четырех ножках (*гепши*)²¹³ изготовлены с помощью тех же приемов обработки, что и блюда из Кокзальского могильника. Как в древности, так и до недавнего времени наружная часть деревянных блюд (бортики, донная поверхность, ножки) обрабатывалась ножами с прямыми лезвиями, которые оставляли после себя на поверхности блюд чешуйчатовидные срезы. У оснований ножек блюд алтайцев и кокзальских моделей, как правило, имеется линия-прорезь, которая как бы намечала их местоположение на донной поверхности, но являлась и результатом подработки их оснований ножом. Ножки алтайских блюд и на упомянутых моделях выделаны одними и теми же техническими приемами (от нижних концов к основанию), причем формы срезов на ножках алтайских блюд имеют одинаковую форму со срезами на кокзальских моделях. Форма, местоположение ножек, а возможно — и их размеры на ряде блюд из Кокзальского могильника абсолютно совпадают с этнографическими экземплярами.

Столь же большое сходство наблюдается и в форме углубленной поверхности на алтайских блюдах (неглубокая, вогнутая и т. д.), а также техника изготовления с помощью ножа с изогнутым лезвием, каковые отмечены нами при описании кокзальских моделей блюд. Правда, помимо отмеченных черт имеются и особенности, которые с этой стороны делают их несколько отличными от моделей блюд из Кокзальского могильника. Таковой особенностью многих алтайских блюд является наличие на них ручек, которые в виде плоских полукруглых или трапециевидных горизонтальных выступов являются как бы продолжением наружных краев блюд. Но и на древних образцах блюд, с ножками или без таковых, ручки-выступы зафиксированы в подбойном парном захоронении (мужчина, женщина) могильника Карасу, раскопанном в Центральном Тянь-Шане и датированном I—IV вв. н. э. Там у костяка женщины в головах был найден корытообразный сосуд, который имел на узких (торцовых) сторонах две противоположно лежащие горизонтальные ручки (размеры блюда: длина с ручками 32,5 см, ширина 15 см, выс. 6,5 см).²¹⁴

Наличие общих черт, а также отличительных особенностей в традиционных предметах домашней утвари саяно-алтайских народов, алтайцев, рассмотренные на примере блюд на четырех ножках, указывают на давние исторические связи этих территорий, где проявляются многие общие закономерности в развитии, формировании и трансформации материальной культуры кочевников-скотоводов на разных этапах их исторического развития. Сохранение же в быту отдельных этих народов технических приемов изготовления деревянной утвари, а также форм сосудов отражает исторические контакты в зоне взаимограничающих территорий, каковыми, например, являются Алтай и Тува. Столь же очевидно выступают эти связи и на более широких территориях, что устанавливается при анализе предметов материальной культуры из погребальных памятников I в. н. э. Тувы, Алтая, Киргизии. Подтверждением этих связей является и ряд дру-

²¹³ Колл. МАЭ, № 3720.

²¹⁴ А. К. Кибиров. Археологические раскопки в Центральном Тянь-Шане, с. 116.

гих этнографических материалов, которые свидетельствуют о давности и длительности этих историко-культурных контактов.²¹⁵

Что касается найденных в могильнике Кокэль блюд без ножек, то их сохранилось в захоронениях 49 экземпляров. Все они, так же как и блюда на ножках, представлены моделями, а не подлинными образцами. И здесь блюда были найдены в составе погребального инвентаря, предназначенного главным образом для одного человека. Таким образом, археологический материал дает возможность датировать весьма ранним временем появление и распространение некоторых видов традиционной деревянной посуды тувинцев. Тем самым подтверждается важное значение изучения погребального инвентаря для истории культуры тувинцев и сопредельных с ними народов. Упомянутая посуда — далеко не единственный вид из предметов погребального инвентаря, который несет в себе историкокультурную ценность. Едва ли не в большей степени это нужно отнести к некоторым орудиям труда, применявшимся, кстати сказать, и при изготовлении деревянной посуды и обработке дерева вообще. Анализ этого вопроса уводит нас в гунно-сарматскую древность истории населения Тувы. Несмотря на то, что в погребальных памятниках гунно-сарматского времени, исследованных на территории Тувы, кроме железных ножей, не найдено пока каких-либо иных орудий для обработки дерева, имеются косвенные доказательства наличия деревообделочных инструментов, бытовавших в то время. Такими доказательствами служат следы орудий, оставленные на различных деревянных изделиях из Кокэльского могильника. Большая часть деревянных изделий, как явствуют следы, оставленные на них орудиями, были изготовлены с помощью железных тесел, рабочий край которых был равен от 4 до 6 см. Теслами обрабатывали не только бревна, но и выбивали сердцевины стволов, например при изготовлении колод и т. п. Железные тесла были широко распространены в гуннское время и уже тогда были универсальными орудиями в деревообделочном производстве. О высоком мастерстве в обработке дерева с помощью железных тесел свидетельствуют также и материалы Ноинулинских курганов,²¹⁶ и памятники Забайкалья,²¹⁷ хотя находки тесел в этих памятниках не известны.

Но отсутствие находок не может быть доказательством отсутствия в то время самих тесел. Его можно объяснить особой ценностью их как орудий труда, вследствие чего их не включали в погребальный инвентарь умершего, как не включали некоторые подлинные вещи (из деревянной посуды и т. п.). Заменить тесла моделями было чрезвычайно сложно технически. В более раннее время (скифское) обработка дерева в Туве и на Алтае производилась с помощью узколезвийных бронзовых топоров и тесел (ширина лезвий от 3,5 до 5,5 см). Тесло как тип орудия появилось здесь в догуннское время.²¹⁸ Но с широким освоением железнорудного дела в гунно-сарматскую эпоху тесла стали делать из железа и они вошли в широкий обиход как универсальное орудие обработки дерева. Таким они выступают на протяжении ряда исторических эпох как в Саяно-Алтае, как и на более широких территориях, связанных между собой культурными и этническими связями. Так, в древнетюркское время железные тесла, оставаясь универсальным орудием в обработке дерева, уже входят вместе с другими вещами в погребальный инвентарь погребенных. Как показывают конкретные археологические материалы,

²¹⁵ Л. П. Потапов. Особенности материальной культуры казахов, с. 59; С. М. Абрамзон. Этногенетические связи киргизов с народами Алтая. М., 1960, с. 1, 5; Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века, с. 174, 175.

²¹⁶ С. И. Руденко. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М.—Л., 1962, с. 53.

²¹⁷ Г. П. Сосновский. Раскопки Ильмовой пади. — СА, № VIII, 1940, с. 65.

²¹⁸ С. И. Руденко. Культура населения Горного Алтая в скифское время, с. 238; Л. Р. Кызласов. Этапы древней истории Тувы, с. 78; А. Д. Грач. Могильник Саглы-Бажи II и вопросы археологии Тувы скифского времени, с. 230—232.

формы тесел, способ насадки и т. д. имеют довольно широкое распространение (ширина лезвий у них сохраняется близкой к скифско-сарматским) в памятниках, датируемых VII—IX в. н. э. в Туве,²¹⁹ на Алтае,²²⁰ в Казахстане.²²¹ Находки тесел везде связаны с мужскими погребениями. Отмечены находки тесел, аналогичные древнетюркским, и в погребальных памятниках племен Тувы, в период уйгурского каганата,²²² а затем государства древних кыргызов.²²³ Находки тесел, наконец, были сделаны и в позднейших захоронениях, которые были исследованы в Туве²²⁴ и на Алтае,²²⁵ датируемых XVI—XIX вв.

Со временем тесла становятся все более разнокалиберными, что можно видеть на примере современных шорских тесел.²²⁶ Этнография дает полное подтверждение универсальности этого орудия труда, называемого у тувинцев *кержек*, у алтайцев, шорцев — *кержи*. Список изделий, изготовлявшихся при помощи тесла, насчитывает десятки названий. Другими важными орудиями обработки дерева у тувинцев являлись различного рода железные ножи. Древность их у населения Тувы и преемственность форм устанавливается опять-таки при помощи археологических материалов. Об этом свидетельствуют находки железных ножей в погребениях могильника Кокэль, да и в других памятниках Тувы.²²⁷ Они были найдены как в мужских, так в женских и детских захоронениях. Формы ножей, их размеры из могильника Кокэль представляют значительное разнообразие. Вероятнее всего, для изготовления деревянных поделок следует учитывать только ножи из мужских, возможно — и из некоторых детских захоронений (мальчиков). Ибо обработка дерева была мужским занятием. Как показывают образцы деревянной посуды Кокэльского могильника, нож применялся в изготовлении всех видов бытовавшей в то время деревянной посуды.

Одной из самых распространенных форм были железные черешковые ножи с прямой или слегка выпнутой утолщенной спинкой, переходящей в узкое остроотточенное лезвие (размер их от 3 до 15 см). Помимо Кокэльского могильника, ножи этой формы, размеров и способа насадки были найдены во многих погребениях гунно-сарматского времени, изученных в других районах Тувы.²²⁸ Широко бытовали они и у гуннов Забай-

²¹⁹ А. Д. Грач. Археологические раскопки в Монгут-Тайге и исследования в Центральной Туве. — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 22, рис. 28, б.

²²⁰ А. А. Гаврилова. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.—Л., 1965, с. 67, рис. 9, 12, 11, 2.

²²¹ Ф. Х. Арсланова. Памятники Павлодарского Прииртышья (VII—IX вв.). — В кн.: Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968, с. 105, табл. 1, рис. 116, 117.

²²² Л. Р. Кызласов. Этапы средневековой истории Тувы, с. 72, табл. I, рис. 55, 107.

²²³ Л. Р. Кызласов. Тува в составе государства древних кыргызов. — В кн.: История Тувы, т. I, с. 148, с. 3.

²²⁴ В. П. Дьяконова. Поздние археологические памятники на территории Западной Тувы, с. 160, рис. 15 (3); Л. Р. Кызласов. Курганы тувинцев, с. 89.

²²⁵ Гос. Эрмитаж, колл. № 4205-25, Материалы из раскопок могилы Теленгитского кузнеца. Восточный Алтай, долина р. Улагана, собиратель С. И. Руденко. МАЭ, колл. № 5068-261, Горно-Алтайская автономная область, алтайцы, собиратели А. В. Анохин и А. И. Новиков.

²²⁶ МАЭ, колл. № 500-50-54, Горно-шорский район, шорцы, собиратель Н. П. Дыренкова; Гос. Музей этнографии народов СССР, колл. № 4332-72.

