

**ЛХАГВАСҮРЭН
Ичинхорлоо**

**Алтайские урянхайцы
Историко-этнографические очерки
(конец XIX – начало XX в.)**



ᠯᠢᠬᠠᠭᠪᠠᠰᠤᠷᠦᠨ
ᠶᠡᠨᠢᠴᠢᠨᠬᠣᠷᠯᠠᠭᠤ
ᠠᠯᠲᠠᠢ

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения РАН

ЛХАГВАСУРЭН
Ичинхорлоо

Алтайские урянхайцы
Историко-этнографические очерки
(конец XIX – начало XX в.)

Отв. редактор к.и.н. *Б. З. Нанзатов*

Улан-Удэ
Издательство Бурятского научного центра СО РАН
2013

УДК 39(517.3)
ББК 63.5(8)(5Мо)
Л87

Рецензенты

д.и.н. Э. П. Бакаева
д.и.н. Д. А. Николаева
д.и.н. Д. Д. Нимаев

Лхагвасурэн Ичинхорлоо

Л87

Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.) / пер. с монг. М. В. Монгуш. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 178 с.

ISBN 978-5-7925-0353-3

Монография посвящена чрезвычайно интересной в области монголоведения теме – традиционному мировоззрению и культуре алтайских урянхайцев, малочисленной монголоязычной народности, проживающей в труднодоступном горном районе Монголии. В работе представлен подробный обзор традиционного быта и хозяйственных практик народа, религиозной системы и обрядовой сферы, социальной организации общества алтайских урянхайцев.

Предназначена для этнографов, религиоведов, филологов и всех интересующихся историей и культурой монгольских народов.

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ «Народы Монгольского Алтая и Прихубсугулья в динамике транснациональной истории» (проект № 11-21-03004а/Мон)

**УДК 39(517.3)
ББК 63.5(8)(5Мо)**

© ИМБТ СО РАН, 2013
© Лхагвасурэн Ичинхорлоо, 2013
ISBN 978-5-7925-0353-3 © Изд-во БНЦ СО РАН, 2013

ВВЕДЕНИЕ

Алтайские урянхайцы – одна из народностей в составе Монголии, проживающая в западной части страны. Они расселены по Монгольскому Алтаю от верховьев р. Кобдо до верховьев р. Булган и занимают территории сомонов Дуут, Мунхайрхан Кобдоского аймака и Буянт, Бугат, Булган, Сагсай, Алтанцогц, частично Дэлуун, Толбо, сомонов Баян-Улгийского аймака. К югу от них живут другие западно-монгольские народности – захчины, торгуты, мингаты и олеты, а к северо-востоку – дэрбэты, баяты и халхасцы, на западе и на северо-западе – тюркоязычные – казахи, алтайцы и тувинцы.

По переписи 2010 г., алтайских урянхайцев насчитывается 26654, однако, вероятно, в их число включены и хубсугульские урянхайцы, почти не изученные этнографами до настоящего времени. Известно, что в их состав вошла также и часть тувинских и тоджинских родов. Их часто называют урянхайцами, но сами они никогда не считали себя таковыми (Ральдин 1968: 31).

Алтайские урянхайцы, как и другие народности Западной Монголии, говорят на ойратском диалекте монгольского языка. Как отмечают исследователи, ойратский диалект, основу которого образует дэрбэтский говор, значительно отличается от современного халхаского диалекта. Халхаский диалект лежит в основе современного монгольского литературного языка, на котором говорит большая часть (более 90 %) населения Монголии. Отличие между ойратским и халхаским диалектами касается, главным образом, их фонетической сис-

темы, а также некоторых морфологических и лексических особенностей.

Формирование современного этнического состава населения Монголии было длительным и прошло несколько исторических этапов. В начале XV в. ойраты стали более самостоятельными. Вероятно, с этого времени наметилось деление монголов на две ветви: восточную и западную.

Западная ветвь монголов по культуре и быту отличалась единством, тем не менее каждая группа имела определенное этнографическое своеобразие.

В историко-этнографическом смысле алтайские урянхайцы относятся к числу народов малоизученных и малоосвещенных в научной литературе. Первыми о них написали известные русские исследователи-путешественники, такие как А. М. Позднеев, Г. Н. Потанин, Г. Е. Грумм-Гржимайло, М. В. Певцов. С середины XIX в. они периодически посещали хошуны алтайских урянхайцев, что позволило им лично наблюдать образ их жизни, традиции, обычаи и т. д. В своих путевых заметках они оставили ценные сведения о местожительстве, быте, материальной и духовной культуре алтайских урянхайцев. В их работах можно найти информацию о том, что алтайские урянхайцы в то время, когда их хошуны посещали путешественники, летом кочевали между реками Чингил и Булган, а осенью приближались к Алтаю.

Они также упоминали, что во главе хошунов алтайских урянхайцев стояли амбань-нойоны, которым подчинялись мейрин-зангины – правители хошунов, состоящих из сомонов и арбанов. Довольно подробно освещались в их трудах ламаизм и шаманизм, связанные с ними представления и культовые обряды. Есть данные о свадебных, похоронных и других обрядах, о национальных видах спорта, фольклоре и др. Незначительное место в их работах отводилось материальной культуре: жилищу, различным видам пищи, в частности молочной пище, а также чаю, способам их приготовления, описанию мужской и женской одежды, головных уборов и т. д. Ценными являются материалы по этническому составу алтайских урянхайцев. Русский путешественник М. В. Певцов, который в 1878–1879 гг. посетил хошуны алтайских урянхайцев, писал, что «...урянхайцы подразделяются на две весьма различные группы: одна занимает бассейн Верхнего Ени-

сея, переходя немного даже на юг от хребта Танну-ола, а другая – высокогорную область в Южном Алтае. Алтайские же урянхайцы говорят на монгольском наречии и отличаются, кроме того, от енисейских бытом и религией: алтайские урянхайцы – буддисты, а енисейские – большей частью язычники» (1951: 108). В работе Г. Н. Потанина можно найти такое высказывание: «...племя, говорящее тюрко-татарским языком в северо-западной Монголии, называется урянхайцами, это племя занимает узкую полосу вдоль нашей государственной границы от вершин реки Кобдо на западе до Косогола и далее. ...Название урянхай придают этому народу Монголы, сами же они зовут себя Туба или Тува ...так зовут себя и Кукчулуутуны» (1881: 7). Таким образом, он правильно заметил, что нельзя путать тувинцев, которые никогда не считали себя урянхайцами, с алтайскими урянхайцами. Кукчулуутуны – один из тувинских родов, иногда их называли мончаги.

Академик И. М. Майский, который работал в Монголии в начале XX в., писал следующее: «...для полной этнографической картины, которую мне пришлось наблюдать в Монголии, нелишне упомянуть еще о так называемых урянхайцах. Алтайские урянхайцы, кочевавшие по Монгольскому Алтаю от верховьев Кобдо до верховьев Булгана ... составляли семь хошунов, говорили по-монгольски» (1921: 34). Мнение этих исследователей чуть позднее поддержал монголо-бурятский ученый Цэбэн Жамцарано, написав, что «...по особенностям языка, образу жизни, формам традиционной культуры алтайские урянхайцы, несомненно, могут быть причислены к числу монголоязычных племен Западной Монголии» (1934: 128). Следует отметить, что во многих случаях сведения русских путешественников фрагментарны, поскольку были получены от случайных людей.

Начиная с 60-х гг. XX в. к изучению истории и традиционной культуры кочевых племен Западной Монголии, в том числе алтайских урянхайцев, подключались монгольские научные организации: Институт истории АН МНР, Институт языкознания и литературы АН МНР и т. д. Ученые занимались сбором и изучением материалов, касающихся хозяйства, быта и традиционной культуры алтайских урянхайцев. Ими собраны материалы об образе жизни, материальной и духовной культуре, в том числе о религиозных верованиях, нравах, обычаях, погребальных и родильных обрядах, а также о письменно-

сти, народном творчестве, ремеслах. Несмотря на большую работу по сбору сведений по истории и традиционной культуре алтайских урянхайцев, сделанную в эти годы, следует признать, что и по настоящее время эти материалы все еще недостаточно изучены. Первые работы монгольских авторов, посвященные традиционной культуре алтайских урянхайцев, появились на свет в 1960 г. Тогда монгольский этнограф С. Бадамхатан опубликовал на русском языке небольшую статью «О свадебных обрядах алтайских урянхайцев». В 1992 г. была издана книга монгольского этнографа Х. Нямбуу «Введение в этнографию Монголии», где есть раздел «Ойраты», в состав которых были включены и алтайские урянхайцы. В 1996 г. появилась коллективная монография на монгольском языке «Этнография Монголии», где есть глава «Алтайские урянхайцы». В 2000 г. монгольский историк Ц. Гантулга выпустил в свет исторический очерк «Алтайские урянхайцы». Этим чрезвычайно малым числом работ по существу и ограничивается список литературы, в той или иной степени отражающей жизнь алтайских урянхайцев в конце XIX – начале XX в. По ним трудно в полной мере представить хозяйство, семейную и общественную жизнь, материальную и духовную культуру алтайских урянхайцев. Такие проблемы, как хозяйственные контакты и культурные взаимовлияния, взаимоотношения алтайских урянхайцев с соседями в этих работах не ставились.

Настоящая работа представляет собой исследование традиционной культуры алтайских урянхайцев. С XVI в. их кочевья находятся в западной и северо-западной части Монголии. Можно предположить, что процесс формирования их традиционной культуры был сложным и протекал не только на территории их нынешнего расселения, но в более широком историческом и географическом пространстве. Облик традиционной культуры алтайских урянхайцев в ряде черт и особенностей отражает тот путь, который прошел этот народ в различные периоды своего исторического развития.

Автор данного труда ставил своей целью по возможности воссоздать более или менее достоверную картину традиционной культуры алтайских урянхайцев. В работе освещаются проблемы их хозяйственного уклада, материальной и духовной культуры, семейного и общественного быта. Хронологические рамки работы охватывают в основном конец XIX – начало XX в., хотя делается экскурс и в более

ранние периоды. Монографическое исследование алтайских урянхайцев предпринято впервые, в определенной степени оно дополнит реконструкцию культурного наследия классических кочевников Центральной Азии, проделанную монгольскими этнографами в последние два десятилетия XX в. и вылившуюся в фундаментальный 3-томный труд «Этнография Монголии», изданный в Улан-Баторе на монгольском языке. По этническому происхождению, образу жизни, формам традиционной культуры, особенностям языка алтайские урянхайцы, несомненно, могут быть причислены к числу монголоязычных племен Западной Монголии.

Книга написана на основе полевых материалов, собранных автором как в период работы этнографической экспедиции Института истории Академии наук Монголии в конце 80-х гг. прошлого века, так и во время более поздних поездок в различные районы проживания алтайских урянхайцев, где удалось записать воспоминания старых людей, хорошо знавших и помнивших во многом утраченные ныне черты культуры и быта.

При описании материальной культуры использованы музейные коллекции Кобдоского и Баян-Улгийского аймаков, а также некоторые коллекции Государственного музея истории и этнографии и исторические документы Государственного архива Монголии. Помимо архивных и музейных материалов в основу работы легли также и некоторые сведения из трудов российских авторов.

ГЛАВА 1

АДМИНИСТРАТИВНОЕ УСТРОЙСТВО

Исторические сведения об урянхайцах

Урянхайские роды были одними из самых древних и могущественных родов, которые принимали непосредственное участие во многих важных исторических событиях в жизни монголов в течение долгого времени. Впервые они упоминаются в легенде об «Эргэнэ-куне», приведенной Рашид-ад-Дином в его знаменитом «Сборнике летописей». Согласно ей, в числе племен, имевших обобщенное название *дарлекин*, значилось племя *урянхад*. Племенной союз «дарлекин» прославился тем, что сумел из-за нехватки жизненного пространства выйти из труднодоступной местности (1952: 153–160).

Известный ученый-историк Г. Сухбаатар утверждает, что те события, которые отражены в легенде об «Эргэнэ-куне», по времени можно отнести к периоду господства хуннов в Центральной Азии (1980: 184–186). Многие историки, основываясь на сообщениях китайских источников, считают, что местность Эргэнэ-кун находится примерно в районе р. Эргун-кун и Хинганских гор на востоке (Гантулга 2000: 17–18). Н. В. Кюнер считал, что этноним «урянхат» был известен уже со II тыс. до н. э., тогда его носили племена, которые жили в бассейне р. Амур, затем он начал распространяться на запад (1958: 215). Л. Л. Викторова, изучавшая вопросы этногенеза монго-

лов, высказала мнение о том, что в I–III вв. н. э. на обширной территории от оз. Байкал на западе до Хинганских гор, включая районы реки Онон на востоке, жили сяньбийцы и их первоначально называли урянхайцами (1980: 93). По ее мнению, урянхайцы имели родственные связи не только с хуннами, но и с сяньбийцами и уханьцами. Л. Гумилев также отмечал, что в V в. н. э. на северо-востоке, в районе р. Онон жило племя под названием урянхай (1989: 79–80). Их мнение поддержал монгольский ученый-этнограф С. Бадамхатан. Он писал, что этноним «урянхай» был распространен не только среди тех племен, которые жили в районе реки Онон, горы Бурхан-Халдун, Хинганских гор на востоке, но также среди племен, которые жили в районе гор Саяны и Тану-ула (Этнография Монголии 1996: 276).

След урянхайских племен то исчезал, то появлялся вновь. В монгольском историко-литературном источнике «Сокровенное сказание» можно найти сведения об урянхайском роде. Там говорится, что Хорилартай-мэргэн из племени хори-тумэт перекочевал со своей родины Ариг-усун из-за пререканий и ссор по поводу пользования охотничьими угодьями под покровительство Шинч-баян-урянхая, который был хозяином горы Бурхан-Халдун, где было много зверей (Сокровенное сказание 1941: § 9). Возникший, по мнению историков, в X в. н. э., известный монгольский род борджигин, к которому принадлежал сам Чингисхан – основатель централизованного государства монголов, имел родственные связи с урянхайским родом. Об этом в «Сокровенном сказании» говорится так: «... Идя лобовым, захватил Бодончар вполнину беременную женщину: “... Кто ты такая?” – спросил он. “... Я, – говорит она, – из племени Чжарчиут, по имени Аданхан-Урянхайжина”. ...Бывшая в половине беременности женщина, войдя к Бодончару, родила сына. ...Таково происхождение рода Чжадаран. Эта женщина родила еще одного сына, уже от Бодончара. ...Бодончар стал родоначальником поколения Борджигин» (Там же: § 38–42).

При Чингисхане было много прославленных военачальников – выходцев из урянхайских родов, таких как багатуры Джелме, Субэдай, Удачи и др. После образования централизованного монгольского государства в 1206 г. все эти военачальники были назначены Чингисханом предводителями-нойонами тумэнов, которые стали основой вновь созданного Монгольского государства. Урянхайский тумэн,

предводителем которого был Удачи, по праву наследования нес охранную службу в местности Их хориг, где находилось коллективное захоронение предков рода Чингисхана – *алтан ураг*. Их называли *дархадами* (защищенными). По приказу Чингисхана эти несшие охранную службу были освобождены от других ханских служб, в том числе воинской повинности.

Все урянхайские тумэны находились сначала в подчинении Тулуя, младшего сына Чингисхана, а затем Элжигидэй-нойона, который был сыном Хачиуна – брата Чингисхана. Затем одна часть урянхайских родов перешла в подчинение Ариг-буха, который был пятым сыном Тулуя. Дальше урянхайские племена под влиянием различных исторических событий оказались разделенными на несколько частей и разбросанными на западе, востоке и в центральных частях Монголии. После смерти Чингисхана началась борьба за престол великого хана всей Монголии. В соперничестве между Ариг-бухой и Хубилаем Ариг-буха опирался на ойратов, среди которых были и урянхайские роды (Гантулга 2000: 42).

В период существования Юаньской династии (1260–1368) Монголия перестала быть политическим центром империи. Основатель династии Хубилай-хан (1223–1293) отдал Монголию в подчинение своему четвертому сыну Номхону, а в 1294 г., когда тот скончался, его сменил внук Хубилая Гамала, который был сыном его второго сына Чингима.

При Хубилай-хане часть урянхайцев (по некоторым данным, их было около 30 тыс. чел.) оказалась расселенной вдоль Великой Китайской стены. По мнению некоторых монгольских историков, сам Хубилай переселил урянхайцев туда из района Их хориг, где они несли охранную службу в местах захоронения великих ханов Монголии. Когда Юаньская империя пала, эти урянхайцы стали играть важную роль в борьбе монголов за восстановление своего господства в Китае. Правители Минской династии (1368–1644), сменившие Юаньскую, в 1387 г. организовали против них крупную военную кампанию, в результате которой они были покорены. Эти урянхайцы известны по историческим источникам как «урянхайцы трех караулов» – *гурван харуулын урянхайчууд*.

В монгольском источнике периода Минской династии писали, что «... урянхайцы очень храбрые. Они живут по северной стороне полупустыни Гоби. Монголы их называют по кличке рыжие монголы

– шар монгол (шар хува). У одного пленного борода и бакенбарды были светлого цвета. Волосы у него были жесткие, глаза желтые, тело здоровое и невероятно подвижное. Еще одно племя под названием “урянхан” находится на северо-западе. По характеру они похожи друг на друга. Они прикрепляли на головных уборах ленты красного цвета. Их войска по численности меньше одного тумэна (десять тысяч). Они разводят главным образом лошадей и верблюдов».

К концу XIV в. урянхайцы на некоторое время сошли с исторической сцены, но с XVI в. о них стали упоминать источники в связи с бурными политическими событиями того времени. При Батмунх Даян-хане (1466–1517) в Монголии были временно приостановлены сепаратистские тенденции, начавшиеся после падения Юаньской династии в 1368 г. Батмунх Даян-хан в своих многочисленных военных походах с целью подавления сепаратистов очень часто опирался на силу урянхайского тумэна. При нем Монголия была разделена на 10 тумэнов, из них 4 составляли ойраты, а остальные 6 – восточные монголы. Последние считались главной опорой Даян-хана. Их делили на 3 левых и 3 правых тумэна. По сообщению источников, в числе трех левых тумэнов находился урянхайский.

Батмунх Даян-хан особо подчеркивал заслуги урянхайцев перед его великими предками. Он любил повторять, что «... у них (у урянхайцев. – *И. Л.*) великая судьба охранять могилы родов наших великих предков» (Саган сэцэн 1960: 209). Батмунх Даян-хан сам был связан с урянхайцами родственными узами. Однако к концу его правления, по его же приказу, урянхайский род был лишен права иметь собственный тумэн и был разделен на более мелкие части. Об этом источники сообщают следующее: «... урянхайский тумэн поднял мятеж против власти Даян хана. Даян хан отправил против них тумэны чухаров и халха. Он также известил об этом своего сына Барсболд жонону, а тот поднял против них 3 западных тумэна. Столкновение объединенных сил с урянхайцами произошло в районе местности Зоргола. Там урянхайский тумэн был разбит. После этого их лишили права иметь собственный тумэн и включили в состав 5 разных тумэнов, разделив их на более мелкие части» (Саган сэцэн 1960: 215). О причине урянхайского мятежа против великого хана в источниках не сообщается.

После этих событий урянхайцы окончательно потеряли былое могущество. По сообщению монгольских источников, после Батмунх Даян-хана одна часть урянхайцев оказалась в подчинении его младшего сына Гэрэсэнзэ (1513–1549). Он владел обширной территорией от Хинганского хребта на востоке до Алтайских гор на западе, вплоть до пустыни Гоби на юге. В своих владениях он внедрил новую административную систему, самой низовой единицей которой стал *хошун*, но границы созданных хошунов так и остались неоформленными до конца. Тогда были созданы 7 хошунов, в источниках их называют «семь хошунов севера», или «семь хошунов халхи». Урянхайские племена были включены в состав двух хошунов, их в источниках иногда называют «два урянхайца», или «халх-урянхайцы». Когда умер Гэрэсэнзэ, его вдова разделила свои владения между сыновьями. Об этом в источнике говорится так: «... после смерти Гэрэсэнзэ его вдова Их тайху раздавала своим 7 сыновьям подарки. ...Седьмому сыну Саму Буйману была отдана одна урянхайская земля. Саму Буйман родился в год деревянного дракона» (Галдан туслагч 1961: 67–68). По мнению монгольского историка Ц. Гантулга, это были урянхайцы, которые известны в истории как «два урянхайца», или «халх-урянхайцы» (2000: 63). Саму Буйман родился от младшей жены Гэрэсэнзэ Мэнхуй, которая была из урянхайского рода, поэтому его младшему сыну досталась урянхайская земля. Сыновья Гэрэсэнзэ жили в своих владениях по правую и левую стороны от Хангайских гор. Позже несколько сотен урянхайцев под предводительством Доржравдан Илдэна – второго сына Саму Буймана, перекочевали в район оз. Куку-нор. Там они создали новый хошун, который вошел в историю под названием «халхаский хошун Куку-нор».

С конца XVII в. большинство урянхайцев стали активными участниками так называемого «союза четырех ойратов», который затем стал основой Джунгарского ханства (1635–1758). Об этом сообщается в источнике так: «...Эти урянхайцы вместе с такими племенами, как цорос, торгууд, хошиуд и хойд составляли четыре больших ойрата, и было одним из этих ойратов». Н. Я. Бичурин отмечал, что «... урянхайцы ... живут под предводительством вождя племени Цорос» (1834: 31). Такого же мнения придерживался монгольский этнограф Х. Нямбуу (1992: 123). Монгольский историк Ц. Гантулга на основе исторических источников по ойратам делает вывод, что предками предводи-

телей – *нойонов* рода цорос, который был одним из главных родов «союза четырех ойратов», считались потомки урянхайского военачальника Джелме-багатура седьмого поколения, а не потомки Хутугабеки, как полагали некоторые историки (Гантулга 2000: 165).

В монгольских источниках сообщается, что в это время «...существует несколько разных урянхайцев. Живут они охотой. Одна часть подчинена ойратам, а другая часть – Халхе» (Исторические записки 1961: 9). Постепенно все они были вовлечены в продолжительную борьбу за гегемонию между Халхой и ойратским союзом.

В 1587 г. (по лунному календарю год свиньи) произошло крупное столкновение между военными силами Халхи и ойратским союзом, которое закончилось полным поражением военных сил Халхи (Златкин 1964: 112–114). Армию Халхи возглавлял Шолой-Убаши-хунтайджи (1567–1627), который был правнуком Гэрэсэнзэ и вошел в историю как первый Алтын-хан, в союзе с урянхайским военачальником Сайн-Маджигом. Вызывает большой интерес личность Сайн-Маджига. О нем неоднократно упоминается в монгольских источниках, таких как «История, написанная человеком по имени Асрагчи» (Асрагч нэртийн туух), «Тысячелетняя летопись» (Алтан хурдэн мянган хэгээст бичиг), «Краткая история монголов» (Илтгэл шаштир). В них говорится, что «... его зовут Зоригт Чандган Сайн Мажиг или Цол цэцэн ноен. Он родился в 1560 году, был 4-м сыном Саму Буймана, (правнук Гэрэсэнзэ. – *И. Л.*). Он правил урянхайской землей (*омог*) и был известен как “черный тигр гор – урянхайский Сайн Мажиг”». По мнению Ц. Гантулга, он получил урянхайскую землю по наследству от отца Саму – Буймана, который, как уже говорилось, получил ее в подарок от матери после смерти своего отца Гэрэсэнзэ.

В громких военно-политических событиях в Джунгарском ханстве при Галдан-Бошигту-хане (1644–1697) урянхайцы принимали самое активное участие. С. Буянчулуун писал, что «... Галдан бошогту хан постепенно набирал силу. В его подчинении находились 11 тумэнов из племен улет, халхи и урянхай» (1937: 92).

С этого времени постоянным местом жительства основной части урянхайцев стал Алтай, и их стали называть «алтайскими урянхайцами». О них тогда говорили так: «...на всех тринадцати склонах большого Алтая живут урянхайцы, они живут там неподвижно, как обо на горе, и как каменное изваяние в степи».

В 1636 г. Южная Монголия, а в 1691 г. Северная признали свою вассальную зависимость от Китая, которым с 1644 г. правила маньчжурская династия Цин. Независимым осталось только Джунгарское ханство. Оно просуществовало более 100 лет. В сентябре 1745 г. умер Галданцэрэн-хан, и в Джунгарском ханстве началась борьба за власть, которая значительно ослабила его позицию перед маньчжурами. В это время урянхайцы оказались бы в очень выгодном стратегическом положении, в случае если бы маньчжуры начали открытые военные действия против ойратов. В одном из указов цинского императора говорится: «...Если урянхайцы останутся там же, где они живут ныне, то они могут причинить серьезные препятствия продвижению наших войск. Они могут передавать информацию ойратам о местах расположения наших войск или они могут нанести удар нашим войскам сзади. Поэтому такую опасность надо устранять до начала больших военных действий» (Документы о политике Джунгаров 1991: 9). К 1758 г. Джунгарское ханство перестало существовать.

Урянхайцы принимали активное участие в борьбе против маньчжуров (1755–1758) под руководством Амурсаны и Чингунжава. Среди алтайских урянхайцев до сих пор бытует легенда о грядущем возвращении Амурсаны, согласно которой он вернется в родную землю и освободит свой народ от маньчжуров. Алтайские урянхайцы носили в одном ухе серебряное кольцо-серьгу и на указательном пальце большое серебряное кольцо. Они объясняли это следующим образом: когда вернется Амурсана, это знак, по которому он смог бы легко отличить алтайских урянхайцев от других племен. До сих пор в народе еще не забыты имена алтайских урянхайцев, которые проявили особое мужество в борьбе с маньчжурами.

Административное устройство

После падения Джунгарского ханства был распространен свод законов, который обязывал монгольских правителей служить со всеми их людскими и материальными ресурсами Цинской династии, а та, в свою очередь, гарантировала монгольским правителям сохранение их прав и привилегий. Этот свод законов впервые был издан в 1689 г. при императоре Канси (1662–1725), а 1815 г. при императоре Цзяцине (1796–1820) пересмотрен и дополнен. Он являлся не только ко-

дексом, но и своего рода соглашением между монгольскими правителями и цинскими властями. Свод узаконил новую военно-административную систему управления со сложной феодально-бюрократической иерархией в Монголии, которая позже получила общее название «Уложение китайской палаты внешних сношений». Перевод с китайского на русский язык был осуществлен в 1789 г. Н. Я. Бичуриным, а с маньчжурского на русский – в 1817 г. С. Липовцевым.

Халха после падения Джунгарского ханства оставалась ядром Внешней Монголии. Внедрение здесь военно-административной системы управления было длительным процессом, прошедшим несколько стадий. Сначала были учреждены 3 аймака: Дзасакту-хановский, Тушету-хановский, Сэцэн-хановский. Позже, в середине XVIII в., созданы Сайн-нойон-хановский, Кобдоский аймаки и Алтайский округ. К началу XIX в. число хошунов в них достигло 86.

Аймаки и хошуны, прежде лишь административные единицы, представляли собой военные подразделения: *аймак* разделялся на хошуны, которые состояли из *сомонов* по 150 всадников каждый (Содномдагва 1961: 82). Первым представителем цинской власти в Халхе был улясутайский цзянь-цзюнь – генерал-губернатор. Должность эта возникла в 1733 г., первоначально власть улясутайского генерал-губернатора, как военная, так и гражданская, распространялась на всю Халху, но с назначением наместника в Ургу, Кобдо и впоследствии на Алтай его значение значительно снизилось. В 1762 г. образован Кобдоский округ, город Кобдо оформился в качестве постоянного административного центра Западной Монголии и туда был назначен новый наместник, который отвечал за дела в округе. Первоначально Кобдоское наместничество подчинялось улясутайскому генерал-губернатору, но постепенно оно стало решать многие вопросы самостоятельно, особенно те, которые касались народностей, живших в этом округе. В нем были отделы: военный, финансовый, хозяйственный, национальный, пограничный, отдел почтовой службы (*уртоо*) и т. д. Ему подчинялись следующие хошуны: два торгутских хошуна, захчинский, мингатский, олетские хошуны, «семь хошунов алтайских урянхайцев» и, наконец, два аймака дэрбэтов – правый и левый и т. д.

По некоторым данным, так называемые «семь хошунов алтайских урянхайцев» были созданы в 1756–1757 гг. Их основой стали три хошуна – *Ховоот шара*, *Шулуун шара* и *Шулуун цагаан*, которые бы-

ли созданы примерно в 1755 г. Административное управление алтайскими урянхайцами было устроено следующим образом: главной административной единицей стали хошуны, которые делились на несколько сомонов, а сомоны – на несколько *арбанов* – группы военно-обязанных людей по 10 человек (Содномдагва 1961: 82).

Разделение алтайских урянхайцев на хошуны, сомоны и арбаны преследовало цель, как и во всей Монголии, дробления населения на мелкие уделы и закрепление его за этими военно-административными единицами. Распределение и закрепление по хошунам меньше всего предусматривало экономические или другие интересы его населения, в первую очередь преследовались военные и налоговые цели.

Родоплеменные группы алтайских урянхайцев оказались разделенными между вновь созданными хошунами и сомонами. Они оказались лишенными свободы передвижения за границу территории уделов – хошунов своих правителей и возможности временных объединений с соседями. Хошуны и их подразделения – сомоны, созданные по военно-территориальному и податному принципу, не могли полностью исключить из жизни их населения старого родоплеменного разделения. Основная масса алтайских урянхайцев сохраняла родоплеменные наименования, нашедшие отражение в названиях сомонов и более мелких подразделений – арбанов. В условиях функционирования такого жесткого военно-административного режима сохранение родоплеменных названий было не только памятью об этническом происхождении алтайских урянхайцев, но и свидетельствовало о живучести их племенного самосознания. Разделение по хошунам и сомонам просуществовало почти без изменений до 1907 г., когда все хошуны алтайских урянхайцев вместе с хошунами других кочевых племен Западной Монголии временно были переданы в управление созданному Алтайскому округу.

Теперь, не вдаваясь подробно в конкретное описание вопроса и истории введения военно-административного деления, кратко остановимся на описании каждого хошуна и его деления на соответствующие сомоны и арбаны, описании родоплеменного состава их населения, пользуясь нашими полевыми и некоторыми архивными материалами, относящимися преимущественно к концу XIX – началу XX в.

Здесь надо обратить внимание, что наименования сомонов имели этнические названия. Однако это не значит, что каждый сомон объе-

динял представителей только одной этнической группы, имя которой носил. В каждом сомоне население было смешано, и, вероятно, не всегда племенная группа, давшая ему название, численно преобладала. О смешанности сомонов в родоплеменном отношении свидетельствуют названия родов (*яс* или *элкэн*), зафиксированных в сомонах данного хошуна. Еще в некоторых хошунах сомоны не делились на арбаны. Причину такого явления никто из информаторов не смог объяснить.

1. *Урянхайский хошун* (иногда его называли хошун *Зуун амбана*). Этот хошун был главным. Хошунная канцелярия находилась на р. Сагсай. В нем были сомоны: *оорцаг*, *ах*, *гонзай* и *сангийн*. В сомоне оорцаг были следующие роды: *шар дунхул*, *хар дунхул*, *заамид*, *мундас*, *оолог*, *цагаан туг*, *ирхит* и т. д.; в сомоне *ах* – *хар бургед*, *шар бургед*, *жасвраа бургед*, *цагаан туг* и т. д.; в сомоне *гонзай* – *жортомос*, *мундас*, *хуурчид*, *ирхит* и т. д.; в сомоне *сангийн* – *баяд*, *сам*, *заамид*, *хурчид*, *оолог*, *зоос* и *улаан соен* и т. д. Здесь сомоны не делились на арбаны.

2. *Хошун Мейрин зангина*. Хошунная канцелярия находилась близ оз. Алтанцугц. Сюда входили следующие сомоны: *ах*, *шаазгай*, *ётуун* и *онгуда*, которые также не делились на арбаны.

3. *Хошун Цагаан соёна*. Хошунная канцелярия располагалась у р. Цагаан-гол. В нем были сомоны: *бургуут* и *сарыглар*. Сомоны не делились на арбаны.

4. *Хошун Сэндэн гуна*. Хошунная канцелярия находилась на р. Харганта. В их числе два сомона: *ах* и *оорцаг*. Сомоны также не делились на арбаны.

5. *Хошун Дархан бейса*. Хошунная канцелярия находилась на р. Булган. В нем были четыре сомона: *ах*, *мянгад*, *оорцаг* и *цэрвээ*. Сомон *ах* делился на арбаны: *дэрбэт*, *ах*, *хурам* и *орьяс*. В сомоне *ах* были роды: *шар гол*, *бурвийн*, *монгол*, *зуун насан*, *дархад*, *дэрбэт* и т. д.

Сомон мянгад делился на арбаны: *буян-улзий*, *дархад*, *хасаг* и *жал*, с родами *их хойд*, *бага хойд*, *халзад*, *шар дархад*, *хар дархад*, *хоо дархад* и т. д.

Сомон *оорцаг* делился на арбаны *салбин* и *бодоон*. В сомоне *оорцаг* были роды *дэрбэт*, *орьяс*, *холдон*, *эмч*, *их хойд*, *бага хойд*, *халзад* и т. д.

В сомоне *цэрвээ* был только один арбан *хасаг* и представлен родами *хасаг, орьяс, холдон, эмч, халзад, буян-улзий* и т. д.

6. *Хошун Саруул гуна* (иногда его называли *хошун Гомбо да*). Хошунная канцелярия находилась вблизи оз. Толбо-нур. В нем были сомоны *ах, дунд гол, оорцаг, хойт гол и табан хорин*, а также арбаны *зуун нас, хурам и дэрбэт*. В сомонах были роды *шагзай, хорхон, бурэв, их хойд и бага хойд, холдон, ах* и т. д.

7. *Хошун Шарда-гийна*. Хошунная территория располагалась вдоль р. Кобдо. В нем были сомоны *ах, шаазгай, хонголог, ятуун и онгуда*, которые делились на арбаны: *ах* и *зуун нас*. В сомонах были роды *хоо дархад, шар дархад, дэрбэт, холдон, ах, онгуда* и т. д.

При цинской власти в «семи хошунах алтайских урянхайцев» было всего 27 сомонов. В свою очередь они делились на 2 *амбана* – правый и левый. Во главе каждого из них стоял амбань-нойон – удельный князь, имевший титул *гуна* (князь пятой степени). Он носил на шапке красный коралловый шарик. В состав левого амбана были включены 4 хошуна: *Урянхайский, Сэндэн гун, Цагаан соён, Шарда гийна*, а в состав правого амбана 3 хошуна: *Дархан бейса, Саруул гуна, Мейрен гуна*. Ставка левого амбана находилась в местности *Сагсай-Шар булаг*, а ставка правого – в местности *Оронго-Цахиртай*.