²²⁷ С. И. Вайнштейн. Некоторые итоги работ археологической экспедиции Тувинского НИИЯЛИ в 1956—1957 гг. — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. VI, Кызыл, 1958, с. 225; Л. Р. Кызласов. Этапы древней истории Тувы, с. 93, 96, табл. III, № 109—111, 135, 138, 139; А. Д. Грач. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгут-Тайге, с. 92. Гунно-сарматских памятников в Туве изучено значительно больше, чем имеется публикации о них. Памятники этого времени раскапывались в Туве С. А. Теплоуховым, Л. Р. Кызласовым, М. Х. Манай-оолом, экспедицией Института археологии АН СССР, под руководством А. Д. Грача и др.

²²⁸ С. И. Вайнштейн. Некоторые итоги работ археологической экспедиции Тувинского НИИЯЛИ в 1956—1957 гг., табл. IV, рис. 90; Л. Р. Кызласов. Этапы древней истории Тувы, с. 90, табл. III, 109, 138; А. Д. Грач. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгут-Тайге, с. 95, рис. 28, а, с. 102, рис. 35.

жалья, Северной Монголии.²²⁹ Известен этот тип ножей и по захоронениям Хакасско-Минусинской котловины и Киргизии, синхронным по времени могильнику Кокэль.²³⁰ Этим типом ножей очень широко пользовались в быту при изготовлении деревянной посуды, когда производилась обработка ее наружной части. Интересно отметить, что с этим столь широко распространенным в гунно-сарматское время видом очень сходны ножи, которые в недалеком прошлом бытовали у якутов.²³¹ По-видимому, этнограф В. Л. Серошевский был прав, когда сделал вывод о чрезвычайной схожести якутских ножей с ножами, широко разбросанными «по Европе и Азии в могильниках курганного периода».²³²

Если для обработки различных частей деревянных изделий применялись прямолезвийные ножи указанного выше вида, то для получения резервуарных полостей на деревянной посуде пользовались ножами с изогнутым, серповидным лезвием.

Сама по себе эта форма ножей довольно древняя. Такого вида ножами из бронзы при упомянутых видах работы по дереву пользовались уже в скифское время на Алтае.²³³ В Средней Азии железные ножи с серповидным лезвием были найдены в мужских захоронениях Кара-Булакского могильника, датируемого I—IV в. н. э.²³⁴ Существование подобных ножей по материалам раскопок гуннских памятников Забайкалья и Северной Монголии устанавливается только по технике изготовления деревянной посуды. Находки ножей с изогнутым лезвием в мужских захоронениях могильника Кокэль тоже отсутствуют. Исключения составляют женские захоронения могильника, в которых были найдены модели железных черешковых ножей с изогнутым сверху лезвием. В женских погребениях эти ножи обычно входили в набор инструментов для шитья одежды, обуви, головных уборов и т. п. Ножи из женских захоронений Кокэльского могильника по своей форме, материалу, способу насадки, форме рукояток аналогичны женским ножам у тувинцев (*кестик*),²³⁵ а также ножам кетов и якутов.²³⁶ Тувинские женщины подобными ножами до сего времени раскраивают шкуры для верхней одежды при ее домашнем шитье. У кетов такими ножами выделывали деревянные ложки. Эту форму ножа А. В. Анучин называет резцом.²³⁷ У якутов такими ножами резали орнаментальные узоры на деревянной посуде.

Как мы уже сказали, эта форма ножей найдена только в женских захоронениях и только в виде небольших моделей. Все это может свидетельствовать об особой ценности подлинных орудий. У народов Саяно-Алтая и якутов для получения резервуарных емкостей на деревянной посуде использовались и другие формы ножей. Такими ножами у тувинцев, алтайцев, шорцев, якутов и других народов Сибири являлись ножи-

²²⁹ Ю. Д. Талько-Гринцевич. Суджинское доисторическое кладбище в Ильмовой Пади. — Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. Т. I, вып. I. М., 1898, табл. XIX, XX, № 13; А. В. Давыдова. Иволгинское городище. — СА, XXV, 1956, с. 288, рис. 19, 4; С. И. Руденко. Культура хуннов, с. 38, рис. 30.

²³⁰ Л. Р. Кызласов. Таштыкская эпоха, табл. 4, рис. 26, 61; Ю. Д. Баруздин. Кара-Булакский могильник (раскопки 1955 г.), с. 25, рис. 4, № 9.

²³¹ В. Л. Серошевский. Якуты, т. I, стр. 396—398, рис. 104, 105, 107.

²³² Там же, с. 397.

²³³ С. И. Руденко. Культура населения Горного Алтая в скифское время, с. 240.

²³⁴ Ю. Д. Баруздин. Кара-Булакский могильник (раскопки 1955 г.), 1957, с. 17, 18, 30, рис. 4, № 10, 11.

²³⁵ В. П. Дьяконова. Материалы по одежде тувинцев, с. 239.

²³⁶ Е. А. Алексеенко. Кеты. Л., 1967, с. 113, рис. 18, 3; В. Л. Серошевский. Якуты, с. 367, рис. 75.

²³⁷ МАЭ, coll. 1195-1113 (иллюстративная коллекция) и coll. 1048-91 (собираемым В. И. Анучиным сообщается следующее: «Колдон. Кривой нож, с длинным деревянным черенком, служит для выделки ложек — резец»).

струги.²³⁸ Особенностью их были изогнутые в виде крючка или серпа широкие лезвия. Рабочий край затачивался или с одной стороны, или с обеих. Обычно такие ножи насаживались на деревянную или костяную рукоятку. От длины рукоятки и от заточенности лезвия (если оно было заточено с обеих сторон) зависела глубина прохождения инструмента в деревянную заготовку. Если же расположение резервуарной емкости на предмете было наружным (например, черпательная часть ложки, высокий сосуд, но с широким горлом, типа якутского чорона), то употреблялись ножи-струги, лезвия которых были заточены с одного края.

Подобными ножами-стругами у народов Саяно-Алтая и якутов изготавливали чашки, ложки, кубки и другие виды деревянной посуды, т. е. многие из тех видов посуды, которая представлена как материалами из могильника Кокэль, так и из других памятников этого времени Тувы, Алтая, Киргизии и т. д. Но, как показывает анализ технических приемов обработки посуды из могильника Кокэль, такой формы ножей у племен Тувы и на других территориях в гунно-сарматское время не существовало. По-видимому, эти ножи у указанных сибирских народов появились сравнительно поздно. Они, как правило, сделаны из железных пластин местного изготовления, изогнутые лезвия которых не могут быть сопоставлены с лезвиями ножей древнейших форм. О позднем появлении ножей-стругов сообщает и этнограф В. Л. Серошевский.²³⁹ Этот же вывод следует и из работ Л. П. Потапова, который изучал материальное производство на Северном Алтае.²⁴⁰

Связь современных тувинцев по линии культуры и быта с населением гуннского времени устанавливается и при сравнении других орудий труда из состава погребального инвентаря. Таковы так называемые стрелы-свистунки, в большом количестве найденные в погребениях Кокэльского могильника, а также и в других археологических памятниках Тувы древнетюркского и более позднего времени. О них имеются сообщения древних китайских летописей, описывающих быт хуннов. Они дожили у тувинцев (и алтайцев) вплоть до XIX в. и применялись при охоте на белку, чтобы спугнуть ее, притаившуюся в густых ветвях, или задержать на миг бег марала, прислушивающегося к свисту стрелы, и сразить его в это время выстрелом из ружья. Укажу еще на найденные (в моделях) в Кокэльском могильнике в упомянутых гунно-сарматских погребениях железные дугообразные скребла в деревянной ручке для обработки шкур (найденны в моделях), которые употребляются тувинцами с той же целью и по сей день и называются *хыргы*. Сюда относятся и ножи для раскроя шкур и кожи, железные шилья и др.²⁴¹ Некоторые виды орнамента, обнаруженные на различных предметах быта из погребений гуннского времени могильника Кокэль до этнографической современности, хорошо прослеживаются в народном искусстве тувинцев.²⁴²

Документальный вещественный материал в качестве исторического источника дает не только сопровождающий умершего погребальный бытовой инвентарь, значение которого было показано выше на ряде предметов домашнего быта и орудий труда. Не меньшую ценность в этом

²³⁸ Г. Е. Грум-Гржимайло. Ук. соч., с. 87; Ф. Я. Кон. За пятьдесят лет., с. 72; С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, с. 95; Колл. МАЭ, № 3974-113, 3974-114, 3974-119; 5000-41—43; В. Л. Серошевский. Якуты, с. 366; Народы Сибири. М.—Л., 1956, с. 278, рис. 4; Колл. МАЭ, № 1099-72; Г. М. Василевич. Эвенки. Л., 1969, с. 92, 93, рис. 9, 3.

²³⁹ В. Л. Серошевский. Якуты, с. 366.

²⁴⁰ Л. П. Потапов. Разложение родового строя у племен Северного Алтая (материальное производство). — Известия ГАИМК, в. 128, М.—Л., 1935, с. 108.

²⁴¹ С. И. Вайнштейн и В. П. Дьяконова. Памятники в могильнике Кокэля конца I тыс. до н. э.—первых веков н. э., с. 257, 255.

²⁴² С. И. Вайнштейн. 1) Прикладное искусство тувинцев. — Уч. зап. ТНИИЯЛИИ, в. XI, Кызыл, 1964, с. 259—260; 2) Орнамент в народном искусстве тувинцев, с. 55—56.

смысле представляют собой и такие элементы погребального обряда, как погребальное сооружение, способ погребения умершего, его ориентировка и т. д. Я остановлюсь здесь кратко на анализе способов погребения умершего у шаманистов-тувинцев. Как было показано в предшествующих главах, основным был способ трупоположения, т. е. захоронение непосредственно трупа умершего. Данный способ имеет ряд вариантов, которые можно объединить в три вида: 1) погребение трупа в земле, 2) погребение его на поверхности земли и 3) погребение трупа над землей. Последнее часто называют «воздушным». В свою очередь в каждом из названных видов имеются свои варианты.

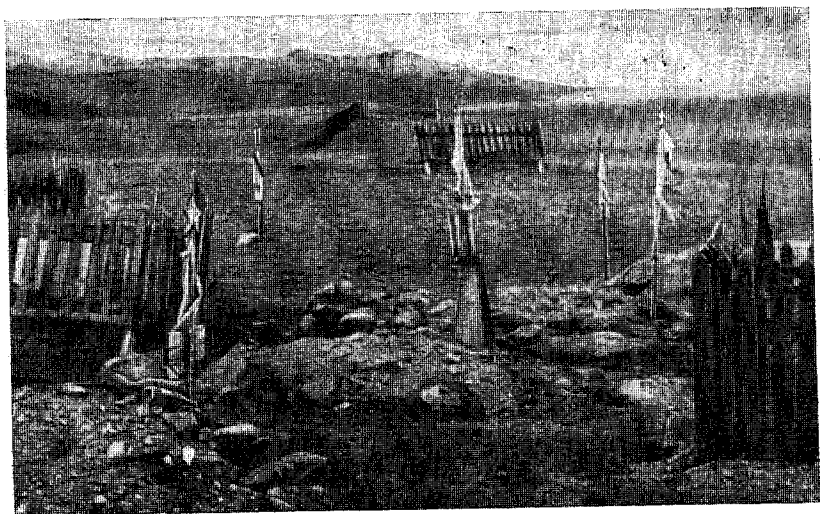
Если взять первую группу, то в ней наблюдаются следующие способы погребения. Первый — погребение трупа в земле (без гроба), иногда между настилами из веток и жердей, в небольшом от горизонта углублении, с последующим возведением над этим местом курганной насыпи из камней. Такие погребения под каменными курганами мы встречали и раскапывали в бывшем Сутхольском районе, в бассейне левобережья Хемчика. Они описаны в первой главе. К перечню известных нам таких погребений нужно добавить упомянутый выше курган (XVI—XVII в.) с погребением подростка (с конем и бараном), раскопанный А. М. Мандельштамом на могильнике Аймырлыг. Даже теперь на современных тувинских кладбищах и в местах одиночных погребений можно увидеть могильный холм из набросанных камней. О захоронениях в земле под каменными курганами имеется упоминание в литературе дореволюционного периода, относящееся к Восточной Туве. С. Р. Минцлов, путешествуя по Туве, видел и дал описание в долине Каа-Хема (Малого Енисея) захоронений тувинцев под курганами, в неглубоких могилах. Могильные ямы были прикрыты плахами из лиственницы и сверху завалены камнями. При погребенных находились их личные вещи, в том числе железные наконечники стрел, ножи, удила и т. п. Высота таких курганов не превышает метра, а размер в поперечнике составлял немногим более 3 метров.²⁴³ Погребения с трупоположением под каменными курганами были характерны для населения Тувы на протяжении многих исторических эпох, начиная по крайней мере с так называемого скифского времени (V—III вв. до н. э.). Погребенные лежат под такими курганами в земле в деревянных срубах, колодах-гробах, просто на дне могильной ямы или на настиле из веток и т. д. Ко второму варианту погребения в земле нужно отнести захоронения в каменных насыпях древних курганов, во множестве встречающихся буквально во всех районах Тувы. Их принято называть впускными погребениями. При похоронах разбирали камни курганной насыпи в какой-либо ее части до горизонта, укладывали умершего на эту древнюю поверхность вместе с погребальным инвентарем, с трупом лошади или другого домашнего животного, покрывали жердями и заваливали выбранными из насыпи камнями, не делая при этом над местом погребения каких-либо мемориальных знаков. Обнаружить погребение все-таки нетрудно: либо его выдают концы жердей, торчащих из-под камней, либо это место выделяется в насыпи более свежим видом переворошенных камней и отсутствием задерновки, а часто еще некоторой выпуклостью, образуемой наброской камней над местом захоронения. Такие впускные погребения раскапывались рядом исследователей. Мною велось изучение во всех районах, посещенных экспедиций. Они датируются периодом XVII—XIX вв. Но мне пришлось убедиться, что и совсем недавно, во всяком случае в первой половине нашего столетия, этот способ применялся тувинцами при погребении детей (район Сут-Холя). Наконец, третьим вариантом погребения в земле, ныне наиболее распространенным, является захоронение в вырытой мо-

²⁴³ С. Р. Минцлов. Памятники древности в Урянхайском крае. — Зап. Вост. Отделения Русск. Археолог. об-ва, в. III—IV, 1916, с. 7—8.

тите, обычно в деревянном гробу из досок в форме ящика, куда кладут с умершим и некоторые вещи. Место погребения отмечается холмиком из земли или выкладкой из камней, иногда вертикально установленной каменной стелой, а в самое позднее время — деревянной оградкой (*кажаа*) или деревянным столбиком.

В наше время тувинцы вырывают могильные ямы различной глубины и размеров, в зависимости от характера грунта и времени года (летом или зимой). В тяжелых грунтах и в зимнее время, когда почва промерзает глубоко, могильные ямы делают менее глубокими. Земляные холмики над могилкой, по словам тувинцев, стали насыпать совсем недавно, главным образом на кладбищах.

Рассматривая вторую группу, к которой относятся погребения непосредственно на поверхности земли, следует указать, что в ней также



Современный тип захоронения. Байтайгинский район. Фот. автора.

могут быть отмечены три варианта, различие которых основано на форме наземного погребального сооружения. Труп погребался или в закрытом деревянном срубе (иногда в палаше), или в грубом деревянном ящике с крышечкой, сколоченном из досок, или открытым способом, т. е. завернутым в ткань, как это принято у ламаистов. Погребения в деревянном срубе, куда умершего помещали вместе с погребальным инвентарем, зафиксировано С. И. Вайнштейном у тувинцев-тоджинцев. Хоронили таким образом — но только шаманов — и у южных тувинцев, как рассказывали об этом наши собеседники в Эрзинском районе. Погребения в деревянных ящиках, оставляемых на поверхности земли, распространились сравнительно недавно у ламаистов. Это произошло потому, что правительство Тувинской Народной Республики в 1921 г. в санитарно-гигиенических целях запретило бросать трупы на поверхности и дало указание предавать умерших земле. Однако — не без влияния лам — некоторые ламаисты продолжали хоронить своих покойников в глухих местах, оставляя труп на поверхности, но уже не просто завернутыми в ткань, а в ящиках.

Наконец, третья группа, относящаяся к надземному или «воздушному» способу погребений, также имеет свои варианты. При одном из них погребение устраивается на деревянном помосте или настиле, устанавливаемом на четырех ножках из жердей. Во втором варианте — это деревянная гробница из досок в форме ящика или домика с двускатной

крышей. И в третьем — умершего хоронили на дереве. Хотя погребение на открытых помостах было характерно к началу XX в. для шаманов, оно может указывать на то, что этот способ был распространен среди рядовых тувинцев и в силу большей консервативности служителей шаманского культа сохранился именно у них. Это тем более вероятно, что, как отмечалось выше, некоторые исследователи зафиксировали погребения на помостах и не для шаманов. Таким образом, в способах погребения умершего у тувинцев имеются данные для установления исторической последовательности в изменениях формы погребального сооружения у шаманистов. С другой стороны, как показывает сравнительный материал, данный способ погребения можно рассматривать как один из показателей былой общности тувинцев и ряда других народов Южной Сибири, возникшей в результате древних этнокультурных или этногенетических связей их между собой и с якутами.

Что касается деревянных закрытых гробниц на столбиках, предназначенных для погребения шаманов, то они могут считаться усложнением и усовершенствованием открытого помоста, что едва ли могло содействовать их распространению среди рядовых тувинцев. Вместе с тем описанные деревянные гробницы в виде дощатого домика с двускатной крышей, стоящего на четырех столбах, по-видимому делали и для умерших лам (самого высокого чина). Во всяком случае одну такую гробницу мне удалось видеть лично в окрестностях Кара-Холя и детально ее описать. Она не отличается от такого рода гробниц, в которых здесь хоронили рядовых шаманов. Я попыталась рассмотреть этот вопрос более подробно в главе, посвященной ламаистскому погребальному обряду.

Третий вариант воздушного способа захоронения, а именно — погребение на дереве, известен с древних времен только по письменным источникам, так как умерший и сопровождающий его инвентарь при воздушном способе погребения не могут сохраняться длительное время и полностью разрушаются. Письменными источниками этот способ засвидетельствован, по крайней мере для древнетюркского времени, в области Саяно-Алтая применительно к племенам, в названии которых содержится этноним дубо (и его различные фонетические варианты), вошедший также в самоназвание современных тувинцев. Следовательно, этногенетическое значение этого вида погребения также очевидно, так как дубо, жившие в восточной части современной территории Тувы, как повествуют письменные источники, хоронили своих умерших на деревьях. Этот способ погребения до недавнего времени сохранялся у потомков тувинцев, живших по северную сторону Западного Саяна, в верховьях р. Абакан и у тувинцев-тоджинцев. Таким образом, описанный способ захоронения на деревьях может служить иногда и этническим показателем, что впрочем известно и по другим фактам (енисейские кыргызы).

«Воздушные» захоронения в Туве как шаманов, так и рядовых тувинцев едва ли можно объяснить везде местными географическими условиями, так как почва для захоронения в земле не везде представляет трудности. Скорее всего этот способ отражает этнические особенности обряда, характерного для некоторых так называемых «лесных племен» Саяно-Алтайского нагорья, хоронивших умерших «воздушным» способом. Поскольку потомки таких групп вошли в этнический состав современных тувинцев, то свидетельством этого этнического процесса и является данный способ погребения.

Мне остается отметить еще один способ погребения умерших, практиковавшийся населением Тувы в прошлом и отразившийся в археологических памятниках, — способ трупосожжения, при котором труп умершего с его погребальным инвентарем сжигался, а пепел и прочие остатки сожжения хоронили. Ф. Я. Кон отметил его у тувинцев, как упоминалось выше, при похоронах богатых чиновных людей и лам. Еще ранее об этом писал Н. Ф. Катанов в отношении тувинцев Тарбагатайского округа и

жителей Каа-Хема.²⁴⁴ Естественно, что такой способ погребения не мог быть связан только с каноническими установлениями ламаизма или социальной дифференциацией тувинского общества. Несомненно он отражает и этническую особенность некоторых групп тувинцев, генетически связанных с более древними этносами, вероятно не всегда многочисленными.

Мне удалось получить также сведения об этом виде захоронений путем расспросов южных тувинцев. Вместе с тем нельзя сомневаться в существовании трупосожжения у населения Тувы в прошлом, когда ни о каком ламаизме не могло быть и речи. Удостоверяет его археологический материал и отдельные предания, записанные у современных тувинцев. Из раскопок Л. Р. Кызласова видно, что умерших сжигали на территории современной Тувы уже в гуинский период. Это установлено его раскопками в районе р. Шурмак, по северную сторону хребта Танну-Олы.²⁴⁵ Случай сожжения умерших среди погребений гуинского времени зафиксированы и нашими раскопками на могильнике Кокзель, хотя здесь они составляют редкое исключение.²⁴⁶ Затем раскопками нашей экспедиции обнаружены захоронения трупосожжением в древнетюркских погребениях. Как теперь документально известно, древние тюрки-тугу были шаманистами, но хоронили умерших и сожжением.²⁴⁷ К способу трупоположения в земле они перешли, судя по письменным источникам, только в начале второй четверти VII в.²⁴⁸ Захоронения сожжением, с последующим погребением пепла умершего и остатков сожженных вещей в земле, под каменными курганами, встречаются в Туве, как правило, в погребениях кыргызского времени (IX—X вв.). Тува в этот период находилась временно под властью енисейских кыргызов, которые и оставили эти погребальные памятники.²⁴⁹

У современных тувинцев сохранились предания о похоронах сожжением, связываемые с периодом существования империи Чингис-хана (XIII в.). В это время покойников будто бы сжигали вместе с вещами, а пепел хоронили под камнями. Говорится о похоронах сожжением в преданиях, повествующих о жизни тувинцев в период Джунгарского ханства (XVIII в.). Об этих преданиях было упомянуто выше.