По сообщению наших информаторов, из четырех хошунов левого амбана в одном Урянхайском хошуне жили алтайские урянхайцы, которые говорили на монгольском языке, в остальных трех хошунах жили тюркоязычные тувинцы, а из трех хошунов правого амбана в двух хошунах жили алтайские урянхайцы, в одном хошуне *мончаги* – один из тувинских родов (иногда их называли *кукчулуутуны*. – И. Л.).

Из двух амбань-нойонов левый амбань-нойон был наделен правом решать все вопросы алтайских урянхайцев в Кобдо. При каждом амбань-нойоне была канцелярия и работал штат чиновников (около 10 чел.). Помощником амбань-нойона являлся управляющий его канцелярии – *захирагчи*.

При цинской власти были ликвидированы старые монгольские титулы и звания (*зайсаны* и др.), вместо них введены новые звания, чины и знаки отличия. Все чиновники имели знаки отличия на головных уборах в виде шариков разного цвета. Во главе каждого хошуна стоял *мейрен-зангин*, обязательно из числа монгольской аристократии, который правил хошунными делами наследственно. Он ведал

всеми административными и судебными делами, собирал налог (*албан*). Ему принадлежало право смещать начальников сомонов (*хунду*), определять границы сомонов, регулировать пастбища, распоряжаться приписанным к хошуну населением. Мейрен-зангин имел практически неограниченную власть над простыми людьми. Одним из характерных способов подчинения простых людей являлся суд, находившийся целиком в его руках. Особенность этого суда – мейрен-зангин осуществлял функцию судьи, приговоры его не подлежали обжалованию. Рядовой человек, как правило, мог быть судим только в своем хошуне, где бы он ни совершил проступок. По бытовым делам (мелкие кражи, побои, увечья и т. д.) широко практиковались штрафы скотом. За другие преступления наказания были крайне жестокими. Наиболее «мягким» из них считалось битье палками – *саваадах*. Судебный допрос велся с применением пыток (*эруу, шуулт*), которых не могли избежать и свидетели (Майский 1921: 288). За более тяжкие преступления наказывали лишением кистей рук или ступней ног.

Существовало такое жестокое наказание – *мугдэн*. Осужденного помещали в деревянный сруб – ящик, оставляя снаружи только голову, торчавшую через дырку. Там он находился пока не заканчивался назначенный ему срок, мучился от голода, жажды, страдал от нечистот и зловония, покрывался язвами. За всякое убийство полагалась смертная казнь (голову за голову), но мейрен-зангин мог убить кого-нибудь из простых людей, в худшем случае он отделялся за это лишь небольшим штрафом.

Амбань-нойон получал жалованье в размере 75 лан серебра, мейрен-зангин – в размере 65 лан. Сначала оно поступало из Улясутой, но с 1787 г. жалованье стало поступать из Кобдо. За малейший проступок мейрен-зангин лишался власти и зависимого от него хошунного населения, с которого взимались всякие натуральные поборы и которое несло различные трудовые повинности.

Каждый хошун алтайских урянхайцев имел территорию для кочевий с определенным количеством населения. Население делилось на крепостных и военнообязанных. По информации из «Сборника законов Дай Цинской империи», в 1776–1795 гг. общая численность населения во всех хошунах алтайских урянхайцев составляла 8250 чел., в их числе мужчины военного возраста – 1650 чел.

Во главе сомона стоял начальник – *хунду*, а во главе арбана – *арбаны дарга*. Их назначал хошунный правитель мейрен-зангин. Правители хошунов наряду с административными, гражданскими правами были облечены правами военачальников. Мужчины от 18 до 60 лет считались военнообязанными.

Все хошуны алтайских урянхайцев в военном отношении составляли одну группу (*хороо*), во главе которой стоял амбань-нойон. Воины алтайских урянхайцев должны были быть готовы по первому требованию выступить на войну под знаменами цинских властей.

При маньчжурах хошунное население несло специальную карательную службу на западных границах Монголии, а также почтовую службу (*уртоо*) – *алтайн арван гурван харуул уртоо*. Хошунное население облагалось налогом – албаном.

Албан – это своеобразная рента продуктами, она весьма тяжело отражалась на жизни простых людей. Монгольский историк Ц. Насанбалжир пишет, что албан взимался также в натуральной форме – пушниной, из расчета по три соболя с каждой семьи, а при их отсутствии – равноценным количеством другой пушнины (1964: 22). Так как алтайские урянхайцы занимались преимущественно кочевым скотоводством, а не охотой, то для уплаты налога они вынуждены были покупать пушнину у охотников, чаще всего у торговцев, по высоким ценам. Кроме того, хошунные правители за счет населения покупали себе чины и награды у цинских властей. Все эти деньги, а также проценты с них, ибо часть этих денег амбань-нойон брал в долг у китайских купцов, постепенно оплачивались населением их хошунов. По мнению ряда исследователей, хошунные правители отнимали у населения более трети всех их доходов. Чиновничество из состава правителей хошунов постепенно превратилось в главную опору цинских властей в Монголии. Всячески поощряя и награждая хошунных правителей, цинские власти проводили политику их разъединения, не допуская, например, расширения власти амбань-нойона, а даже, напротив, старались ее ограничить.

ГЛАВА 2

ХОЗЯЙСТВО И СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

Основные занятия любого народа теснейшим образом связаны с традиционным хозяйственно-культурным типом. В этнографической науке под хозяйственно-культурным типом понимают «определенные комплексы особенностей хозяйства и культуры, которые складываются исторически у различных народов, находящихся на близких уровнях социально-экономического развития и обитающих в сходных естественно-географических условиях» (Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 177). Прежде чем прийти к рассмотрению вопроса об основных видах хозяйственной деятельности, мы коротко остановимся на природных условиях Монгольского Алтая.

Кочевья алтайских урянхайцев расположены в районе Монгольского Алтая, в северо-западной его части. Исследователи отмечают, что Монгольский Алтай начинается на самом западе Монголии в горах Табын-Богдо, где соединяется с российским Алтаем и хребтом Сайлхэм. Отсюда главный хребет направляется на юго-восток. Монгольский Алтай и его продолжение – Гобийский Алтай – протянулись на юго-восток более чем на 1,5 тыс. километров. Наивысшая точка Монгольского Алтая одновременно и наивысшая точка Монголии. Это пик Хуйтен в горах Табын-Богдо, его высота – 4653 м. Широкие межгорные долины большей частью ориентированы в северо-западном направлении. Эти долины, как правило, являлись в прошлом

озерными котловинами, подвергшимися позднее последовательно затоплению, прорыву и частичному осушению. В частности, крупная водная артерия Алтая – р. Кобдо с притоками образует несколько таких долин, которые перемежаются по течению реки с узкими ущельями прорыва. Алтайский горный район в целом характеризуется преобладанием горных степей. Они наиболее полно представлены на склонах Монгольского Алтая. Территория же, покрытая лесами, ничтожна, что говорит о сухости склонов гор, обращенных к бассейну Кобдо. Лесные массивы появляются лишь в бассейне р. Иртыш. В районе преобладают высокогорные и средневысотные горные типы рельефа, с большими амплитудами высот. Равнины встречаются в основном в широких межгорных котловинах по отдельным участкам долин в альпийском поясе, где развиты поверхности выравнивания, а также у подножья гор, где наклонные равнины служат переходом к соседним географическим районам. Урочище Улегей по р. Кобдо представляет широкую долину, по наиболее низким участкам которой, делая излучины, течет полноводная река. Другим примером такой широкой долины может служить долина р. Суок, левого притока Кобдо. Ширина ее колеблется в пределах 4–7 км. Реки и озера Монгольского Алтая почти все относятся к бассейну бессточных котловин Центральной Азии. Наиболее крупные из рек впадают в озера, а маленькие по выходе из гор на подгорные равнины исчезают в наносных грунтах, расходуя свои запасы на фильтрацию и испарение.

В основном пастбища для скота находятся в широких межгорных долинах и котловинах. Здесь растительность распространена неравномерно, некоторые места имеют полупустынный характер с редким травостоем, в других местах растительность несколько богаче, особенно в речных долинах. Степные участки сравнительно высоко поднимаются в горы: так, на южных склонах Мунх-хайрхан, Сутай-хайрхан и других гор они достигают высоты почти 2000 м над уровнем моря. На северных, более увлажненных склонах гор степные участки обычно располагаются ниже. Реки и ручьи обеспечивают скот водой. Пастбищному скотоводству способствует то, что ранние осенние морозы как бы консервируют для скота травяной покров. Сравнительно небольшое количество выпадающего снега оставляет пригодным для выпаса скота значительную часть пастбищных угодий, осо-

бенно на склонах гор, где ветер сдувает снег. Впрочем, в отдельные неблагоприятные годы снега выпадало намного больше, что приводило в прошлом к огромным потерям скота (Мурзаев 1952: 291–321).

В горах водятся лисицы, волки, снежные барсы, суслики, куропатки, на лесистых склонах встречаются косули и т. д., на которых устраивали охоту. В этих природно-климатических и ландшафтных условиях исторически функционировал наиболее рациональный во всех отношениях хозяйственно-культурный тип скотоводов-кочевников. Основные виды промыслов у алтайских урянхайцев – это охота и собирательство. В первобытно-общинную эпоху эти формы хозяйственной деятельности человека являлись важнейшими отраслями *присваивающего* хозяйства, которое исторически предшествовало *производящему* хозяйству.

Основные виды хозяйственной деятельности

Собирательство (*туувэрлэх ажил*) в прошлом для монголов, в том числе и для алтайских урянхайцев, имело весьма существенное значение и, по мнению некоторых исследователей, было довольно разнообразно в видовом отношении. Объектами собирательства алтайских урянхайцев являлись употребляемые в пищу дикорастущие плоды, ягоды, орехи, семена злаков и других трав, корни и корнеплоды, стебли, молодые побеги, листья, почки, цветы, мягкая сердцевина деревьев и пр. Продукты собирательства были достаточно надежными источниками пищи, поэтому этот промысел играл большую роль в жизни монголов, в том числе алтайских урянхайцев. Так, в «Сокровенном сказании» говорится, что мать Темучжина, т. е. Чингисхана, создавшего Монгольскую империю и завоевавшего полмира, вскармливала своих детей корнями различных растений, она «по зернышку с черемухи да яблонь-дичков соберет и день и ночь своих деток пестует» (1941: §74). Исследователи указывают, что собирание лукович сараны, корней кандыка и других растений было весьма распространенной формой хозяйственной деятельности у тюрко-монгольских народов Южной Сибири, с которыми у алтайских урянхайцев существовали глубокие историко-культурные связи. Алтайские урянхайцы собирали главным образом следующие растения: горец живородящий (часто не вполне правильно называемый гречихой) – *михер* (*Poly-*

gonium viviparum), корни пиона – *улаан тумс* (*Paeonia anomala*), клубни кандыка – *цагаан тумс* (*Erythronium dens canis*), луковицу сараны – *ээрлэг сонгино* (*Lilium martagon*), а также различные виды дикого лука и чеснока и т. д. С. И. Вайнштейн писал, что большинство народов Саяно-Алтая, в том числе тувинцы, извлекали луковицу сараны и корни других растений с помощью специальной корнекопалки – *озук* со сложной конструкцией, которая, возможно, появилась у них под влиянием копалок типа мотыг, применявшихся земледельцами Центральной Азии (1972: 227). По нашим сведениям, у алтайских урянхайцев не существовало специальных инструментов для выкапывания корневой части растений. Они пользовались простой деревянной палкой, заостренной на конце, а в большинстве случаев – обычными хозяйственными ножницами и ножами, которые изготовлялись местными кузнецами. Кедровые шишки сбивали, ударяя по стволу кедра деревянной колотушкой – *муна*. Это лишь говорит о том, что хозяйственное значение собирательства у алтайских урянхайцев не было столь значительным, как, например, у народов Саяно-Алтая.

Осенние пастбища алтайских урянхайцев располагались обычно в предгорьях или горах, что позволяло недалеко от стоянок отыскивать места, где можно было без особого труда найти съедобные растения. Иногда некоторые растения заготавливали весной перед цветением. Очень популярным было собирание горца живородящего. О том, как собирали его и как из него готовили еду, сообщал еще Г. Н. Потанин: михер «вынимают из нор мышей в августе, сначала мякер долго варят, чтобы разварить тонкие волосовидные корешки, которыми усажен главный корень, потом моют до семи раз в холодной воде и протирают, чтобы уменьшить волосатость и снова варят в молоке. ... к мясному супу мякер служит вкусной приправой и представляет кисловатую овощь» (1881: 8). Известно, что у большинства народов, у которых собирательство является одной из форм хозяйства, заготовка съедобных растений считалась женским делом. В этом отношении алтайские урянхайцы не исключение. Однако в заготовке некоторых видов растений участвовали все трудоспособные члены семьи, а сбором кедровых орехов занимались только мужчины, иногда помогали и мальчики-подростки. Каждая семья на зиму заготавливала запас продуктов собирательства, поэтому из года в год она кочевала именно по тем местам, где росло много съедобных растений. Выкопанные

корни растений, листья, ветки и стебли они складывали в небольшие кожаные мешки (*тулман уут*). Некоторые из них потом сушились. Объем продуктов собирательства часто доходил до нескольких килограммов.

Охота (*ан агнуур*) – наиболее древний вид деятельности алтайских урянхайцев. Являясь одним из видов присваивающего хозяйства, охота была способом добывания пищи, обеспечивающим относительную стабильность пропитания в пределах популяции. Охота носила регулярный, сезонный характер, ее организация отличалась большой гибкостью и разнообразием форм. Продукты охоты (мясо крупных копытных зверей, добываемых с ранней весны до поздней осени) значительно поддерживали повседневное питание в зимнее время. Шкуры крупных копытных хорошо обрабатывались и шли на шитье одежды, обуви, ремней и некоторых предметов домашнего обихода. Пушнина также находила применение в домашнем быту. Например, при шитье головных уборов, отделки одежды часто использовался мех. Однако мех служил также предметом натурального обмена, им часто уплачивали дань – *албан* и различные натуральные поборы – *гувчуур*. Алтайские урянхайцы охотились на белку – *хэрэм*, кабана – *зэрлэг гахай*, медведя – *мазаалай*, волка – *чоно*, соболя – *булга*, выдру – *халлу*, бобра – *минж*, лисицу – *унэг*, россомаху – *нохой зээх*, зайца – *туулай*, снежного барса – *ирвис*, рысь – *шилуус*. Важное значение имела для них охота на копытных, в числе которых были лось – *хандгай*, косуля – *бор гороос*, марал – *буга* и т. д. Добывали также грызунов, в особенности сурков – *тарбаган* и сусликов – *зурам*. На охоту выезжали как индивидуально, так и группой. У охотников строго закрепленных угодий не имелось. Охотились, в основном, на лошадях, пешком на охоту почти не ходили. Зимой пользовались лыжами – *цана*. Применяли лыжи двух типов: подшитые мехом и без меха. На охоту выезжали в обычной одежде. Исключение составляли головные уборы. При целевой охоте, например на сурков, волков и лисиц, охотники имели головные уборы, сшитые из шкур этих же животных, снятых с головы, что свидетельствовало о сохранении у них древних имитационных магических действий этого промысла. В конце XIX – начале XX в. кремневое ружье с сошками – *цаххиур буу* было одним из основных орудий охоты на диких зверей. Патронные ружья – *галт буу* в это время почти не использовались. Можно полагать, что крем-

новое ружье с сошками появилось у алтайских урянхайцев примерно в XVII в. Оно состояло из следующих составных частей: ствола – *гол томор*, прицела – *овоо*, *хараа*, курка – *гох*, шомпола – *сумбэ*, ножки – *ийир*, рюмки для пороха – *хундага* и т. д. Кроме того, имелись вспомогательные части – *хот*, *цэнэг*. Они состояли из ложечки – *халбага* для мерки пороха – *банцаан дарь*; пуль – *хорголжэ* (три вида разных пуль, одинаковых по форме, но разных по размеру), кремня – *цахиур*, очистителя – *сумбэ*, размельчателя пороха – *нухуур* и др. Все эти предметы хранились в охотничьей кожаной сумке – *хавтага*, которую вешали на специальный пояс из сыромятной кожи с железной пряжкой-застежкой. Порох охотники иногда изготавливали сами, для этого использовали селитру – *хадны шуу*, предварительно собранную в скалах. Но чаще порох покупали у китайских купцов. Количество его зависело от того, на какого зверя собираются охотиться. Пули алтайские урянхайцы отливали сами. Для этой цели существовала специальная форма – *хэв*, изготовленная из камня – *баргилт*. При охоте с ружьем особое внимание обращалось на правильный выбор пули. Однако не все охотники имели кремневые ружья. Поэтому иногда несколько охотников использовали одно или два огнестрельных ружья (*шав нийлуулэх*) на всех. Охотники объединялись не только по родственному признаку, предпочитали отправляться на охоту по 4–6 чел. на 15–20 дней. Выбирали одного опытного охотника старостой – *ахлагч*, который руководил всеми операциями во время промысла. С появлением кремневого ружья лук и стрелы на охоте уже не использовались. Однако самострелы – *сааль* сохранились. Им мог пользоваться далеко не каждый, обычно его имели самые опытные охотники-профессионалы, не лишенные азарта и сноровки. Это орудие в доме никогда не держали, оно находилось исключительно на охотничьей стоянке в горах. Самострел состоял из луковища – *нум*, тетивы – *ховч*, стрелы – *сум*, наконечника – *зэв*, ложки – *суурь*, курка – *оньс*, петли – *хэц*, свитой нити – *зэл*. На передней части деревянной ложки укрепляли луковище. Тетиву, свитую из кожаного ремня, устанавливали на деревянном курке при помощи волосяной петли-взвода. К петле была привязана длинная, свитая нить из конского волоса, перегораживающая путь зверю; задев ее, он спускал стрелу. Охотники делали свитую нить длиной около 20–30 м; при себе они имели несколько таких свитых нитей разного цвета. Самострелы делали самых

различных размеров, длина деревянной ложки колебалась от 50 до 80 см. Основным материалом, из которого делали луковище самострела, служили тальник или лиственница. На обоих его концах делали зарубки – *хэрчлээс* для закрепления тетивы из кожи дикого козла. Стрелы к луку увенчивались железными наконечниками различной формы, чаще ромбовидной. При применении самострелов очень важным считалось точно определить высоту установки соответственно видам зверей, чтобы пущенная из него стрела смертельно ранила зверя. Использование самострелов было в некотором смысле опасным и для самих охотников, которые случайно могли задеть чужой самострел и таким образом получить ранение со смертельным исходом. Когда охотник решал ставить где-то самострел, он обязан был предупреждать других охотников об этом. В монгольских законах были предусмотрены весьма суровые меры наказания, если охотник не предупредил других о своем самостреле. В монголо-ойратском законе 1640 г. об этом сказано так: «...если человек умрет от самострела, о (постановке) которого не было объявлено, то (хозяин самострела) должен быть оштрафован пятью девятками, если (пострадавший) выздоровит, то иметь взять пять (скотин)» (Голстунский 1880: 51). Наказание в виде штрафа скотом в то время считалось одним из самых суровых мер наказания в монгольском обществе.

Кроме того, алтайские урянхайцы на охоте использовали различные капканы (*занга*, *хажэ*, *гаранга*, *басваг*) и петли (*дуугуур*, *дуужин урхи*, *суулга*) и др. На всех зверей можно было охотиться с ружьем. Еще была широко распространена охота с собакой. Как утверждают специалисты, в Монголии была популярна порода собак, пришедшая из Тибета. Собака была крупного телосложения, она громко лаяла, имела коричневый или черный окрас. Таких собак кормили специальными отбросами, которые клали в деревянную тарелку – *идуур*. В дневное время их держали на цепи – *гинжэ*, а ночью освобождали. Каждая семья имела двух или трех собак, одна из них была охотничьей. Хорошие собаки ценились очень высоко, ибо они годились не только для охоты, но и для охраны скота от хищных зверей. Их не обучали специально, но иногда приучали по команде бегать или останавливаться.

Охотничий промысел у алтайских урянхайцев тесно связан с промысловой магией и соответствующей ритуально-обрядовой прак-

тикой. Ритуально-обрядовые действия охотников имели несколько уровней (подготовка – выезд – охота) и были направлены на получение удачи, хорошего промысла. Так, например, на охоту отправлялись рано утром только в нечетные дни месяца (третьего, пятого, седьмого и т. д.). Перед тем как отправиться, охотники обязательно совершали молебен домашнему очагу и освящали свое ружье, окуривая его дымом можжевельника – *сан тавих*. Выйдя из юрты, они делали три круга вокруг юрты по часовой стрелке. По пути старались не предугадывать, какое животное им встретится. Считалось хорошим признаком, если в пути им встречался волк (если сумеют убить его – это еще лучше). Плохим предзнаменованием было увидеть лису. В таких случаях охотники предпочитали не рисковать и возвращались домой. На охотничьей стоянке охотники обязательно совершали обряд чествования хозяина Большого Алтая. Ритуальная сторона его была несложной, проводился он в полдень или вечером. Для этого охотники сначала варили на костре молочный чай и готовили «жертвенную тарелку» с молочными продуктами – *идээний дээж* (жертвенная еда), которые предварительно брали в путь. Затем сжигали можжевельник на жертвеннике (*сан*). После такого приготовления самый старший среди них бросал в огонь кусок масла с тем, чтобы обрадовать «хозяина» огня, брызгал молочным чаем в четыре стороны (*хангай, дэлхий*). Затем он три раза обходил вокруг костра, разбрасывая понемногу молочные продукты из жертвенной тарелки «хозяевам» местности. Все эти действия он сопровождал громким возгласом «Хурай! Хурай!» Наконец, встав на колени лицом к костру с южной стороны, произносил следующие слова: «Ай, помилуй нас щедрый Алтай! Пусть конь мой с грузом будет! Пусть ружье мое промаха не делает! Пусть будет дикий козел! Пусть будет дикий кабан! Пусть будет олень!»

После этого ритуала начиналась совместная трапеза. Перед тем как покинуть стоянку, охотники обязательно оставляли возле костра жертвенную тарелку с молочными продуктами. Цель этого действия – угостить «хозяина» местности и получить таким образом его благословение на удачную охоту.

Алтайские урянхайцы были прекрасными охотниками. Этому промыслу мальчиков обучали с малых лет. Будучи подростками, они сопровождали своих отцов во время охоты, заодно учились у них всем тонкостям охотничьего дела. Охотники в любое время года и

суток прекрасно ориентировались в пространстве, хорошо разбирались в растительном и животном мире, умели прогнозировать погоду, а также понимали повадки животных и могли предвидеть их поведение.

Характер и цель охоты обычно зависели от времени года. Например, облавную охоту с целью получения большого количества мяса чаще устраивали зимой, когда копытные животные наиболее упитаны. По опросам информаторов, раньше алтайские урянхайцы устраивали большие облавные охоты с участием 20–40 человек, но такая охота постепенно исчезла, ее место заняла индивидуальная. Охота с ружьем и собаками на пушных зверей в основном проводилась во время первого снега. Собаки по следам на снегу легко могли отыскивать любого зверя, чем значительно облегчали задачу охотника.

Охота на соболя и белку имела большое хозяйственное значение для алтайских урянхайцев. По сообщению монгольского историка Ц. Насанбалжира, уплата дани у алтайских урянхайцев осуществлялась пушниной (1964: 22–23). Это определяло главное направление промысла – пушную охоту.

Охота на белку начиналась с середины октября и продолжалась до февраля. Белкование, как правило, сочеталось с охотой на других зверей, поэтому охотники брали с собой ловушки, капканы, петли и другие приспособления. Преследование зверя иногда затягивалось надолго. Охотники стреляли в голову белки или соболя, стараясь не испортить их шкуру. Были охотники, которые специализировались только на добыче соболей и белок (*хааны хар халзан*). Для них выделяли определенные охотничьи угодья, где обитало много соболей и белок.

У алтайских урянхайцев особо популярными были индивидуальные и облавные охоты на копытных зверей. У водопоя охотники поджидали диких козлов, баранов и маралов, которые по утрам спускались с лежбищ в долину. Отстрел велся обычно из тайника, который находился на близком расстоянии от водопоя. Охотники часто готовили для копытных животных искусственный солончак, где устраивали на них засаду.

На медведя охотились с ноября по март, когда он находился в берлоге. Обычно это была коллективная охота. Сначала вокруг вход-

ного лаза берлоги делали ограду из высоких кольев. Затем опытный охотник длинным шестом начинал будить, ярить медведя. Когда разъяренный зверь вылезал из берлоги, другой охотник стрелял в него. Если медведя в берлоге не было, то его убивали при случайной встрече.

Охота на боровую и водоплавающую дичь не имела регулярного характера, поскольку продукты этой охоты не являлись средством пополнения рациона питания алтайских урянхайцев. Охотники строили в лесу временный охотничий дом (*шар гэр*), в котором зимой останавливались на несколько дней в период охоты. Все бытовые обязанности на этой стоянке возлагались на молодых, начинающих охотников.

Кочевое скотоводство. В настоящее время учеными выявлено несколько локальных вариантов кочевого скотоводства, причем ареалы их чрезвычайно обширны. Достаточно назвать лишь самые основные из них: центрально-, средне-, переднеазиатские, аравийско-африканский, южноафриканский и т. д. Каждый вариант имеет свои специфические особенности. Для центрально- и среднеазиатских кочевников, например, характерно преобладание в поголовье домашних животных – овец, коз и лошадей, а также распространение войлочных юрт в качестве основного жилища (Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 208). К этому варианту в свое время относились многочисленные тюркоязычные и монголоязычные кочевники древности и средневековья.

По степени подвижности ученые выделяют кочевые, полукочевые и полuosедлые хозяйства. К кочевым они относят группы, состоящие из 1–2 семей, которые в течение года передвигаются со скотом по сезонным пастбищам, меняя стойбища не менее 4–6 раз в год, при этом не задерживаясь на одном месте более 1–2 месяцев. Постоянных жилых домов эти группы на зимовках не имеют. Полукочевники в неблагоприятный зимне-весенний период могут жить 3–4 месяца в постоянных зимних жилищах. Остальное время они кочуют по пастбищам и живут в юртах. К полuosедлым хозяйствам относятся те, которые меняют свое место 2–3 раза в год и фактически живут большую часть времени года оседло. Это обычно скотоводы, в хозяйстве которых преобладает КРС. Они имеют

постоянные жилища и хозяйственные постройки (Андрианов 1985: 169).

Алтайские урянхайцы – это опытные животноводы. Из домашних животных основную хозяйственную роль играют лошади, так как кочевание немислимо без этих животных, издавна приспособленных человеком для верховой езды и транспортировки груза.

Поголовье лошадей, как правило, было приблизительно равно поголовью крупного рогатого скота. Лошадь для урянхайца – это все, от ее выносливости и силы часто зависел успех военных походов монголов, в которых самое активное участие принимали алтайские урянхайцы. Кроме того, в течение многих столетий лошадь использовалась для перевозки почты и пассажиров в знаменитой монгольской почтовой службе – *уртоо*. В конце XIX – начале XX в. алтайские урянхайцы также несли большую почтовую службу – *алтайн арван гурван харуул уртоо*.

По мнению монгольского исследователя М. Тумуржава, существовала самостоятельная монгольская порода лошадей (1989: 247). Верховая лошадь – *адуу* очень ценилась и пользовалась большой любовью у алтайских урянхайцев. При выборе хорошей верховой лошади большое внимание уделяли ее телосложению, масти, развитию мускулатуры, форме и цвету зубов, прочности сухожилий и т. д. Наши информаторы дали следующую характеристику хорошей лошади: у нее должен быть острый взгляд, направленный вдаль; голова небольшой, а уши, наоборот, большими, стоячими; туловище узким, а грудь – мускулистой; расстояние между левыми и правыми ногами – широким, сухожилия ног толстыми и отстоять далеко от костей, копыта прочными, а стрелка должна лежать глубоко (Лхагвасурэн 1987: 241). Лошади хорошо переносили круглогодичное содержание на подножном корму под открытым небом, причем они паслись и ночью. В холодное время года их оставляли прямо на пастбище без присмотра. В летнее время лошадь находилась на пастбище рядом с юртой. Далеко отгонять ее не было смысла, так как в это время от нее получали молоко, которое шло на изготовление кумыса – *чигээ*. На Алтае с давних пор практиковалось табунное коневодство. Один табун состоял из отдельных косяков, в которые входили 13–16 кобыл.

Общее название для новорожденного жеребенка было *унага* (жеребенка-самца называют *эр унага*, а жеребенка-самку – *эм унага*); 2-годовалого жеребенка – *даага* (самца – *эр даага*, самку – *эм даага*); 3-годовалого – *шүдлэн* (самца – *шүдлэн урээ*, самку – *шүдлэн байдас*); на четвертом году самца называли – *хязалан урээ*, а самку – *хязалан байдас*. В этом возрасте происходила выжеребка.

Общим названием для кобыл было *гуу*. На пятом году кастрированного самца звали *соёолон урээ*. Общее название для самца-производителя *азарга*. После 5 лет лошадь считалась взрослой – *эр морь*. Алтайские урянхайцы, как и другие кочевые народы, определяли возраст лошадей по зубам.

К наиболее распространенным мастям лошадей относилась гнедая – *хээр*, рыжая – *зээрд*, пегая – *саарал*, вороная – *буурал*, рыжая – *шарга*, белая – *цагаан* и соловая – *халиун* и т. д. Для племенных целей предпочитали оставлять жеребцов – *азарга* гнедой и вороной масти. Светло-серая или белая масть *цагаан* считалась престижной. Такую лошадь посылали за почетным гостем; на ней везли невесту во время свадьбы.

Лошадей ловили двумя способами: арканом – *аргамж* или длинным шестом – *уурга*. По сообщению информаторов, алтайские урянхайцы знали три способа спутывания лошадей. Первый – это связывание двух передних и одной задней ноги с помощью специальных пут – *чудур*. Этот способ считался самым надежным, так как он не позволял лошади уйти далеко. Следующий – это связывание одной передней и одной задней ноги специальным узлом – *уруул*. Третий способ – связывание передних ног с помощью специальных пут – *тушаа*. На ночь лошадей привязывали к веревке, концы которой прикреплялись к небольшим деревянным кольям – *гадас*. Вербка могла быть волосяной или кожаной, специально приготовленной для этой цели. Около юрты всегда можно было видеть лошадь, пасущуюся вблизи юрты.

Алтайские урянхайцы, как и другие монголы, очень рано, примерно с 3–4-летнего возраста, приучали детей к верховой езде. С 5 лет мальчики и девочки вполне могли участвовать в скачках. О ранней верховой езде монгольских детей писал еще монах-францисканец, посол римского папы Иннокентия IV Плато Карпини, посетивший монголов в 1245–1246 гг. Он писал, что мальчики-монголы, ко-

торым «...два или три года от роду, сразу же начинают ездить верхом и управляют лошадьми и скачут на них» (1957: 36).

Детское седло называлось *хуухдийн эмээл*, но часто дети ездили без седла, особенно на скачках, где седло им заменяла подушка из войлока – *тохои*. Взрослые ездили верхом только в седле – *эмээл*. Существовали мужское и женское седла, отличающиеся по размеру и форме.

Под верховую езду алтайские урянхайцы использовали только меринов и лишь в очень редких случаях жеребцов. Кобыл под верховую езду почти не использовали. В летнее время верховых лошадей меняли почти каждый день, а зимой лошадь меняли значительно реже, так как табуны находились на дальних пастбищах.

На лошадь садились только с левой стороны – *зув тал*, как и другие кочевники Евразии. С правой стороны – *буруу тал* садиться было не принято. Обычно лошадей приучали к верховой езде с 3–4-летнего возраста. Но иногда готовить лошадь «под седло» начинали с 2 лет. Этим делом обычно занимались мальчики-подростки. Когда первый раз человек садился на коня, тот с непривычки начинал бросаться из стороны в сторону и для достижения полной управляемости требовалось несколько дней.

Дойка кобыл начиналась с конца мая и продолжалась до середины октября. Доили их так называемым подсосным методом – *ивэлгэх*. О том, как доили кобыл монголы, писал монах ордена миноритов Гильом Рубрук, который в 1253–1254 гг. был послом французского короля Людовика IX в Монгольской империи: «... На двух кольях, вбитых в землю, они (монголы. – *И. Л.*) натягивают длинную веревку, к этой веревке они привязывают ... детенышей кобылиц, которых хотят доить. Тогда матки стоят возле своих детёнышей и дают доить себя спокойно» (1957: 96). Этот метод доения кобыл сохранился у монголов до наших дней. Доили кобыл с левой стороны: правой рукой держали деревянное ведро, а другая рука заходила сзади, как бы обхватывая левую заднюю ногу кобылы. Дойка производилась через каждые 2 часа. За один раз надаивали примерно 300–400 г молока. Кобылье молоко собирали в одну емкость. Из него делали кумыс – *чигээ*.

Случка кобыл происходила в августе с трехлетнего возраста, а в апреле или мае следующего года появлялись жеребята. Один жеребец

в косяке обслуживал 13–16 кобыл. Когда приближалось время выжеребки, пригоняли табун лошадей с дальнего пастбища ближе к юрте. Рождение жеребят происходило обычно днем на пастбище. Лошади, как правило, не нуждались в помощи со стороны человека. Жеребенок после появления на свет сразу же вставал на ноги и начинал сосать молоко, через несколько минут он уже мог ходить вместе с табуном. Считалось, что в будущем жеребенок станет хорошим скакуном, если выжеребка кобыл происходила в стоячем положении, и жеребенок, едва появившись, падал на землю.

Кастрация жеребцов начиналась с 3–4-летнего возраста в середине апреля. Традиционной техникой кастрации владел далеко не каждый. Процедура происходила следующим образом. Сначала коня связывали по ногам, а затем валили его на спину и сжимали мошонку с помощью специальных деревянных тисков – *савслага*. Мошонку надрезали специальным ножом – *засуурын хутга* и выдавливали семенники. Когда семенник извлекался, его тут же опускали в деревянное ведро с коровьим молоком. Разрез мошонки аккуратно закрывали и прижигали раскаленным железным утюжком – *илуур*. Удаленные семенники потом варили и съедали. Специальные инструменты – нож и деревянные тиски, использовавшиеся при кастрации, бережно хранили отдельно от других бытовых предметов.

Стрижка грив лошадей начиналась с середины апреля. В первый раз жеребенку стригли гриву в 2-летнем возрасте. Не стригли гриву у жеребцов и лошадей, посвященных «хозяевам» местности – *сэтэртэй морь*. У алтайских урянхайцев не было традиции стричь хвосты лошадей. У малолетних лошадей иногда стригли волосяной покров туловища.

Помимо лошадей в большом количестве разводили крупный и мелкий рогатый скот. Особое предпочтение отдавалось разведению овец – животных, наиболее приспособленных к тебневкам, т. е. зимним пастбищам, где скот находится на подножном корму. Содержание скота на подножном корму приводило к постепенному выбиванию пастбищ и к необходимости передвижения на новые места, поэтому исторически сложилось, что в традиционном хозяйственном укладе алтайских урянхайцев приоритетная роль принадлежит таким видам домашних животных, которые приспособлены к дальним переходам.