Из сказанного следует, что и такой признак погребального обряда, как трупосожжение, дает возможность использовать этот материал для важных исторических выводов. Нельзя пройти мимо и таких особенностей, как захоронение умершего ничком и подкладывание ему под голову каменной или деревянной «подушки». Данные детали скорее всего регистрируют отклонение в силу определенных причин от ортодоксального обряда. На это прямо указывает сравнительный этнографический материал, который, как это часто бывает, помогает раскрыть значение тех или иных элементов погребального обряда, фиксируемых археологически. Весьма важно и то обстоятельство, что рассматриваемые особенности имеют исторические и этнографические параллели, что придает им источниковедческое значение. Если иметь в виду погребение умершего ничком, которое у современных тувинцев практиковалось вместе с подкладыванием каменной «подушки» при похоронах детей колыбельного возраста (южные тувинцы) или старых людей опасного возраста (Эрзин-

²⁴⁴ Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен, с. 129.

²⁴⁵ Л. Р. Кызласов. Этапы древней истории Тувы, с. 95—97.

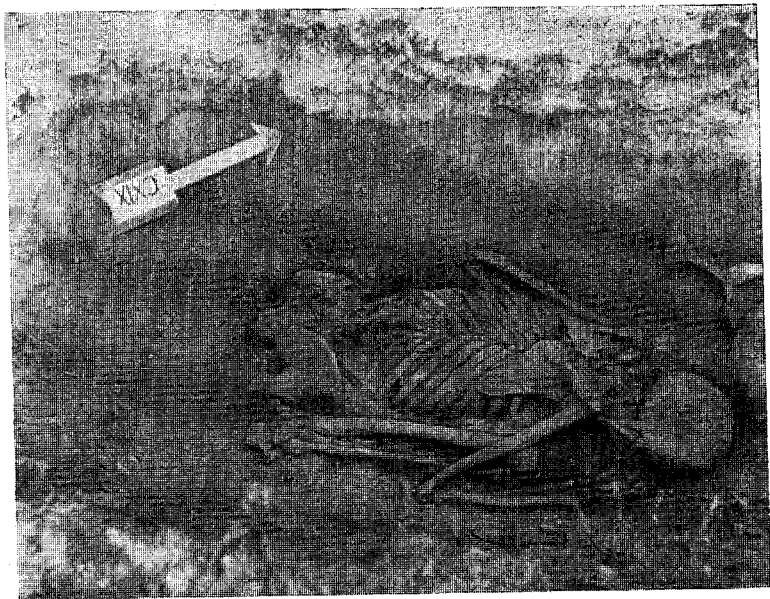
²⁴⁶ В. П. Дьяконова. Большие курганы-кладбища. — Труды ТКАЭЭ, т. III, Л., 1970.

²⁴⁷ А. Д. Грач. Археологические раскопки в Монгун-Тайге... — Труды ТКАЭЭ, т. I, с. 36—40, 72.

²⁴⁸ Л. П. Потапов. Тува в составе тюркского каганата. — В кн.: История Тувы, т. I, с. 106—108.

²⁴⁹ Л. П. Потапов. Новые материалы по этнографии тувинцев. — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. VIII, Кызыл, 1960, с. 184; Л. Г. Нечаева. Погребения с трупосожжением могильника Тора-тал-арты. — Труды ТКАЭЭ, т. II, М.—Л., 1966, с. 108, 137—142; Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века, с. 22 и др.

ский и Сут-Хольский районы в Западной Туве), то оно фиксируется археологически как на территории Тувы, так и за ее пределами. Мы обнаружили такое погребение в Кокэльском могильнике при раскопках могил гунно-сарматского времени. Среди 470 погребений на Кокэле только одно содержало погребение женщины в таком положении. Нет ему пока никаких аналогий и среди других погребений этого времени, известных по материалам раскопок на территории Тувы. О погребении умерших ничком свидетельствуют памятники культуры, открытые С. А. Теплоуховым



Погребение «ничком» (I—II вв. до н. э.). Могильник Кокэль.
Фот. автора.

в Минусинском крае,²⁵⁰ и погребения афанасьевского времени на Алтае в урочище Куюм.²⁵¹ Исследованиями А. П. Окладникова в Прибайкалье также установлены факты захоронений умерших ничком в глазковское время на Ангаре.²⁵²

В скорченном положении погребение ничком известно пока только в могиле V из могильника под Афанасьевой горой²⁵³ в Минусинском крае, остальные погребенные ничком, обнаруженные на Алтае и в Прибайкалье, лежали в вытянутом положении. На основании имеющихся отдельных археологических фактов можно было бы предположить, что в отмеченные ранние эпохи такой способ захоронения умерших существовал у некоторых племен, обитавших как на территории Саяно-Алтайского нагорья, так и в Прибайкалье.²⁵⁴ Однако и в то время та-

²⁵⁰ С. Теплоухов. Древние погребения в Минусинском крае. — В кн.: Материалы по этнографии. Л., 1927, в. II, с. 64, рис. 4.

²⁵¹ С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири, с. 56.

²⁵² А. П. Окладников. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. — МИА, № 43, часть III, М.—Л., 1955, с. 316.

²⁵³ С. А. Теплоухов. Ук. соч., с. 66, рис. 5. — Кстати, С. А. Теплоухов не дает сведений о трупоположении нижнего костяка в этой могиле, но на рисунке, приведенном в его публикации, поза погребенного не вызывает сомнений.

²⁵⁴ Погребения умерших ничком были открыты также на севере европейской части СССР, на реке Онеге, в неолитической стоянке Кубенино. См.: М. Е. Фосс. Древнейшая история севера европейской части СССР. — МИА, № 29, М., 1952, с. 215, 216.

кого рода погребения представляли, по-видимому, нечто особое, исключительное.²⁵⁵

Об этом необычном способе свидетельствуют и данные этнографии некоторых сибирских народов. Он зафиксирован у береговых юраков, эвенков, якутов, бурят. По личному сообщению Г. М. Василевич, у эвенков для покойников, умерших в результате естественных причин, существовали два вида погребения, которые между собой различались только погребальной конструкцией. В одних случаях умерших ставили в дупло дерева, а затем дерево сваливали на лабаз, в других — умершего в вытянутом положении укладывали в колоду, которую делали только из «мертвого дерева» (т. е. уже переставшего расти), и также затем колоду устанавливали на лабазе. Но если человек кончал жизнь самоубийством, то его захоранивали в землю. В могиле труп клали ничком и поджимали ноги. Правда, как сообщила нам Г. М. Василевич, таким способом самоубийц хоронили не все группы эвенков.

Н. Л. Геккер, производивший в 1894—1895 гг. в Якутии раскопки могил якутов, в урочище Нилагатта раскопал погребение мужчины, захороненного лицом вниз. Судя по рассказу старика-якута, который знал об этом со слов своей родственницы, в данной могиле был захоронен в свое время «язычник» (шаманист), сын якута-зайки по прозвищу «Белое бедро». Кроме того, по якутским легендам известно, что ничком захоранивали и самоубийц.²⁵⁶ Следовательно, у якутов в XVIII столетии (до христианизации) ничком в земле захоранивались или самоубийцы, или люди, которые при жизни отличались какими-то особенностями в поведении или были физически неполноценными.

По сообщению Д. А. Клеменца и М. Н. Хангалова, у бурят, если черный шаман или шаманка совершили служение восточным тэнгриам или же среди народа распространился слух, что черный шаман или шаманка напускали на людей болезнь или съедали у кого-нибудь душу, то они подвергались страшной казни. Их закапывали живыми вниз головой в специально вырытую яму.

Таким образом, погребения ничком у народов Сибири применялись только избранно — по отношению к тем, кто при жизни, по представлениям живущих, приносил им беды, несчастья. И естественно было стремление избавиться от души такого человека после его смерти путем погребения его ничком в землю. Столь же понятным становятся и погребения ничком самоубийц, их души также вызывали опасения среди живущих, поскольку они могли приносить вред. Именно опасениями за посмертные действия умершего по отношению к живым был обусловлен такой способ погребения у некоторых сибирских народов.

Наконец, можно еще сослаться на обычай подкладывать под голову умершего деревянную или каменную подушку. Этот обычай был несомненно распространенным при погребении трупоположением и прослеживается в Туве со скифского времени и вплоть до недавних дней. В поздних погребениях тувинцев такого рода подушки найдены в виде деревянных чурочек.²⁵⁷

У меня пока нет определенных данных для интерпретации этого обычая. Но его преемственность у населения Тувы для ряда исторических

²⁵⁵ А. П. Окладников. Неолит и бронзовый век, с. 316.

²⁵⁶ Геккер Н. Л. Три якутских могилы. — Известия Восточно-Сибирского отдела РГО, т. XXVI, № 4—5, Иркутск, 1896, с. 188, 191; И. В. Константинов. Материальная культура якутов XVIII века. Якутск, 1971, с. 155, 156.

²⁵⁷ С. И. Руденко. Культура населения Горного Алтая в скифское время, рис. 37—39; С. И. Вайнштейн. 1) Некоторые итоги работ археологической экспедиции Тувинского НИИЯЛИ в 1956—1957 гг., с. 231; 2) Памятники второй половины I тыс. в Западной Туве, с. 320; Л. Р. Кызласов. Этапы древней истории Тувы, с. 84; А. Д. Грач. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге, с. 94, рис. 24, стр. 94, рис. 26; С. И. Вайнштейн, В. П. Дьяконова. Памятники в могильнике Кокзель, с. 186, рис. 4 и др.

эпох обращает внимание и заставляет исследователя иметь в виду этот факт.

Изложенные материалы по погребальному обряду тувинцев в свете сопоставления их с археологическими памятниками ранних эпох и с этнографическими сравнительными данными и параллелями содержат в себе ценную источниковедческую информацию исторического плана, весьма важную прежде всего для установления хозяйственной и культурно-бытовой преемственности населения, обитавшего на территории Тувы в различные исторические эпохи. Источниковедческое значение их не только не подлежит сомнению, но ставит вопрос о более интенсивном и широком использовании их в историко-этнографическом плане.