Обилие овец и коз у центральноазиатских кочевников и их круглогодичный выпас еще в средние века поражали европейских путешественников. В конце XIX – начале XX в. преобладание мелкого рогатого скота отмечено академиком И. М. Майским (1921: 120–123).

По переписи населения и скота 1918 г., среднее количество скота, приходящееся на душу населения и на одно домохозяйство по Кобдоскому округу, куда входили 7 хошунов алтайских урянхайцев, представляло следующую картину (табл.).

Таблица

Домашний скот	На одно хозяйство, голов	На душу населения, голов
Лошадь	8,8	2,1
Верблюды	2,2	0,5
Крупный рогатый скот	7,7	1,7
Овцы и козы	61,0	14,6
Всего скота	79,7	18,9

Из таблицы видно, что число овец и коз явно превосходило число других видов скота. Следует кратко остановиться на вопросах, связанных с традиционными методами разведения скота.

Овец – *хоо*, которых разводили алтайские урянхайцы, можно отнести к породе мясо-сальных овец общемонгольского типа. Он отличался рядом положительных и отрицательных характеристик. Среди положительных можно назвать исключительную приспособленность этого вида к местным суровым природно-климатическим условиям, чрезвычайную выносливость и непритязательность к корму. К отрицательным относятся низкорослость и некрупное телосложение. Высокогорные условия Алтая обусловили некоторые особенности разведения овец и коз. Их пасли отарами – *хоо сурэг*. Каждая семья имела одну отару, но часто несколько семей объединялись и создавали одну большую отару. Самая большая отара включала не более 700–800 голов овец и коз. За пределы этой нормы обычно не выходили, так как чрезмерно большое количество скота способствовало быстрому выбиванию и оскудению пастбищ.

В теплый сезон овец и коз пасли подальше от юрты, а в холодное время – наоборот (Симуков 2007: 443). Пасли их в основном взрослые

либо верхом на лошадях, либо на волах. Однако в теплое время года к этому занятию допускались мальчики-подростки. Такую картину можно было наблюдать у соседних тувинцев (Вайнштейн 1972: 23).

Для управления стадом использовали короткие шесты – *шилбуур*. Кроме того, часто прибегали к традиционным возгласам – «*ча, ча*» или «*гуг, гуг*», которыми приучали овец и коз подчиняться команде пастуха. Вечером скот обязательно пригоняли ближе к юрте. В отличие от степных монголов, алтайские урянхайцы в летнее время не загоняли овец и коз в загоны – *хаашаа*, зато они имели зимние загоны – *хороо*. В них для тепла насыпали овечий навоз – *бууц*. На зимних пастбищах, когда трава оказывалась под толстым покровом снега, овцы и козы очищали снег копытами, чтобы добраться до травы.

Случка овец и коз производилась с середины августа. Чтобы избежать осеннего приплода, который мог не выжить, летом всем баранам-производителям – *хуц* и козлам-производителям – *ухна* надевали небольшой войлочный или кожаный передник – *хуг*, препятствующий случке. По мнению монгольского исследователя М. Тумуржава, такой способ препятствия случке был известен монгольским кочевникам с очень давних времен (1989: 126).

Окот овец и коз приходился на март-апрель. Он обычно происходил ночью, когда стадо находилось в зимне-весеннем загоне. В большинстве случаев ягнята и козлята не нуждались в помощи и сами постепенно вставали на ноги. Если молодняк рождался слабым, его держали в юрте. Если из-за недостатка корма и воды у овцематок отсутствовало молоко, тогда молодняк кормили ручным способом из соски – *угж*.

Если окот случился днем, когда стадо находилось на пастбище, молодняк отделяли от овцематок и клали в кожаный мешок – *тулийн уут*. 3–4-месячных ягнят и козлят кастрировали, и делали это мужчины, имеющие специальные навыки.

Кастрация (*хунгулук*) – процедура кровавая, молодняку отрезали семенники. В этот день его не пускали на пастбище. Отрезанные семенники варили и употребляли в пищу.

Стрижку овец устраивали 2 раза в год: первую – *уртын ноос* делали в июне, вторую – *ахар ноос* – в августе. Первый раз овец стригли полностью, поэтому получали много шерсти – около килограмма, а

вторая стрижка давала значительно меньше, потому что к осени она не успевала как следует отрасти. Первую стрижку делали в обязательном порядке, а вторую только для того, чтобы получить дополнительную шерсть. Стригли овец ножницами – *хайч*, которые изготавливались местными кузнецами. В некоторых хозяйствах, где было мало овец, собирали шерсть, опадавшую с них во время линьки весной. Из нее изготавливали войлок для юрты. От коз получали высококачественный пух, который шел на зимнюю одежду для детей.

Клички овец и коз обычно отражали цвет шерсти, форму тела, рогов, ушей, особенности характера. Так, например, черноглазая овца – *хар нуден хоо*, короткоухая коза – *хув ямаа*, желтоглазый баран – *шар нудэн хоо*, рыжеголовая коза – *шар халзан ямаа* и т. д. Кличка обычно использовалась для различения овец и коз в отаре.

Алтайские урянхайцы имели очень развитую систему названий скота по возрасту и полу, столь характерную для монгольских кочевников: новорожденного ягненка называли – *хурга* (ягненка самца – *эр хурга*; самки – *эм хурга*), на втором году от рождения называли – *толог* (самца – *эр толог*, а самку – *эм толог*), на третьем – *гунан хоо* (самца – *гунан хоо*, а самку – *зусаг хоо*), на четвертом – *донж хоо*. Начиная с 5 лет самца-производителя называли *хуц*, кастрированного самца – *эр хоо*, а самку – *эм хоо*.

Очень часто новорожденного ягненка дарили детям. У каждого ребенка была своя овца в общем стаде. Новорожденного козленка называли – *ишиг*, во втором году – *цудлэн ишиг*, в третьем году – *хязалан ямаа*, а с четвертого года – *ямаа*. Самца-производителя называли – *ухна*, кастрированного – *эр ямаа*, а самку – *эм ямаа*.

Крупный рогатый скот, разводимый алтайскими урянхайцами, относился к ойратской породе общемонгольского типа, которая имела широкое распространение в Центральной Азии. Как отмечают специалисты, этому типу скота свойственны широкая и короткая голова с вогнутым лбом и узким междурожьем, короткое широкое туловище на низких ногах. Крупный рогатый скот этого типа отличался низкой продуктивностью и небольшим живым весом. Он был хорошо приспособлен к пастбищному содержанию под открытым небом, но зимние условия высокогорного Алтая переносил значительно хуже, чем другие виды монгольского скота. Грубый корм и недостаток воды в высокогорье тяжело сказывались на крупном рогатом скоте.

В отличие от лошадей и верблюдов крупный рогатый скот находился на пастбище только в дневное время, вечером его возвращали на лежку около юрты. Крупный рогатый скот пользовался пастбищем средней дальности, в любое время года оно находилось чуть подальше от пастбища мелкого рогатого скота и чуть ближе пастбища лошадей. Для этого скота требовалось пастбище с высоким травостоем – пастбище с низким травостоем, которое годилось для овец и коз, было для них непригодным.

У алтайских урянхайцев было также развито сарлыководство и верблюдоводство. Хозяйственное значение яка-*сарлыка* и крупного рогатого скота в жизни алтайских урянхайцев было очень высоким. Яки и крупный рогатый скот давали мясо и молоко, их использовали как транспортное средство.

Разводимые алтайскими урянхайцами яки были очень крупными и сильными животными по сравнению с крупным рогатым скотом. Отличительная особенность яка – непропорциональное развитие передней и задней частей туловища. Как отмечают специалисты, крепкое телосложение и оброслость яка давали ему возможность легко переносить суровые природно-климатические условия высокогорного Монгольского Алтая. Они обычно паслись на пастбищах, которые были недоступны для других видов скота, т. е. высоко в горах.

Яки особо не нуждались в подкормке и очень легко добывали корм из-под снега, даже в период обильного снегопада – *зуд*. Никаких специальных сооружений для них в зимнее время не строилось. Иногда рядом с загонем мелкого рогатого скота строили каменную стену, возле которой устраивались на отдых яки. Для молодняка весной строили телятник – *тугалын хаашаа*. Во время дойки яков телят пасли отдельно от матки, около юрты. Иногда им одевали специальные приспособления – *борх* и *шорх*, чтобы они не смогли сосать молоко у матки. Обычно яки одного хозяйства создавали стадо – *сарлагийн сурэг*. Размер стада был разным, но не превышал 40–60 голов. Это было оптимальное количество, позволявшее рационально использовать пастбищные угодья. Чрезмерно большие стада быстро выбивали пастбища.

Название яка в зависимости от возраста менялось так же, как и у мелкого рогатого скота и лошадей. Общее название новорожденного

теленка было *тугал* (самка – *эм тугал*, а бык – *эр тугал*). По Проше-ствии года телят называли общим названием – *бярүү* (*эр бярүү* – название мужского пола, *эм бярүү* – название женского пола). 3-летние телята имели общее название *шүдлэн ухэр* (самец – *эр шүдлэн ухэр*, а самка – *эм шүдлэн ухэр*). С четвертого года яка мужского пола называли – *хязалан гуна*, а женского – *хязалан гунжэ*. В этом возрасте самцу обычно делали кастрацию, некастрированного самца-производителя называли *хязалан бух* или просто *бух*. У самок в этом возрасте могут родиться телята. В этом случае ячиху называли *гунжин унээ*. Общим названием самок яка было *унээ*. После пятого года кастрированного самца называли вол – *шар*, а самку – *будуун унээ*.

Алтайские урянхайцы определяли возраст яка по зубам. Отбора по окрасу не велось, но преобладал черный – *хар*, распространены были также бурый – *саарал* и серый – *хух*. Крайне редко встречался белый окрас – *цагаан*. Кличку давали главным образом по масти животного, но она очень часто отражала, помимо масти, и форму рогов, характер яка и др. Так, например, криворогий красный як-самка – *далиу эвэртэй улаан унээ*, белый безрогий – *мухар цагаан сарлаг*, большеорогая белая самка яка – *сэлэм эвэрт цагаан унээ* и т. д.

Алтайские урянхайцы доили яка подсосным методом (*ивэлгэх*) 2 раза в день – утром и вечером. Это происходило следующим образом: сначала освобождали теленка от привязи и давали ему пососать вымя. Затем теленка отлучали и начинали доить яка. Процедуру повторяли 2–3 раза, за одну дойку самка яка давала 2–3,5 л молока. Доили их с правой стороны, двумя руками, держа в правой руке деревянное ведро – *суулга*. Молоко яка было основой всех молочных продуктов – *цагаан идээ*. Жирность его гораздо выше, чем у коровьего молока. После дойки ячих телят освобождали от привязи, чтобы они смогли выходить на ближнее пастбище вместе со стадом. С наступлением сумерек стадо пригоняли обратно на лежку и телят привязывали к веревке до утренней дойки. Случка яков производилась примерно в одно время с крупным рогатым скотом, в середине августа. Впервые к случке допускали 3-летнего быка. Беременность длилась 7–8 месяцев, отел начинался в апреле и мае. Яки очень легко скрещиваются с коровами. Помесь яка и коровы называли *хайнак*. Ее высоко ценили в хозяйстве кочевника. При частых перекочевках як был основным выюч-

ным животным. Стрижку яка-сарлыка делали только в апреле. Шерсть и шкура шла на бытовые нужды.

Верблюды занимали незначительное место в хозяйственной жизни алтайских урянхайцев. Их, в первую очередь, использовали в качестве транспортных животных. Как отмечают ученые, двугорбый верблюд был одомашнен в Центральной Азии в очень давние времена.

По утверждению ученых, верблюды живут до 40 лет. Как и другой скот, они хорошо переносят круглогодичное содержание на подножном корму под открытым небом. Они паслись на самых дальних пастбищах без присмотра, однако время от времени надо было определять их местонахождение. По сравнению с другими животными верблюды двигались на пастбище довольно быстро, на одном месте, как правило, долго не задерживались. Они часто поднимались в горы, но спуск для них бывал порою трудным, поэтому их разводили в тех местах, где горы были не очень высокими. Верблюды питались растениями, произрастающими в маловодных местах. В холодное время года для них отыскивали лежку поблизости от юрты, иногда делали теплую подстилку из навоза мелкого рогатого скота – *утуг*.

Верблюдицу называли *ингэн тэмээ*, кастрированного верблюда – *атан тэмээ*, верблюда самца-производителя – *буур*. Случка верблюдов – косячная, начиналась со второй половины марта, а отел – с февраля до апреля. Самцов-производителей допускали к случке с 3–4-летнего возраста. Один самец-производитель обычно оплодотворял 10–15 самок. Кастрировали верблюдов весной в 3-летнем возрасте так называемым кровавым способом: клали его на спину, попарно связывали ноги, острым ножом надрезали мошонку и выдавливали семенники. На стадо оставляли одного производителя. Самки верблюдов давали потомство один раз в 2 года, так как период лактации у них длился 14–16 месяцев.

За беременными самками внимательно следили, матки при первых родах особенно нуждались в помощи. Только что родившиеся верблюжата были очень слабы и чувствительны к холоду. Иногда в первые дни их помещали в юрте. Доили верблюдов 2–3 раза в день; делали это подсосным методом – *ивэлгэх*. Дойкой занимались женщины. Верблюдица давала очень жирное молоко. Шкуру верблюда вы-

делывали традиционным способом и использовали в хозяйственных целях, например, обтягивали стенную решетку юрты, изготавливали различные ремни. Стрижка верблюдов начиналась со второго года жизни – в мае. Стригли их только раз в год, в редких случаях дважды. Шерсть верблюдов очень ценилась. Алтайские урянхайцы ездили верхом на верблюдах, но чаще использовали их под выюки. Для верховой езды использовали специальное верблюжье седло, которое по конструкции отличалось от конского седла. В упряжь их почти не ставили. Верблюжат начинали приучать к поводу с 2,5 лет. При обучении особое внимание уделяли ласковому обращению с ним, иначе верблюжонок становился крикливым и капризным. Полную рабочую нагрузку ему давали с 5–6-летнего возраста. Как отмечают специалисты, взрослый верблюд мог поднимать в среднем 180–200 кг груза. Перевозка грузов требовала от людей максимальной собранности. При перекочевках на верблюдах под выюком перевозили домашнее имущество, кроме того, алтайские урянхайцы участвовали в караванной перевозке грузов от Урги до Кобдо. Один караван состоял примерно из 40–50 верблюдов, под присмотр одного караванщика попадало 8–10 верблюдов.

Караваны шли обычно тропами, без всяких дорог, со скоростью примерно 30–45 км в день. По пути верблюды довольствовались подножным кормом, их поили только в тех случаях, когда по дороге встречалась вода. В зимнее время их вполне устраивал снег в качестве источника воды. Караван выходил в путь после обеда и шел до полуночи, а иногда и до утренней зари. Затем останавливались на ночлег, верблюдов развьючивали, им готовили место для лежки и они до утра спали на привязи, утром их отпускали на пастбище. В хорошо защищенных от ветра местах, при наличии достаточного количества корма, через 3–5 дней пути устраивались дневки.

Алтайские урянхайцы сооружали помещения и загоны для овец и коз из дерева, в редких случаях из камней. В постройках сохранились те своеобразные черты конструкций, которые не встречаются у восточных монголов. Сено заготавливалось только для подкормки молодняка. С середины августа траву срезали ножом или просто дергали руками. Немного подсушив, свивали в длинные жгуты, вешали на деревья или помосты, где оно хранилось до зимы.

Из-за природно-географических условий Монгольского Алтая телега не пользовалась популярностью у алтайских урянхайцев. Главным средством передвижения был вьючный транспорт. Под вьюк использовали яков-волов. Для перевозки одной семьи среднего размера требовалось примерно 4–5 яков. При перевозке их не привязывали друг к другу, а просто гнали в куче, что характерно для кочевков в высокогорных районах Монголии. Вьючное седло – *янгиуцаг* аналогично конскому седлу – *эмээл*, состояло из лиственных луков – *буурег* и двух дощечек – *хавтас*, которые скреплялись ремнями между собой. По технике навьючивания алтайские урянхайцы не отличались от своих соседей, что можно объяснить наличием сходства географических условий и самого характера хозяйства. Орудия труда, которыми пользовались алтайские урянхайцы, весьма малочисленны: различные виды арканов из ремня (*цалам*, *аргамж*), палки с петлей (*уурга*), путы, волосяные веревки, верховые и вьючные седла (*эмээл*, *янгиуцаг*), нож и топоры. Здесь мы имеем в виду такие орудия труда, которые непосредственно были связаны с ведением скотоводческого хозяйства. В хозяйстве в целом, конечно, имелись и другие орудия труда.

По данным информаторов, алтайские урянхайцы в конце осени или начале зимы образовывали для совместного выпаса скота сезонную группу – *отор*. Несколько хозяйств (обычно от 4 до 8) выбирали 4–6 человек и отдавали им свои табуны. Те с табунами отправлялись в места, где находились хорошие пастбища и проводили там зиму, а с наступлением весны возвращались обратно. Отор имел большое значение для благополучной зимовки скота. Кроме того, они объединялись друг с другом, составляя группу индивидуальных семей – *хот айл* или *хотон*. Основным назначением такой группы индивидуальных семейств являлся совместный выпас скота и ведение некоторых трудоемких хозяйственных работ (обработка войлока, дальняя кочевка, стрижка овец и коз и т. д.).

Земледелие. Помимо кочевого скотоводства алтайские урянхайцы занимались также ручным земледелием (*гар тариалан*), которое было их подсобным занятием. Земледелие давало им постоянный и надежный источник питания и тем самым создавало благоприятные условия для поддержания семейного благополучия.

Земледелие соединяло в себе наиболее архаичные черты и приемы в обработке земли с помощью искусственного орошения, осно-

ванного на простейшей технике. Исследователи отмечают, что таким же земледелием занимались многие тюрко-монгольские народы Южной Сибири и Центральной Азии в конце XIX – начале XX в.

О земледелии в Монголии академик И. М. Майский писал следующее: «...Монгольское земледелие попадается редкими пятнами среди китайского по тракту Кяхта – Урга и более крупными сплошными пространствами по Селенге и на территории Кобдинского округа» (1921: 228). В семи хошунах алтайских урянхайцев земледелием занимались неравномерно. Их пашни располагались главным образом в долинах рек Булган, Буянт, Ховд и Сагсай. Близость к реке была необходимым условием для развития земледелия.

Приобретение земельного участка для пашни не составляло большой сложности для алтайских урянхайцев. И. М. Майский писал, что в Кобдинском округе «...хошун отводил определенную часть своей территории под земледелие, и каждый волен занимать в ее пределах понравившийся ему участок. Кто первый пахал поле, тот и имеет на него право» (Там же: 229). По нашим опросам, все, кто хотел заниматься земледелием, выбирали пригодный для этого участок, определяли его размер, а потом ставили в известность об этом местную администрацию. Тот, кто хотел заниматься земледелием, обычно выбирал участок там, где земля была уже распахана или находились чьи-то пашни. По рассказам информаторов, право землепользования иногда передавалось по наследству. Споры за право владеть тем или иным участком земли у алтайских урянхайцев практически никогда не возникали – земли всегда было достаточно.

Пашни чаще всего находились недалеко от весенне-осенних стоянок, но иногда они могли располагаться и далеко от мест кочевок – за несколько десятков километров от них. В таких случаях на пашню выезжали только мужчины, а женщины оставались в юрте, где продолжали вести домашнее хозяйство и ухаживать за скотом. Когда наступало время перекочевки с весеннего пастбища на летнее, сначала останавливались близ пашен на несколько дней, чтобы распахать поле, сделать посев и полив. Размеры участка были небольшими, в редких случаях он превышал полтора гектара. Период уборки урожая обычно совпадал с перекочевкой с летника на осеннюю стоянку.

Почва обрабатывалась примитивной сохой – *анжис*. Это было почти единственное пахотное орудие у алтайских урянхайцев. Нечто

подобное использовали и южные алтайцы, упоминания об этом мы находим у Л. П. Потапова. Он считал, что *анжис* – это древний прообраз сохи, снабженный железным наконечником (1958: 220). Чтобы распахать ею землю, надо было использовать тягловую силу волов, а иногда и лошадей. Во время пахоты один направлял соху, а другой управлял волом.

При обработке земли соха была способна сдвигать почву, а если та была мягкая, то переворачивать ее. С. И. Вайнштейн подобное примитивное пахотное орудие, которым пользовались и тувинцы, сравнивал с рало с полозом, которое было в употреблении в III тыс. д. н. э. (1972: 168).

После вспашки делали боронование с помощью специальной бороны – *харганы илуур*. Алтайские урянхайцы имели свой метод изготовления бороны из карагача: срезанные у оснований ствола ветви скрепляли у краев четырьмя жердями. Длина изготовленной таким образом бороны была чуть больше 1 м, ширина около 1,5–2,3 м. Применялась она также с помощью тягловой силы животных, обычно волов.

Посев производили вручную. Сначала семена клали в специальную деревянную посуду – *тариан дуу*, затем ее вешали на шею. Иногда семена клали либо в кожаный мешок – *тулман уут*, либо прямо на полы национального халата. Наши информаторы утверждали, что разбрасывали семена с таким расчетом, чтобы в участок размером с ладонь попали 4–5 зернышек. На 1 га высевалось от 80 до 100 кг семян (Шубин 1953: 113). Основной культурой, которую выращивали алтайские урянхайцы, был ячмень – *арвай*, встречавшийся в нескольких формах, среди которых преобладал голозерный, в небольшом количестве возделывали просо – *хох тариа*. Также сеяли пшеницу – *улаан буудай*, причем наибольшее распространение имели разновидности мягкой пшеницы. По рассказам информаторов, посевы пшеницы появились лишь в конце XIX в., а до этого данный злак здесь был неизвестен. Преобладание посевов ячменя, по-видимому, можно объяснить тем, что он был более устойчив по сравнению с другими злаками к суровым природно-климатическим условиям Монгольского Алтая.

Земледелие у алтайских урянхайцев основывалось на искусственном орошении – *усалгаат тариалан*. Орошение было самотечным.

При кочевом образе жизни, в условиях сложного горно-степного рельефа поддерживать в хорошем состоянии ирригационные системы (*усалгааны суваг*) было весьма трудной задачей. Главным источником водоснабжения являлись горные реки, которые часто меняли свои русла. От таких рек по пашням шел главный магистральный канал – *бух*. Головная его часть располагалась на значительном удалении от пашни вверх по течению реки. На берегу реки с большим уклоном русла копался отвод, который имел значительную протяженность. Магистральный канал ранней весной очищали и готовили для поливных работ. С этой целью на пашню выезжали мужчины, владевшие участком. Работой руководил наиболее опытный человек.

Длина главного канала в некоторых местах достигала около 6–7 км, а ширина – 1,5 м. От него шли оросительные канавы – *сум* шириной около 40–60 см, от каналов под прямым углом отводились оросительные канавы – *ариг* шириной 15–20 см. Обычно перед посевом делали одно орошение. Длительность увлажнения участка зависела от условий почвы. После появления всходов вегетационный полив производился до 5 раз. Для полива земельные участки были разделены на сектора – *таг* размером около 1 м².

Сектора разделяли земляными насыпями – *хутрум*. В каждый сектор был отведен оросительный канал. Чтобы полить первый сектор, делали лопатой разрыв на насыпи, которая разделяла сектора. Когда сектор был залит водой, насыпь закрывали и делали разрыв в насыпи следующего сектора. Так по секторам поливался весь участок.

Орошение участка после посева производилось от 2 до 4 раз. Первая поливка – *гижиг ус* делалась через 3 дня после посадки. Вторая – *дунд ус* – через 21 день после первой поливки. Третья – *суул ус* – через столько же дней после второй. В дождливые годы третья и четвертая поливки почти не производились. Л. П. Потапов писал, что «... зерновые тувинцы сеяли обычно у осенних или зимних пастбищ и наблюдали за ними, определяя рост злаков сначала по листьям, потом по спелости зерна. Как только на всходах появлялось по два листочка, полагали, что нужно поливать посев, и дальше следили, не зажелтеют ли всходы от недостатка влаги» (Потапов 1969: 98). Такую же картину можно было наблюдать у алтайских урянхайцев. Они время от времени приезжали с места летника к посевам и наблюдали за ростом злаков, поливку поля осуществляли по мере необходимости.

Пашни алтайских урянхайцев практически не удобрялись, в редких случаях в почву добавляли навоз овец и коз. Для этого перед распашкой земли на участок собирали мелкий рогатый скот, где они испражнялись. Это и служило своеобразным удобрением для пашни. Кроме того, кочевой образ жизни не давал возможность должным образом ухаживать за пашнями, поэтому они были заполнены сорными травами. Очень часто происходил потрав посева скотом. Для защиты посевов от таких птиц, как воробьи и журавли, которые наносили немалый вред урожаю, создавали искусственное пугало – *манухай*. Уборка урожая по времени совпадала с перекочевкой с летней стоянки на осеннюю, которая начиналась примерно с середины августа. Очень часто сроки жатвы устанавливались в соответствии с количеством летних дождей. Если лето было дождливым, то уборка начиналась примерно через 3–3,5 месяца после посева. Уборку начинали тогда, когда зернышко становилось достаточно твердым. В уборке участвовали все работоспособные члены семьи. Основной труд в ручном земледелии выполняли мужчины, участие в нем женщин и детей было минимальным. Урожай убирали следующим образом: пучок колосьев захватывали одной рукой и срезали ножом или серпом примерно на высоте 15–25 см. Отрезанные пучки складывали в небольшие кучки – *бууж*. Одну кучку делали из 4–6 пучков. В таком виде их оставляли сушиться. Через 2–3 дня, когда они дозревали и высыхали, их собирали и увозили на место молотбы. По рассказам информаторов, можно было наблюдать вместо жатвы выдергивание руками колосьев с корнями. В очень редких случаях применялся серп – *гар хадуур* русского образца, который изготавливался местными кузнецами.

Алтайские урянхайцы обмолачивали урожай с помощью волов или лошадей. Для этого существовало специальное сооружение – *цан*: в центре ровной площадки размером около 100 м² ставили столб – *кийсэн* высотой 2 м и диаметром 20 см. Вокруг него насыпали землю, а поверх земли насыпали собранный урожай. Молотба зерна копытами животных выглядела следующим образом: сначала связывали кожаной веревкой – *аргамж* за шею несколько волов, иногда лошадей и привязывали их к столбу – *кийсэн*. Их связывали таким образом, чтобы можно было гонять по кругу. К столбу обычно привязывали от 3 до 9 волов, после чего их заставляли шагать вокруг столба. Гоняли их следующим образом: подросток 13–15 лет ездил верхом на воле,

который был крайним от столба. Он держал в руке кнут, заставляя волов шагать вокруг столба ровными шагами. Иногда вместо подростка волов гонял взрослый мужчина.

Под копытами волов зерно освобождалось от соломы. Это была очень изнурительная работа, на которую требовалось много времени. Как сообщают информаторы, чтобы обмолотить урожай одного участка требовалось от 5 до 7 дней. Надо сказать, что производительность труда зависела от количества волов на цане. Если их было много, то молотьба шла быстро, а если мало, то работа шла очень медленно. Поэтому возможность заниматься земледелием определялась не столько наличием пригодных для пашни участков, сколько наличием или отсутствием тягловой силы для вспашки земли и молотьбы зерна.

Освобожденную от зерна солому убирали вилами – *сэрээ*. В конце работы на месте молотьбы оставалось только зерно. Из него делали кучу на одной стороне *цана*. Затем начинали чистить зернышки от отходов – *хог*, подбрасывая их на небольшой деревянной лопате – *хурз*, чтобы провеивать ветром. Отходы использовались для подкормки весной истощенного скота. Самые лучшие зерна оставляли для следующего посева. Одну часть урожая потребляли сами.

Зерно хранили в специальном мешке – *тулам уут*, изготовленном из козлиных шкур. Большую часть зерна хранили в специальной яме – *зоорь* до следующей весны, а совсем незначительную – в юрте. Яму, в которой хранилось зерно, выкапывали около пашни, она была с узким входом. Под землей яма расширялась в диаметре. В условиях сухого климата зерно могло храниться долго и сохранять все свои вкусовые качества. Из хранилища зерно брали по мере необходимости. Глубина ямы составляла около 1 м. Ее стены и дно заглаживались. Яму копали в том месте, где была глинистая и тяжелая почва. Заполняли зерном в мешках до отказа, затем аккуратно прикрывали сухой травой или соломой, тщательно маскировали, засыпая сверху землей, чтобы яма не была заметна посторонним, и оставляли до следующей весны.

Алтайские урянхайцы имели ручную мельницу, с помощью которой из зерна делали муку – *гурил*. Она представляла собой 2 каменных диска одинакового размера: толщина их составляла около 10–15 см, а диаметр – 35 см. Их ставили друг на друга. На внутренних сторонах обоих камней делали радиальные борозды для выхода муки. На верх-

нем камне вблизи его центра располагалась воронка для зерна. Туда сыпали зерно. У внешнего края верхнего камня имелось несколько углублений, в которые вставлялся конец палки-рукоятки для вращения. Для получения муки верхний камень вращали с помощью деревянной рукоятки, а нижний оставался неподвижным. Исследователи отмечают, что такими ручными мельницами пользовались многие народы Центральной Азии.

По сообщениям информаторов, одна и та же пашня могла находиться под распашкой и засевом в течение 3 или 4 лет, а затем ее оставляли под пары. Через 5 или 6 лет, когда она полностью зарастала травой, ее снова распахивали для посева.

Таким образом, сохраняя кочевой образ жизни, алтайские урянхайцы занимались и земледелием. Среди исследователей существует мнение, что кочевники переходили к земледелию в результате обнищания и потери скота. Но это положение не подтверждается действительностью. У алтайских урянхайцев имущественное положение семьи не зависело от занятия земледелием. По нашим опросам, было много случаев, когда семья, потеряв скот, отказывалась заниматься и земледелием. Малоскотным семьям было весьма трудно повысить свое благосостояние только за счет земледелия.

В целом для хозяйства алтайских урянхайцев характерна направленность на удовлетворение своих потребностей в продуктах питания и предметах первой необходимости. Хозяйство в основном носит комплексный характер: многостороннее использование домашних животных (получение мяса, молока, масла, шерсти, кожи) в сочетании с земледелием и совсем в незначительной степени – с охотой и собирательством.

Материальная культура

Основной хозяйственный уклад – кочевое скотоводство – наложил глубокий отпечаток на всю материальную культуру алтайских урянхайцев. Тип их жилища, домашняя утварь, транспортные средства, одежда и пища определялись необходимостью частых перекочевок на большие расстояния. Как и все остальное население Монголии, они приспособились к конкретным природно-географическим и климатическим условиям своего региона и создали свою, по-своему уникальную и неповторимую материальную культуру.

Пища. Способы хранения и приготовления. Хозяйственно-культурные типы различных обществ определяют характер и состав основной пищи и способы ее получения. В быту современных народов система питания сохраняется значительно прочнее, чем другие формы материальной культуры. В то же время в пище есть много заимствований, своеобразно преобразуемых каждым народом. Что касается специфики традиционной пищи алтайских урянхайцев, то она в большей мере носит не столько этнический, сколько региональный характер, хотя и воспринимается как символ этничности. Повседневная пища рассматриваемой этнической группы свидетельствует о направлениях их хозяйственной деятельности. Она имеет много общего с пищей других скотоводческих народов, а схожесть ее с пищей соседних народов, в частности монголов, настолько очевидна, что нет смысла проводить какую-то грань между ними. Основу питания алтайских урянхайцев составляют разнообразные молочные продукты (*цагаан идээ*) и мясо домашнего скота (*улаан идээ*).

Соотношение между потребляемым количеством мяса и молочных продуктов зависело от сезона хозяйственного года, который в силу климатических условий Центральной Азии делится на зимний (ноябрь – апрель) и летний (май – октябрь). В зимний сезон потребляется прежде всего мясо домашнего скота, а также различные виды мучных блюд и продуктов земледелия. В летнем рационе первое место отводится молочным продуктам, второе – мучным изделиям. Однако мясо в этот сезон не исключается.

Алтайские урянхайцы, как и другие кочевые монголы, делят скот на 2 группы: овцы и лошади у них относятся к животным с горячим дыханием (*халуун хошуутай мал*); верблюды, козы, крупный рогатый скот (коровы, яки) – к животным с холодным дыханием (*хүйтэн хошуутай мал*). Здесь следует заметить, что официальный ламаизм не запрещал употребление мяса домашнего скота, однако алтайские урянхайцы, будучи ламаистами, исповедовавшими непричинение вреда живым существам, крайне осторожно относились к забою скота. Так, например, забой домашнего скота для пищи у них всегда производился по строго разработанным правилам, которые неукоснительно соблюдались. Ни в коем случае не подвергались забою так называемые освященные животные, т. е. животные, посвященные хозяевам

местности, в частности великому Алтаю. В весенне-летнее время практически не забивали скот, предоставляя ему возможность нагулять жир. Если и возникала необходимость забить животное для нужд, например религиозных, семейных и общественных праздников, то забивали уже немолодую скотину, или ту, которая по тем или иным причинам была не пригодна для хозяйственных нужд.

Массовый забой скота (*идэш идэх*) обычно проводился в конце ноября – начале декабря – к этому времени скот набирал вес. Живой вес скота имел не только большое экономическое значение, но и позволял значительно сокращать количество забиваемого скота (*амины гарз*). В это время скот забивался строго в том количестве, которое требовалось семье для пропитания. Средняя семья из 5–6 человек на зиму забивала 3–5 голов крупного рогатого скота или 4–8 голов мелкого скота (овец и коз).

Самым часто употребляемым мясом была баранина. Она шла в большом количестве на приготовление праздничных блюд – *бууз*, *хууцуур*, *бани* и т. д. Козье мясо уступало баранине как по количеству потребления, так и по качеству мяса. Каждый взрослый мужчина умел резать барана или козу (*хонь, ямаа гаргах*). Алтайские урянхайцы умерщвляли их старинным способом (*урлэх*), который с давних времен был известен и другим кочевникам, в частности монголам. Барана опрокидывали на спину, человек, держа одной рукой барана за передние ноги, другой рукой делал небольшой разрез ножом от грудной кости вдоль желудка, затем через проделанный разрез просовывал левую руку. Таким образом он пробивал диафрагму животного, нащупывал аорту и обрывал ее. Если зрачок барана не реагировал на прикосновение, считалось, что животное уже умерщвлено.

Одной из лучших частей туши барана считалась грудина – *увчуу*. Она подавалась самому почетному гостю. Он принимал ее, отрезал небольшой кусочек и бросал в огонь в качестве жертвы, затем ел сам, а куски мяса с жиром резал и раздавал понемногу всем находящимся в юрте.

На грудной части всегда оставлялась шерсть при разделке туши, поэтому, прежде чем варить грудную кость, шерсть с нее всегда опаливали на костре, а остатки выжигали раскаленным железом. Верхний слой кожи после этого очищали от гари ножом. Опаленная часть приобретала особый вкус и пикантность.