Несколько сложнее обстоит дело с выявлением и использованием разнообразных материалов, характеризующих погребальный обряд тувинцев, в целях изучения проблемы этногенеза и этнической истории. Это замечание относится главным образом к использованию археологических памятников Тувы ранних эпох, ввиду того что этническая атрибуция их представляет значительные трудности, хотя эти памятники отражают в дошедшем до нас материале погребальный обряд конкретного населения. Упомянутые трудности связаны в первую очередь с тем установленным фактом, что население Тувы в различные исторические эпохи не было однородным и стабильным по своему этническому составу. Напротив, состав этот от эпохи к эпохе менялся, несмотря на то что изменения его на протяжении длительного времени (по крайней мере с середины первого тысячелетия) протекали в основном в рамках тюркоязычной этнической среды.²⁵⁸ Однако наличие значительного количества разноязычных письменных источников, освещающих с глубокой древности и до позднего средневековья включительно (конечно, с различной степенью детализации) как этнический состав, так и отдельные особенности или черты культуры и быта населения Тувы, облегчает задачу этнической диагностики многих погребений различной древности. Это относится к древним тюркам, уйгурам, енисейским кыргызам.

Установленная с помощью письменных источников этническая принадлежность погребальных памятников ранних эпох превращает такие памятники в ценный вид историко-этнографических источников и открывает хорошие возможности для сравнения их с этнически определенными материалами погребального обряда из поздних погребений и с этнографическими данными. Весьма важным является привлечение для указанных целей палеоантропологического и позднего антропологического материалов, особенно в тех случаях, когда последний уже получил и определение антропологов.

Я попытаюсь теперь сосредоточить внимание на фактах погребального обряда тувинцев-шаманистов и их тюркоязычных соседей, которые содержат указания на наличие в этническом составе современных тувинцев тех или иных этнических элементов, известных, в частности, по письменным источникам. Среди них в первую очередь выделяются материалы, отражающие этногенетическую связь тувинцев с древними тюрками-тугу и другими племенами, оставившими здесь характерные для них погребальные памятники. К таким данным нужно отнести поздние погребения тувинцев, в которых умерший погребен с конем. Они явно свидетельствуют об участии в этногенезе тувинцев древних тюрков-тугу, что отмечено рядом советских ученых.²⁵⁹

²⁵⁸ См.: История Тувы, с. I; Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века; Сердобов И. А. История формирования тувинской нации, и др.

²⁵⁹ Наиболее полный обзор литературы и рассмотрение точек зрения по этому вопросу недавно появился в работе Ю. И. Трифонова «Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени» (Тюркологический сборник 1972. М., 1973).

Исследователи обычно опираются на свидетельства китайских династийных хроник, сообщающих (с разной степенью подробности) о погребальном обряде древних тюрков, применительно к умершим знатного происхождения.²⁶⁰ Из этих сообщений вытекает, что погребальный обряд у древних тюрков представлял собой целый цикл обычаев, церемоний и т. д., структура которого была такой же, какой она описана выше для погребального обряда тувинцев-шаманистов. Весьма ценно и интересно, что древнетюркские рунические надписи содержат общее название для всего комплекса погребального обряда, выраженное термином *jöŋ*, упомянутым в памятнике в честь Тоньюкука.²⁶¹

В описании упомянутых хроник кратко перечисляются различные обычаи и обряды, — в том числе и жертвоприношения домашних животных, — которых придерживались как до погребения, так и после погребения умершего, растянутые во времени на несколько месяцев. Сюда входят и такие подробности, как ритуальное оплакивание умершего, с распусканием волос и царапанием лица родственниками умершего, с круговой объезд юрты, где лежит умерший, по солнцу до семи раз, объезд по солнцу могилы, вывешивание на жерди или столбе голов жертвенных лошадей и баранов и т. д. Хоронили в землю под курганом не самого умершего, а его пепел, так как труп и погребаемые с ним одежду, предметы обихода и лошадь предварительно сжигали. Описывается устройство каменной насыпи над могилой и установление (вблизи нее) как бы «счетных» камней, воздвигнутых по числу людей, убитых умершим при жизни, и т. д. Надо подчеркнуть, что приведенное сообщение письменного источника подтверждается некоторыми описаниями похорон знатных правителей древних тюрков, вкрапленными в текст древнетюркских историко-биографических надписей (прославляющих умершего, содержащих описание исторических событий, политических его взглядов и т. д.), вырезанных на камнях-стелах руническим письмом. Принадлежность некоторых погребений, — но не трупосожжением, а уже с трупом умершего и его коня, — подтверждается находками среди погребального инвентаря умерших отдельных предметов быта с древнетюркскими надписями.²⁶² Дело в том, что по китайским же династийным хроникам стало известно, что в первой четверти VII в. у тюрков-туго стал распространяться обычай захоронения умерших в землю, на что обратил внимание тюркского кагана Хели китайский император, обвинив кагана в отступлении от обычая предков.²⁶³ Самого умершего кагана Хели похоронили потом по приказанию императора по обычаю предков — сожжением трупа.²⁶⁴ Учитывая свидетельства письменных источников, как китайских, так и собственно тюркских, я, обращаясь к материалам поздних тувинских по-

²⁶⁰ Лю Мау-цай дал наиболее полный и достоверный перевод китайского сообщения. См.: Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-kü). Bd. I, Wiessbaden, 1958, S. 10.

²⁶¹ См.: С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности, М.—Л., 1951 (строка 31-я на с. 63 — транскрипция, на с. 69 — перевод). — В памятнике в честь Кюль-тегина С. Е. Малов переводит слово *jöŋ* как «похороны» (строки 47 и 53 Большой надписи). В Древнетюркском словаре (Л., 1969, с. 269—270) это слово переведено как «поминальный обряд, поминки». Перевод С. Е. Малова, конечно, точнее отражает представления древних тюрков о смерти и сущности погребального обряда, в котором понятие «поминки» имеет иной смысл.

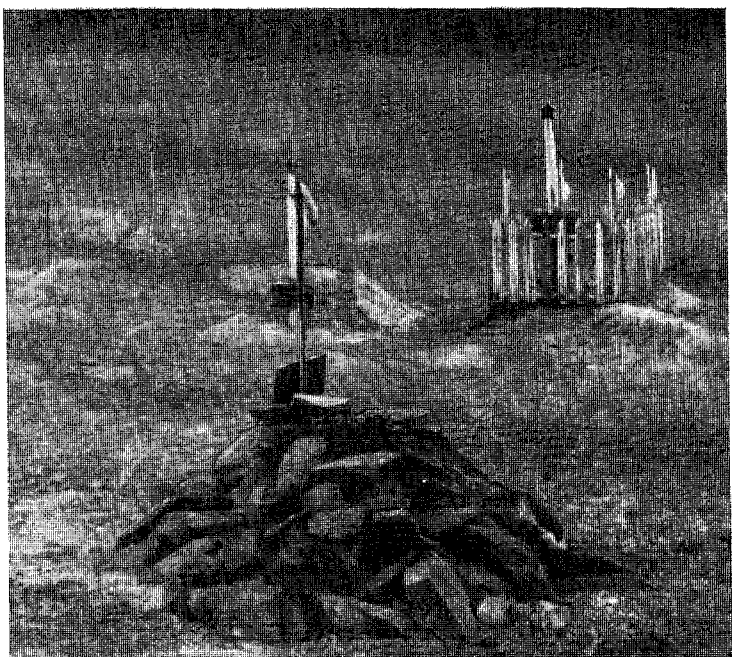
²⁶² С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири, с. 302.

²⁶³ Liu Mau-Tsai. Ук. соч., I, с. 193; вот эти слова: «То, что они своих покойников, которых по их обычаям следует сжигать, теперь хоронят в землю и со- оружают могилы, показывает, что они поступают вопреки предписаниям своих предков и оскорбляют богов и духов». На переход древних тюрков к трупоположению указывал, со ссылкой на известного синолога С. Жюльена, Л. П. Потапов в своей книге «Очерки по истории алтайцев» (Новосибирск, 1948, с. 106).

²⁶⁴ В переводе Лю Мау-цай относительно смерти кагана Хели сказано, что «им- ператор приказал его соотечественникам похоронить его. Они в соответствии со своими обычаями сожгли труп его восточнее р. Па» (Liu Mau-Tsai. Ук. соч., I, с. 145).

гребений, хотела бы отметить следующее. Несмотря на четко прослеживаемую преемственность между поздними тувинскими погребениями умерших в сопровождении коня, с аналогичными погребениями на территории Тувы, датируемыми древнетюркским временем, между ними есть и различия.

Подробное изучение поздних подкурганных и впускных захоронений тувинцев (в плане связи их с аналогичными древнетюркскими погребениями) по способу труположения с конем позволяют выделить в них ряд особенностей, которые свидетельствуют, возможно, о некоторой трансформации данного вида погребений у тувинцев. Начну с того, что поздние



Современная могила с каменной наброской-насыпью. Монгун-Тайга. Фот. автора.

захоронения тувинцев с конем чаще всего являются впускными в насыпи древних курганов, что не известно для древнетюркских погребений, исследовавшихся в Туве. В поздних погребениях тувинцев отсутствуют могильные ямы, обязательные для погребений древних тюрков. Местом для трупа служила обычно неглубокая площадка, которую делали при разборке насыпи. Среди погребенных, впущенных в насыпи древних курганов, помимо древнетюркской ориентировки умершего головой на север и северо-восток, встречены ориентировки головой на восток. В поздних погребениях тувинцев мы не обнаруживаем колод, гробов, в то время как в памятниках древнетюркского времени в Туве они иногда встречаются. Как правило, трупы погребенных тувинцев в насыпях древних курганов сверху перекрыты деревянными плашками или жердями, что характерно также для отдельных древних тюркских погребений с конем, раскопанных в Туве. Конское снаряжение (седло и т. п.) в древнетюркских погребениях находится на трупе лошади, а в поздних погребениях тувинцев оно лежит рядом с костяком погребенного. Отмеченные особенности, как мне кажется, позволяют более четко судить о степени модернизации обряда труположения с конем, ко-

торую он претерпел за многие столетия на территории Тувы, сохранившись как один из видов погребального обряда тувинцев.