Курдюк, представляющий собою сплошное сало, варили только тогда, когда ходили в гости или когда прибывали в гости старшие родственники. Желудок сохраняли в качестве сосуда для масла. Женщины из сырой селезенки изготавливали клей, который использовали при шитье одежды. При разделке барана выделяли самую лучшую часть туши – спинную (*ууц*). Ее варили в дни празднования Нового года по лунному календарю. Под названием ууц подразумевалась спина барана, начиная от восьмого позвонка и до хвоста курдюка, отделенная от ребер и обеих задних ляжек.

С лопаткой связан интересный обычай. После того как сварили и очистили от мяса кость, ее бросали в огонь, при сгорании она покрывалась трещинами, по которым гадали. Исследователи отмечают, что гадание по бараньей жженой лопатке широко практиковалось у многих кочевых скотоводческих народов. Гадали только по бараньей лопатке, на лопатки других видов скота этот обычай не распространялся.

После баранины популярным видом мяса у алтайских урянхайцев была говядина. Забой крупного рогатого скота отличался от забоя барана. Для этого ноги у коровы связывали веревкой, затем сильным ударом топора рассекали ей лоб (*сүхдэх*). От такого удара животное теряло равновесие и валилось на землю. Потом длинным ножом кололи в районе грудной кости. Через образовавшееся отверстие сливалась кровь. Корова считалась умерщвленной, если ее зрачки не реагировали на прикосновение к ним пальцем.

В отличие от тюркоязычных народов, исповедующих ислам, с которыми алтайские урянхайцы жили по соседству, последние мало ели конину и никогда не использовали ее в ритуальных целях. Из нее также не готовили никаких праздничных блюд. Конину ели в вареном виде, очень редко ее жарили.

Забить коня – дело довольно сложное, и далеко не каждый мог это сделать. Для этого требовалась не только особая подготовка и сноровка, но и недюжинная сила. Перед забоем коня валили на землю и связывали ему ноги с помощью веревок. Затем острым длинным ножом делали разрез на затылке между ушами. В завершение кололи ножом в районе грудной кости, откуда выпускали кровь.

В Монгольском Алтае никогда не было много верблюдов, поэтому мясо этого животного употреблялось в пищу крайне редко. К тому же верблюжатина не пользовалось гастрономическим успехом у ал-

тайских урянхайцев. Не принято было угощать этим мясом гостей во время застолий и праздников, а также использовать в каких-либо ритуальных целях.

Во время забоя скота не допускалось присутствие детей, а иногда и женщин. Каждая семья перед забоем в обязательном порядке вечером ставила лампаду (*зул*) и сжигала можжевельник (*сан*) на семейном алтаре в северной части юрты. Это был подготовительный этап, смысл которого, с одной стороны, сводился к тому, что у духов-хозяев природы испрашивали разрешения на умерщвление животного ради пропитания людей, с другой – просили прощения у животного, что его участь оказалась таковой.

При забое крупного скота совершали следующий обряд. Вечером того дня, когда производился забой, например коровы, обязательно варили ее шейный позвонок. Мясо с него съедал хозяин семейства, а обглоданную кость сжигали на костре. Утром следующего дня хозяин собирал пепел от костра и приносил его на то место, где производился забой. Там он высыпал пепел на землю и при этом произносил следующую речь в стихотворной форме:

Случайность заставила повалить вас.

Не хотели умерщвлять вас.

Голод всех заставил повалить вас.

Пусть будет много телят там, где вы стояли.

Пусть будет много телят издалека приходить сюда.

(Этнография Монголии 1996: 305)

Умерщвленный скот тут же разделялся, с него сразу снимали шкуру, разрезали живот и извлекали внутренности, которые складывали в деревянную посуду. Снимали шкуру так: она вспарывалась ножом от шеи до хвоста по животу и ногам, в разрез просовывали большой палец правой руки и быстрыми движениями отделяли ее от туши. При снятии шкуры крупного рогатого скота кроме ножа часто применяли другие вспомогательные инструменты. При таком способе шкура снималась почти целиком, отрезали ее только от головы, а на голених оставляли. Когда мясо снаружи немного подсыхало, его начинали расчленять на части. Тушу разрезали только ножом, кости никогда не обламывались. При расчленении туши соблюдали традиционную последовательность – ее делили на следующие части: лопа-

точные, окороковые, ребра, расчлененные позвонки, курдюк. Мясо мелкого рогатого скота подвешивали внутри юрты к стенным решеткам, недалеко от входа с правой стороны, а мясо крупного рогатого скота подвешивали в хозяйственных юртах. В целом же способ убоя, разделки и освеживания туши универсален и практиковался не только у алтайских урянхайцев, но у многих других тюрко-монгольских народов Южной Сибири.

Алтайские урянхайцы ничего не выбрасывали из внутренностей всех видов скота (*цувдай*): они их вместе с кровью употребляли в пищу. Однако блюда из внутренностей животного не считались почетным угощением. Ими не угощали почетных гостей и не подавали в качестве блюд на различных семейных и общественных пирах – *найр*. Обычно из внутренностей готовили блюда сразу после забоя, иногда некоторые их части оставляли в качестве запаса.

Очисткой и приготовлением из них блюд главным образом занимались женщины. При варке внутренностей соблюдалась некоторая последовательность. Первым делом в котел с кипящей водой клали сердце и легкие, затем шли почки и печень. Из прямой кишки алтайские урянхайцы делали колбасные жгуты – *хошиного*, а из тонкой кровяную колбасу – *гэдэс*. Для этого сначала тщательно чистили тонкую кишку, промывали водой и наливали кровь. При этом в кровь добавляли для вкуса соль, дикий лук и немного муки. У алтайских урянхайцев наблюдается осторожное отношение к крови, что объясняется их религиозными представлениями. Так, например, нельзя было смешивать кровь и молоко, что, с точки зрения верующих ламаистов, считалось страшным грехом. Блюда из внутренностей (*дотор махан хоол*) всегда готовили для коллективной трапезы (есть их одному возбранялось). Семья, которая производила забой скота, обязательно делилась мясом с соседями, она отдавала им немного мяса на жаркое – *шорлого мах*. Обычай раздавать мясо всем присутствующим довольно древний, о нем свидетельствует эпизод из «Сокровенного сказания»: «Однажды Добун-Мерган взошел поохотиться на возвышенность Тогоцах-ундур. В лесу ему повстречался какой-то урянхаец, который, зарезав трехлетку-оленья, готовил жаркое из его ребра, из верхних коротких ребер. Добун-Мерган и говорит: “Дружище, дай на жаркое!” “Дам и тебе!” – отвечал тот» (1941, § 12–13).

Также при забое скота обязательно бросали в огонь определенные части туши (кусок от грудинки) и внутренностей (кусок от кровяной колбасы) для угощения «хозяина» огня – *галын бурхан*. При этом громко произносились возгласы «Хурай! Хурай!» Голова и ноги (*толгой иийр*) мелкого рогатого скота традиционно использовались во время семейных и общественных праздников, сопровождаемых обильными коллективными трапезами. Головы и ноги лошадей и верблюдов не употребляли в пищу.

Зимой мясо хранили в замороженном виде. Алтайские урянхайцы не хранили зимой мясо в хозяйственной юрте, как это делали степные монголы, а выносили прямо на улицу и накрывали шкурой крупного рогатого скота. Сушение мяса (*борц*) было наиболее распространенным и самым древним способом длительного хранения (до 3 и более лет) мяса в теплое время года. Его заготавливали в начале февраля. Мясо предварительно резали на ленты длиной 30–40 см и вешали на длинной веревке. Алтайские урянхайцы утверждали, что высушенное и измельченное в порошок мясо целого барана могло втиснуться в седельную сумку.

Конина не подвергалась сушке, потому что конский жир очень быстро портился. Для кратковременного хранения мяса алтайские урянхайцы делали так называемый *шууз* – мясо, сваренное в собственном соку с добавлением соли. Его можно было хранить какое-то время, оно не теряло своей свежести.

Мясо всех видов домашних животных алтайские урянхайцы употребляли преимущественно в вареном виде. Они готовили мясо в малосоленой воде, но недолго, так как считалось, что при долгом варении мясо теряет свои вкусовые и полезные качества. Вареное мясо различных частей туши всех видов скота, которое подавали к столу без всякой приправы, называлось *бухул мах*. Пили они и бульон, который оставался после сварившегося мяса. Его разливали по чашкам и подавали отдельно. Из мелко нарезанных кусков мяса варили суп – *хар шул*.

Мясо в жареном виде ели мало, такое блюдо называлось *махан хуурга*, его готовили из мелко крошеного сырого мяса, которое клали в разогретый котел, куда до этого вливали чашку воды (чтобы мясо не пригорело). В котле мясо обжаривали в собственном соку с

добавлением небольшого количества жира. Жарили и кровь – *цус*. Чаще всего это была кровь лошади или коровы.

Одним из самых популярных видов жареных мясных блюд у алтайских урянхайцев был *боодог*. Его делали из козьего мяса. Сначала умерщвляли козу традиционным способом, потом отрезали ей голову и через горловину вынимали все внутренности. Затем мясо расчленили внутри туши. Расчлененные части вынимали и резали на более маленькие куски, которые потом обратно закладывали в шкуру. Добавляли немного воды для супа. При этом туда клали раскаленные речные камни. Затем плотно завязывали шейное отверстие и вешали тушку над костром, приготовленном заранее. Таким образом мясо жарилось снаружи и изнутри. Шерсть снаружи постепенно отпадала под воздействием огня. Когда мясо было готово, тушу открывали и всем раздавали мясо. Горячие камни, которые находились внутри, держали в ладони, считая, что они полезны для здоровья. Когда готовили такое блюдо, практически обходились без посуды. Одной из разновидностей боодога является так называемый *хорхог*. Только его делали из баранины, в редких случаях из козьего мяса. Баранину жарили не в собственной туше животного, а в железном котле. По сообщению Г. Е. Грумм-Гржимайло, точно таким же способом жареное мясо потребляли тувинцы (1926: 95).

Если обратиться к мясной пище алтайских урянхайцев, получаемой от охоты на диких зверей, то здесь прежде всего следует упомянуть мясо тарбагана, которое высоко ценилось. Готовили его следующим образом: сняв шкуру с тарбагана, тушку делили на мелкие части (передние и задние ноги, *ууц*, спинно-хвостовая часть, ребра, шея и т. п.), внутренности разбирали отдельно. Мелкие части тушки варили. Ели также мясо оленя, кабана, белки и т. д.

Молочные продукты – вторые по значимости после мяса продукты питания алтайских урянхайцев. И это естественно, ибо, как установила медицина в XX в., они «чрезвычайно богаты структурными белками, ферментами, антителами, гормонами и кальцием» (Добровольская 2005: 283). Были популярны как коровье, так и козье и ячье молоко. Традиционный способ и время дойки отличались в зависимости от вида скота. Овец и коз доили с июня до начала августа. Овечье молоко считалось самым качественным и вкусным. Кипяченым козьим молоком кормили иногда новорожденных детей, если у матери

было мало своего молока. Коров и яков доили с апреля до середины октября. Корову доили с правой стороны, сидя и держа на коленях деревянное ведро. Это был так называемый подсосный способ доения (*ивэлгэх*). Суть его заключалась в том, что сначала теленку давали сосать немного молока. Когда корова начинала давать достаточно молока, теленка отнимали от соска и начинали доить корову. Эту процедуру повторяли 2–3 раза. За одну дойку корова давала 3–5 л молока. Як давал значительно меньше молока, зато ячье молоко превосходило коровье по калорийности и питательности в несколько раз.

Кобыл доили с середины июня до середины октября с единственной целью – приготовить кумыс – *чигээ*. За день количество доек доходило до 5–6. Это также был подсосный способ дойки. За один раз кобыла давала около 200 гр. молока. Иногда алтайские урянхайцы пили кобылье молоко в сыром виде в лечебных целях.

Также употребляли в пищу верблюжье молоко. Его пищевая ценность ни в чем не уступала молоку крупного рогатого скота. Дойка верблюдиц начиналась с июня и продолжалась до середины ноября. В летнее и осеннее время, когда скот давал наибольшее количество молока, алтайские урянхайцы делали запасы молочных продуктов на зиму и весну.

Существовали традиционные способы приготовления молочных продуктов. Одним из самых распространенных молочных продуктов у алтайских урянхайцев было сливочное масло – *урем*. Его готовили из молока коз, овец и крупного рогатого скота следующим образом: сначала наливали молоко в большой котел и нагревали до кипения. Когда молоко закипало, его размешивали большой ложкой (*шанага*) и одновременно уменьшали огонь в очаге. В результате размешивания на поверхности молока образовывалась большая пенка – *хуус*. Когда пенка достигала определенной высоты, прекращали размешивание, снимали котел с очага и оставляли в таком виде до полного остывания. Под пенкой образовывалось сливочное масло. Его ели в свежем виде и делали за удойный период большой запас на зиму. Кроме того, полученное таким способом сливочное масло становилось сырьем для приготовления многих других молочных продуктов. Одно из них – это жидкое топленое масло – *шар тос*. Чтобы получить его, сливочное масло клали в чугунный котел и ставили на огонь, а когда оно начинало кипеть, все мелкие частицы творожистой примеси оседали

на дно котла, а наверху оставалось чистое топленое масло. Его сливали в деревянное ведро для остывания. Полученное таким способом жидкое масло становилось символом благосостояния любого монгольского кочевника, в том числе и алтайских урянхайцев. Помимо того, что его использовали в пищевых целях, оно в большом количестве шло для заправки лампад в ламаистских монастырях. После того как топленое масло сливали в деревянное ведро, в котле оставался творожистый осадок – *цув*. Его собирали в отдельную посуду и делали запас на зиму. Зимой его ели в чистом виде. Масло – *айргийн тос* получалось само по себе, всплывая на поверхность кисломолочного напитка *айрага* при длительном сбивании его специальной мутовкой для сбраживания. Эти комочки масла собирали в деревянное ведро. Из него тоже делали запас на зиму, его добавляли понемногу в чашку с горячим молочным чаем. Поздней осенью, когда заканчивался удойный сезон, алтайские урянхайцы все виды масла сливали в бычьи и бараньи пузыри, в толстую кишку лошади и хранили до весны. Особенно хорошим для этой цели считался бараний желудок. Для того чтобы прямая кишка лошади или коровы (яка – *сарлыка*) была пригодна для хранения масла, ее промывали, надували (связав концы ниткой) и сушили в юрте в дыму очага. Перед тем как налить в нее масло, ее замачивали в воде, чтобы она стала эластичной, затем через одно из развязанных отверстий наполняли маслом и снова завязывали. Все это хранилось в хозяйственной юрте, по мере надобности от них отрезали кусочки.

Следует упомянуть еще о некоторых видах молочной пищи, приготовляемой в смеси с другими продуктами. Это, прежде всего, *хайлмаг*, который алтайские урянхайцы делали следующим образом: сливочное масло топили в котле, затем в него подсыпали немного муки – *арвайн гурил* из ячменя, перемешивали и остужали. При этом топленое масло поднималось вверх, а мука, смешанная с мелкими частицами творожистой примеси сливочного масла, шла в осадок. Этот осадок называли *хайлмаг*. Его ели в свежем виде, это скорее было праздничное лакомство. Каждая семья угощала им высоких гостей, и его в большом количестве готовили для различных общественно-семейных торжеств летне-осеннего времени. Но из него обычно не делали продовольственного запаса на зиму и употребляли в удойный период.

В летнее время в хозяйствах, где имелись большие табуны, готовился кумыс – *чигээ*. Хозяйства, в которых лошадей было мало, не делали кумыс, так как доение кобылиц отрицательно сказывалось на росте и упитанности жеребят в условиях Алтая.

Кумыс готовили традиционным для всех монголов способом. Для его получения необходима была закваска – *чигээний хурунгу*. Лучшей закваской считался сам кумыс. Для этого поздней осенью, когда заканчивался удойный сезон, кумыс замораживали в деревянной посуде и хранили до следующей весны. За зиму он не утрачивал свои свойства. Весной его смешивали со свежим кобыльим молоком в кожаном бурдюке – *хухуур* и долго сбивали при помощи мутовки – *булуур*, после чего эта смесь начинала бродить. При сохранении определенной температуры через некоторое время молоко сбраживалось и получался кумыс. Иногда закваску готовили другим способом: кусок чистого войлока пропитывали кумысом и хранили до следующей весны. За зиму войлок подсыхал, но сохранял свойства закваски. Кумыс употребляли прежде всего как хорошо утоляющий жажду напиток. Он обладает очень многими полезными свойствами для здоровья человека. Его пили в профилактических целях от многих болезней.

Кумыс – это главный напиток на общественно-семейных торжествах. Он хранился и накапливался до конца удойного сезона (конец октября) в кожаном бурдюке – *хухуур*, куда ежедневно добавляли кобылье молоко свежего удоя для нового сбраживания. Кумыс не запасали на зиму, но иногда его замораживали в большой закрытой деревянной посуде и хранили до Нового года (до начала февраля).

Нельзя не упомянуть еще об одном напитке – *тараг*. Его делали из свежего молока всех видов скота. Для его получения также использовали закваску – *таргийн хурунгу*. Лучшей закваской считался сам тараг. Чтобы получить закваску, тараг сливали в маленький холщовый мешок для удаления из него сыворотки. Полученную таким способом закваску зимой хранили в сушеном виде.

Тараг делали следующим образом: в чугунный котел наливали молоко и немного нагревали. Затем туда клали закваску и аккуратно помешивали. Затем молоко сливали в деревянное ведро и укутывали, чтобы оно некоторое время сохраняло температуру. Чтобы получить хороший вкусный тараг, необходимо умело регулировать температуру молока в деревянном ведре после нагрева: если температура слиш-

ком быстро снизилась, то молоко может не скваситься, но в то же время надо избегать его перегрева, иначе оно может испортиться. При удачном регулировании температуры через некоторое время молоко скисало, густело и получался тараг – одна из разновидностей кефира. Вкус его кисловатый и очень аппетитный.

Тараг очень хорошо помогал при отравлениях мясными ядами и считался очень полезным при болезнях, возникающих от сырости. Особенно много его пили весной для профилактики после долгой зимы, когда питались главным образом мясными продуктами, а летом, когда появлялись другие молочные продукты, тараг почти не пили. Тем не менее его запасали в большом количестве для перегонки молочной водки – *шимийн архи*.

Для того чтобы получить из него молочную водку, в него добавляли свежее молоко всех видов скота, кроме верблюжьего. Монголы, в том числе алтайские урянхайцы, не смешивали верблюжье молоко с молоком других видов скота. Обычно в тараг добавляли свежее коровье и сарлычье молоко, смешав его с овечьим и козьим. Таким образом добивались быстрого окисления и сбраживания всей массы, которая называлась *айраг*. Полученный таким способом айраг хранили в большом кожаном бурдюке – *архад*, куда ежедневно добавляли молоко свежего удоя и тараг для нового сбраживания. Для улучшения процесса сбраживания айрага в него часто добавляли кумыс, изготовленный из кобыльего молока. Кто держал верблюдов, из верблюжьего молока делал *ингэний айраг*.

Каждая семья по мере накопления айрага большую его часть перегоняла на молочную водку – *шимийн архи*. У монголов был свой традиционный метод получения молочной водки из айрага. Для этого существовал специальный перегонный аппарат – *бурхээр*, который состоял из следующих составных частей: 1) большой чугунный котел – *ширмэн того* полусферической формы; 2) деревянная бочка – *бурхээр* конической формы без дна и крышки; 3) круглая дощечка – *тосгуур* с желобами; 4) длинный деревянный желобок – *цорго*; 5) небольшой медный котел-охладитель – *жилавча*; 6) небольшой деревянный сосуд – *суулга*; 7) войлочная прокладка – *жсийргэвч*.

Для перегонки архи сначала ставили на очаг чугунный котел полусферической формы и наливали в него айраг до краев. Затем на котел ставили хорошо подогнанную по диаметру котла деревянную

бочку конической формы – бурхээр без дна и покрышки. Внутри этой бочки вставляли в горизонтальном положении круглую дощечку – *тосгуур* несколько меньшего, чем бочка, диаметра, с желобками. От этой дощечки наружу через бок бочки шел длинный деревянный желобок – цорго, под ним ставили деревянный сосуд – суулга. Сверху на бочку ставили небольшой чугунный котел-охладитель – жилавча, в который наливали холодную воду для охлаждения. Между ним и краями бочки клали войлочные прокладки – жийргэвч, чтобы пары кипящего айрага не выходили наружу. Затем разводили сильный огонь в очаге, чтобы айраг вскипел в котле. Пары кипящего айрага оседали на дне котла – жилавча и, охлаждаясь таким образом, превращались в молочную водку – архи.

Она стекала на дощечку внутри бочки и с нее по желобку в специально подставленную снаружи посуду. Холодную воду в котле-охладителе меняли, не доводя ее до кипения. При желании получить очень крепкую водку надо было быстро менять охлаждающую воду в котле-охладителе, не доводя ее до определенной температуры. Для получения водки средней крепости, по утверждению наших информаторов, надо было менять охлаждающую воду в котле-охладителе около 5 раз. Самая крепкая молочная водка называлась *охи*, а самая слабая – *сувс*. На стенках бочки перегонного аппарата образовывался творожистый осадок – *ээрэм*, который соскребали ложкой, собирали в чашку и подавали для еды в свежем виде.

В летнее время алтайские урянхайцы использовали *айраг* в качестве хорошо утоляющего жажду напитка. Айраг был очень удобен и практичен для наездника при его постоянных передвижениях (при длительных переездах, перекочевках, походах и т. д.), так как всегда находился при нем, у седла, в кожаной посуде – *таиуур*. Кочевнику-наезднику, чтобы утолить жажду и голод, не нужно было даже слезать с лошади.

Вообще у монголов-кочевников кисломолочный напиток был очень широко распространен. Большинство исследователей связывает это с тем, что молоко, которое сливалось обычно в кожаную или деревянную посуду, невозможно было долго уберечь от скисания. Об этом говорят и известные эпизоды из «Сокровенного сказания»: «...Уже за полночь Чингис-хан пришел в себя и говорит: “...Пить хочу, совсем пересохла кровь”. Тогда Чжельме ... почти голый пускается

бегом прямо в неприятельский стан напротив. ... Не найдя кумыса, он снял, однако, с какой-то телеги огромный рог кислого молока и при- тащил его ... и дает испить хану» (1941: §145). Кисломолочный напиток также был известен и многим тюрко-монгольским народам Южной Сибири. В отличие от кумыса айраг не пили на общественно- семейных торжествах. Его делали и потребляли только в период дое- ния скота. После того как молочная водка выкурена, в чугунном котле оставалась еще жидкая творожистая масса – *цагаа*. По утверждению наших информаторов, одна из основных целей перегонок айрага на молочную водку заключалась в получении этой творожистой массы. Ее сливали в холщовый мешочек и давали стечь сыворотке – *шар ус*, после чего оставался творог – *аарц*. Из аарц делали прежде всего раз- личные виды копченого кислого сыра под общим названием *ааруул*. Алтайские урянхайцы сыр делали следующим способом: спрессован- ный в мешке аарц резали шнурком на куски в виде плиток – *хурууд* или просто ломали руками на небольшие бесформенные куски – *хурс*. Копченый сыр – хурууд широко известен под этим же названием многим другим тюрко-монгольским народам Южной Сибири. Хурууд и хурс сушили на деревянной доске – *тэви* на солнце около юрты. Когда они высыхали, их нанизывали на шнурки и развешивали в юрте так, чтобы на них не попадали солнечные лучи. Когда хурууд и хурс становились достаточно твердыми, их клали в кожаный мешок – *ту- лам уут* и хранили всю зиму в хозяйственной юрте, где обычно быва- ло прохладно. Таким образом алтайские урянхайцы регулировали вы- сушивание копченого кислого сыра, иначе он становился очень твер- дым. В. Рубрук писал, что у монголов есть сырки твердые «как вы- гарки железа» (1957: 45). В удойный сезон хуруут и хурс делали в большом количестве как продовольственный запас на зиму и весну. Алтайские урянхайцы готовили и копченый кислый сыр – *хорхой аа- руул*, для получения которого аарц пропускали тонкими лентами че- рез пальцы, зажав в кулаке.

Кроме копченого кислого сыра делали и пресный сыр – *бислаг*. Для этого добавляли немного айрага в закипевшее молоко, которое быстро свертывалось, после чего его сливали в мешочек и клали под пресс. В результате получался мягкий и сладковатый сыр – *бислаг*, который нарезали на куски прямоугольной формы. Пресный сыр ели

обычно в свежем виде, но иногда его подсушивали на солнце. От сушки он твердел и мог храниться до двух недель.

Разновидностью пресного сыра являлся *ээжигий*, который готовился иначе. Кипяченое молоко смешивали с айрагом и получали свернувшееся молоко, которое варили в котле до конца выпарки сыворотки. В результате получалась сладковатая масса рыжего цвета – *ээжигий*, похожая по вкусу на пресный сыр. Ээжигий ели либо свежим с добавлением сливок – *уреме*, либо сушили на солнце. Иногда свернувшееся молоко сливали в мешок, отжимали сыворотку. Полученная таким образом масса называлась *буум*.

Нам еще осталось рассказать об употреблении первого молока отелившейся коровы. Первое удойное молоко называли *уураг*. После того как первое молоко пососал теленок, приступали к дойке коровы. Сливали молоко обычно в отдельное маленькое ведерко. Молоко, получаемое в конце дойки, бывает очень густым. Его сначала варили на пару, в результате получалась очень мягкая масса желтого цвета, напоминающая вареное яйцо. Ели только в свежем виде.

Наименее ценным, но все же съедобным молочным продуктом считалась сыворотка – *шар суу*. Сыворотку, полученную при прессовании бислага или при варении сыра *ээжигий*, пили в холодном виде. Использовали сыворотку также при выделке кожи.

Растительная пища занимала большое место в питании алтайских урянхайцев как летом, так и зимой. В зимнее время, когда сокращался удой, возрастало значение мучной пищи из ячменя – *арвай*, пшеницы – *улаан бууда*. Зимой расходовались и припасенные впрок дикие съедобные растения. Основным видом пищи из ячменя была мука – *ар-вайн гурил*. Приготовление ее одинаково почти во всей Западной Монголии (Этнография Монголии 1996: 129). Зерна ячменя, предварительно провеянные от остатков колосьев, сначала толкли в большой деревянной ступе – *уур*. Затем снова провеивали, после чего поджаривали в чугунном котле без масла и снова толкли. Затем ячмень начинали молоть на ручной каменной мельнице – *гар тээрэм*. При отсутствии ручной мельницы поджаренные зерна измельчали в деревянной ступке. Полученную таким способом муку употребляли, подсыпая в чашку чая, сваренного с молоком и солью. При смешении ячменной муки со сливочным или топленым маслом получалось тесто – *зуурсан гурил*.

Сухое поджаренное просо – *тариа* ели в чистом виде или с чаем и со сливочным маслом – *уреме*. Сочетание поджаренного проса и ячменной муки как угощения для гостей считалось традиционным. В чашку клали немного сухого поджаренного проса и немного сливочного масла, затем заливали горячим чаем. Зерна быстро разбухали, смешивались со сливочным маслом и получалась смесь – *зуурмаг*, ею угощали детей. Из проса готовили и ряд других кушаний. Например, варили на молоке жидкую кашу – *суутэй будаа*, причем как из поджаренного, так и обычного проса. Из очищенных зерен варили суп – *будаатай шул*.

Как уже было сказано, алтайские урянхайцы употребляли в пищу и пшеницу. Ели зерна пшеницы поджаренными, как и зерна проса. Пшеницу в свежем виде толкли в деревянной ступе, затем поджаривали в чугунном котле, измельчали на ручных жерновах и получали пшеничную муку – *гурил*. Из нее пекли или жарили пресные лепешки – *гамбир*. Такие же лепешки широко известны другим тюрко-монгольским народам Южной Сибири. Для их приготовления в котле кипятили воду с солью, затем сливали ее в чайник. Эту воду использовали при замешивании теста. Тесто делали не очень жидким, из него раскатывали круглые сочни на специальной деревянной доске – *гурилын мод* и варили их в чугунном котле в кипящем масле. Такие лепешки часто делали на обед или завтрак и ели их с большим удовольствием.

Известна еще одна разновидность этой лепешки. Она делалась так: в тарелку насыпали немного муки, которую замешивали обычным молочным чаем. В котле разогревали топленое масло, им обмазывали стенки котла, затем на них наливали жидко замешанное тесто, которое быстро жарилось и получалась лепешка – *шарвин*.

Лепешки, которые алтайские урянхайцы варили в бараньем сале для новогоднего торжества, назывались *хэвийн боов*. При замешивании теста в него добавляли немного топленого масла. Тесто раскатывали на доске скалкой – *ганжсин*. Раскатанное тесто резали на куски в виде прямоугольников длиной примерно 10 см и шириной 3 см. На такое нарезанное тесто клали сверху деревянный штамп – *боовны хэв*. Штамп – хэв вырезали на доске из лиственницы или ели обязательно с орнаментом – *ульдзий утасан* (узел счастья), окаймленным цепочкой – *алхан хэ*. Штамп придавливали на нарезанное тесто так, чтобы

отпечатался орнамент, в результате получали прямоугольник с выдавленным рисунком. Эти куски теста варили в большом чугунном котле, в бараньем сале – *боовны тос*. Так готовили новогодние лепешки. Ими одаривали и угощали гостей.

Очень часто варили в бараньем сале лепешку – *боорцог*. По форме они были разными, больше всего напоминали маленькие подушечки. Этот вид лепешки широко употребляли в обычные дни. Алтайские урянхайцы делали еще один вид вареной в бараньем сале лепешки – *самнаа боов*. Для этого пресное тесто готовили традиционным способом и резали на прямоугольные, продолговатые кусочки толщиной примерно 1 см и длиной примерно 7–8 см.

Далее следует указать на приготовление из муки своего рода заварной каши. Это, прежде всего, *хайлмаг*. Для ее приготовления в котел клали сливочное масло – *уреме* и нагревали так, чтобы топленое масло поднялось на поверхность, а творожистая смесь осталась на дне. Затем засыпали пшеничную муку, размешивали, добавляли немного молочного чая и получали очень вкусную кашу. Из пшеничной муки делали также суп – *гийда*. Тесто для него нарезами продолговатыми мелкими кусочками. Его варили с мелко нарезанным мясом, для вкуса добавляли соль, дикий лук. Его ели в обычные дни. Алтайские урянхайцы еще делали пельмени – *бууз*. Их варили на пару, а не в воде. В мясном бульоне варили обычные пельмени – *бани*. Они считались праздничным блюдом, ими угощали приезжих гостей в новогодние дни.

В повседневной жизни основным напитком во все времена был и остается незаменимый зеленый чай с молоком, который по способу приготовления имеет несколько локальных вариантов. Например, в чай, помимо молока, добавляют масло, иногда курдючное сало, мелко нарезанные кусочки мяса. Самым популярным был чай, известный под названием *цутунтай чай*. Его готовили так: бросали в котел кусок бараньего сала и на нем поджаривали пшеничную муку, которая становилась при этом желтой. Затем вливали молочный чай и варили.

Есть особый напиток – *хярам*. Его готовили как чай, но заварку не использовали, просто кипятили воду, подсаливали, добавляли молоко и снова кипятили. Таким напитком обычно поили детей. Чай, который уже несколько веков пьют алтайские урянхайцы и их соседи, проник к ним из Китая в конце XVI – начале XVII в., о чем свидетель-

ствуют источники, в которых говорится, что кочевники в обмен на скот желают среди прочих продуктов (зерно, шелк, табак и т. д.) получать еще и чай (Установление о соли 1975: 146–147). Это был кирпичный чай грубого помола, в котором в равной пропорции перемешаны листья и ветви чайного куста.

Традиционная система питания алтайских урянхайцев дополняется очень небольшим количеством продуктов собирательства, они имеются не всегда и далеко не у всех групп населения. Благодаря тому, что система питания у них построена на строгом балансе мясных и молочных продуктов, она достаточно жизнестойка, обеспечивает высокую калорийность питания и сбалансирована по соотношению в ней трех основных элементов биосинтеза: белков, жиров и углеводов.

В целом традиционная кухня алтайских урянхайцев сохранила в своей основе веками складывавшуюся систему питания, базирующуюся на сочетании продуктов скотоводства и земледелия. Будучи наиболее устойчивым элементом материальной культуры, их пища в определенном смысле имеет и этномаркирующее значение и непосредственно связана с этническим самосознанием народа.

Жилище: пространство внутри и вокруг него. Важнейшая функция жилища – защищать человека от пагубного воздействия окружающей среды. Народное жилище любого географического района, будь то за полярным кругом или в тропиках, в горах или степи, приспособлено к условиям природы и климата (Воронина 1982: 48). Жилище и тесно связанные с ним хозяйственные и бытовые постройки представляют собой один из главных элементов материальной культуры. Они создаются в процессе коллективного труда, преобразования окружающей естественно-географической среды и активной адаптации к ней (Типы традиционного сельского жилища 1979: 5).

Основным жилищем у алтайских урянхайцев служила монгольская войлочная юрта – *гэр*. В таких же юртах лишь с небольшими различиями во внешней форме и внутреннем убранстве жили все тюрко-монгольские народы Южной Сибири – буряты, тувинцы, алтайцы, а также калмыки, обосновавшиеся в России.

Войлочная юрта была несложной в изготовлении, транспортной и сборно-разборной, приспособленной к условиям кочевого образа жизни. Она очень удобна, так как круглая форма давала возможность максимально использовать все пространство. Жилище и его

добротное войлочное покрытие хорошо выдерживали резкие перемены климатических условий, в жаркие летние месяцы в ней было прохладно, а зимой она защищала людей от холодных ветров, морозов и атмосферных осадков.

К концу XIX – началу XX в. существовали 3 основные разновидности монгольской юрты – халхаская, ойратская и южномонгольская, которые незначительно отличались друг от друга по форме и материалам, из которых они изготавливались. Основные отличия имелись только в размерах и в названиях составных частей этих юрт. Алтайские урянхайцы преимущественно жили в юрте ойратского типа, которая по своим размерам значительно превосходила халхаскую и южномонгольскую. Кроме того, она имела существенное отличие от юрты тюркоязычных соседей – киргизов и казахов. Вот что писал по этому поводу М. В. Певцов: «...жилище монгола состоит из войлочной юрты (гэр), отличающейся от киргизской главным образом формой верхней половины. У киргизских юрт она сферическая, а у монгольских – коническая, что, очевидно, зависит от формы деревянного остова, обтягиваемого войлочным покровом. Перекладины, поддерживающие купол киргизской юрты, выпуклые, тогда как у монголов они прямые. ... Монгольская юрта имеет деревянные створчатые двери, которыми она обращается на юг. ... Наружных украшений, подобно киргизским юртам, у которых войлок в средней части часто покрывается цветным узором, монгольское жилище не имеет» (Певцов 1951: 110).

Юрта алтайских урянхайцев состояла из раздвижной стенной решетки – *тэрэм*, сделанной из палочек тальника, расположенных поверх друг друга крестообразно и закрепленных в местах пересечения сыромятными ремешками из верблюжьей шкуры. Такая конструкция позволяла легко раздвигать и складывать звенья решетки. При сборке юрты стенные решетки стыковали между собой, подгоняли по высоте и форме, связывали волосяными веревками – *тэрэмний боолт*. Место, где стыковались такие решетки, называлось «волчий рот» – *чонын ам*. Но у решеток было и другое место, которое называлось «собачий рот» – *нохой ам*. В этом месте их нельзя было стыковать. Стенные решетки имели от 10 до 15 головок. Размеры и вместимость юрты определялись количеством стенных решеток, установленных по кругу и закрепленных между собой. По утверждению алтайских урянхайцев, на

одну стенную решетку приходился один человек с постелью и имуществом. Самой распространенной у них была 4-стенная юрта. В отличие от халхаской и южномонгольской 4-стенная юрта не имела внутренней подпорки, т. е. багана, и вся ее конструкция удерживалась поясами, которые стягивали вокруг стенной решетки и закрепляли за боковую часть двери. С ослаблением или разрывом этих поясов стенные решетки оставались без опоры и конструкция юрты разваливалась. Однако эти пояса могли удерживать нагрузку лишь 4–5 стенных решеток, но не более. Поэтому в юртах, имеющих более 5 стенных решеток, обязательно делали подпорки, поддерживающие верхнее покрытие и придающие таким образом устойчивость юрте. Вход в юрту осуществлялся через входные двери. В старину остои дверей делали из дерева и занавешивали их сначала шкурами диких зверей, а позже – войлоком. При этом детали дверей, притолока, полотнище и порог делались из дерева закругленными, исходя из округлой формы юрты.

Существовал традиционный метод изготовления войлочных дверей – они обязательно расшивались традиционным орнаментом. Затем появились деревянные двери. По высоте они равнялись стенным решеткам. Дверь всегда выходила на юг. В юрте алтайских урянхайцев тальниковые шесты – *уни* связывали стенные решетки с верхним деревянным кругом-отверстием – *гарац*. Один его конец был заострен, другой – снабжен петлей, при помощи которой уни навешивались на концы стенных решеток. Деревянный остои юрты прикрывали войлочными покрывалами – *дэвэр*. Верхнее войлочное покрывало юрты состояло из двух частей: передней и задней. Верхняя часть также кроилась по внешнему кругу верхнего деревянного круга юрты, нижняя часть повторяла форму стенных решеток, перекрывая их головки. Зимой обычно использовали 3–4 слоя войлока, а летом их количество уменьшалось до одного слоя. Боковой настенный войлок состоял из нескольких кусков. Обычная юрта имела от 6 до 9 боковых настенных войлоков. Они повторяли форму стенных решеток и крепились друг к другу при помощи завязок. Войлочное покрытие верхнего деревянного круга – отверстия юрты (*урх*) предназначалось для защиты от непогоды и регулирования света и температуры внутри жилища. Кроме того, алтайские урянхайцы использовали для устойчивости юрты много волосяных веревок и завязок – *оосор*, *гошлон* и

т. д. Также при помощи прижимных поясов юрту прикрепляли к кольям, вбитым в землю. Такие прижимные пояса были особенно удобными в летне-осенний период, когда в Монгольском Алтае часто случаются сильные ветра. Инсоляция, аэрация и освещение в юрте осуществлялись через верхнее дымовое отверстие.

Сборка юрты осуществлялась в следующей последовательности: установка остова, покрытие деревянной конструкции кошмами, расстановка мебели и утвари. Сначала приступали к установке и растяжке стенных решеток. При этом стенные решетки устанавливались в определенном порядке от двери налево, т. е. на запад, так как дверь обращена на юг. Сначала у самой двери направо ставили решетку, затем северо-западное звено и, наконец, звено восточной части двери. Установив деревянный остов двери, стенные решетки обтягивали внутренними верхними и нижними поясами, концы которых прикреплялись к кольцам, специально приделанным к притолоке двери. Потом устанавливали тальниковые шесты, связывающие стенные решетки с верхним деревянным кругом-отверстием. Для этого сначала в отверстие в верхнем деревянном круге, при поддержке человеком снизу, вставляли тальниковые шесты, а их другие концы закрепляли в головках стенных решеток. В первую очередь вставляли по 4 тальниковых шеста с четырех сторон, а затем с помощью натягивания внутренних настенных веревок и веревок – *чагтаг*, прикрепленных к верхнему дымовому отверстию, добивались правильной формы юрты, после чего вставляли остальные шесты. Этим завершалась сборка деревянного остова юрты.

Остов юрты покрывали следующим образом. На верхнюю деревянную часть крыши натягивали материю белого цвета – *дотуур бурээс*, нижние и верхние концы которой прикрепляли тесемками к стенной решетке и к верхнему деревянному кругу, затем накладывали верхнее войлочное покрытие. Боковые стенные решетки закрывались также войлочными полотнами – *туурга* и обтягивались наружными верхними и нижними волосяными поясами – *гадуур гошлон*. Кроме того, в каждой юрте имелась войлочная покрывка – *урх* для верхнего дымового круга. Она представляла собой кусок войлока шестиугольной формы; к каждому его углу пришивались длинные веревки из конского волоса, 5 из которых натягивали на стенные и потолочные войлочные покрытия и привязывали к наружным боковым поясам.

Веревкой, пришитой к переднему углу, закрывали или открывали покрытие верхнего отверстия. Разборку юрты производили в обратном порядке.

Внутренняя планировка юрты алтайских урянхайцев делилась на следующие функциональные части: если, находясь в юрте, стоять лицом на юг, т. е. ко входу, то разделение выглядело так: мужская (правая сторона от входа), женская (левая сторона от входа), почетная (передняя часть или противоположная от входа сторона), непочетная (входная часть) и т. д. Деление юрты на такие сектора было обусловлено традиционными понятиями об организации жилищного пространства и этикетными нормами, предписанными для членов семьи. И они, как правило, всегда строго соблюдались.

Слева от входа находились домашняя утварь и столовая мебель, там были владения женщины-хозяйки. Там же, недалеко от входа, стояла небольшая табуретка с ящиком – *ухэг*, в котором хозяйка хранила швейные принадлежности. За ней ставилась деревянная кровать для хозяев юрты. Передняя часть (место за очагом – *хоймор*) считалась самой священной и почетной. Здесь находился алтарь – небольшой ящик – *бурханы ширээ*, на котором располагались позолоченные, серебряные и медные скульптурные статуэтки буддийских богов и бодхисаттв, или же их изображения в рисунках, аппликациях, и обязательно жертвенные чашечки – *тахилын цугцы*, лампы – *зулы*, а также прочие атрибуты традиционной ламаистской религии и различные семейно-родовые охранители – *сахисусы*.

Алтарь – неперенный атрибут юрты алтайских урянхайцев. По описанию Г. Е. Грумм-Гржимайло, который изучал быт тувинцев, алтарь в тувинской юрте имел большое сходство с алтарем алтайских урянхайцев (1926: 39). Исследователи справедливо отмечают, что появление алтаря в юрте тюрко-монгольских народов Южной Сибири связано с распространением в их среде буддизма.

Рядом с алтарем находились 2 или 3 сундука ручной работы – *авдар*, в которых хранили особо ценные вещи (Дарбакова 1968: 37). Там же стояли низкий столик – *ширээ* и маленький по размеру сундук – *шургуулга*. Обстановка передней и других частей юрты являлась серьезной заботой ее хозяев, поскольку с этим местом, как и с рядом других мест, у алтайских урянхайцев были связаны многие семейно-бытовые и религиозные предписания, запреты, правила и т. д. В цент-

ре юрты располагалась традиционная печка без дымоходной трубы – *тулга*. Она состояла из трех камней. Вся жизнь семьи протекала вокруг этого очага – *гололт*, считавшегося сакральным и семантическим центром жилища, определявшим всю его организацию. Очаг считался одним из самых священных мест в юрте: в нем обитал «хозяин» огня (*галын бурхан*), хранитель благополучия и счастья семьи. У алтайских урянхайцев существовало множество запретов, связанных с домашним очагом: нельзя лить воду на огонь, бросать в него мусор, перешагивать через него или сидеть к нему с вытянутыми ногами и т. д. Страшный грех – плюнуть в очаг. Считалось, что это может стать причиной угасания рода. Сохранение и продолжение рода для алтайских урянхайцев было самым священным делом в их жизни.

Над очагом находился верхний дымовой круг юрты. Помимо того что он выполнял функцию естественного вентилятора и источника дневного освещения, он также служил определителем времени: по тому как солнечный луч, попав через него, двигался по стенным решеткам, можно было безошибочно определить время суток. Это своего рода солнечные часы кочевников. Д. Майдар, Л. Дарьсурэн, специально изучавшие монгольскую юрту, писали, что функциональные зоны ее внутренней планировки совпадали с конкретным животным из 12-летнего цикла лунно-солнечного календаря кочевников (1976: 17–18).

Так, например, лама, к которому алтайские урянхайцы обращались за советами перед свадьбой, указывал время отправления невесты в дом жениха. Это мог быть, например, час белого барана или час белой лошади и т. д. По попаданию солнечного луча на соответствующее место в юрте можно было легко определить время для начала удачного пути.

Верхний дымовой круг считался, как очаг и алтарь, одной из священных частей юрты. Алтайские урянхайцы верили, что через него к ним в жилище приходит счастье, через него осуществляется связь членов семьи с божествами-небожителями, которые глядят на них сверху и тем самым влияют на благополучие семьи в целом.

С правой стороны юрты, чуть дальше от входа, на стенных решетках висел кожаный бурдюк – *хухуур* для квашения молока или кумыса, здесь же располагались принадлежности для езды верхом. Западная часть принадлежала гостям, а северо-западная – хозяину и

детям. Охотничьи принадлежности хранили на мужской стороне, рядом с местом хозяина.

Пол в юртах застилался двумя видами покрытий: войлочными подстилками – *ширдэг* и шкурами домашних животных, в частности коров и лошадей – *адсага*. В передней, самой почетной части, всегда стелили войлочные подстилки, которые изготавливали традиционным способом из овечьей шерсти с обязательными узорными вышивками. Остальные части пола покрывали несколькими шкурами, чаще не выделанными. Такими войлочными подстилками пользовались многие кочевые народы Южной Сибири, что лишний раз подтверждает наличие этногенетических и историко-культурных связей алтайских урянхайцев с этими народами.

Кроме юрты алтайские урянхайцы также пользовались жилищем шалашеобразной конструкции – *хатгуур*, *дэглэ*. Оно было двух видов. Первый представлял собой только купольную часть юрты без стенных решеток. Во время полевых работ нам неоднократно приходилось слышать от пожилых информантов о том, что во времена их молодости было принято ставить такое жилище для молодоженов.

По их мнению, это делалось для того, чтобы подчеркнуть скромность молодой семьи, не накликать на нее злых духов (Лхагвасурэн 1987: 58). Второй вид жилища отличался тем, что в нем не было дымового отверстия, а потолочные жерди просто связывались в пучок. У. Э. Эрдниев, К. М. Максимов писали, что в юрте калмыков, в этнический состав которых вошло очень много урянхайских родов, «число живущих в кибитке с площадью 18–22 кв. метра в среднем могло доходить до 8–12 человек» (2007: 273).

Пока юрта стояла на сезонной стоянке, вокруг нее образовывалось определенное хозяйственное пространство, в котором находились следующие объекты: коновязь – *морины уяа*, зимние загоны для овец и коз – *саравч*, летне-осенние загоны для телят – *тугалын зэл*, место для просушивания навоза – *аргалын хаашаа*, место для отходов и т. д. Местонахождение и расстояние этих объектов от юрты зависело от их места и значения в хозяйстве. Помимо того, что в юрте постоянно жили, в ней также отправляли всевозможные религиозные обряды, устраивали прием гостей; ранней весной в ней спасали от холода новорожденных телят, ягнят и козлят. О других видах жилища, кроме юрты, которыми пользовались алтайские урянхайцы в кон-

це XIX – начале XX в., наши информаторы не упоминали. Это подтверждает и Г. Н. Потанин: «конических шалашей и шестиугольных хижин, какие встречаются в нашем Алтае у теленгитов, алтайцев и черневых татар, в Северо-Западной Монголии южнее Тану-Олы нет» (1881: 108).

Одежда: зимняя и летняя, мужская и женская, праздничная и будничная. Одежда на протяжении многих веков объединяла людей одной этнической общности, противопоставляя их всем остальным. Как любое явление материальной культуры, она играла существенную роль в сохранении и упрочении этнического самосознания (Поршнев 1974: 4). Одежда также указывала на этническую, половую, возрастную принадлежность и социальное положение человека (Гаген-Торн 1933: 122). Одежда – замечательный пример того, как люди наряду с бытовым использованием этой части материальной культуры создают свой собственный образ через неповторимые комбинации материалов, покроя, украшения. Эти элементы культуры могут сообщить многое о происхождении народа и его идентичности (Тишков 2003: 86).

Традиционная одежда прежде всего отражает эстетические идеалы народа, которые складываются в зависимости от конкретных естественно-географических, природно-климатических условий и исторических причин. В одежде алтайских урянхайцев довольно четко прослеживается ее сходство с одеждой соседних народов, что, безусловно, указывает на наличие в ней региональных особенностей, характерных как для целого историко-этнографического, так и природно-хозяйственного региона. Таким образом, национальный костюм алтайских урянхайцев – это результат сочетания традиционных и региональных форм.

В этом случае их национальная одежда выступает не столько как знаковая система или символ самовыделения народа, сколько как показатель степени приспособления алтайских урянхайцев к конкретной природной историко-культурной среде.

Длительное проживание бок о бок с другими народами, безусловно, оказало существенное влияние на их одежду. Однако, несмотря на наличие иноэтнических влияний, традиционный костюм алтайских урянхайцев все же был и остается внешней формой выражения их этнического самосознания, стойким этническим определителем, по-

могающим отличать «своих» от «чужих», соплеменников от иноплеменников. Система выкройки традиционной урянхайской одежды предельно проста, экономна, целесообразна, отличается продуманностью и отсутствием лишних деталей. Первыми материалами, из которых шили одежду алтайские урянхайцы, были шкуры (*арьс*) и шерсть как домашних, так и диких животных, добытых ими во время охоты. Обрабатывались эти материалы традиционным способом (Этнография Монголии 1996: 296).

Для изготовления зимней одежды наиболее часто использовались различные виды овчины. Она служила основным подкладочным материалом для всех видов зимней одежды. Ее обычно окрашивали естественными природными красками путем дымления – *утах*.

Для более теплого времени года использовали замшу – *элэг* – тонкую, очень тщательно обработанную кожу. Зимняя верхняя одежда, как и у монголов, часто покрывалась хлопчатобумажной или шелковой тканью китайского производства. Летняя одежда шилась из обычной хлопчатобумажной ткани. А шелк, сукно и бархат шли на изготовление праздничной одежды, которую принято было отделывать сложной вышивкой или аппликациями.

Для шитья пользовались в основном шерстяными или сухожильными нитками. Шерстяные нитки изготавливались из овечьей и верблюжьей шерсти. Существовали традиционные способы скручивания ниток. Перед тем как изготовить такие нитки, шерсть сначала смачивали в холодной воде, а затем сушили. Из высушенной шерсти с помощью веретена – *эруул* скручивали нитки – *утас*. По толщине они могли быть разными. Тонкими нитками из овечьей шерсти шили все виды верхней и нижней одежды. Толстой ниткой из верблюжьей шерсти обычно шили подошву обуви, чулки из войлока, части юрты, подстилки и т. д. Сухожильными нитками шили в основном обувь и некоторые предметы скотоводческого инвентаря. Наши полевые исследования показали, что шитьем одежды в основном занимались женщины и девочки-подростки.

Изготовление и починка всех видов одежды производилась ими вручную. Шитье у алтайских урянхайцев приравнивается к особому виду искусства. От женщины-портнихи требовались разнообразные знания, опыт и умение: она должна была быть и художником, и вышивальщицей, уметь клеить и стегать, делать орнамент и строго вы-

держивать цветовую гамму. В хозяйстве каждой женщины имелись такие принадлежности, как иглы – *зуу*, самодельные сухожильные и шерстяные нитки, кожаный наперсток – *хуруувч*, ножницы – *хайч* и утюг – *илуур*. Хранили их обычно в специальном мешке – *уйлний уут*. Иногда иглы с нитками держали в войлочном спальном матрасе – *зудус*. Для нанесения на шкуру линии раскройки женщины часто использовали палочку, один конец которой обжигали.

Для шитья различных материалов (кожа, войлок, ткань и т. п.) у алтайских урянхайцев существовали различные типы швов. Каждый из них применялся соответственно к тому или иному материалу. Во время полевых исследований мы обнаружили у них несколько типов швов. Так, наметку делали швом *шидэхэ*, меховую одежду шили швом *хубурдэх*, одежду из тканей – *хавах*, изделия из ткани и меха – *хубэрдэхэ*. Практически каждая урянхайская женщина владеет всеми типами швов; среди них часто встречаются настоящие мастерицы, у которых не бывает отбоя от заказчиков, в том числе и от представителей ламаистского духовенства.

Традиционная мужская и женская одежда (*дэвэль*) состояла из верхней (*урд хормой*) и нижней полы (*дотоод хормой*), спинки (*артал*), переда (*урд тал*), борта (*энгэр*), рукавов (*ханцуй*), обшлагов (*нударга*) и воротника (*зах*).

Шили одежду следующим образом: сначала женщина-мастерица снимала мерку с человека, переносила ее на материал, а затем делала раскрой. Снимали мерку, измеряя пядями. При шитье детской одежды предварительную мерку делали особенно внимательно.

Алтайские урянхайцы одевались строго по сезонам. Зимой мужчины повсеместно носили овчинную шубу – *уч*. Существовало несколько видов шуб. Первый делали из голых овчин (*устэй уч*), второй также был из овчин, но сверху покрывался тканью (*гадартай дэвэль*), третий изготавливался из стриженных (*сэгсуургэ*) или нестриженных (*азарган*) овчин.

Изготовление овчинной шубы женщины начинали с мерки, затем чертили по шкуре границы края и резали их ножницами или ножом. Спину шубы выкраивали из одной целой шкуры и удлиняли надставками. Правую полу делали более узкой, чем левая, и выкраивали ее из отходов от раскройки шкур. Ее надставляли в длину кусками меха. К

ней пришивали петли – *шилбэ*. Левая пола глубоко запахивала шубу, доходя до бокового шва правой полы. Поэтому эта пола выкраивалась из одной целой шкуры и удлинялась надставками. На нее нашивали пуговицы (*товч*), обычно 2 или 3. Рукава шили из двух кусков меха, причем передняя половина рукава длиннее задней и шов на спине не совпадал с передним швом проймы.

Рукава заканчивались обшлагами, напоминающими лошадиные копыта. Две пуговицы нашивались на выступ около ворота, одна – на выступ, который заходил под пройму рукава. Таким образом, характерными для покроя меховой шубы являлись цельнокроеная спинка из одной шкуры, большая левая пола с фигурными выступами, которая запахивалась до бокового шва правой полы. Вся шуба незначительно расширена к подолу. Такую зимнюю шубу носили не только алтайские урянхайцы, но и другие этнические группы на западе Монголии, но по фасону каждая имела свои отличительные особенности (Этнография Монголии 1996: 122). Когда шубу делали из шкуры, покрытой тканью, то раскройка тканей делалась по другому дизайну. Ее основу, подкладку составляла овчина, которую затем покрывали тканью или шелком.

На зимних мужских шубах делали круглый ворот, к нему пришивали меховой стоячий воротник – *босоо зах*. Такой ворот характерен практически для всех видов мужской одежды монголов (Этнография Монголии 1996: 239). Пуговицы не пришивали к шубе непосредственно, для них специально нашивали узкую тесемочку – *шилбэ*, в которую продергивали ушко пуговицы. Из такой же тесемочки делали петли. Пуговицы делали из меди и серебра местные кузнецы – *дарханы*.

Самым нарядным вариантом мужской шубы была шуба из шкур ягнят – *хурган дэвэл*. Ее обычно покрывали шелком или тканью. В основном ее носили пожилые мужчины или очень состоятельные ламы и нойоны.

Для пошива шубы алтайские урянхайцы также широко использовали шкуры дикого барана (*аргал*), дикого козла (*янгир*), сурка (*тарбагана*), лисы (*унэг*) и соболя (*булга*). Одежда для мужчин, как правило, не украшалась, разве что на вороте делались нашивные каймы – *эмжээр*. На полах рукавов делали кайму из ткани или бархата черно-

го или синего цветов, которые считались мужскими цветами, приносящими удачу в охоте и других скотоводческих занятиях. На левой поле из каймы ставили орнамент – *улз*. Пояс – *бус* являлся одним из основных элементов всех видов верхней одежды. Он считался мужским символом и достоинством, а потому мужчинам запрещалось носить одежду без пояса.

По размеру мужской пояс был длиннее и шире, чем женский, в длину составлял 4–5 м, в ширину – 30–40 см. Мужчины всех возрастов очень часто подпоясывали шубу кожаными поясами – *суран бус* с медными или железными пряжками – *тоног*, украшенными серебряными бляхами. Весной и осенью мужчины носили халат из ткани с шерстяной прокладкой – *хувунтэй дэвэль*, летом – халат целиком из ткани – *тэрлэг дэвэль*. Ко всем видам верхней мужской одежды обязательно пришивали обшлага – *нударга*, средняя их часть имела закругленный выступ.

Мужчины поверх верхней одежды иногда надевали безрукавку – *хантааз*. Она получила более широкое распространение у степных монголов, чем у алтайских урянхайцев. У последних была популярна распашная рубашка. Зимние рубахи шили из тонкой, мягко выделенной замши, а летние модели из импортного хлопка.

Мужские головные уборы – *малхай* отличались большим разнообразием формы. На затылочную часть всех видов головных уборов обязательно пришивали 2 красные ленты – *улаан залаа* из шелковой ткани, длина их составляла примерно 25–30 см. Ленты всегда были с острым концом. Это был знак алтайских урянхайцев, отличавший их от других народностей Западной Монголии. Обязательными принадлежностями взрослого мужчины были огниво – *хэт* и ножны с ножом – *хутга*. Богато украшенный серебряный нож – *мунгун хутга* с ножнами был гордостью мужчин. Они также носили при себе трубку – *гаанс* для табака, обычно инкрустированную серебром или перламутром. Ее затыкали за голенище традиционной обуви. Кисет с табаком и приспособление для чистки трубки хранили за пазухой. К поясу подвешивали кисет для нюхательного табака – *далин*, в котором хранили табакерку. Табакерки делали из полудрагоценных камней – *мана*, *чунчигноров*, *хаи* и т. д.

Кисет носили за поясом так, чтобы украшенные части выступали наружу одна над другой. Женатые мужчины носили на паль-

цах кольца – *бугж* и перстни – *булзэг* из серебра или золота. Наши информаторы утверждали, что в старину мужчины носили в левом ухе серебряную серьгу – *сийх*, что служило отличительным знаком урянхайских мужчин. Они носили еще и косу – *гээгэг*, которую украшали серебряными пластинами со вставками из коралла и кистями из черных шелковых нитей – косопплеткой (*усний зуулт*). К поясу у них крепились мешочки (*хавтага*), в которых они хранили деревянные или серебряные чашки – *аага*. Кроме повседневной одежды у мужчин была праздничная, обрядовая, спортивная и производственная формы одежды.

В отличие от мужской, женская шуба (*устэй дэвэль*) чаще покрывалась сверху шелком или тканью. Окраска последних, как правило, была яркой и насыщенной, особой популярностью пользовались красный и голубой цвета. Однако цвета могли меняться в зависимости от возраста женщины. Чем она старше, тем спокойнее становились тона.

Женскую шубу в основном делали из шкур ягнят и козлят или из стриженных бараньих шкур. По фасону она почти не отличалась от мужской шубы. На них делали также круглый ворот, к нему пришивали стоячий воротник мехом к шее и украшали вышивками, которые делались вручную.

Летний женский халат – *дэвэль* имел туникообразную форму с запахом левой полы на правую, он был отрезным по талии, с вшитыми широкими у основания рукавами. В отличие от летней женской одежды восточных монголов рукава летнего халата урянхайских женщин заканчивались обшлагами. Летний женский халат шили из шелка ярких расцветок. Следует отметить, что женские костюмные комплексы отличались гармоничным цветовым единством: цвет халата и цвет безрукавки должны были сочетаться между собой.

В отличие от мужчин, женщины могли ходить без пояса, особенно в домашних условиях. Пояс у них был из шелка более светлых тонов. По размеру он был намного меньше, чем мужской, его длина составляла 1,5–2 м, а ширина – 15–20 см. Кожаные пояса у женщин отсутствовали.

На поясе женщины носили утилитарные предметы, которые служили также украшениями. С правой стороны к поясу на серебряной цепочке подвешивались миниатюрное огниво и нож небольшого размера в ножнах для резки шкур, а также миниатюрный замок (*цооож*) и

ключи (*тулхуур*) от сундуков – *авдар*. Рядом с ними подвешивались зубочистка (*шудний чигчлуур*), ухвертка (*чихний ухуур*) и шипцы для выдергивания волос (*чимхуур*), сделанные либо из серебра, либо из железа. К поясу с левой стороны подвешивали на такой же цепочке игольник (*зууний сав*), в котором вместе с иглами и шерстяными нитками хранилась свинцовая палочка (*харандаа*) для отметки во время раскройки тканей и шкур. К поясу с левой стороны иногда подвешивали расшитый кисет (*даалин*) для табакерки с нюхательным табаком. В отличие от степных монголох урянхайские женщины широко пользовались нюхательным табаком. Женскую табакерку делали из редких камней, с коралловой головкой (*толгой*), с золотой или серебряной подставкой – *нуух*.

Женщины имели особые свадебные поясные серебряные пряжки. Их носили вместе со свадебным халатом, а потом надевали только по праздникам. Подвески заканчивались пышными кистями из шелковых нитей красного, зеленого и желтого цветов. Одним из составных элементов одежды урянхайской женщины была безрукавка, которую надевали поверх верхней одежды. Она защищала не только от холода, но и служила модным дополнением к одежде. Молодым женщинам запрещалось появляться в публичных местах и перед родственниками мужа без нее.

По внешнему виду безрукавка выглядела следующим образом: длиннополый однобортный перед, несколько расширенный в бедрах; от груди до полы безрукавка свободно расходилась; спинка выглядела прямо, но на ней и по бокам имелся разрез до талии; воротник был отложным, широким, на груди по линии стыков бортов располагались 4 петли и 4 пуговицы. Безрукавку украшали каймой в 3 или 4 ряда. Одна кайма шириной примерно в 3 см была пришита на самом краю борта подола, а остальные узкие каймы шириной примерно в 1,5 см были пришиты внутри ее. Иногда безрукавка дополнялась подкладкой и утеплялась тонким слоем шерсти.

Женские головные уборы соответствовали семейному положению женщины. Головной убор замужней женщины представлял собой невысокую корону (7–10 см), основу которой делали из бересты, обшитой черным или темно-синим бархатом – *тугриг малхай*. Для украшения такого головного убора в большом количестве использовали

серебро, коралл и жемчуг. В центре наверху делали так называемый *сампин* из хлопчатобумажной ткани красного цвета. У алтайских урянхайцев существует даже поговорка «Головной убор (*тогроз малхай*) без сампина в центре еще не шапка. Чиновник без холодного расчета еще не чиновник».

Во время праздников женщины носили особый головной убор – *халван малхай*. Повседневным головным убором у них был *тоорцог малхай*. Существовало два типа такого головного убора: один делали с двумя наушниками (*чихэвч*) и с двумя козырьками на лбу и затылке, а другой – без них для незамужней женщины. Популярными были также платки (*алчуур*) квадратной формы.

На голове незамужней девушки заплетали до 20 косичек (*гэзэг*): на макушке – 2, на висках – по 3, над лбом – 8 и на затылке – 4. По мнению Р. Д. Бадмаевой, которая изучала традиционную одежду и украшения бурят, косички на висках бурятской девушки были внешним знаком, отличавшим девочку от мальчика (1987: 67). В концы косичек вплетали медные и оловянные кружочки. Замужние женщины заплетали только 2 косы – символ соединения мужского и женского начал, двух брачующихся родов и образования единого целого в лице женщины, рожающей детей.

Одежда, прическа и украшения у женщины менялись в зависимости от ее возрастного статуса. Женщина почтенного возраста – *чавганц* сбривала волосы на голове, а из всех украшений у нее оставалось только 1–2 кольца и четки.

Женские украшения алтайских урянхайцев отличались сложностью, многосоставностью и многокомпонентностью. Они были выполнены в основном из серебра со вставками из коралла (наиболее ценными считался розовый коралл), бирюзы, в редких случаях янтаря. Украшениям придавали большое значение, ибо они, по традиционным мифологическим представлениям, выполняли функцию оберега, указывали на социальное и возрастное положение женщины. Наиболее распространенными украшениями были кольца, перстни, которые носили почти на всех пальцах, за исключением среднего, а также браслеты и серьги, которые практически не снимались. На обеих руках женщины носили серебряные браслеты, на указательных и безымянных пальцах четыре колечка из серебра, иногда из золота.

На шею молодые женщины одевали бусы – *хузууний зуулт* в 3 ряда, в середине среднего ряда помещалась большая коралловая бусина, а справа и слева от нее кораллы меньшего размера и другие камни, образующие верхний и нижний ряд.

На груди пожилой женщины висели серебряные медальоны квадратной (*дурвулжин гуу*), треугольной (*зурхэн гуу*), а также круглой (*дугуй гуу*) форм. В них в качестве оберега обычно хранили кусочки бумаги с молитвами на тибетском языке. Молодые женщины и девушки носили боковые подвески – *санжигануур*; к их халату пришивали наплечное украшение – *мурений гуу*; в качестве накосных украшений были искусственные косы, сплетенные из черных шелковых ниток и прикрепляемые к основанию натуральных кос. Были также накосные украшения – *усний зуулт* из серебряных, золотых, бронзовых и оловянных пластин, трубочек со вставками из кораллов (*иур*), малахита (*номин*), бирюзы (*оюун*), жемчуга (*сүвд*) и в редких случаях из янтаря (*хуба*).

В мужские штаны вставляли узкий ремешок, который стягивал и держал их на бедрах. Их шили из выделанных голых шкур, а зимние штаны – из овчины. Женские штаны отличались от мужских по способу завязывания ремешка. Они имели на талии по паре длинных ремешковых завязок, которые завязывались на животе и спине.

Традиционная обувь – *маага гос* алтайских урянхайцев по форме была одной из разновидностей общемонгольской обуви – *гутул* с загнутым кверху носком (Этнография Монголии 1987: 158–159). Такую обувь не изготавливали отдельно на правую и левую ногу, а делали одинаковой, поэтому ее можно надевать на любую ногу. В отличие от степных монголов алтайские урянхайцы часто носили войлочные чулки, их пришивали внутрь обуви. Мягкую повседневную обувь – *хатуу гос* шили из выделанной кожи, ее носили без войлочных чулков. Женская обувь практически ничем не отличалась от мужской. Каждый вид обуви имел свое назначение.

Несколько слов о детской одежде. Забота о ребенке начинается у алтайских урянхайцев с момента его рождения. Детей в семье очень любили и относились к ним с большим вниманием. Когда появлялся ребенок, его заворачивали в мягкую шкуру – *худус* ягненка или козленка. В них он лежал в люльке – *улгий*. Когда ребенок подрастал, ему

изготавливали верхнюю одежду – *цамца* из шкурок молодняка. Ребенок носил цамца до тех пор, пока не вырос из него. Первую обувь – *бойтог* для него изготавливали из накатанного войлока. Она имела вид чулка, сшитого из одного или двух кусков войлока.

Таким образом, традиционная одежда алтайских урянхайцев является внешней формой выражения не только их этнического сознания, но и материальным воплощением их архаических представлений об окружающем мире.

ГЛАВА 3

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Кочевая группа – хотон (*хот айл*) и сезонные кочевки

Общественный строй монголов конца XIX – начала XX в. оставался феодальным, однако имел отличительные черты, присущие земледельческим народам. Вместе с тем он был весьма близок к феодальному строю других народов, основой хозяйства которых являлось кочевое скотоводство, но со своей спецификой, выражавшейся в различных сферах производственных отношений, прежде всего в области земельных отношений и форм эксплуатации, а также в переплетении феодальных отношений с патриархально-родовыми, общинными.

С середины XVII в. Монголия оказалась в вассальной зависимости от Китая. Верховным собственником земли, на которой жили и кочевали алтайские урянхайцы, стал император династии Цин, правившей в то время Китаем. Разделив кочевья на хошуны и назначив во главе их правителей из числа местных урянхайцев, император закрепил за ними все население. Каждому хошуну принадлежали территории кочевий, полным распорядителем которых был местный правитель. Цинский император как единственный собственник земель мог в любое время отнять у хошунного князя его удел и передать дру-

гому. Однако внутри своего кочевого феода хошунный князь был практически полновластным распорядителем кочевий, пастбищ, а также судеб прикрепленного к нему населения. Он единолично указывал, кому, где и когда кочевать, вершил суд, облагал натуральными поборами в свою пользу, помимо того, что он собирал для цинских властей. Таким образом, правители хошунов алтайских урянхайцев, зависимые от цинских властей, представляли собой местную феодальную знать со своей иерархической структурой.

Рядовые же представители кочевников-скотоводов и охотников не обладали собственностью на землю, какие-либо кочевья или пастбища. Они только пользовались теми землями, на которых жили, кочевали, пасли свой скот, сеяли хлеб или охотились, до тех пор, пока этого желал хошунный правитель.

В конце XIX – начале XX в. большинство алтайских урянхайцев кочевало не в одиночку, не отдельными хозяйствами, а небольшими группами в несколько юрт. У них, как у всех других монголов, существовала своеобразная кочевая группа – мелкая община, которую называли *хотон* или *хот айл*. Она играла чрезвычайно важную роль в их жизни.

Словом «хотон» урянхайцы обозначали скопления юрт-хозяйств, количество которых достигало 6–8 и более. Мелкие группы в 2–3 юрты назывались *айл*. Айл – это практически одно хозяйство. С течением времени значение слова «хотон» претерпело изменения и сделалось несколько расплывчатым, совпадая иногда со значением слова «айл». Во всех случаях словом «хотон» обозначали не просто юрты или группы юрт, а именно хозяйства или группы хозяйств. Слово «хотон» имело еще значение «загон для скота», поэтому этот термин не применяли к поселковым, городским и монастырским юртам, для которых были употребительны другие слова – *гэр* или *айл*.