Мне кажется целесообразным привлечь к анализу обычая погребения умершего с конем и этнографические факты. Они будут полезны для более полного представления этого обычая, чем могут дать сохранившиеся остатки таких погребений в археологических памятниках. Этнографические материалы — не только тувинские, но и алтайские, хакасские — свидетельствуют о захоронении кочевниками с умершим ездового коня, именно того, на котором он постоянно ездил. Предназначенность такого коня для сопровождения своего хозяина в мир умерших отразилась в его специальном названии. У тувинцев оно выразилось термином «хольге» и сохранилось в ритуальной лексике шаманов. У алтайцев это слово звучало как *койлуга ат*, у качинцев, сагайцев, бельтиров — *койлага*, у якутов — *хайлуга*. То обстоятельство, что этот термин был одинаковым у перечисленной группы тюркоязычных народов, и с одинаковым значением, может быть принято за свидетельство древности рассматриваемого обычая, сложившегося, вероятно, во времена былой общности исторической жизни и тесных контактов далеких предков этих народов. В этом убеждает еще и монгольский термин *хойлга* (о котором сообщил Санан Сэцэн) для коня, погребавшегося вместе с умершим в те времена, когда они еще придерживались этого обычая.²⁶⁵

У теленгитов, как я выяснила при их посещении, хорошо помнят этот обычай, практиковавшийся вплоть до начала нашего столетия. Здесь предназначенного для погребения коня вели в поводу вслед за конем, на котором везли умершего. Погребальный конь был оседлан и взнуздан. Его убивали у могилы ударом ножа в затылок, погребали в особую яму, выкопанную у ног погребенного (умершего ориентировали в могиле головой на север), и заваливали камнями. У хакасов (еще в конце XIX в.) по прибытии к месту похорон подводили к умершему его заседланного коня и трижды бросали повод на левую руку покойного со словами: «возьми своего коня». Затем коня отводили в сторону, расседлывали, связывали ему все ноги, притягивали его голову меж передних ног и убивали ударом ножа в голову (меж ушей). Затем узду, седло и прочую верховую сбрую портили и складывали также у ног умершего, полагая, что на том свете все это вновь станет целым. Тушу коня (с выпущенными внутренностями) оставляли на месте убийства. Через некоторое время, когда собаки, птицы и звери съедали тушу, кости увозили домой и сжигали.²⁶⁶ По известному сообщению П. Палласа, у бельтиров, живших в таежной местности, умерших хоронили в гробах, устанавливаемых на деревьях (вторая половина XVIII в.). Неподалеку от погребенного вывешивали, по обычаю кочевников, шкуру (с хвостом и копытами) убитой лошади, голову которой подвешивали (с уздой и удилами во рту) тут же на отдельном сучке.²⁶⁷

Если сравнить сопровождающий умершего инвентарь в тувинских погребениях с конем с древнетюркскими погребениями Тувы, то обнаружим большое сходство в ряде предметов. К ним относятся деревянные блюда на четырех ножках, о которых говорилось выше, тесла, ножи, «стрелы-свистунки», каменные жернова от ручной мельницы и др.²⁶⁸ Стало быть,

²⁶⁵ См. об этом: Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, с. 351—352.

²⁶⁶ Н. Ф. Катанов. Образцы народной литературы тюркских племен, IX, с. 355—356.

²⁶⁷ Эти детали погребального обряда ярко показывают, что таежные бельтиры были в прошлом кочевниками-скотоводами, хоронившими умерших в земле в гробах, в сопровождении коня. Погребальный обряд, следовательно, подтверждает предания бельтиров о том, что они были жителями Тувы, переселившимися в Минусинскую котловину.

²⁶⁸ Подробное описание погребального инвентаря, найденного в древнетюркских погребениях на территории Тувы, см.: Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века, с. 18—22.

сходство в предметах погребального инвентаря устанавливается не по единичным одинаковым предметам, а по большому комплексу их. Это также вытекает из сравнения находок в погребениях верховых седел, узд, сбруйных пряжек и украшений, костяных застежек пут и т. д. Весьма показательны в этом отношении находки в древне-тюркских погребениях наборов золотых и серебряных бляшек от мужских кожаных поясов и находки сохранившихся кожаных поясов с украшающими их медными бляшками в поздних тувинских погребениях.²⁶⁹

Ценное свидетельство об участии в этногенезе тувинцев древних тюрков может быть подтверждено рядом других этнографических фактов из области погребального обряда. Таков, например, обычай ритуального оплакивания покойников у тувинцев-шаманистов, сопровождаемого самоистязанием плачущих (вырывание на себе волос, царапание лица). Данный обычай зафиксирован китайской летописью как характерный для древних тюрков. Он известен был до недавнего времени у телеутов, как говорилось выше, под названием *сыгыт*.²⁷⁰ Термин этот в смысле ритуального плача с восхвалением заслуг и качеств умершего — древнетюркского происхождения. Он содержится в древнетюркских орхонских надписях. В Большой надписи в честь Кюль-Тегина рассказывается о *йукчы-сыгытчы*,²⁷¹ т. е. «плачущих и стонущих» (в переводе С. Е. Малова) посланцах от разных народов и стран, приезжавших на похороны тюркских каганов для выражения коллективного горя, участия в погребальной церемонии и поднесения даров умершему. В этом парном ритуальном термине, сохранившемся до сего времени у саяно-алтайских народов, слово *йукчы* является производным от *joy*, которым назывался весь комплекс погребального обряда древних тюрков.²⁷² А вот другая характерная деталь погребального обряда, сходная у современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая с древнетюркским аналогом. Имеется в виду объезд могилы умершего сразу же после его погребения (по солнцу), о чем упоминается в приведенном выше описании древнетюркских похорон. У хакасов еще недавно в годовщину смерти, по окончании последнего свидания с умершим (через шамана), муж (жена) обходили могилу три раза (по солнцу) со словами: «я тебя бросаю теперь!».

Приведенные некоторые параллели убедительно указывают на сохранившиеся в погребальном обряде генетические связи тувинцев именно с древними тюрками как таковыми, описанными в письменных источниках.²⁷³ По-видимому, к этому же комплексу параллелей надо отнести и мнимые захоронения (кенотафы), в которых все есть в смысле погребального инвентаря, все сделано так, как полагается, но отсутствуют останки самого умершего, вероятно погибшего в сражениях и не разысканного. Такие погребения у древних тюрков встречались при

²⁶⁹ См. также: С. И. Вайнштейн и М. В. Крюков. Об облике древних тюрков. — Тюркологический сборник. К шестидесятилетию А. Н. Кононова. М., 1966, с. 186.

²⁷⁰ У алтайцев *сыгыт* — «плач с причитанием, рыдания» (Вербицкий. Ук. соч., стр. 317) в отличие от названия обыкновенного плача; у киргизов *сыкта* — «горько плакать» (К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, с. 678). Ср. у С. Е. Малова: *суу(у)та* — «сильно плакать»; *суу(у)т* — «плачь, рыдание» (Памятники древнетюркской письменности, с. 424).

²⁷¹ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности, с. 29 и 33 (транскрипция) и с. 36, 43 (перевод).

²⁷² Ср.: С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности, стр. 389 (*joy* — «погребение»; *joylat* — «погребать, хоронить»). У алтайцев фонетический вариант: *ыгла* — «плакать»; то же — *ыйла* (Вербицкий. Ук. соч., с. 56).

²⁷³ Я, конечно, имею в виду разнообразие этнических элементов древних тюрков как в рамках их государственной общности, так и в родоплеменном составе их этнического ядра.

работах нашей экспедиции и описаны.²⁷⁴ Интересно, что столь древние представления о псевдопохоронах умершего как бы воскресли среди современных тувинцев, алтайцев и хакасов в период Великой Отечественной войны. Получив официальное извещение о гибели воина, некоторые родственники устраивали мнимые похороны в том селении, где он жил до ухода на войну, по правилам народного погребального обряда. При этом в пустую могилу такого умершего бросали некоторые принадлежавшие погибшему вещи.

По моему убеждению в качестве источника, указывающего на этногенетическую связь современных тувинцев с древними тюрками, следует рассматривать также детские погребения, изучению которых почему-то не придавалось должного значения, хотя такие погребения и раскапывались. Между тем в детских погребениях древних тюрков и тувинцев тоже устанавливается генетическая связь, как и в погребениях взрослых. По имеющимся публикациям детских захоронений древнетюркского времени известно немного.²⁷⁵ Малочисленны они и по поздним погребальным памятникам тувинцев.²⁷⁶ Но даже ограниченное число детских захоронений позволяет провести генетические аналогии между ними. Самым главным в детских погребениях обеих эпох выступает тот факт, что дети в отличие от взрослых никогда не погребались с конем. По материалам поздних захоронений тувинцев, возрастным рубежом для детей являлся тринадцатилетний возраст.²⁷⁷ В то же время как у древних тюрков, так и у тувинцев, оставивших подкуржанные или впускные погребения, встречены захоронения детей с бараном.

По мнению А. Д. Грача, исследовавшего в Монгун-Тайге два погребения (древнетюркских) с бараном, из которых одно принадлежало ребенку, а второе взрослому мужчине, наличие барана следует рассматривать как замену одного вида животного другим.²⁷⁸ Такому выводу, как полагает А. Д. Грач, способствует и нахождение в погребении взрослого мужчины предметов конского снаряжения (костяные псалии и костяная накладка от луки седла), положенных к ногам погребенного.²⁷⁹ Мне кажется, что объяснение наличия барана в обоих этих погребениях не может быть одинаковым. В детском погребении баран был положен к умершему скорее всего как его личная собственность. Дело в том, что по нашим этнографическим материалам, характеризующим роль домашних животных в погребальном обряде тувинцев, совершенно четко выступает их главное значение: это личный скот умерших. Естественно, что дети до определенного возраста не имели в своей личной собственности лошадей, в то время как овец и баранов, коз им дарили очень рано. Как отмечалось выше, у тувинцев детей одаривали скотом (козы,

²⁷⁴ А. Д. Грач. Археологические раскопки в Монгун-Тайге и исследования в Центральной Туве, с. 80.

²⁷⁵ А. Д. Грач. Археологические раскопки в Монгун-Тайге и исследования в Центральной Туве, с. 31—33; Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века, с. 19 — Л. Р. Кызласов имеет в виду материалы С. А. Теплоухова, которым в Улуг-Хову были исследованы два парных погребения взрослых с детьми. Однако парные погребения, по нашему мнению, подлежат специальному изучению как таковые: в нашей работе они не рассматриваются, ибо в погребальном обряде тувинцев, по всем видам известных нам источников, таких захоронений взрослых с детьми не существовало.

²⁷⁶ В. П. Дьяконова. 1) Поздние археологические памятники на территории западной Тувы, с. 167; 2) Поздние археологические памятники Тувы. — Труды ТКАЭЭ, т. II, с. 351, 352.

²⁷⁷ Учítывая, что тувинцы вели счет возрасту по двенадцатилетнему животному циклу, вполне возможно, что рубежом названного возраста и был первый полный календарный цикл жизни человека. В связи с этим отметим, что в Монгун-Тайге нам говорили, что разговор на седьмой и 49-й день после смерти шаман вел только с теми, кто умирал в возрасте более 13 лет.

²⁷⁸ А. Д. Грач. Археологические раскопки в Монгун-Тайге, с. 71; Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века, с. 19.

²⁷⁹ А. Д. Грач. Археологические раскопки в Монгун-Тайге, с. 33—36.

бараны) на третий день после рождения (южные тувинцы) или при наречении имени. У некоторых других групп тувинцев животных дарили спустя три года после рождения ребенка. Скот детей паса и рос в стаде, принадлежащем их родителям, и составлял онч или ончу — т. е. то или иное количество скота, составляющее личную собственность каждого ребенка.²⁸⁰ Именно поэтому в детских захоронениях древнетюркского времени, если судить по поздним погребениям тувинцев, умершим детям клали баранов, а не лошадей.

Что касается второго погребения с бараном, принадлежащего взрослому мужчине, то в отношении его предположение о замене по какой-то причине лошади бараном, вероятно, допустимо. Однако при таком объяснении данного случая все же стоит иметь в виду следующее.

В одном из поздних тувинских мужских погребений под курганом, датированным XVI—XVII вв., было обнаружено захоронение подростка с богатым погребальным инвентарем. В ногах погребенного оказались скелеты лошади и барана.²⁸¹ В данном конкретном случае фиксируется одновременное погребение и лошади и барана, исключающее предположение о замене одного животного другим. Но такая ситуация тоже требует объяснения. Ведь она отражает какие-то определенные обычаи и представления. Объяснить это, конечно, нелегко. Возникает мысль: нельзя ли такой факт разъяснить из уже известных нам обычаев тувинцев? Один из таких обычаев — дарить подростку ездового коня. Судя по тому, что подросток этот носил уже кожаный пояс, украшенный металлическими бляшками, он был знатного происхождения и мог иметь личного ездового коня. Однако это не объясняет еще, почему с ним положили барана. Захоронение с умершим барана скорее всего указывает на то, что этот баран был его ончу.

Сравнение материалов поздних тувинских погребений с погребениями древнетюркского периода в Туве показывает генетическую связь не только по памятникам с захоронением коня. Наряду с ними как в поздних (впускных и подкурганных), так и в погребениях древнетюркского времени встречаются захоронения с различным погребальным инвентарем, но без коня, причем тоже подкурганные и впускные, сделанные в каменных насыпях более ранних эпох.²⁸² Однако здесь погребенные захоронены на боку в скрюченном положении. Все погребения без коня — как древнетюркского времени, так и поздние тувинские (мужские и женские) — содержат весьма скромный погребальный инвентарь, связанный с полом погребенных. Скудность погребального инвентаря обычно рассматривается археологами как признак недостаточного имущественного положения умершего. Следовательно, такого рода погребения без коня нужно было бы считать принадлежащими беднякам. Однако для древнетюркского времени этому противоречат встречающиеся иногда находки золотых вещей в погребениях без коня.²⁸³

Мы придерживаемся на этот счет иной точки зрения. Погребения без коня, встречающиеся в Туве в рамках древнетюркского периода, могли принадлежать не тюркам-туго, а другим местным племенам, о чем уже писал Л. Р. Кызласов.²⁸⁴ Этот тип захоронений тувинцев, по замечанию Л. Р. Кызласова, историческими корнями уходит к древним местным племенам так называемой шурмакской (сын-чюрекской по С. И. Вайн-

²⁸⁰ Л. П. Потапов. 1) Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Каара-Холя, с. 209; 2) Очерки народного быта тувинцев, с. 261.

²⁸¹ А. М. Мандельштам. О результатах работ на могильнике Аймырлыг, с. 217.

²⁸² Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века, с. 22.

²⁸³ С. И. Вайнштейн. Некоторые итоги работ археологической экспедиции Тувинского НИИЯЛИ в 1956—1957 гг., с. 218—219.

²⁸⁴ Л. Р. Кызласов. История Тувы в средние века, с. 50—52.

штейну) археологической культуры (II в. до н. э.—V в. н. э.),²⁸⁵ затем встречается и в памятниках второй половины первого тысячелетия. Действительно, в древнетюркское время наряду с курганными погребениями с конем даже в зоне одного могильника имеются погребения человека и без коня (например, могильник Кокэль, Озен-Ала-Белиг).²⁸⁶ Такое сосуществование этих видов погребений позволило С. И. Вайнштейну высказать предположение, что обычай хоронить без коня «мог принадлежать как местным племенам, сохранившим традиции предшествующего времени, так и какой-то части пришлого алтайского населения».²⁸⁷ Л. Р. Кызласов связывает этот вид погребений только с древним местным тюркоязычным населением.

Накопленный этнографический и археологический материал отражает, по-видимому, различные этнические и историко-культурные связи территории населения Тувы и Алтая с древнейших времен до этнографической современности.²⁸⁸ Поэтому высказанное предположение С. И. Вайнштейна не лишено основания. Но это предположение требует еще дальнейшего подтверждения материалом и даже дальнейшей разработки. Вывод же Л. Р. Кызласова по этому вопросу нам кажется пока более обоснованным. Поэтому мы также считаем возможным в поздних захоронениях тувинцев (без погребения животных) видеть этногенетическую преемственность их со своими далекими предками древнетюркского времени, хоронившими умерших в грунтовых ямах по способу трупоположения с дощатыми или жердяными перекрытиями поверх трупов, с довольно скромным погребальным инвентарем и без коня.

Таким образом, материалы погребального обряда свидетельствуют о том, что население Тувы в период древнетюркских каганатов было в этническом отношении неоднородным. В него, кроме древних тюрков, появившихся здесь в эпоху господства древнетюркского государства в восточной части Центральной Азии, входили различные местные племена, потомки населения, обитавшего здесь в дотюркскую, в частности гунно-сарматскую эпоху, погребальные памятники которого исследовались в различных районах Тувы. Наиболее распространенными из местных племен, кочевавших здесь в предтюркскую эпоху, как полагают некоторые исследователи, были тюркоязычные племена, относившиеся к группе теле, среди которых наибольшее влияние имели уйгуры.²⁸⁹ Уйгурские элементы сохранились в современном тувинском языке, как и этноним «уйгур» в названии одной из групп тувинцев. Сохранились и некоторые другие этнонимы, входившие в названия племен теле в древнетюркское время, известные по письменным источникам.

Много ценных данных дает погребальный обряд и для характеристики культурно-исторических связей тувинцев с их современными тюркоязычными соседями, в первую очередь с алтайцами и хакасами и даже с отдаленными якутами, древние предки которых (отдельные группы) жили в области Саянского нагорья. Этническое родство, тесные исторические связи и контакты в области культуры ряда родоплеменных групп тувинцев, алтайцев и хакасов уже доказаны на основе различных источников.

²⁸⁵ С. И. Вайнштейн. Некоторые итоги работ археологической экспедиции Тувинского НИИЯЛИ в 1956—1957 гг., с. 231; Л. Р. Кызласов. Этапы древней истории Тувы, с. 89—98.

²⁸⁶ С. И. Вайнштейн. Памятники второй половины I тыс. в Западной Туве, с. 330—334.

²⁸⁷ Там же, с. 331.

²⁸⁸ По затронутым вопросам укажем: С. И. Вайнштейн. Очерк этногенеза тувинцев; Л. В. Гребнев. К этногенезу киргизов по материалам тувинского героического эпоса. — Уч. зап. ТНИИЯЛИ, в. V, Кызыл, 1957; Л. П. Потапов. Новые материалы о древних этногенетических связях народностей Саяно-Алтайского нагорья (XXV международный конгресс востоковедов). М., 1960; А. Д. Грач. Могильник Саглы-Бажи II и вопросы археологии Тувы скифского времени, и др.

²⁸⁹ См.: История Тувы, I, глава III.

Погребальный обряд дает в этом отношении дополнительные конкретные подтверждения. Отмечая ценность материалов, характеризующих погребальный обряд в качестве историко-этнографического источника, я хотела бы подчеркнуть одно обстоятельство, которое следует учитывать при попытках использовать те или иные данные погребального обряда для этнической диагностики. Этнографический материал дает доказательства тому, что погребальный обряд в среде одного и того же народа может иметь различия в некоторых частях или важных деталях, таких как способ погребения или устройство погребального сооружения, а иногда и в отдельных обычаях и обрядах. У тувинцев-шаманистов или у их соседей — алтайцев, хакасов — наблюдались различия в способе погребения. В таежных районах преобладали наземные или надземные сооружения для трупа, тогда как в лесостепных и степных хоронили в земле. Отмечены различия в сроках и формах «встреч» и окончательных «проводов» умершего в мир усопших.

Этнографические материалы, собранные методом непосредственного наблюдения и расспросов, позволяют установить причины таких различий. К ним, по объяснению местного населения, относятся трудности рытья могилы в условиях тайги, особенно в длительный зимний период, — и, напротив, трудности изготовления специальных помостов или других деревянных надземных сооружений в степной местности. Несомненно находят отражение и различия в хозяйственной деятельности и связанной с нею бытовом укладе. Охотники таежной полосы и скотоводы степных районов снабжали умершего погребальным инвентарем, приспособленным к существованию в данных природных и хозяйственных условиях, и т. д.

Тем не менее различия в природной среде и хозяйственно-бытовом укладе между отдельными группами одного и того же народа далеко не всегда могут быть причиной для различия в погребальном обряде. Бывает, что эти различия вызваны положением в обществе, которое занимали в нем при жизни умершие. Хорошим примером могут служить различия в способе погребения богатых и бедных или служителей культа (шаманов, лам). Наконец, те или иные особенности погребального обряда могут быть объяснены тем, что в среде данного народа ассимилировались представители других этнических групп, которые долгое время сохранили свои традиции в погребальном обряде. Из этого следует, что при изучении и анализе погребального обряда для ранних эпох, исследуемого главным образом на данных археологических раскопок, нельзя полагать с достоверностью, что каждая форма погребального обряда непременно связана с особым этносом. Решать этот вопрос необходимо в каждом случае с учетом и привлечением и других видов источников. Научная плодотворность и перспективность комплексного вида источников в историко-этнографических исследованиях доказана многими конкретными работами советских ученых. Одну из задач в этом направлении следует видеть в дальнейшем расширении круга такого рода источников, среди которых должны занять надлежащее место и материалы, характеризующие цикл погребальных обычаев и обрядов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном заключении хотелось бы подвести некоторые краткие итоги изучения погребального обряда тувинцев и обобщить ряд своих наблюдений и выводов. Прежде всего необходимо отметить, что на основе исследования поздних археологических памятников, а также полевого этнографического материала и привлечения историко-этнографической литературы впервые удалось дать реконструкцию погребального обряда как у бывших шаманистов, так и у бывших ламаистов. Я говорю именно о реконструкции, потому что этот обряд не был по-настоящему изучен в то относительно недавнее время, когда он еще полностью бытовал, неуклонно соблюдался в свойственных ему формах, в полном объеме обычаев и церемоний всего погребального цикла. Обряд этот не был подробно и последовательно описан в то время, когда его можно было наблюдать и изучать визуально. Именно этим объясняется факт отсутствия в научной литературе о тувинцах, опубликованной в дореволюционный период, сколько-нибудь целостного раскрытия погребального обряда. Данная тема, освещающая целую область народного быта, обычно скрываемую от взгляда и интереса посторонних людей, как бы выпадала из поля зрения этнографов и путешественников.