Кочевая группа – хотон была весьма древним образованием в монгольском обществе. Б. Я. Владимирцов писал, что существовало «... два вида кочевья у монголов XI–XII вв. С одной стороны, жили и кочевали более или менее большими группами, с другой – наблюдается явление противоположное: отдельные семьи кочуют в одиночку, изолированно или небольшими объединениями, что наблюдается у современных монголов Халхи и Кобдоского округа, например, где

редко можно видеть скопление в одном месте более 2–3 юрт-айлов» (Владимирцов 1934: 36–37). По его мнению, большие группы были выгодными в отношении обороны от набегов, но неудобными для выпаса скота. Поэтому монголы стремились либо объединить оба способа кочевков, либо в случае внешней опасности целиком перейти на первый способ.

Сам факт существования такой кочевой группы или мелкой общины, как *хотон* у монголов, в том числе у алтайских урянхайцев, не представлял собой исключения. Наличие различных форм общины у кочевников-скотоводов установлено для ряда народностей, общественный строй которых был феодальным (тувинцы, алтайцы, киргизы, казахи и др.). Исследователи отмечают, что такая небольшая община являлась носителем патриархальных отношений в жизни кочевников. Именно она была той главной питательной средой, которая поддерживала существование различных патриархальных пережитков, использовавшихся в эксплуататорских целях их феодальными правителями (Потапов 1969: 115).

По данным информаторов, у алтайских урянхайцев в конце XIX – начале XX в. существовали разные по своему составу хотоны:

а) *хотоны*, частично или почти полностью связанные родственными отношениями. Это наиболее распространенный тип общины. Например, вместе кочевали отец и женатые сыновья, братья или сестры отца с их семьями, братья, сестры матери и их некоторые родственники с семьями и т. д.;

б) *хотоны*, связанные родством наполовину. Это тоже один из самых распространенных типов, в котором имелись 2–3 отдельные семейные группы, почти или совсем не связанные между собой родственной связью. В таких хозяйствах насчитывалось 3–5 юрт;

в) *хотоны*, не связанные родством. Это наиболее редкий тип, который объединял хозяйства людей, совершенно не связанных между собой родством. В этом случае присоединение к хотону вызывалось желанием получить у опытных в том или ином отношении лиц производственные навыки. Имелись примеры присоединения к хотону, членом которого являлся хороший охотник, для того чтобы путем совместной охоты научиться тонкостям этого промысла. На месте охотника мог оказаться хороший скотовод, плотник и т. п. Для зажиточных хозяйств важнейшим стимулом объединения в хотоны этого

типа являлась потребность в рабочих руках, а для бедных хозяйств – сложность самостоятельного существования и т. д. Число таких хозяйств, экономически более или менее самостоятельных, было небольшим;

г) *хотоны*-одиночки. По сообщению наших информаторов, они представляли собой редкое исключение. Иногда в одиночку кочевали богатые хозяйства, для которых скопление на одном месте большого количества скота создавало нехватку пастбищ.

Таким образом, состав хотона в значительной степени определялся родственными взаимоотношениями его членов. Преобладали хотоны, связанные родством. Присоединение к хотонам, полностью или наполовину связанных родством, как правило, было свободным для всех желающих, а для хотонов, не связанных родством, присоединение к нему предварительно согласовывалось. Чужое хозяйство, присоединившееся к тому или иному хотону, в случае отказа перекочевать в другое место подвергалось иногда бойкоту в отношении совместных работ (выпаса скота), но тем не менее запретить тому или другому хозяйству присоединиться к избранному им хотону было невозможно.

Весьма интересным представляется выяснение вопроса постоянства состава хотона. Вообще говоря, отдельный хотон не есть постоянное объединение. Существовая сегодня, он мог исчезнуть завтра, если составляющие его хозяйства по какой-либо причине разойдутся. Число хотонов постоянно менялось, правда, в известных, довольно узких, пределах. Срок существования отдельного хотона измерялся от времени одной стоянки (неделя, полмесяца, месяц, 4–6 месяцев) до нескольких, а иногда и многих лет. Полагаем, что постоянство состава хотона зависело, главным образом, от родственных связей внутри него. Хотоны не имели закрепленных мест поселений и ставили свои юрты в различное время года в разных местах, в зависимости от того, где выпасался их скот. Кочевья же хотонов были относительно постоянными, хотя по распоряжению сомонного, тем более хошунного правителя эти кочевья могли меняться в любое время.

Наиболее старший по возрасту и опытный человек считался главой – *ахлагч* данного хотона. По его имени назывался данный хотон, он играл главенствующую роль в жизни хозяйства, которое представ-

ляло собой общину. Степень его уважения зависела, главным образом, от имущества, которым он владел, родственных взаимоотношений, производственных навыков и личных качеств. Его власть или влияние не имели абсолютного характера, и диапазон их в разных хотонах был весьма разнообразен. В основном его функции ограничивались ролью советчика в делах совместного и индивидуального хозяйствования, во взаимоотношениях между членами хотона и семьи. Посоветовавшись со своими однохотонцами, он назначал время перекочевки на сезонные пастбища, определял сроки посева, заготовки сена и т. д. К нему, как к старшему, шли за советом не только по хозяйственным, но и различным семейным и бытовым делам. Вместе с ним решались вопросы устройства хотонских молений. Нередко, несмотря на наличие старшего, хозяйственными делами руководил более молодой и активный член объединения, наиболее зажиточный в данном хозяйстве. Административной единицей хотон не являлся. Участие главы хотона в отношениях членов данного объединения с властями иногда выражалось в советах и указаниях этим членам относительно их позиции перед властями, в даче своего рода установок по тому или другому вопросу. Как правило, каждый хозяин вступал в контакт с представителями хошунной администрации непосредственно, без прямого участия старшего хотона.

По данным информаторов, социально-экономический состав хотона был неоднородным. Часто внутри него жили и вместе кочевали семьи различного материального достатка. Были среди них как богачи, так и бедняки. Некоторые хотоны в сущности уже не являлись хотонской общиной, а представляли собой просто кочевое поселение богача, включавшее в себя, кроме его семьи, зависимых бедных родственников и свойственников, работавших на него бесплатно и эксплуатируемых им под видом родственной помощи. По рассказам наших информаторов, в таком хотоне выделялась юрта богача: она была больше остальных. Возле нее ютились 3–4, редко больше, юрты бедняков, пользующихся лошадьми и рогатым скотом богатого хозяина и по мере нужды и необходимости являющихся пастухами – *зарц*. Такая система хозяйствования отражала основную тенденцию структуры хотона того времени, но не являлась исчерпывающей. Наряду с описанными хотонами было немало и таких, жители которых в экономическом отношении не очень-то отличались друг от друга. Такой хотон

также непременно находился в зависимости от того или иного богача или правителя (нес различные феодальные налоги, натуральные повинности, подвергался жестокой эксплуатации), но внутри его текла своя жизнь, в которой значительное место занимали общинные порядки.

Главной причиной образования хотона являлся, по единогласному утверждению наших информаторов, совместный выпас скота в любое время года. При этом особое внимание уделялось травяному составу пастбища, который, как известно, был неодинаков. Необходимо было выбрать пастбище, травяной состав которого наиболее соответствовал конкретному виду скота. Такой метод выбора пастбищ давно был известен монголам. Он подтверждается известными эпизодами из «Сокровенного сказания» (1941: § 118). Кроме того, в связи с традиционным делением времени года на благоприятный летне-осенний и неблагоприятный зимне-весенний периоды соответственно делились и сезонные пастбища: зимнее – *уулзун*, весеннее – *хаварзан*, летнее – *зуслан* и осеннее – *намарзан*. Различались также ближнее – *ойрын*, дальнее – *холын* пастбища. Дальние пастбища обычно использовались в ясные, погожие дни, а ближние – в ненастные, дождливые, ветреные и снежные. В ясные и безветренные дни скот пасли обычно на открытых местах, а в ветренные – на пастбищах, имеющих естественные укрытия от сильного ветра. Сезонные перемещения алтайских урянхайцев – кочевки – были обусловлены характером хозяйства и природно-климатическими условиями. В качестве причин сезонных перекочевок алтайских урянхайцев можно назвать следующие: 1) неудовлетворительный объем травостоя, неподходящий растительный состав и отсутствие питьевой воды для скота; 2) необходимость иметь в жару прохладное, а зимой – теплое место для пастбы скота; 3) необходимость совместного ведения хозяйства с другими хозяйствами. Эти естественные факторы побуждали их к частому кочеванию. За частыми кочевками стояла основная причина – экономическая заинтересованность в умножении скота.

Каждая кочевая группа, учитывая свои возможности (рабочую и тягловую силу), кочевала на определенной территории по строгому маршруту, зная где и сколько дней может пасти скот. Чем больше был размер хозяйства, тем больше требовалось ухаживать за скотом, сле-

довательно осуществлялось и больше ближних кочевков. В круглогодичном пастбищном кормлении скота четко разграничивались 2 периода: летне-осенний (май-октябрь) и зимне-весенний (ноябрь-февраль). Задача летне-осеннего пастбищного периода сводилась к тому, чтобы в кратчайший срок после зимы добиться лучшей упитанности скота. Наши информаторы утверждают, что хороший нагул скота в этот период достигался за счет частой смены пастбищ, обеспечения скота хорошей питьевой водой, выбора пастбищ со специфическим составом растений, посещения солончаков не менее 3–4 раз в месяц, а также организации защиты скота от хищников. Более ответственным и трудным являлся зимне-весенний период. В это время скот систематически недоедал, потому что на зимнем пастбище корм был плохого качества и в недостаточном количестве. Тем не менее зимнее содержание скота играло решающую роль, ибо от него зависело благополучие скота в целом.

Особенность кочевания алтайских урянхайцев заключалась в том, что зимне-осенние стоянки находились в долинах рек, а летне-весенние – высоко в горах. Этот тип кочевания А. Д. Симуков назвал «высокогорным» (2007: 445). Такая специфика перекочевков обусловлена прежде всего природно-климатическими и ландшафтными условиями Монгольского Алтая. Снегопад и сильный ветер в горах заставляли пастухов зимой спускаться с гор и откочевывать в долину рек и озер, а из-за высокой температуры летом искать стоянку высоко в горах. Между ними находились весенние и осенние стоянки. Пастбищные территории, расположенные по пути кочевков, не удовлетворяли потребности стада, и ими пользовались как переходными и попутными. Они служили как бы подготовительной стадией для проведения лета и зимы. Алтайские урянхайцы обычно с наступлением лета, т. е. с середины мая, начинали перекочевывать на летники. На них они меняли место 1–2 раза, а иногда в зависимости от погоды и травостоя делали 3–4 перекочевки. Перекочевка на осеннюю стоянку начиналась примерно с середины августа. Она обычно находилась вблизи от зимовки. За время пребывания на осенней стоянке скотоводы исправляли загоны для овец и коз или строили новые хозяйственные постройки на зимовке, чтобы подготовиться к холодам.

Перекочевка на зимовку начиналась с конца октября, а иногда с начала ноября. На зимнике они находились до середины февраля, а с

середины февраля (иногда в начале марта) начиналась перекочевка на весенние стоянки. Там они проводили период приплода всех видов скота. Расстояние между летними и зимними стоянками хотона колебалось от 20–30 до 60–80 км в одну сторону, а большие хозяйства с преобладанием в составе стада яков и крупного рогатого скота делали перекочевку на расстояние 120–140 км (Лхагвасурэн 1988: 250). Преобладание в составе стада яков и крупного рогатого скота давало возможность передвигаться на большие расстояния, хотя в кочевке участвовал и мелкий рогатый скот. Количество промежуточных стоянок в дальней кочевке колебалось от 5 до 8. Те семьи, у которых было большое количество скота, снимались с весенней стоянки раньше других, они уходили со своими стадами и на пути к летникам делали большое количество стоянок. Большое стадо передвигалось очень медленно, останавливаясь на каждой стоянке по 2–4 дня на отдых, чтобы истощенный зимой скот, набравшись сил, мог продвигаться дальше. Поэтому до летника такие хозяйства двигались в течение 7–13 суток. Промежутки между стоянками составляли примерно от 10 до 15 км в зависимости от состояния травостоя и рельефа местности. Например, стоянка на открытой местности длилась недолго, холодный весенний ветер отрицательно действовал на скот, а в местах, защищенных от ветра (у подножья гор или в ущелье), стояли подольше. В этой связи особый интерес представляет постоянство стоянок и маршрутов кочевок хотона.

В неблагоприятные по климатическим условиям годы с обильным снегопадом – *зуд* или с засухой – *ган*, которые повторялись довольно часто, в обычном маршруте кочевок хотона происходили существенные изменения. Как правило, резко возрастало количество кочевок и протяженность кочевых путей. По утверждению наших информаторов, несмотря на дальний путь кочевок, многочисленность скота и кочующих хозяйств, никогда не было случаев, чтобы между хозяйствами возникала борьба за стоянки и пастбище. Хотон в местах своих летне-осенних пастбищ часто совместными усилиями строил один общий деревянный загон – *хашаа* для овец и коз, а также для ягнят и козлят. В этом открытом загоне скот держали вместе. Для подкормки скота, особенно маток и молодняка, совместно заготавливали сено. Объединение нескольких хозяйств в один хотон на зимней стоянке имело большое значение. Умелое расположение юрт и инди-

видуальных загородок давало большую защиту от ветра и холода, а также от волков. Сено заготавливалось совместными усилиями хотонцев только для подкормки молодняка. В некоторых хотонах совместная работа распространялась и на обработку пашни. В таких случаях участок каждой семьи пахали вместе. Помогали друг другу также и в уборке урожая. Коллективный труд жителей одного хотона распространялся также на охоту, стрижку овец и изготовление войлока, заготовку дров и т. д. и т. п. Вся совместная работа делалась в порядке соседской (и в то же время родственной) взаимопомощи.

Экономической основой кочевой группы или хотонской общины у алтайских урянхайцев было кочевое скотоводческое хозяйство с частной собственностью на скот, жилище (юрту) и орудия труда. Земля (главным образом кочевья и пастбища), на которой она вела хозяйство, находилась в собственности феодального правителя хошуна. Земли отводились хотонской общине в общее пользование. Предоставленными им кочевьями и пастбищами все члены хотона пользовались сообща, без всяких переделов, и только земли, обрабатываемые под пашню, находились в индивидуальном владении. Низкий уровень развития кочевого скотоводства и его натуральный характер немало способствовали стремлению алтайских урянхайцев к кочеванию общинами, ибо при таком способе повышалась жизнеспособность скотоводов-общинников, облегчалось ведение экстенсивного скотоводства в конкретной природной обстановке с длительной и холодной зимой, а также обеспечивались личная безопасность.

Форма семьи и ее структура

Вопрос о формах семьи и ее структуре у монголоязычных кочевников в конце XIX – начале XX в. вызывал большую дискуссию среди исследователей. Одни считали, что для всей истории кочевников-монголов характерна вплоть до начала XX в. большая патриархальная семья; вторые полагали, что на ранних этапах была типична малая семья, которую затем сменила расширенная. Третья группа исследователей считала, что на ранних этапах была характерна большая патриархальная семья, постепенно по мере развития кочевого хозяйства сменявшаяся малой. Вопрос о том, существовала или не существовала в прошлом у кочевых народов большая патриархальная семья, ос-

тается открытым. Однако наш полевой материал показывает, что в конце XIX – начале XX в. господствующей формой семьи у алтайских урянхайцев была малая индивидуальная моногамная семья. Д. Д. Шалхаков, который специально изучал проблемы семейно-брачных отношений у калмыков, писал, что «опрос многочисленных информаторов не подтвердил бытование больших семей у калмыков» (1982: 36). Г. Г. Банчиков, который занимался вопросами семейно-брачных отношений у монголов, отмечал, что «первичной общественной ячейкой монголов с давних пор была малая семья, состоящая из мужа, жены и их детей» (1964: 3).

Нам не удалось найти данных, свидетельствующих о существовании у алтайских урянхайцев многоженства, хотя такая практика иногда встречалась у халха и некоторых тюркоязычных соседей. По нашим полевым материалам, в состав малой семьи могли входить и другие родственники – престарелые родители мужа и жены, а также их неженатые братья, незамужние сестры и другие родственники. К. Д. Басаева, которая изучала эту же проблему на бурятском материале, писала, что у бурят «с формой и размерами семьи тесным образом были связаны и ее структурные особенности, т. е. родственный состав. Бурятские семьи состояли из нескольких поколений кровных родственников по восходящей и нисходящей линиям: из двух поколений (родителей и детей) в малой семье и трех и более поколений (стариков-родителей, их женатых сыновей и внуков, а иногда и правнуков) в большой нераздельной семье» (1980: 42). Д. Д. Шалхаков писал, что «для калмыков-скотоводов в XIX – начале XX в. была характерна малая моногамная семья, входившая в семейно-родственные группы» (1982: 38).

У алтайских урянхайцев патриархальным был род – *овог*. Родство считалось по линии отца, хотя в большом почете были и родственники по матери. Для кочевников-монголов характерна классификационная система родства: все индивиды преклонного возраста – *ууг эцэг* (дедушка), *эмэг эх* (бабушка), все пожилые, старшие по возрасту – *ууу* (дядя), *эмээ* (тетя), любой старший по возрасту – *ах* (брат), младший – *дуу* (младший брат), любая старшая по возрасту – *эгч* (сестра), младшая – *охин дуу* (младшая сестра).

В области кровнородственных связей более близким, значимым было родство по линии матери. Родственники по матери относились к

группе *нагацанар*. Сам субъект по отношению к ним будет племянником – *зээ*.

При совершении обрядов жизненного цикла, особенно свадебного и родильного, значительная роль отводилась родственникам *нагацанар*, причем особая функция при проведении обрядов выполнялась племянником, обозначаемым термином *зээ*.

Родственники по линии отца относились к группе *авганар*. Сам субъект по отношению к ним будет племянником – *ач*. Таким образом и внуки от дочери обозначались термином *зээ*, а от сына – *ач*. Дифференциация по родству предполагала родство кровное и по браку: родственники по жене – *худнар*, сваты, родственники из рода жены сына – *хадмууд*. Родственно-свойственные отношения складывались в отношении сестер и братьев супругов: мужа двух сестер – *баз хургун*, жены двух братьев – *базууд*, дети сестер – *булууд*, дети братьев – *уелууд*, внуки сестер – *булэнцэрууд*, братьев – *хаяланууд* и т. д.

После женитьбы жених для рода своей жены становился зятем – *хургэн*. Все невестки, прибывшие в какой-либо род, становились невестками – *бэрууд*. Все замужние женщины (*бэрууд*) – представительницы разных родов, составляющие после заключения брачного союза вторую половину одного рода, выполняли основные функции при совершении ритуалов свадебного комплекса. Их роль становилась особо значимой, если они были многодетными, ибо главным назначением заключения брака считалось воспроизводство рода.

Патриархальные традиции определяли права и место каждого члена в малой семье. Отец считался главой семьи – *урхийн тэргүүлэгч*. Он был, можно сказать, полновластным хозяином всего движимого и недвижимого имущества, и этим определялось его положение в семье. Он руководил всеми хозяйственными работами, связанными в первую очередь с кочевым скотоводством, распределяя обязанности между ее членами. Воля и желание отца были законом для всех. Он мог держать в повиновении своих сыновей до 35–40 лет, хотя в обществе алтайских урянхайцев совершеннолетие для мужчин наступало уже в 16–18 лет. Отец имел право решать вопрос о замужестве своих дочерей, часто вопреки их воле. Перечить ему считалось недопустимым. И даже великовозрастные сыновья не смели ему возражать. Тем не менее, по рассказам наших информаторов, в семьях алтайских

урианхайцев, как и вообще в семьях монголоязычных народов, не было случаев деспотизма или самоуправства со стороны главы семьи. При решении важных хозяйственных и других семейных вопросов отец обычно советовался в первую очередь с взрослыми сыновьями. В важных хозяйственных делах престарелого или потерявшего трудоспособность отца обычно заменяли сыновья по старшинству. После смерти отца главой семьи считался женатый старший сын, но иногда, в очень редких случаях, главенство переходило к кому-нибудь из следующих сыновей, который считался наиболее энергичным и смог бы лучшим образом организовать и вести хозяйство.

В своей семье пользовалась большим уважением и почетом женщина, хозяйка – *гэрийн эзэгтэй*. Муж – *нухур* очень хорошо обращался со своей женой. Опрос информаторов показал, что избиение, издевательство и грубость со стороны мужа по отношению к жене были исключительным явлением в быту алтайских урианхайцев. Если такое явление имело место, оно глубоко осуждалось обществом. При решении важных семейных вопросов муж обычно советовался со своей женой, не пренебрегая ее мнением. Но ласковое обращение с женой, особенно при посторонних, было редким явлением.

Считалось совершенно недопустимым непослушание, неуважительное или грубое отношение со стороны детей (*хүүхдүүд*) к матери – *ээж*. Помимо того, что на ней были все заботы по воспитанию детей, натуральный характер кочевого скотоводческого хозяйства алтайских урианхайцев возлагал на женщин многочисленные обязанности: она должна была доить скот, готовить пищу, молочные продукты, соблюдать чистоту в юрте, шить одежду и постельные принадлежности для всех членов семьи и т. д. Особенно много времени, сил и труда тратила она на обработку овчин, кожи, вития веревок из скотского волоса, валяние войлока для нужд своей семьи.

По рассказам пожилых людей, существовала определенная сезонность в выполнении хозяйственных работ: весной и летом женщины были заняты дойкой коров, кобыл и заготовкой молочных продуктов на зиму. Выделка шкур, кожи, изготовление войлока обычно производились осенью. Шитьем одежды, головных уборов, обуви, изготовлением войлочных подстилок женщины занимались в основном осенью и зимой.

Женщина в семье алтайских урянхайцев действовала вполне самостоятельно в сфере домашнего хозяйства. У. Э. Эрдниев, К. Н. Максимов на примере калмыцкой женщины отмечали, что «несмотря на то, что калмычка находилась в полном подчинении у мужчин и под его контролем, она пользовалась известной свободой и самостоятельностью в домашнем хозяйстве и быту» (2007: 300).

Общеизвестно, что женщины монголоязычных народов не знали затворничества, которое существовало у соседних казахов, исповедующих ислам. По нашим полевым материалам, она пользовалась полной свободой общения с мужчинами: участвовала на равных правах с мужчинами во всех семейно-общественных праздниках и массовых развлечениях, она могла сидеть с гостями любого общественного положения за одним столом и т. д. Однако, по нашим полевым материалам, для алтайских урянхаек, как и для женщин всех монголоязычных кочевников, характерно соблюдение супружеской верности, а для девушек – целомудрия. Раньше в монгольском обществе недозволенные отношения между полами глубоко осуждались общественным мнением и в монгольских законах были предусмотрены весьма суровые меры наказания за совершение прелюбодеяния. В монголо-ойратском своде законов 1640 г. сказано об этом так: «...если женщина, по влечению к постороннему человеку и по обоюдному желанию, учинит блуд, то с женщин за то четыре (скотины), а с мужчины взять пять (скотин). ...Если девушка ляжет спать (с мужчиной) против своего желания, то взять (с мужчины) два десятка, а если было на то и ее желание, то взять девятку» (Голстунский 1880: 49).

Несмотря на относительную независимость женщины, патриархальные традиции продолжали сохраняться в семейном быту у алтайских урянхайцев. Женщина была значительно принижена в моральных, юридических и экономических правах в семье. Такое положение женщин в семье наблюдалось и у других монголоязычных кочевников. Тот же Д. Д. Шалхаков писал, что «в XIX – начале XX в. калмычка, выйдя замуж, не имела права на основное имущество семьи, скот и хозяйственный инвентарь ни при жизни, ни (если были сыновья) после смерти мужа» (1982: 43). По моральным нормам девушкой она нередко должна была подчиняться отцу, когда решался вопрос о ее замужестве. После свадьбы она попадала в зависимость от мужа и его старших родственников, особенно свекра и свекрови. Неравно-

правие женщины проявлялось и в брачных отношениях, в частности в праве на развод. Уход жены от мужа без его согласия не допускался, независимо от того, чем было вызвано желание жены освободиться от супруга. Такое явление осуждалось обществом и ложилось клеймом на женщину. Только дурное обращение и притеснение со стороны мужа и его семьи могли принудить женщину к такому действию. И невестка, воспитанная в патриархальных традициях, в признание господства мужчины должна была безропотно мириться с теми условиями, в какие она попадала обычно по воле родителей. Чувства любви, симпатии в расчет не принимались. Существовала целая система обычаев избегания – *цээр*, *хорио* (запрет), которых каждая невестка должна была придерживаться по отношению ко всем старшим родственникам мужа. Она обязательно должна была находиться в полном наряде замужней женщины в присутствии свекра и других старших родственников мужа, не должна была садиться, пока свекр не сел, ей запрещали проходить на мужскую половину в юрте свекра, она не должна произносить вслух имена свекра, деда, родственников мужа по восходящей линии.

Институт табуации и избегания имен родственников мужа в семейном быту алтайских урянхайцев сохранялся очень устойчиво вплоть до наших дней. Общественное мнение резко осуждало всякое отступление от этих норм поведения. Большая часть таких запретов оставалась незыблемой, и нарушение их не допускалось в течение всей совместной жизни супругов. Как и у всех народностей, живущих на западе Монголии, женщина в обществе алтайских урянхайцев была совершенно отстранена от участия в общественно-политической жизни.

Каждая малая семья вела свое скотоводческое хозяйство отдельно от других. Как правило, семья родителей жила в отдельной юрте. Семьи женатых сыновей кочевали поблизости, имея свое хозяйство, создавая кочевую группу, которую именовали *хотон*, как об этом упоминалось ранее.

Формы заключения брака

Теперь несколько слов о формах заключения брака. Брак у алтайских урянхайцев считался обязательным для каждого человека. Старые девы и холостяки не пользовались уважением. В брачных нормах

не сохранился такой древний способ получения жены, как обмен двух семейных групп невестами. О таких случаях в своем хошуне наши информаторы не помнили. Во время полевых работ мы также не обнаружили данных о кросскузенном браке между детьми родных сестер и родных братьев и левирате, т. е. выдаче замуж вдовы за младшего брата покойного супруга, хотя о существовании такого рода брака у других монголоязычных кочевников сообщают исследователи (Галданова 1986: 132; Эрдниев, Максимов 2007: 305). Браки с родственниками по материнской линии, т. е. с двоюродными, троюродными и четвероюродными сестрами со стороны матери, по-видимому, были явлением очень редким. Наши информаторы таких браков не помнили, хотя об их существовании у монголов в древности сообщают источники. Например, в «Сокровенном сказании» говорится: «Есугай-Багатур собирался сватать ему невесту у дядей по матери его Оэлун, у ее родни из Олхонутского рода, куда и отправился вместе со своим сыном Темучжином» (1941: § 61).

По нашим полевым материалам, довольно распространенным явлением были браки двух родных братьев на девушках, приходящихся друг другу родными сестрами. Мы нашли множество материалов, свидетельствующих об этом (Лхагвасурэн 1987: 20). Кроме того, у алтайских урянхайцев не было запрета на заключение брака с иноверцами, например с мусульманами, хотя наши информаторы не вспомнили ни единого такого случая. Этот факт алтайские урянхайцы сами объяснить не могли, но браки с представителями других монгольских народностей заключались беспрепятственно.

В рассматриваемое нами время у алтайских урянхайцев бытовал институт примачества – *хургэн орох*. Когда в семье не было своих сыновей, брали в юрту зятя – *хургэн*. При таких браках выданная за него дочь становилась наследницей имущества отца. Могли брать зятя в дом и при малолетстве сына. В таких случаях, когда подрастал сын, наследник отцовского хозяйства, дочь с зятем выделялись в самостоятельную семью, со своим хозяйством. Стать примачом, т. е. перейти на жительство в юрту жены, в чужой род для мужчины считалось нежелательным, унижительным. Примачество было главным образом уделом бедняков. У монголов бытовала поговорка: «стать примачом – значит стать батраком» – *хургэн хуу хучтэй*. Кроме чисто моральной стороны дела, имела место и правовая. Попав в примачи, мужчина

попадал как бы под начало жены, поскольку хозяйкой, владелицей всего имущества являлась она. Пока живы были родители жены, хозяевами оставались они. Примак не имел никакого права распоряжаться этим имуществом и не мог получить его в наследство.

К концу XIX в. все большее распространение получали такие формы заключения брака, как тайные – *нууцаар гэрлэх*. Они заключались путем похищения невесты – *бэр хулгайлах*. Существовало два вида заключения такого брака: 1) брак побегом – *бэр оргуулах*; 2) насильственный увоз невесты – *бэр хулгайлах*. И то и другое считалось нарушением установленных брачных норм и встречало всякое противодействие. Насильственный увоз невесты без ее согласия был редким явлением. О нем наши информаторы знали только понаслышке.

В рассматриваемый нами период браки «побегом» были все-таки распространенным явлением у алтайских урянхайцев. Чтобы освободиться из-под власти своих родителей, девушка вынуждена была тайно выходить замуж за своего избранника. Брак «побегом» существовал не только у алтайских урянхайцев, но и у других народностей, которые находились в очень близких с алтайскими урянхайцами историко-культурных условиях. О браке путем похищения у алтайцев Горного Алтая русский миссионер В. И. Вербицкий в конце XIX в. писал следующее: «...У северных алтайцев, большей частью воруются невесты. Жених, подговорив невесту и получив от нее в задаток платок, по взаимному условию приезжает за ней ночью, на хорошем верховом коне, в сопровождении холостых молодых людей. Эти молодые люди крадут из родительского дома невесту, сажают ее на подготовленного коня и мчатся в улус жениха или к ближайшим родственникам» (1893: 105). Однако получить себе жену таким путем могли не все. На такой поступок мог решиться лишь сильный и ловкий парень, умеющий устроить «похищение» невесты с помощью своих друзей и при активном содействии самой девушки.

Ранние браки были довольно распространенным явлением у монголоязычных кочевников (Басаева 1980: 122; Шалхаков 1982: 14). Обручение малолетних, несомненно, диктовалось разными соображениями, например, желанием двух семейств заключить родственный союз или упрочить уже существующие связи между ними. Во всех случаях семейства, пожелавшие породниться, после предварительных переговоров закрепляли договор о будущем браке своих детей обря-

дом – *ундугун суй тавих* (Этнография Монголии 1987: 261). Допускались еще браки между людьми разных социальных групп. Однако состоятельные люди старались родниться между собой, а вступление в родство с бедняками было для них не очень желательным. К концу XIX в. в связи с дальнейшей дифференциацией общества эта тенденция становилась доминирующей в среде зажиточных урянхайцев. Брак часто рассматривался как выгодная экономическая сделка.

Общепринятой нормой заключения брака был брак по сватовству невесты – *бэр гуйх*. Мы вернемся к этой теме несколько позднее. Теперь коротко о калыме и приданом невесты. Само слово «калым» отсутствует в монгольском языке, хотя о существовании института калыма в старину у кочевых монголов писали многие авторы (Рубрук 1957: 101; Банчиков 1964: 6). Как утверждают наши информаторы, при сговоре или сватовстве невесты не было не только торга о размере калыма, но и не возникало даже разговора о нем. Сколько помнили старики, ставить какие-то требования, указывать стоимость и величину калыма было не принято.

Но институт приданого у алтайских урянхайцев в это время достиг довольно развитой формы. Как утверждают наши информаторы, только невеста могла по собственному усмотрению распоряжаться предметами приданого, муж не имел права распоряжаться ими. Поэтому она становилась владелицей определенной части домашнего имущества, а это в свою очередь обеспечивало ей в семье определенную независимость.

Невеста могла принести в свою новую юрту комплекс различных вещей в качестве приданого – *бэрийн хэрэглэл*. По рассказам наших информаторов, невеста в качестве приданого приводила с собой в первую очередь коня, обязательно белой масти, с полной верховой сбруей. На нем она могла бы вернуться в юрту отца, если в юрте жениха ей будет плохо. Иногда отец дарил ей в качестве приданого колчан со стрелами, лук с футляром – *хоржого*, символический смысл которых заключался в том, что они защищают молодоженов от злых духов. Кроме того, она приносила полный комплект постельных принадлежностей, зимней и летней одежды, деревянную и кожаную посуду, предметы убранства и т. д. Обязательными предметами приданого невесты считались подголовники – *дэр*. Родители невесты обяза-

тельно готовили традиционный комплект украшений замужней женщины и по несколько голов каждого вида скота – *инэс*. В приготовлении приданого принимали участие все родственники, каждый из них вносил свою лепту, принося с собой ткани, шелк, шкурки, кораллы и т. д. и т. п. Родственники обязательно одаривали невесту во время девичника – *чигээ уух*.

В состав приданого обязательно входили занавески – *бэрийн хошиг*, которыми отгораживался угол в юрте, где находилась кровать молодоженов. По нормам, сложившимся в брачных отношениях, обеспечение невесты полным составом приданого было обязательным при выдаче девушки замуж. В обычных семьях приготовление приданого начиналось с детских лет невесты. Поэтому обручение малолетних или ранний сговор практиковались для того, чтобы получить более длительный срок для приготовления приданого.

ГЛАВА 4

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Родильные обряды и воспитание детей

О тношение монголов, в том числе алтайских урянхайцев, к своим детям, особенно к малолетним, отличалось большой мягкостью, что было обусловлено, в частности, верой в перерождение умерших родственников. Кроме того, бытовало представление о необычном статусе детей, которые якобы до 3-летнего возраста (пока не начать говорить) принадлежали своему творцу и покровителю – *заяну*, т. е. «были» ближе миру предков (духов), нежели обществу людей. Поэтому с момента рождения и до совершеннолетия вся жизнь ребенка сопровождалась целым комплексом различных магических церемоний, обрядов, жертвоприношений, предохранительных мер и оберегов. Начнем с родильного обряда.

Одной из важнейших составляющих понятия «счастье» у алтайских урянхайцев было наличие в семье детей. Чем больше их, тем лучше для родителей. Поэтому рождение ребенка – одно из самых значительных событий в жизни любой семьи, рода и клана. Известие о предстоящем прибавлении радостно воспринималось не только самими супругами, но и всеми их родственниками.

Роды обычно проходили в юрте хозяйки. Хотя они и считались актом нечистым (*бузартай*), однако воспринимались членами семьи как чрезвычайно важное событие. Роды принимала повивальная бабка

(*авсан ээж*). Ею могла быть только старая женщина, потерявшая способность к деторождению. Все это происходило на левой половине юрты – на женской территории.

По рассказам наших информаторов, женщина в момент родов садилась на колени. Рядом с ней ставили ящик (*араг*) для помета, который покрывали сверху чем-нибудь мягким, чтобы роженица могла опереться на него грудью.

В целях родовспоможения иногда к двум столбам в центре юрты специально прибивали перекладину. При сложных и затяжных родах роженицу заставляли ходить, держась за эту перекладину. Заблаговременно для младенца клали на пол мягкий сухой измельченный овечий помет (*утуг*). Из утробы матери он буквально падал на эту мягкую подстилку. После того как ребенок издавал первый крик, повитуха брала его на руки.

Пупок новорожденному перевязывался специально приготовленными нитками из сухожилий рогатого скота (*шурмусун утас*) дважды: первый узел затягивали на расстоянии двух пальцев от тельца, второй – отступая на 2–3 пальца от первого узла. Затем пуповину перерезали между двумя узлами ножичком, специально предназначенным для этих целей. После того как она была перерезана, ребенка протирали мягкой шкуркой, выделанной под замшу (*худус*), и заворачивали в одеяло.

Послед клали в шерстяной чулок или войлочный мешок и оставляли под кроватью роженицы до совершения специального обряда его захоронения. Следует заметить, что обряд захоронения последа (*хоо цуглух*) занимал особое место в родильных обрядах. К нему алтайские урянхайцы относились более чем серьезно, потому что послед, по их поверьям, считался частью души новорожденного ребенка, следовательно, его жизнь целиком и полностью зависела от того, как этот обряд будет исполнен.

Сразу после родов роженице давали нежирный и несоленый суп с мелко накрошенными кусками мяса. В течение 3 суток в юрте постоянно поддерживался огонь, который, по поверьям, защищал мать и новорожденного от злых духов.

Родившая женщина считалась нечистой (*бузартай*), поэтому ей запрещалось прикасаться к огню и другим вещам, в частности к до-

машней посуде. Она пользовалась только ей предназначенной чашкой, в которой ей подавалась специально приготовленная еда.

Прежде чем вернуться к нормальным домашним делам и вновь подойти к очагу, женщина в обязательном порядке проходила обряд очищения (*ариутгах*). Обычно он устраивался через 3–5 дней после родов. Во время этого обряда впервые обмывали и новорожденного ребенка (*хуухэд угаах*). Обряд обмывания и укладывания младенца в колыбель знаменовал начальный этап, символизирующий приобщение новорожденного к семейно-родственному коллективу. Обрядовое действие этого акта состояло из наделения нового члена собственным «жилищем», т. е. колыбелью, и имуществом (подарки, включая домашних животных), а также наречения именем. Обряд обмывания ребенка проходил так: лама, которого приглашали по этому случаю, справлялся по своим священным книгам о судьбе родившегося и советовал пригласить на это торжество определенное количество детей, причем так, чтобы все они были одного возраста. Кроме того, он советовал как и чем их одарить и накормить. По представлениям урянхайцев, приглашение и угощение детей могло обеспечить новорожденному хорошую и долгую жизнь. Поэтому когда в юрте собирались гости-дети, внимательно следили за тем, чтобы кто-нибудь из них не оказался обойденным, недовольным или обиженным.

Обмывали новорожденного так: в небольшой деревянный тазик наливали 2–3 л мясного бульона из баранины. Туда добавляли можжевельник, от чего его цвет становился желто-зеленоватым. Повивальная бабка брала на руки младенца и обмывала его в этом бульоне, затем заворачивала в шкурки и укладывала в колыбель. Рядом находилась другая женщина, в обязанности которой входило держать в руках сваренную бедренную кость барана (*шаант чумуг*) – обязательный атрибут этого обряда. У кочевых племен Западной Монголии эта кость служила символом плодородия (Лхагвасурэн 1989: 202). Повивальная бабка громким голосом спрашивала: «Кого уложить в люльку? Бедренную кость или ребенка?» Дети, собравшиеся на обряд, хором отвечали: «Ребенка, ребенка!» Далее следовал вопрос: «Как пеленать ребенка? Вверх головой или вниз?» Дети отвечали дружно: «Вверх головой!» После этих традиционных вопросов-ответов ребенка укладывали в люльку (*улгий*).

После этого ритуала, не требовавшего много времени, все присутствующие переходили к праздничной трапезе, которая завершалась преподнесением подарков новорожденному. Повивальная бабка одаривала младенца белой овцой, которую оставляли в отцовском стаде как его собственность, и ее не должны были резать. Все потомство от этой овцы также считалось собственностью ребенка. Когда овца старела, ее могли забить на мясо, а вместо нее выделяли нового, молодого барана, которого сохраняли до брачного возраста ребенка.

Мать новорожденного одаривала повивальную бабку обычно овечьей шкурой или плиткой чая. Купание ребенка в дальнейшем не было систематическим и не рассматривалось как норма обычной гигиены, а только как средство укрепления кожи. Очень часто смазывали тело ребенка грудным молоком, считалось, что это придаст ему больше силы и здоровья.

Детская колыбель – *улгий* у алтайских урянхайцев пользовалась особым почтением; отношение к ней было весьма суеверным. Старую колыбель брали только от родителей мужа, а не от других родственников, в частности не от родителей жены. Даже братья не заимствовали детскую колыбель друг у друга. Новую колыбель изготавливали только в том случае, если у родителей мужа не сохранилась старая. Изготовлением новой колыбели занимались только после рождения ребенка. К ней в качестве оберегов подвешивались специально сделанные миниатюрные молоток (*алх*), ножик (*хутга*) и стрелы (*нум*, *сум*). Отпавшую пуповину ребенка заворачивали и зашивали в кожаный мешочек и подвешивали к ремню, который тянулся от головной доски до нижней доски люльки. По количеству таких мешочков велся счет родам. Иногда их хранили в подголовнике матери (*дэр*). Когда дети вырастали из люльки, они спали с родителями или стариками, а затем, став побольше, на полу.

Наречение именем. Специального обряда, связанного с наречением, у алтайских урянхайцев не существовало, оно происходило обычно во время обряда обмывания ребенка и укладывания его в колыбель. Имя новорожденному давалось его дядей по матери – *нагаца* или бабкой-повитухой. Очень часто имя ребенку давали сами родители, заранее договорившись об этом. Они считали, что с именем человека связано его будущее, т. е. судьба. Поэтому давали имена с поло-

жительным смысловым значением: Жаргал – *Счастливый*, Баатар – *Богатырь*, Ган – *Стальной*, Зориг – *Храбрый*, Цэцэг – *Цветок*, Наран – *Солнечный*, Саран – *Лунный*, Алтан – *Золотой*, Мунгун – *Серебряный*, Буянт – *Благородный*, Чулуун – *Каменный*, а также имена, которые призваны были способствовать долголетию: Уртнасан – *Долголетний*, Мунх – *Вечный* и т. д. По смысловым значениям имена девочек и мальчиков были различными. Очень часто родители обращались к ламе, чтобы он дал имя новорожденному ребенку. В основном это были имена тибетско-санскритского происхождения: Самбуу, Долгор, Баасан, Бадам, Дулма и т. д.

Если ребенок часто болел, то его вообще не называли по имени, дабы не привлечь к нему внимание злых духов. В таких случаях придумывали прозвище с отрицательным смыслом, например, Забаан – *Грязный*, Халтар – *Немытый*, Хара – *Черный* и т. д. Нередко с целью ввести в заблуждение злых духов использовались в качестве имен названия животных: Хулан – *Дикий осел*, Буха – *Бык* и т. д. Как отмечают исследователи, подобная традиция наречения бытовала почти у всех народов Центральной Азии и Сибири.

Чтобы оградить ребенка от злых духов, алтайские урянхайцы избегали хвalebных характеристик в его адрес. Например, нельзя было говорить: какой он хорошенький, красивый, славный и т. д. Вместо этого говорили: какой он безобразный, страшненький, плохой, глупый и т. д.

Постоянная боязнь потерять ребенка и чрезвычайная забота о нем заставляли урянхайцев соблюдать многие предохранительные меры и совершать магические обряды. С момента рождения ребенка вход в юрту посторонним лицам, за исключением ближайших родственников, был запрещен. По поверьям, злые духи могли проникнуть в жилище вместе с чужими людьми. Этот запрет мог продолжаться в течение первого полугодия, но иногда он длился и до года. В знак запрета обычно перед входом в юрту протягивали сплетенную волосяную веревку (зээг). На этой веревке иногда подвешивали изображения миниатюрных луков и стрел, а также вырезанные фигурки таких зверей, как медведь, волк и лисица. Они предназначались для отпугивания злых духов. По словам наших информаторов, вместо волосяной веревки иногда ставили большой чугунный котел вверх дном. При на-

личии таких запретных знаков никто из посторонних не входил в юрту. Если кто-то приходил по какому-нибудь неотложному делу, то, не заходя в юрту, звал хозяев или стучал по чугунному котлу. В таких случаях хозяева выходили навстречу гостю с горящими дровами. Здесь они совершали обряд очищения: хозяин клал горящие дрова на землю, а гость перешагивал через них. После этого он уже мог войти в юрту. Если случалось, что гость, не заметив запретительных знаков и не совершив очистительного обряда, заходил в юрту, то немедленно сжигали можжевельник на жертвеннике (*сан*) и его дымом окуривали всю юрту по ходу часовой стрелки.

Уход за детьми и их воспитание имели у алтайских урянхайцев свои специфические черты. Мать начинала кормить ребенка грудью с первого дня рождения. Младенцу также давали сосать кусок сала из бараньего хвоста (*хонины суул*). В кормлении никакого режима не существовало, ребенок прикладывался к груди матери по первому требованию. В случае нехватки грудного молока ребенка подкармливали кипяченым козьим молоком. Для этого использовали рожок, сделанный из коровьего рога, к которому привязывали соску (*угжэ*). Обычно мать кормила ребенка грудью до года, а в очень редких случаях до 3-летнего возраста. Ребенка-грудничка обычно закутывали в меховое одеяло – *манцуй*. Когда ребенок начинал ходить, ему шили рубашку из хлопчатобумажной ткани. В более позднем возрасте шили хлопчатобумажные рубашки и штаны, одинаковые как для мальчиков, так и девочек. В теплое время года все дети ходили босиком.

Бездетность воспринималась как беда не только супругами, но и членами всего родственного коллектива. Когда в семье не было детей, алтайские урянхайцы прибегали к магическим обрядам и всевозможным приемам. Например, желание иметь детей породило у них обычай усыновления. Многодетные семьи охотно делились своими детьми с теми, у кого их не было. Обычно усыновляли детей своих родственников, в редких случаях – детей посторонних. Предпочтительно было брать ребенка грудничкового возраста, но и 3–8-летние тоже подходили. Если же дети оставались сиротами, усыновить их считалось естественным и почетным делом. Поэтому у алтайских урянхайцев дети-сироты не оставались без присмотра – их усыновляли.

Судя по нашим полевым материалам, это объяснялось еще тем, что детская смертность, особенно в младенческом возрасте, была до-

вольно высокой. Хотя нет точных статистических данных о детской смертности, но по рассказам пожилых женщин детей рождалось много, но и умирало тоже много. 85-летняя бабушка С. Норжин из Булган сомона Баян-Улгийского аймака призналась, что она родила 12 детей, а выжили из них только 5 (Лхагвасурэн 1988: 101). И это было довольно типичным явлением в урянхайском обществе.

Обряд первой стрижки волос. Следующий этап социализации – переход ребенка из младенчества в детство – обычно соотносился с 3-летним возрастом. Завершение младенчества отмечалось стрижкой утробных волос (*сэвлэг ургээх*) с оставлением двух прядей на макушке по обе стороны темени у девочек и одной пряди на темени у мальчиков.

Первая стрижка отражала половую дифференциацию; она маркировала не только переход в следующую возрастную группу, но и отдаление ребенка от «мира предков, божеств» и установление более близких отношений с социальным коллективом.

На обряд приглашались все близкие родственники по отцовской и материнской линиям. По этому случаю, как обычно, приглашали ламу, который руководил всем ходом обряда. Он по году рождения ребенка определял в какой день и в какой час начинать обрядовые действия по этому поводу, а также указывал на того человека, который должен был первым стричь первую прядь у ребенка. Он выбирался из числа близких родственников родителей ребенка.

Обряд первой стрижки начинался тогда, когда все гости уже были в юрте. Они обычно приходили в нарядной одежде. В юрте царила праздничная обстановка. Все-таки событие было важное. Ребенка с самого утра настраивали на стрижку волос и его уговаривали, чтобы он вел себя спокойно. Его нарядно одевали и кормили разными лакомствами. Ребенка держал отец, сидевший в переднем углу юрты, рядом с приглашенным ламой. Мать давала отцу ножницы, к которым был привязан *хадак* голубого цвета и небольшой холщовый мешок – *уут*. Отец брал ножницы в руки, а потом освящал их дымящимся можжевельником (*сан*) перед алтарем с буддийскими статуями, делая круговые движения 3 раза по часовой стрелке, затем передавал их тому человеку, который должен был первым отстричь первую прядь. Получив ножницы, этот человек подзывал к себе ребенка. Первую прядь он отрезал с левого виска и клал ее в мешок. Потом он подни-

мал ребенка на руки и громким голосом произносил благопожелание, преподносил ему подарок, т. е. публично сообщал, какой вид скота дарил ребенку. Его примеру следовали все присутствующие по старшинству. Ламе не положено было участвовать в этом. Ребенку, кроме домашнего скота, очень часто дарили предметы личного пользования. Для мальчиков это были принадлежности для ухода за конем, одежда, а для девочек – предметы женского рукоделия, кусок шелковой ткани, украшения и т. д.

Стригли голову ребенка по ходу солнца. Последними отрезали волосы родители ребенка – сначала мать, затем отец. Они также одаривали его скотом. Завершался обряд небольшим пиром – *сэвлэгийн найр*. Отрезанные волосы хранили в подголовнике матери, до тех пор, пока родители были живы. Это делалось для того, чтобы «не сглазить» ребенка.

После смерти родителей сын или дочь, уже взрослые люди, доставали свои волосы и хранили у себя в юрте. До достижения 15-летнего возраста девочка заплетала 2 косы. После 15 лет ей заплетали уже 20 кос. Это были уже девичьи косы.

После первой стрижки мальчиков и девочек отличали по полу. Игрушками девочки были разноцветные камешки – *унгийн чулуу*, шерстяные мячи – *ноосон бумбуг*. Среди игрушек-самоделок для мальчиков были и миниатюрные лук и стрела, фигурки различных домашних и диких зверей, а также миниатюрные орудия труда: деревянные лопаты, вилы, грабли и т. д. Любили дети также лепить игрушки из глины: фигурки зверей, птиц, людей, предметы домашней утвари. Большой популярностью, особенно у мальчиков, пользовались игры – *шагай* (лодыжки). Эти игры были довольно разнообразными, причем каждая со своими определенными комбинациями и правилами. Бытовало много подвижных детских игр, отражавших хозяйственную деятельность алтайских урянхайцев: скачки – *хурдан морь уралдах*, ловля лошади арканом – *морь уургалах*, бросание шапки – *малгай хаях* и др.

После обряда первой стрижки детей начинали понемногу приучать к несложным хозяйственным работам: принести дров, пригнать пасущийся недалеко молодняк, загнать скот и т. д. Девочки привлекались к труду раньше, чем мальчики. В семьях, где были и те и другие, мальчик пользовался еще некоторыми привилегиями, в то время как

девочка с ранних лет включалась в домашнюю работу. Она была помощницей гораздо в большей степени, чем мальчик. С 6–7-летнего возраста она уже активно участвовала в домашних делах: нянчила младших детей, мыла посуду, помогала в приготовлении пищи, следила за очагом. Лет с восьми она начинала помогать матери в доении коров, приучалась к шитью и вышиванию. Постепенно она приобщалась к различным операциям по обработке шерсти, шкур, сучению ниток из сухожилий, витью веревок и т. д. К 12–13 годам она уже самостоятельно могла заниматься домашним хозяйством в полном объеме.

Мальчиков тоже привлекали к помощи в домашних работах, к уходу за скотом, особенно к выпасу молодняка и овец. С 3–5 лет их начинали обучать верховой езде, умению запрягать и распрягать лошадь. В этом возрасте они уже могли пригнать издалека скот. Кроме того, мальчик приобщался к различным мужским ремеслам (обработка дерева и изготовление различных деревянных изделий, сбруи и т. д.), обучался обращению с ружьем, стрельбе из лука, а в 14 лет становился почти самостоятельным работником.

Алтайские урянхайцы, как и другие кочевники Монголии, очень любили детей. С одной стороны, они воспитывались свободно, с другой – родители требовали от них беспрекословного послушания, это прививалось им с раннего детства. Строго наказывать детей за проступки было не принято, а тем более применять грубое физическое наказание, так как это считалось вредным для их здоровья.

Алтайские урянхайцы в процессе исторического опыта выработали свои этические принципы, нормы и правила поведения в семье и обществе, которые усваивались каждым поколением с детства. Одной из главных целей воспитания было привить детям с малолетства послушание и почтительное отношение к родителям, уважение, внимание и чуткость к старшим, особенно к старикам. Ослушаться, выказать пренебрежение, спорить, пререкаться со старшими и тем более грубить им считалось непозволительным. В присутствии старших, особенно посторонних, считалось неприличным громко разговаривать, кричать, прерывать или вмешиваться в разговор. При гостях дети обычно не только не шумели, но старались не показываться: летом уходили из юрты, а зимой сидели где-нибудь в укромном месте.

Существовали свои правила этикета, которым обучали детей с ранних лет. Считалось некрасивым, неприличным шаркать ногами, топтать, хлопать дверью, стучать, при разговоре размахивать руками, принимать те или иные неприличные позы. Дети в повседневной жизни на примере старших получали традиционные представления о человеческой добродетели и пороках. Высоко ценились такие человеческие качества, как трудолюбие, честность, справедливость, доброжелательность, скромность, мужество, которые родители старались воспитать в своих детях.

Следует несколько слов сказать о близнецах. Рождение близнецов всегда считалось большим событием. По этому поводу устраивали небольшую семейную трапезу, на которую могли прийти самые близкие родственники с различными подарками. После рождения двойняшек их пуповины зашивали каждую в отдельный мешок и вешали к колыбели, где они висели вместе с другими, если у супругов были до этого дети. Для одного из младенцев срочно делали новую колыбель. При необходимости ее отдавали своим родственникам, если у них рождался ребенок. Алтайские урянхайцы не делали разницы между мальчиком и девочкой, если они были двойняшками. Только иногда, если в семье было много детей, одного из них отдавали на воспитание близким родственникам. Родственники такого ребенка брали с большой радостью, так как получить ребенка в семью именно таким образом считалось божественным подарком – *бурхны хиишг*. По ламаистскому воззрению, рождение близнецов была ошибкой бога-*бурхана*, который посылал в одну семью сразу двоих детей. При рождении двойни-мальчиков рожденного последним отдавали в другую семью.

Увоз такого мальчика из родительской юрты в юрту новых приемных родителей сопровождался праздником. Приглашали ламу, который подсказывал, в котором часу следует тронуться в путь, кто из родственников должен нести ребенка и т. д. За ребенком приезжал нарядно одетый и в приподнятом настроении будущий приемный отец – *ургумул аав*. Устраивали небольшую семейную трапезу с участием близких родственников. В новой юрте мальчика встречали тоже торжественно: приглашали близких родственников приемных родителей, устраивали семейную трапезу, жгли можжевельник (*сан*) и

т. д. У входа в юрту мальчика принимала приемная мать – *ургумул ээж*. Она должна была вести себя так, как будто она сама родила этого ребенка. Она должна была есть пищу роженицы, должна была сесть в юрте там, где роженице давали бы сесть при родах, она еще должна была ходить медленно как роженица и т. д. Такая процедура соблюдалась в течение 7 дней. Для мальчика срочно делали колыбель, поили его кипяченым коровьим молоком. Имя ребенку давали в новой семье, по поводу чего устраивали соответствующие обряды. Обратно такого ребенка забирали уже взрослым. К этому времени, как правило, первый близнец уже обзаводился своей семьей. Но все же приемные родители участвовали в судьбе этого ребенка и после его возвращения к биологическим родителям.

Если из близнецов разного пола умирала девочка, считалось, что мальчик все равно будет жить. Если умирал мальчик, то очень боялись, что вскоре вслед за ним умрет и девочка. По мнению исследователей, у разных народов существуют суеверия, связанные с рождением близнецов. В этом отношении алтайские урянхайцы не являлись исключениям.

Свадебный цикл

Свадьба была не только семейным торжеством, но и важным событием в общественной жизни алтайских урянхайцев. В ней самое активное участие принимали и многочисленные родственники жениха и невесты, представители самых различных слоев общества. На свадьбе большое значение придавали магическим и символическим обрядам, целью которых было обеспечить молодоженам счастливую, долгую и зажиточную жизнь.

Как мы уже отметили, наиболее распространенными нормами заключения брака был брак по сватовству невесты – *бэр гуйх*. Начальным моментом заключения такого брака, как и любого другого, был сговор – *суй тавих*. С этого момента и начинался весь цикл свадебных обрядов.

Он делился на 3 этапа: предсвадебный, свадебный и послесвадебный. Предсвадебный включал в себя следующие обряды: *бэр сонгох* – выбор невесты, *аман мэдээ хургэх* – передача устной информации о сватовстве, *ам хадак тавих* – поднесение *хадака* родителям

девушки, *зус хадак тавих* – поднесение хадака с клеем, *гэр бурэх* – сооружение и установка новой юрты для будущих супругов, *ор оех* – приготовление постельных принадлежностей новобрачных. Обрядовые действия, которые совершались во время свадьбы, включали следующие обряды: *чигээ уух* – питье кобыльего кумыса, *хургэн хувцаслах* – обряд одевания жениха, *гээг буулгах* – расплетание девичьей косы, *бэр мордуулах* – проводы невесты, *шар наранд моргулах* – обряд поклонение солнцу.

Послесвадебный этап делился на такие обряды, как *хошиг тайлах* – снятие занавеса, *бэр торхомчлох* – посещение новобрачными родительской юрты, *бэр бэрлуулэх* – соблюдение запретов женою и т. д. Наблюдавший очень схожий с урянхайским свадебный обряд у алтайцев Горного Алтая, русский миссионер В. И. Вербицкий в конце XIX в. писал так: «Свадебный обряд у южных алтайцев очень замечательный и дышит местной поэзией» (1893: 98). То же самое можно сказать о свадебном обряде алтайских урянхайцев. Начиная со сватовства и кончая приходом невесты в юрту жениха, традиционная свадьба алтайских урянхайцев представляла собой цикл ярких обрядов и обычаев.

Сватовство и досвадебные обряды. Теперь переходим к конкретному изложению этих обрядов. Первый из них – это *бэр сонгох* – выбор невесты. Родители юноши, которому исполнилось 16–18 лет, обсуждали между собой вопрос о женитьбе своего сына и о том, где подыскивать невесту. Юноши такого возраста, как правило, были помощниками отца во всех хозяйственных делах и считались вполне способными самостоятельно вести хозяйство. А для девушки возраст 17–18 лет считался обычным брачным возрастом. Однако со слов наших информаторов можно сделать вывод, что юноши вступали в брак в возрасте от 18–25 лет, а девушки выходили замуж в 17–21 год. Решения о женитьбе и выборе невесты находились полностью в компетенции родителей юноши. По рассказам наших информаторов, родители юноши могли обсуждать этот вопрос со своими близкими родственниками как по материнской линии *цусан торол* – родственники по крови, так и по отцовской линии *ясан торол* – родственники по кости. Самому юноше в решении этих вопросов отводилась весьма скромная роль. Некоторые исследователи причину большой роли родителей в решении вопроса женитьбы и выбора невесты видели в особенностях

кочевого образа жизни и существовании у кочевников родовой экзогамии (Шалхаков 1982: 14). Это вполне применимо и к алтайским урянхайцам. Экзогамные ограничения распространялись на родственников по отцовской линии. Брак внутри отцовского рода не допускался. Род можно разделить только после 7–8 поколений от общего предка – родоначальника, когда род разрастался, объединяя большое количество членов. Тогда совершали специальный обряд разделения рода, в результате чего возникали 2 самостоятельных экзогамных рода, которые уже могли обмениваться невестами.

Нормы экзогамии заставляли родителей юноши искать невесту в другом роде. Для этого отец объезжал все юрты, где, по его мнению, должны были находиться девушки, подходящие его сыну. Если кто-то из них вызывал у него симпатию, он в первую очередь держал совет со своей женой. При выборе будущей невестки родители прежде всего выясняли родословную девушки (*удам*): интересовались, были ли среди ее близких родственников бездетные. Этот вопрос имел большое значение, поскольку продолжение рода было заветной мечтой всех родителей и вообще смыслом вступления в брак. Если они обнаруживали какую-то информацию о том, что среди ее далеких и близких родственников были бездетные, неизлечимо больные и умалишенные, то ее кандидатура отклонялась. Далее родителей юноши интересовали такие вопросы, как благовоспитанность, трудолюбие родителей и родственников девушки. Имущественное положение семьи и внешность девушки не играли важной роли, но зато большое значение придавалось ее личным качествам: обаянию, благовоспитанности, умению общаться с людьми разных возрастов, в первую очередь со старшими и младшими. Ценилось ее трудолюбие, находчивость, умение шить, вести домашнее хозяйство. Родители юноши старались приобрести невестку, которая бы продолжила род и в то же время была бы хорошей работницей (Лхагвасурэн: 1988: 97). Сделав свой выбор, родители юноши обычно обращались к ламе, который определял возможность брака между юношей и девушкой по годам их рождения, руководствуясь тибетскими астрологическими книгами. Считалось, что годы рождения жениха и невесты должны находиться в определенном соответствии друг с другом (*ивээл жил*). По словам наших информаторов, ламы считали благоприятными для вступающих в брак следующие годы:

1. Год мыши, дракона, обезьяны.
2. Год быка, змеи, петуха.
3. Год тигра, лошади, собаки.
4. Год зайца, овцы, кабана.
5. Год дракона, обезьяны, мыши.
6. Год змеи, петуха, быка.
7. Год лошади, собаки, тигра.
8. Год овцы, кабана, зайца.
9. Год обезьяны, мыши, дракона.
10. Год петуха, быка, змеи.
11. Год собаки, тигра, лошади.
12. Год кабана, зайца, овцы.

Если молодые люди родились в эти годы, то ламы считали их брак удачным, т. е. если юноша родился в год мыши, то ему надо было жениться на девушке, которая родилась в год дракона или обезьяны и т. д. Неблагоприятными для вступления в брак ламы считали следующие годы:

1. Год мыши, зайца, лошади, петуха.
2. Год быка, дракона, овцы, собаки.
3. Год тигра, змеи, обезьяны, кабана.
4. Год зайца, лошади, петуха, мыши.
5. Год дракона, овцы, собаки, быка.
6. Год змеи, обезьяны, кабана, тигра.
7. Год лошади, петуха, мыши, зайца.
8. Год овцы, собаки, быка, дракона.
9. Год обезьяны, кабана, тигра, змеи.
10. Год петуха, зайца, мыши, лошади.
11. Год собаки, дракона, быка, овцы.
12. Год кабана, тигра, змеи, обезьяны.

Молодым людям, которые родились в годы, стоящие в одном ряду, ламы не советовали вступать в брак. Так, если юноша родился в год лошади, то, по ламским воззрениям, он не должен был жениться на девушке, которая родилась в год петуха, мыши или зайца.

Обращение к ламам при решении вопроса о женитьбе считалось обязательным для родителей юноши. Только с одобрения ламы они принимали решение о сватовстве. Лама также определял, какой день

будет благоприятным для отправки первого свата к родителям девушки (Жуковская 2000: 112).

Первый этап в процессе сватовства назывался *аман уг хургэх* – передача устной информации о сватовстве. Родители юноши в качестве первого свата выбирали уважаемого человека из числа своих близких родственников. В назначенный ламой день, прибыв в юрту родителей девушки, за неторопливой беседой с ними он делал сообщение о том, что такая-то семья из его рода изъявляет желание просватать их дочь своему сыну. Выполнив свою миссию, первый сват возвращался. После ухода свата родители девушки начинали обсуждать этот вопрос между собой. Решающее слово в этом вопросе принадлежало им, особенно матери девушки. Они также могли обсуждать этот вопрос с близкими родственниками как по линии матери, так и по линии отца девушки. Наблюдавший свадебный обряд у алтайских урянхайцев в конце XIX в., Г. Е. Грумм-Гржимайло заметил, что родители «...не советуются с дочерью в этом важном для нее вопросе, а самолично и бесповоротно решают ее судьбу» (1926: 175).

По утверждению наших информаторов, родители, конечно, спрашивали согласия дочери. С. Бадамхатан писал, что родители девушки первому свату со стороны юноши обычно давали такой ответ: «... мы можем дать ответ через три дня, узнаем, согласна ли наша дочь» (1960: 5). Дочь обычно пугалась и отказывалась, так как предложение часто бывало для нее неожиданным. Приходилось ее уговаривать и приучать к мысли о будущем замужестве. С ней на эту тему могла говорить только мать. По нашим сведениям, первому свату ответ давала обычно мать. О главенствующей роли матери в решении этого важного вопроса писал Д. Д. Шалхаков, изучавший свадебные обряды калмыков. Он считал это пережитком матриархата у кочевников (1982: 11). Родители девушки при обсуждении вопроса о замужестве дочери большое значение придавали характеру, благовоспитанности будущего жениха, его трудолюбию, практическим навыкам скотовода, охотника. Если они располагали негативной информацией о юноше, о том, что он груб, не общителен, плохой работник и неважный охотник, то эти факты заставляли их серьезно задуматься и часто становились причиной отказа родителям будущего жениха (Лхагвасурэн 1989: 213). Если будущий жених оказался по душе, они тоже со своей

стороны обращались к ламе, чтобы уточнить возможность данного брака.

Пока родители девушки изучали будущего жениха, родители юноши готовились к следующему визиту, с целью совершить обряд подношения первого хадака (*ам хадаг тавих*).

Через несколько дней после визита первого свата родителей девушки посещали двое мужчин солидного возраста, тоже из числа ближайших родственников юноши. Человеку, который исполнял функцию первого свата, не положено было приходить вторично. Цель визита на этот раз состояла в том, чтобы выяснить настрой родителей девушки относительно сватовства их дочери. Сваты старались делать вид, что зашли в их юрту случайно, как это часто бывает у кочевников. Однако родители девушки обычно угадывали, кто и зачем к ним пожаловал. После неторопливой беседы за чаем старший из гостей подавал свою табакерку отцу девушки, как обычно делали кочевники при встрече. У кочевников обмен табакерками выражал взаимное расположение сторон. Если отец девушки не давал в ответ свою табакерку, как это было принято, это означало, что родители отвергают сватовство их дочери. В таком случае отец девушки принимал табакерку, нюхал табак и молча возвращал ее хозяину. На этом все заканчивалось. Родители юноши больше не присылали сватов в юрту родителей девушки. Если же отец девушки давал свою табакерку, это означало, что родители девушки благосклонно смотрят на предстоящее сватовство.

Только после этого родители юноши отправляли еще одного уважаемого человека из числа ближайших родственников к родителям девушки, вручив ему 2 хадака голубого цвета и прочие дары, в том числе молочные продукты (включая молочную водку архи). Без предварительного выяснения настроения родителей девушки родители юноши не решались на третий визит. Нового визитера родители девушки принимали как очень высокого гостя, усаживали на северо-западной стороне юрты (*баруун хоймор*). Родители девушки знали, что этот человек приехал получить их окончательное согласие. После обмена приветствиями и табакерками гость обращался к родителям девушки со словами: «У нас есть хороший арканщик, умелая мастерица – у вас. Согласитесь их соединить!» («*Уурга бариач нь манайд байна, уялга оеоч нь танайд байна!*»). Сказав эти слова, сват становился на колени

и подносил отцу девушки развернутый хадак на вытянутых руках. Принятие хадака отцом девушки означало, что родители девушки согласны на сватовство их дочери.

Вручив таким образом хадак, гость вставал с места и начинал раскладывать жертвенные дары на домашнем алтаре в юрте отца девушки, а вне юрты совершал кропление молоком, посвященное духам-покровителям окружающей местности (хангай, дэлхий). На этом его миссия заканчивалась. В очень редких случаях отец девушки не принимал хадак и, вытянув ниточку с одного конца, возвращал его обратно подносителю. Этим он выражал свое несогласие отдать свою дочь замуж в данную семью.

После завершения описанного выше обряда стороны начинали готовиться к очень важному событию в длинном цикле свадебных обрядов – к исполнению обряда поднесения хадака с клеем (*зус хадак тавих*). Этот обряд исполняли в юрте родителей девушки. Перед этим стороны выбирали себе посредницу *бэргэн*.

Обе стороны независимо друг от друга обращались к ламе с вопросом, какой день будет для них самым подходящим для совершения обряда поднесения хадака с клеем. Лама определял не только день, но и час отправления делегации из юрты юноши и ее приезда в юрту родителей девушки. Лама даже указывал цвет халата, в котором должна идти бэргэн юноши в юрту отца девушки. В указанный ламой день и час делегация, в состав которой входили 5–6 мужчин из числа близких родственников родителей, в том числе и бэргэн, отправлялась с визитом в юрту родителей девушки. Делегацию возглавлял отец юноши, на этот раз самого юношу не включали в состав делегации. С собой по данному случаю несли хадак голубого цвета определенного размера и кусок клея зус, а также молочные продукты (сыр, молоко), целую тушу барана, специально заколотого накануне. Родители девушки задолго готовились к приему гостей. В момент прибытия делегации в юрте родителей девушки должны были присутствовать самые ближайшие их родственники, человек 5–8. Делегацию встречали как самых высоких гостей, усаживали на северо-западной стороне юрты (*баруун – хоймор*), как это принято у всех групп монголов. После обмена приветствиями гостей угощали молочным чаем, молочными продуктами и т. д.

После угощения отец юноши становился на колени и подносил отцу девушки развернутый хадак на вытянутых руках. На хадаке в правой руке он держал кусок клея зус. Кусок клея символизировал крепость будущего брака молодых. Отец девушки принимал хадак со словами: «Пусть будет процветать ваше состояние!» (*«Та бугдийн амар амгалан дэлгэрэх болтугай!»*) Вручив отцу девушки хадак с клеем зус, отец юноши начинал одаривать родителей девушки подарками *суй бэлэг*. Ценность *суй бэлэг* зависела от состоятельности родителей юноши. Обязательно дарили плитку чая, отрез шелка на национальную верхнюю одежду *дэвэль*. Подарки вручались также всем присутствующим в юрте. Этот обряд сопровождался небольшим застольем – *суй бэлгийн найр*. Во всех юртах алтайских урянхайцев традиционно соблюдали правила проведения такого застолья – *найр*. Всем гостям положено было сидеть только на правой стороне юрты, а хозяевам – на левой. Все участники пира сидели по старшинству: самых старших усаживали в знак уважения к ним в северной части юрты, а молодых – ближе к выходу. Угощение тоже подавали по старшинству: самому старшему – первому, а молодым в последнюю очередь. Угощение разносили только специально назначенные девушки, архи и кумыс – мужчина среднего возраста (*сонч*). Его выбирал хозяин юрты из числа своих близких родственников. Он должен был развлекать гостей своим красноречием. На всех пирах обязательно готовили угощение для всех *таваг идээ*. Его ставили на стол перед самыми почетными гостями, а те угощали всех присутствующих. Пир начинался с чаепития. Затем все понемногу угощались *таваг идээ*, после чего подавали кумыс, а после кумыса – мясные блюда. В последнюю очередь всех угощали архи. Его подавали только взрослым, молодым не положено было пить крепкие напитки. Такой порядок соблюдался на всех пирах, которые устраивались часто, особенно в теплое время года. Если кто-то нарушал этот порядок, то его поступок осуждался, а если кто-либо не знал когда и что он должен делать на таких пирах, то выглядел в глазах присутствующих не очень воспитанным. Кроме того, на пир обязательно приглашали *ероолч* – человека, который хорошо читал благопожелания *ероол*. На пирах, когда у всех после выпитого архи настроение поднималось, начинали петь. Пели протяжные песни, которые немного отличались от протяжных песен других монгольских народностей. Наши информаторы утверждали, что на пирах

пение начиналось обычно с песни про Алтай. Пиром обычно руководил хозяин юрты. По его команде ероолч читал ероол, а остальные пели и пили. Гости со стороны юноши на пиру угощали присутствующих тем, что принесли с собой. В тот же день гости возвращались домой, им не положено было оставаться на ночлег в юрте родителей девушки. Это был первый пир в свадебном цикле алтайских урянхайцев.