В течение полевых работ нашей Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции изучать и разрабатывать эту тему в этнографическом плане пришлось главным образом путем опроса представителей старшего поколения тувинцев, сохранивших о ней память, так как оба вида погребального обряда, о которых говорится в книге, уже исчезли из жизни современных тувинцев. Это вполне закономерно произошло из-за необычайно быстрого роста и укрепления в среде тувинцев новой социалистической культуры и быта. Общеизвестные достижения Тувинской АССР в области развития промышленности и транспорта, сельского хозяйства, социалистических форм труда и подготовки квалифицированных кадров оказали огромное и благотворное влияние на развитие культуры и быта тувинского народа. В краткий исторический срок тувинский народ, особенно за 30 с лишним лет пребывания в составе СССР, совершил огромный скачок по пути не только политического, экономического, но и культурного развития. Преобразования во всех сферах жизни тувинского народа — широкое развитие народного образования, здравоохранения, науки, культуры, научного мировоззрения — настолько ярки и велики, что по сравнению с тем, какой эта жизнь была еще в начале нашего столетия, все это кажется почти фантастическим. Нужно ли удивляться тому, что в такой ситуации так быстро исчезли черты древнего наивного мировоззрения тувинцев, их архаические мифологические и религиозные представления. Старый быт и традиционные формы культуры уходят с такой быстротой, что возникает опасение за возможность зафиксировать их с достаточной полнотой и тщательностью для исторической науки, для истории самого тувинского народа. В отличие от археологических памятников, охрана которых находится под покровительством советских законов, этнографические памятники, за исключением вещественных, становящихся достоянием музеев, не могут, а в

иных случаях и не должны быть законсервированы. Их искусственное сохранение (например, тех же религиозных верований), консервация различных архаических обычаев и обрядов оказали бы тормозящее, отрицательное влияние на развитие духовной жизни народа, противоречили бы его интересам. Единственным рациональным и эффективным видом сохранения в научных целях такого рода материалов является безотлагательное этнографическое изучение уходящих или ушедших форм традиционной культуры и быта тувинцев, пока они еще живы в памяти старшего поколения.

Таким образом, приведенные в книге описания различных обычаев, обрядов и церемоний погребального цикла, реконструированных главным образом на основе опросов и рассказов тувинцев, представляют собой чисто исторический интерес и историческую научную ценность, ради которых они собирались и изучались.

Несмотря на то что реконструированный погребальный обряд не отражает ни в какой степени современного быта тувинцев, его достоверность во всех звеньях (в обоих его видах) не подлежит сомнению, что подтверждается и различными данными, опубликованными в литературе, а также сравнительным материалом, относящимся к тюркоязычным народам Саяно-Алтая, родственным тувинцам. Конечно, визуальное изучение методом непосредственного наблюдения могло бы дать наверняка более детальное освещение ряда сторон погребального цикла, но время для этого оказалось упущенным. Однако частичные наблюдения автора, присутствовавшего на похоронах некоторых тувинцев, где иногда соблюдались отдельные фрагменты старинного обряда, также дали возможность уточнить или подтвердить соответствующие опросные данные или данные из этнографической литературы. Но это, разумеется, не могло заменить собой полное наблюдение всего цикла погребального обряда, растянутого во времени и исполнявшегося то в юрте умершего, то у его могилы и т. д. Тем не менее, представленная работа заполняет определенный пробел в описании и этнографической характеристике традиционной культуры тувинцев, с учетом влияния на нее привнесенного извне ламаизма.

По материалам погребального обряда удается получить ценные сведения и о древнем мировоззрении тувинцев, особенно об их мифологических и религиозных представлениях, нашедших отражение в цикле погребальных обрядов или связанных с ним. К ним относится, например, представление о переселении умершего (после его смерти на земле) в потусторонний мир, о так называемой душе или «духе» умершего и т. д. Такие материалы имеют значение для изучения различных форм религиозных верований, представлений, обычаев и обрядов в более широком масштабе, выходящем за пределы Тувы. В этом смысле этнографические материалы погребального обряда могут служить конкретным источником и для историков религии сибирских народов.

Выявление и обоснование источниковедческого значения археологических и этнографических материалов, характеризующих погребальный обряд тувинцев, как было сказано во введении, составило одну из главных задач данной работы. Конкретное решение такой задачи имеет актуальное практическое значение для истории и этнографии тувинцев в плане методики. Едва ли нужно доказывать, какие трудности стоят перед исследователями истории и этнографии тувинцев — или любого другого народа Южной Сибири — вследствие того, что они не имели в прошлом письменности, своих письменных источников. Только благодаря тому, что советские ученые разработали и применили метод комплексного использования различных видов источников — археологических, этнографических, антропологических, лингвистических, чужеземных письменных свидетельств и т. д., — стало возможным практиче-

ское изучение истории, в том числе и истории культуры и происхождения таких народов.

Этнографические источники в указанном комплексе играют видную роль. Обогащение и расширение их следует относить к ценным результатам, укрепляющим источниковедческую базу для различного рода историко-этнографических исследований. Поэтому я позволю себе коснуться обобщенно некоторых итогов работы, выполненной в таком плане.

Материалы по погребальному обряду тувинцев неоднозначны. Если возьмем археологические данные, о которых говорится в книге, то среди них четко выделяются погребальный инвентарь и погребальные сооружения. Особенно ценен и разнообразен — как вид источника для многих выводов и заключений — погребальный инвентарь, которым снабжали умершего. Он представляет собой вещественный документальный материал, свидетельствующий о бытовании в определенный исторический период, к которому относится раскопанное погребение, конкретных предметов или вещей, в том числе орудий труда, вооружения, утвари, украшений, одежды и обуви и многое другое. Сравнительное изучение данного материала в историческом разрезе, по разным эпохам и периодам и в географическом их распространении — в сопоставлении с этнографическим материалом — дает вещественное свидетельство о преемственности в развитии культуры и быта, о различных этнокультурных и историко-генетических связях и т. д. Ценным источником также являются типы и виды погребальных сооружений, как наземных, надземных, так и в земле, их устройство и конструкция. Использование таких археологических материалов в качестве источника тоже связано со сравнением и сопоставлением их между собой и с аналогичными памятниками соседних территорий.

Однако в этой связи необходимо подчеркнуть одно важное обстоятельство, о котором частично сказано в заключительной части книги. Я имею в виду вопрос об этнической атрибуции археологического материала из погребений, раскапываемых на территории Тувы. Конечно, не подлежит сомнению тот факт, что погребенные в них люди принадлежат к тому или иному этносу, к определенному племени или роду. Но это не значит, что каждое погребение, взятое само по себе, может служить достаточно надежным определителем для этнической принадлежности погребенного по таким существенным элементам погребального обряда, как погребальное сооружение (внешнее или внутреннее). Как доказано этнографическим материалом, формы погребения трупа и устройство погребальных сооружений могут быть различными у одного и того же народа — в зависимости от местных природных условий, в которых обитают различные группы народа, или в зависимости от социального положения, возраста умершего и т. д. Обитатели горной тайги у тувинцев погребали труп умершего по-иному, чем это делали тувинцы — жители горных долин и степей. Шаманов они хоронили особым образом, отличающимся от похорон простого человека. То же самое можно сказать и в отношении погребения детей. При этом разные способы погребения умершего и различные конструкции погребального сооружения совершались, как было показано выше, в рамках одного и того же погребального обряда в целом.

Наряду с этим этнографический материал свидетельствует и о том, что у различных народов Южной Сибири, в частности Саяно-Алтая, обнаруживаются одни и те же способы погребения трупа, конструкции погребальных сооружений. Следовательно, у различных народов могут встречаться одни и те же способы погребения трупа и одинаковые по внешнему виду и конструкции погребальные устройства и погребения. Поэтому отраженная в археологических памятниках внешняя сторона погребального обряда, сходная у разных народов, объясняемая иногда

только сходством природных условий образа жизни и общим уровнем социально-экономического развития, не всегда может служить критерием для этнической атрибуции, если ее рассматривать изолированно от погребального обряда в целом и от других видов источников. Напротив, в комплексе с другими видами источников, особенно с этнографическими, рассматриваемые памятники могут стать серьезным вещественным доказательством.

Более широкое источниковедческое значение следует признать за этнографическими материалами тувинцев, освещающими не только внешнюю, но и внутреннюю сторону погребального обряда. Сравнительный анализ этих материалов с аналогичными у других народов Саяно-Алтая и сопоставление их с письменными свидетельствами об этом для народов, обитавших на территории Тувы в древние исторические периоды, позволяют считать их весьма ценным историческим источником для установления этногенетических и этнокультурных связей тувинцев с их далекими историческими предками. Эти материалы охватывают обрядовую сторону погребальных церемоний, различные конкретные религиозные представления и т. д., т. е. то, что, как правило, не могут дать археологические источники. Сюда относятся, например, ритуальное оплакивание умершего, внешние формы выражения общего горя (царапание и порезы лица, вырывание волос и т. п.), заупокойные жертвы домашних животных, объезды могилы и многое другое, о чем конкретно говорилось в заключительной главе.

Мне остается еще выразить надежду, что опыт изучения погребального обряда тувинцев может оказаться полезным для исследований по истории этнографии и других народов Саяно-Алтая, при которых будут учитываться и использоваться рассмотренные мною материалы погребального обряда как особый вид источника.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
I. Введение	3
II. Погребальный обряд по поздним археологическим материалам (XVII—XIX вв.)	16
III. Погребальный обряд у шаманистов по этнографическим дан- ным	40
IV. Погребальный обряд у ламаистов	85
V. Погребальный обряд как историко-этнографический источник	120
Заключение	160

ВЕРА ПАВЛОВНА ДЬЯКОНОВА

**ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ТУВИНЦЕВ
КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК**

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

Редактор издательства Е. Г. Дагин
Художник Д. А. Андреев
Технический редактор О. Н. Скобелева
Корректоры Л. М. Бова, А. Х. Салтанаева и В. А. Пузиков

Сдано в набор 14/II 1975 г. Подписано к печати 4/VII 1975 г.
Формат бумаги 70×108¹/₁₆. Бумага № 2. Печ. л. 10¹/₄ = 14,35 усл. печ. л.
Уч.-изд. л. 15,75. Изд. № 5938. Тип. зак. № 111. М-26763.
Тираж 1700. Цена 1 р. 20 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука». 199164, Ленинград,
Менделеевская линия, д. 1

1-я тип. издательства «Наука». 199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12