После него юноша и девушка официально становились женихом и невестой. Во время пира стороны договаривались о доле участия каждой стороны в приготовлении новой юрты для молодоженов. По обычаю сторона невесты готовила внутреннее убранство, а сторона жениха – саму юрту. По завершении обряда *зус хадаг тавих* стороны начинали готовиться к свадьбе. Традиционно свадьбу можно сыграть в период от 1 года до 3 лет после сватовства. По рассказам наших информаторов, после того как юноша и девушка стали официально женихом и невестой, родители отправляли юношу в юрту девушки на смотрины. Он там оставался на некоторое время. За это время родители невесты имели возможность оценить будущего зятя, а сами будущие супруги – приглядеться друг к другу. О существовании у монголов такого обычая в далеком прошлом есть сообщения в различных источниках, в том числе в «Сокровенном сказании» (1941: § 66). Изучавший свадебный обряд тувинцев Л. П. Потапов пишет, что после *зус хадаг* (по тувински он назывался *тухтен*. – И. Л.) невеста могла принимать у себя жениха и вступать с ним в половую связь до свадебного пира. Общественным мнением это не осуждалось. Поэтому нередко случалось, что просватанная девушка становилась беременной до свадьбы, а иногда даже успевала родить, и это не считалось зазорным (1969: 237–238). Наши информаторы полностью отрицали такую возможность у алтайских урянхайцев. Причину этого они объясняли так: родители девушки даже на этом этапе сватовства сохраняли за собой право отказать жениху, если он проявил себя не очень хорошо в период смотрин.

После смотрин наступало время, когда полагалось установить новую юрту для будущих супругов. Этот обряд назывался *гэр бурэх*. Он подробно описан этнографом Г. Цэрэнханд у разных этнических групп монголов (2005: 57–60). Родители юноши готовили все комплектующие детали юрты: деревянный каркас, войлоки и волосяные

веревки различного назначения. Деревянный каркас юрты можно было получить двумя способами: либо путем обмена на скот у тех, кто специально занимался их изготовлением, либо, если отец юноши был плотником, он мог сам его приготовить. Войлоки для юрты надо было готовить самим, потому что в то время их никто не делал на обмен. Изготовление войлока требовало много времени и усилий. Его делали из овечьей шерсти традиционным способом. Когда все было готово, родители жениха назначали день установки новой юрты. В этот день родственники собирались у родителей жениха. Они приносили различные предметы, необходимые для установки юрты: войлоки, волосяные веревки и т. д. Кроме того, приносили с собой молочные продукты – домашний сыр – *бяслаг*, сушеный творог – *ааруул*, предназначенные для пира, который устраивали по окончании работы. Прежде чем приступить к работе, всех угощали чаем. При сооружении юрты алтайских урянхайцев соблюдалось строгое правило сборки деревянных деталей. Новую юрту по традиции ставили к юго-востоку от юрты отца жениха. Несоблюдение правил постройки юрты могло иметь отрицательные последствия, поэтому работой руководил отец или кто-либо из близких родственников жениха, знавший все необходимые правила.

Выкройкой кошмы, сшиванием отдельных кошменных пластин для покрытия юрты руководила мать или кто-либо из близких родственников жениха. Всю работу, включая сшивание и раскрой кусков войлока, следовало завершить к закату солнца. Во время постройки юрты прибывала мать невесты в сопровождении *бэргэн* и нескольких девушек-помощниц, чтобы помочь в работе. Они привозили войлок, большую иглу и нитки, сделанные из верблюжьей шерсти. Мать жениха готовила из привезенного войлока *орх* – покрытие для дымника новой юрты. Когда он был готов, совершали обряды освящения дымника – *орх мялаах*, растягивания кошмы дымника – *орх сунгах*, говорили благопожелания юрте – *гэр ероох*. Обряд освящения дымника делали так: кто-нибудь из близких родственников отца жениха обращался к дяде жениха по линии матери *нагац ах* со словами: «Река начинается с родника, родство начинается с дяди по матери. Соизвольте освятить покрывку дымника орх!» («*Усны эх – булаг, ургийн эх – нагац билээ. Та орх мялааж огно уу!*») При этом он подавал ему чашку с кумысом *чигээ*. Приняв ее, дядя сначала отпивал немного, затем на-

чинал кропить кумысом покрывку дымника: сначала в центре, затем по четырем углам. Кропление кумысом означало, что покрывка дымника освящена. После этого расстилали покрывку дымника на земле и усаживали на нее малолетних детей. Это было символом того, что в новой юрте будет много детей. Детей кормили и на этом обряд заканчивался. Когда установка заканчивалась, начинался обряд благопожелания новой юрте *гэр ероох*. Отец жениха пересаживался в северную часть юрты (*хоймор*). Заняв свое место, он обращался к ероолч со словами: «Соизвольте произнести благопожелания новой юрте» («*Шинэ гэрт ероол хайрлана уу*»). При этом подавал ему на хадаке полную пиалу молока, серебряные монеты и несколько пшеничных зерен – *хох тариа*. Ероолч заворачивал в хадак монеты и пшеничные зерна и привязывал их к середине дымника – *тооно*. Затем он кропил молоком все деревянные части юрты, начиная с дымника. Закончив кропление молоком, он мелодично читал благопожелание новой юрте ероол. В это время в юрту вносили молочный чай и разные угощения и начиналось небольшое застолье. После этого обе стороны начинали приготовление постельных принадлежностей для новобрачных. Обычно свадьбу устраивали осенью. Осень в жизни кочевников вообще считалась наиболее удачным временем для проведения всяких торжеств. За лето скот отъедался на пастбищах, а каждая семья успевала запастись большим количеством молочных продуктов. Обычно свадьбу играли в так называемые *белые дни* по лунному календарю: *день белого коня, день белого барана, день белого зайца* и т. д. Родители жениха наводили справки у ламы. Тот по году рождения жениха и невесты определял, какой день будет благополучным для свадебного пира. По урянхайской традиции в момент самой свадьбы хотоны отцов жениха и невесты перекочевывали ближе друг к другу. В хотоне отца жениха в этот момент шли последние приготовления к свадьбе.

За несколько дней до официального дня свадьбы невеста устраивала девичники – *чигээ уух*. Первым, к кому она приезжала в гости, был брат матери. Невеста и ее спутники обязательно оставались на ночлег у родственников. На следующий день перед их отъездом родственники делали невесте подарок. Далее начинались различные увеселительные обрядовые состязания молодежи. Их было много. Можно привести названия некоторых из них: *шинэ гэр давируулах* – нападение на новую юрту, *хивс булаалдах* – борьба за коврик, *хургэн халь-*

тируулах – прокатывание жениха, *чомог булаалдах* – борьба за берцовую кость барана, *толгой шидэх* – бросание бараньей головы и т. д.

Хотя бы в нескольких из этих состязаний участие было обязательным. Первым из них было состязание *шинэ гэр давируулах* – нападение на новую юрту. Оно начиналось так: когда невеста возвращалась с сопровождающими ее девушками из поездки по родственникам, их встречали по пути несколько ловких, сильных парней на хороших скакунах со стороны невесты и сопровождали почти до самой юрты ее отца. Затем эти молодые всадники скакали в хотон отца жениха, проносились мимо новой юрты для молодоженов. Всадники на лету пытались оборвать волосяные веревки, опоясывающие юрту или сорвать покрывку дымника. Они даже пытались развалить решетчатые стены юрты. Все, кто в этот момент находился близи новой юрты, всеми средствами пытались отразить нападение лихих всадников. Всадники повторяли набег несколько раз. Если атакующим удавалось оборвать волосяные веревки или стянуть войлочное покрытие юрты, то сторона жениха считалась побежденной.

Обрядовое состязание *хивс булаалдах* (борьба за войлочную подстилку) начиналось так: ловкий, сильный юноша со стороны жениха на хорошей лошади отправлялся к юрте отца невесты. На седле его лошади лежала продолговатая войлочная подстилка, концы которой подобраны под стремневые веревки из кожи. Посередине пути его ждали четверо юношей со стороны невесты, тоже на хороших скаковых лошадях, по двое лицом друг к другу на расстоянии 2–3 шагов друг от друга. Юноша с подстилкой на седле должен был проскочить между ними. Если ему это удавалось, то побеждала сторона жениха, а если же ее у него отбирали, то победа доставалась стороне невесты.

Символические смыслы этих игр были разными. Например, как утверждали наши информаторы, поражение стороны жениха в состязаниях *шинэ гэр давируулах* – нападение на новую юрту, *хивс булаалдах* – борьба за коврик, могло стать причиной откладывания срока свадьбы или даже отказа родителей невесты выдать девушку замуж за данного жениха. Родители невесты этим как бы проверяли серьезность намерений стороны жениха, а если она проиграла, то это для родителей невесты означало, что сторона жениха еще не готова принять их дочь в свою семью, т. е. сторона жениха не очень старается.

Вечером накануне свадьбы в хотон отца невесты со стороны жениха приезжала группа гостей. Ее возглавлял сам жених. На плече он нес охотничье ружье. А в отдаленном прошлом это был боевой лук со стрелами. Перед приездом гостей сторона невесты делала следующее: у порога поперек двери с внутренней стороны юрты отца невесты помещали мешок (*тулам*) из козьей шкуры, наполнив его водой. Первым в юрту входил жених. При входе он оставлял свое ружье на правой стороне юрты. Если у жениха реакция быстрая, он мог не наступить на мешок и обойти его стороной. Так родня невесты «проверяла» ловкость, сообразительность и изобретательность жениха. Гости угощали чаем, молочной пищей, кумысом и бараниной. Перед женихом угощение ставили на отдельном блюде, где обязательно должна была быть берцовая кость барана (*шаант чомог*). После того как гости напились и наелись, мать невесты начинала надевать на жениха рубашку (*цамц*), сшитую ею специально для него. Затем отец невесты надевал на жениха новый урянхайский мужской верхний халат (*дэвэль*). Так исполнялся обряд переодевания жениха – *хургэн хувцаслах*.

Свадебные обряды. Последнюю ночь в родительском доме невеста проводила иначе, чем обычно. Эту ночь она спала на родительской кровати, которая находилась на левой стороне юрты. Рядом с ней ложилась спать одна из младших сестер или лучшая подруга. Кровать закрывали занавесом белого цвета. Перед сном невеста исполняла обряд *гэээг буулгах* – расплетание девичьих кос и замена их на свадебную прическу. У алтайских урянхайцев незамужние девушки носили 20 косичек: на макушке – 2, на висках – по 3, над лбом – 8 и на затылке – 4. Расплести девичьи косички помогали жена старшего брата и девушки, которые сопровождали ее в поездке к родственникам. При расплетании девичьих косичек невеста делала вид, что сопротивляется, а расплетающие делали вид, что применяют силу. Волосы девушки расчесывали и заплетали теперь уже только 7 косичек – это ее свадебная прическа.

Проводы невесты (*бэр мордуулах*). На следующее утро, на восходе солнца 7–8 всадников, в том числе 2 бэргэн со стороны жениха, приезжали за невестой. В момент их приезда все, кто находился в юрте отца невесты, выходили их встречать. В юрте оставались невеста, 2 ее бэргэн и несколько девушек – ровесниц невесты. Невеста сидела на родительской кровати за занавесом. Родственницы и подруги сиде-

ли вокруг. Снаружи у двери юрты стоял юноша с палкой в руках. Он «сторожил» невесту. Родители невесты и некоторые близкие родственники, которые приехали ее проводить, стояли у входа в юрту с правой стороны. А те люди, которые приехали вместе с женихом за невестой, спешившись, ждали стоя, когда жених вынесет свою невесту из юрты ее отца. Они стояли на левой стороне от входа в юрту. В юрту первым заходил сам жених, а за ним одна из бэргэн жениха. Когда жених и бэргэн приближались к входу, юноша, который стоял у входа юрты с палкой в руках, делал вид, что препятствует им. Они тоже делали вид, что уговаривают его. Зайдя в юрту, жених и бэргэн не присаживались и не разговаривали между собой. Жених подходил к своей невесте и говорил: «Поехали» – «*Явъя!*» Он должен был вынести невесту из юрты на руках. В этот момент девушки, которые сидели вокруг невесты, делали вид, что они не хотят ее ему отдавать, «отталкивали» и «били» его. Невеста тоже делала вид, что не хочет покидать родительскую юрту. Жених делал вид, что вынужден силой ее отнять. Когда из юрты выходил жених, неся на руках невесту, один из всадников, который приехал вместе с женихом, подсаживал ее на своего коня белой масти. Таким образом невеста и мужчина оказывались на одном коне.

Затем все садились на своих коней и кортеж трогался в путь. В этот момент отец девушки выносил из юрты полное ведро молока, а мать начинала кропление молоком (*цацал оргох*) вслед отъехавшим жениху и невесте. По традиции родители невесты не ехали вместе с ними. Когда кортеж трогался в путь, невеста не должна была оглядываться назад в сторону родительской юрты. Алтайские урянхайцы считали, что если она оглянется, то ее счастье останется в юрте родителей. Поэтому мужчина, который вез ее на своем коне, закрывал ей глаза, если она невольно делала попытку оглянуться назад. Впереди кортежа ехал сам жених при охотничьем ружье с опущенными сошками. За ним ехала невеста. Лошадь, на которой ехала невеста, вела жена одного из старших братьев жениха, а 2 бэргэн невесты следовали справа от ее лошади. Перед невестой ехали 2 всадника, закрывая лицо невесты растянутым перед ней занавесом, который накануне ночью висел перед ее кроватью. Занавес был прикреплен к двум палкам. Здесь интересно отметить, что другие монгольские народности, с которыми алтайские урянхайцы жили по соседству, тоже закрывали

лицо невесты занавесом, только это делали по-разному (Этнография Монголии 1996: 137). Русский миссионер В. И. Вербицкий, наблюдавший свадебный обряд горных алтайцев в конце XIX в., писал о существовании такого обычая у алтайцев во время свадьбы: «Когда все будет готово, тогда назначают день, в который невеста должна будет переехать к жениху. Два молодых человека (друзжки) верхами подъезжают к юрте невесты, у каждого из них в руках по небольшой березке, и к ним прикреплена занавеска. Для невесты подводится особая оседланная лошадь. Эти дружки поедут по сторонам невесты, держа перед нею укрепленный к березкам занавес, до самой новой юрты ее жениха» (1893: 102). Наши информаторы утверждали, что алтайские урянхайцы делали это с целью уберечь невесту от сглаза. По сообщению источников, в далеком прошлом везти невесту в открытую, тем более показывать ее чужому человеку у кочевников считалось опасным. Примером тому может служить известный эпизод из «Сокровенного сказания», когда Есугай-Баатур, глава племени тайджитов, похитил у встреченного в степи меркита Эке-Чиледу его невесту Оэлун, которую тот вез в закрытой повозке, пряча от посторонних глаз. Невесту эту увидел Есугай-Баатур, заглянувший в эту повозку (1941: § 54–56). Похищенная невеста стала женой Есугай-Баатура и матерью создателя Монгольской империи Чингисхана.

По пути следования свадебного кортежа совершали традиционное обрядовое состязание *чомог хоох* – погоня за всадником, державшим у себя берцовую кость барана (*шаант чомог*). Оно проходило так: несколько человек со стороны жениха на пути следования кортежа разжигали огонь, на нем жгли можжевельник. Тут же стояла наготове скаковая лошадь, на которой сидел ловкий юноша. За поясом он держал обглоданную берцовую кость барана. При приближении свадебного кортежа он мчался в сторону юрты отца жениха. В погоню за ним устремлялся всадник из окружения невесты. Задача его состояла в том, чтобы отобрать берцовую кость барана у этого всадника. Когда всадники проносились мимо свадебного кортежа, жених снимал с плеча ружье и, не слезая с коня, делал выстрел в другую сторону. От ружейного выстрела лошади неслись еще быстрее. Погоня за всадником с берцовой костью продолжалась на расстоянии примерно 5 км. Если второй всадник нагонял первого, то пытался силой вырвать у него кость. В случае удачи победу одерживала сторона невесты, в

противном случае – сторона жениха. Часто такие состязания устраивали от 3 до 5 раз.

Обряд поклонения желтому солнцу (*шар наранд моргох*). Когда жених уезжал за невестой, один из родственников караулил их приезд, стоя на вершине высокой горы. Заметив приближение свадебного кортежа, он сообщал об этом родителям жениха. Свадебный кортеж сначала делал 3 круга по часовой стрелке вокруг хотона отца жениха, а затем останавливался у входа в юрту жениха. Все слезали с коней, жениха и невесту ставили на колени на белый войлок, который расстилали в трех шагах от их новой юрты: жених стоял на правой стороне, невеста на левой, лицом к входу в юрту. В центре войлока пшеничными зернами был выложен традиционный орнамент алтайских урянхайцев. Когда они занимали свое место, жениху и невесте подавали трубчатую кость барана; жених держал в левой руке толстую часть кости, а невеста в правой руке ее тонкую часть. Сзади стояла старшая из невесток жениха. Она говорила громким голосом:

Поклонись желтому солнцу.

Поклонись берцовой кости барана.

Поклонись четверем родителям.

Произнося эти слова, она слегка наклоняла головы жениха и невесты вперед, прикасаясь ладонью своих рук к их головам. Молодые люди четырежды молча кланялись в сторону восхода солнца. Пока все это происходило, один из мужчин, который вез занавес перед лицом невесты по пути следования свадебного кортежа, успевал повесить белый занавес у кровати в юрте молодоженов на левой стороне. Когда поклонение солнцу заканчивалось, жених и невеста вставали с места, собираясь войти в свою юрту. Первой входила невеста, за ней – жених. За ними в юрту входили родители жениха. Войдя в юрту, невеста садилась на пол – на левой стороне юрты перед очагом. Здесь по знаку бэргэн она делала 3 поклона в сторону очага, после чего уходила вместе с невесткой за белый занавес. Там она переодевалась в одежду замужней женщины. Ее волосы расплетали и делали 2 косы. Ей помогала в этом бэргэн. Оттуда она выходила в полном наряде замужней женщины и начинала варить чай. Чтобы сварить чай, она сначала разжигала сильный огонь в очаге. Когда она ставила чугунный котел на очаг, жена старшего брата произносила пожелание:

«Чтобы семья всегда была в достатке!» (*«Хайс нь хусамтай, хараач нь утаатай байх болтугай!»*) Она же помогала сварить чай, приготовление которого было несколько иным, чем у других монгольских народностей западной части страны. Алтайские урянхайцы сначала готовили обычный чай без молока. Затем этот чай полностью переливали из котла в большое деревянное ведро, а в пустой котел наливали молоко в нужном количестве. Когда молоко вскипало, туда из деревянного ведра наливали приготовленный до этого чай и нагревали его до кипения.

Когда чай был готов, молодая жена угощала им всех присутствующих в юрте. Первым она подавала чай отцу своего мужа, а затем его матери. Этот порядок подачи чая она соблюдала всю жизнь. Затем чай наливали другим по старшинству. Угостив всех чаем, она опять уходила за занавес. Когда она оказалась за занавесом, отец мужа чуть приподнимал занавес шомполом своего охотничьего ружья снизу и трижды громким голосом спрашивал: «Тяжело?» (*«Хунд уу?»*), «Легко?» (*«Хунгэн уу?»*). Каждый раз сидящие в юрте люди отвечали *«Тяжело»* – *«Хунд»*. При третьей попытке он полностью поднимал занавес. При этом он произносил такие хвалебные слова: «Пусть смотрят пошире!» (*«Аньснаа халиа, атгаснаа тавь!»*) Когда он произносил эти слова, молодая жена выходила оттуда и усаживалась рядом со своим мужем в северной части юрты. В это время ей наливали чай ее невестка. Пока она пила чай, отец мужа вставал с места и закреплял хадак на дымнике. Его примеру следовали гости. Так начинался свадебный пир. Надо сказать, что этот пир не был продолжительным. На нем не положено было пить молочную водку архи. Ее наливали только отцу мужа, но он не пил, а только символически пригублял. Пили только кумыс и чай. О завершении пира объявляла одна из бэргэн.

После ухода гостей бэргэн делали уборку в юрте. Затем одна из них уходила закрыть покрывку дымника юрты. Когда она возвращалась в юрту, все они вместе начинали приготовление брачного ложа: расстилали на кровати 3 войлочные подстилки невесты с каймой зеленого цвета, поверх них стелили 3 подстилки жениха с каймой красного цвета. Большой подголовник (*их дэр*) клали в изголовье, обратив лицевой стороной к очагу. Потом застилали одеяло. Закончив застилать брачное ложе, сажали новобрачных на кровать и подавали им

шейный позвонок барана, который был заранее сварен и подвешен на верхний конец правой стенки юрты (*ханын толгой*). Каждый из новобрачных по 3 раза откусывал куски мяса и съедал, после чего их укладывали на кровать и накрывали одеялом. Этот обряд назывался соединение подголовников (*дэр нийлуулэх*). Затем невестки удалялись из юрты. Старшая из них на некоторое время оставалась возле юрты молодоженов. Убедившись, что в юрте все нормально, она вскоре тоже уходила спать. Наши информаторы утверждали, что в более ранние времена самая старшая из невесток оставалась обычно в юрте, чтобы помочь молодоженам советами, в которых они особенно нуждались в первую брачную ночь. На другое утро новобрачная поднималась рано, и первым делом открывала дымник своей юрты, как это обычно бывает в семье алтайских урянхайцев. Открыв дымник, к его волосяной веревке она привязывала хадак. Затем она открывала дымник юрты родителей мужа. После этого она начинала варить чай в своей юрте. Готовый чай она наливала сначала своему мужу, который уже к этому времени встал и ждал, когда будет готов чай. Подав чай своему мужу, она затем наливала чай в традиционный урянхайский чайник – *домбо* и несла его в юрту родителей мужа. Так начиналось первое утро молодой семьи.

В этот же день к полудню приглашали в юрту молодоженов всех, кто обслуживал новобрачных во время свадьбы. Здесь устраивался пир (*бэргэдийн найр*) для невесток – жен старших братьев жены и мужа, всех угощали кумысом и архи, мясной и молочной пищей.

Послесвадебные обряды. Они начинались с обряда снятия занавеса (*хошиг тайлах*). После свадьбы родители жены объявляли своим родственникам, в какой из трех послесвадебных дней они собираются справить этот обряд. В назначенный день в гости в юрту молодоженов приезжала большая группа гостей во главе с отцом молодой жены. Специально для данного обряда привозили тушу барана, заколотого накануне, а также вареную баранью грудинку (*хошигний овчуу* – грудинка занавеса), большое количество молочных продуктов, в том числе архи и кумыс, и различные предметы домашнего обихода. У коновязи гостей встречали молодожены и родители мужа. Это самый первый визит родителей жены в юрту молодоженов. Их усаживали в северной, почетной части юрты. Родители мужа располагались рядом

с ними. Дочь варила им молочный чай и угощала всех чаем, затем молочными продуктами. По этому поводу устраивался большой пир. По рассказам наших информаторов, это самый большой пир в длинном свадебном цикле алтайских урянхайцев. В ходе пира отец жены вставал с места и подходил к тому занавесу, который все еще висел перед кроватью молодоженов. Отец снимал занавес, в это время мать подносила ему молоко в деревянной чашке. Отец кропил молоком занавес, аккуратно складывал его и отдавал дочери. Занавес оставался у нее в качестве приданого. Символический смысл снятия занавеса заключался в том, что отныне в юрте начиналась обычная семейная жизнь новобрачных.

Родители жены оставались ночевать у молодоженов. Когда на следующий день ее родители собирались уезжать домой, мать ставила маленький камень белого цвета и несколько пшеничных зерен, принесенные специально из своей юрты, на подол халата (*дэвэль*) дочери. При этом она произносила такие слова: «Прекраснее золота, тяжелее камня!» (*«Алтнаас онготэй, чулуунаас хунд!»*) Это было пожелание дочери счастья в новой жизни. Пока мать не отбыла домой, новобрачная не вставала с места. Рядом с ней в юрте оставалась ее бэргэн. Она сидела на коленях на подоле новобрачной. После ухода матери бэргэн убирала белый камень и зернышки с подола и прятала их в большом подголовнике, предварительно завернув в хадак. Молодожены бережно хранили этот камень и пшеничные зернышки всю свою совместную жизнь. Окончательное приобщение невестки к роду мужа, переход ее в категорию полноправных женщин-матерей были сопряжены с рождением у нее детей.

По урянхайской традиции ответный визит молодоженов к родителям жены мог состояться только через год, а иногда даже через 3 года после свадьбы. До этого срока они кочевали подальше от юрты родителей жены. Когда наступало время посещения родительской юрты, молодожены приезжали с подарками (*бэрийн хишиг*). Их в этой поездке никто не сопровождал. Кроме того, они свой визит делали не в тот сезон, когда была сыграна их свадьба, а в другой. По случаю их визита устраивался небольшой пир. После этого визита дочь могла приходить в родительскую юрту в любое время. На этом и заканчивался свадебный цикл алтайских урянхайцев.

Похоронные обряды

Покойников алтайские урянхайцы именовали ушедшими – *талийгч*, ушедшими в страну богов – *бурхны оронд одсон*, превратившимися в бога – *бурхан болсон* и ушедшими в небо – *тэнгэрт халисан* и т. д.

По представлению алтайских урянхайцев, смерть происходила от того, что душа человека в результате действия злонамеренных сил покидала его тело. После смерти душа человека еще некоторое время держала связь с родственниками. Местопребывание душ умерших людей до определенного срока локализуется по-разному. Считалось, что они могли остаться на месте похорон, заходить в юрту и т. д.

Когда кто-то умирал в семье, из юрты выносили все имущество. Если умирала женщина, ее клали в западной части юрты, а мужчину – в восточной. Тело покойника заворачивали в белую ткань, которую сшивали обязательно шерстяной ниткой. Это делали всегда мужчины, которые должны были его хоронить. Они клали покойника на правый бок, а левую руку вытягивали вдоль туловища, правую руку клали под правой щекой (большой палец закрывает правое ухо, указательный – правый глаз, средний – правую ноздрю, безымянный – левую, мизинец – рот), ноги оставляли полусогнутыми. Такая поза якобы препятствовала выходу души из тела. Перед телом покойника опускали занавес, а рядом ставили 2 жертвенные тарелки – одну с вареным мясом, другую – с молочными продуктами. Перед юртой, в которой лежал умерший, ставили треножник, на него клали плоский камень и разводили огонь, на камне жгли можжевельник – *арц* (*сан*), а в передней части юрты (против входа) перед буддийскими статуями – *бурханами* зажигали лампаду – *зул*.

В семью, где умер человек, в первую очередь приглашали ламу. Участие ламы в похоронных обрядах было обязательным и незаменимым. Он руководил всем ходом похорон. Согласно дню, часу смерти человека, году его рождения, лама давал указание в какой день, час и в каком направлении выносить покойного из юрты.

Лама приходил в юрту со своими ритуальными атрибутами. Он приносил священную книгу – *судур* (буддийские тексты, написанные на тибетском языке), *хэнгэрэг* (металлический бубен), *цан* (род металлической тарелки), *дамар* (инструмент наподобие барабана) и *хонх*

(небольшой колокольчик). Все эти атрибуты он размещал на маленьком столике, который ставили перед ним. Лама сидел около головы умершего и читал молитвы. Сначала он читал очень тихим голосом, а затем голос его делался более громким и сопровождался периодическими ударами в инструменты. Считали, что таким образом лама разгонял злых духов (*савдаг*), находящихся в юрте. Лама во время молитвы брал из чашки жареные зерна проса и разбрасывал их в юрте в разные стороны. Содержание молитвенного чтения сводилось к просьбе, чтобы душа (*сунс*) покойного поскорее переродилась в виде ребенка. Когда лама читал тексты, родственники покойного присутствовали в юрте. Лама обращался к собравшимся с утешением.

Хоронили покойного в заранее намеченном месте (*шарилын газар*). Лама обычно спрашивал родственников, где они хотят похоронить покойного, и, получив ответ, смотрел в свою священную книгу. Выбору места похорон придавали большое значение. Считалось, что в случае неудачного выбора родственники покойного будут жить плохо, беднеть, умирать и т. п. В этом сказалось, видимо, идущее от шаманства представление о том, что если мертвого похоронят в месте, которое ему не нравится, он будет наносить вред оставшимся в живых родственникам. За день до похорон лама совершал обряд испрашивания земли (*газар авах*). Обряд этот проходил следующим образом: на место похорон приезжала группа родственников покойного во главе с ламой. Место, где будет оставлено тело покойника, определялось так: все члены группы одновременно слезали с коней и каждый, держа своего коня за поводья, начинали медленно ходить. В этот момент чей-то конь начинал мочиться – это и было знаком того, где надо оставить тело покойника. На этом месте лама рисовал круг рогом антилопы. Затем он сжигал можжевельник (*сан тавих*) и читал молитвы, кропил вокруг молоком и молочной водкой, разбрасывал кусочки молочных продуктов из жертвенной тарелки. Когда он завершал обряд освящения, все присутствующие трехкратно обходили место по часовой стрелке. Это был обряд выпрашивания земли для похорон.

Судя по всему, этот обряд существовал не только у алтайских урянхайцев, но и у других кочевых племен Западной Монголии (Этнография Монголии 1996: 372). Н. Л. Жуковская видит причину такого явления в культе Матери-земли, очень распространенного у монго-

лов в древности. Она писала, что вырыть могилу – значит нанести земле рану, поэтому требовалось предварительное разрешение, сопровождаемое возлиянием молока (Жуковская 2000: 114).

В назначенный ламой день устраивали похороны (*хүдүүлэх*). Перед выносом покойника совершали обряд прикосновения к его телу (*гар хурэх*). Для этого лама определял, кто из родственников должен первым прикоснуться к нему. Перед тем как войти в юрту, где находился покойник, этот человек переодевался необычным образом: шапку выворачивал и надевал задом наперед, правую полу на халате запаховал поверх левой, обшлага рукавов заворачивал внутрь и т. д. Он держал в руке палку – *едор*. Зайдя в юрту, он сначала трижды свистел, затем поднимал занавес перед покойником палкой (ее потом на месте похорон втыкали в землю у головы покойника), подходил к его телу, касался ладонью правой руки лба, глаз и рта покойника и выходил из юрты.

Только после этого выносили покойного (*гэрээс гаргах*). Происходило это следующим образом: тело покойника поднимали несколько человек, одновременно с этим несколько человек поднимали решетчатую стену юрты на той стороне, где лежал усопший. Тело выносили из под поднятой стенки так, чтобы оно не коснулось земли. Затем везли его на верблюдах до места похорон. Иногда везли покойного перекинутым поперек седла, в этом случае его поддерживал человек, сидевший сзади на этой же лошади.

Траурную процессию сопровождали самые близкие родственники покойника. Когда она трогалась в путь, одна из родственниц выходила из юрты, держа в руках тарелку с жертвенной едой (молочные и прочие продукты) и смотрела в ту сторону, куда удалялась процессия. Затем она разбрасывала понемногу пищу из жертвенной тарелки, делала 3 круга вокруг юрты по часовой стрелке, при этом она постоянно произносила негромким голосом возгласы: «Хурай! Хурай! Хурай!» Затем она входила в юрту и ставила жертвенную тарелку на то место, где лежала голова усопшего и подметала войлочные подстилки, застилающие пол юрты.

Если на пути к месту похорон была река, которую нужно переходить, то брали с собой лоскут ткани белого цвета, парчовую нить и несколько серебряных монет. Приближаясь к реке, совершали обряд построения «золотого моста» (*алтан гуур барих*). Один из сопровож-

дающих уходил вперед и протягивал через реку парчовую нить, которую называли «золотым мостом» (*алтан гуур*). Затем он бросал в реку несколько монет и прикреплял на обоих берегах реки по хадаку синеголубого цвета, а к нижнему краю гривы верблюда хадак белого цвета. Только после этого похоронная процессия могла перейти реку. Иногда на стремяна привязывали кусок ткани желтого цвета, который символизировал золото. Проходя через речку, они говорили реке тихим голосом, что они везут золото, а не покойника.

Если в пути встречался табун лошадей или отара овец, то обязательно спрашивали у табунщика или чабана, как их зовут. Если встречное стадо шло с левой стороны направо, то пережидали, пока оно не пройдет, а в другом случае объезжали стадо по ходу часовой стрелки.

Когда процессия приходила на место похорон, лама сжигал можжевеловый дровяной чурчак и начинал читать молитву. Все старались как можно быстрее оставить покойника на этом месте. Его клали на землю лицом к заходящему солнцу, тело сверху закрывали белой тканью или покрывали большим бумажным листом с напечатанным тибетским текстом – *номын хунжил*. Под его голову обязательно клали кирпичный чай, а сверху накрывали хадаком синего цвета, головой его ориентировали в сторону возвышенности или близлежащей горы, а если погребали в степи, то головой клали на север. Тело покойника клали на правый бок, правую руку подкладывали под голову, а левую вытягивали вдоль тела. Положив умершего, старший родственник бросал зерна пшеницы или ячменя туда, где лежал покойник. Затем он разбрызгивал молочную водку на 4 стороны, после чего все пили ее из одной чашки. Разливал и подавал чашку с водкой тот же старший родственник.

Как только лама заканчивал молитву, все присутствующие 3 раза обходили тело покойника. Задерживаться долго на месте похорон было не принято, поэтому уходили быстро и не оглядываясь. Местность для похорон должна быть солнечной, безводной и окаймленной горами с севера и востока. К концу XIX – началу XX в. алтайские урянхайцы знали только наземный вид захоронения (*ил тавих*). Исследователи отмечали, что в странах, где исповедовался буддизм, похоронный обряд не отличался единообразием. Он сильно зависел от мест-

ных национальных традиций. В. П. Дьяконова писала, что у алтайцев «труп человека в одежде и с инвентарем укладывался в вытянутом положении на земле, а затем его со всех сторон обкладывали камнями» (Дьяконова 2001: 192). Л. П. Потапов отмечал, что тувинцы «умершего оставляли на поверхности земли, завернутым в ткань, или в деревянном ящике» (1969: 386). Н. Л. Жуковская утверждает, что монголы «покойников могли хоронить и в лежачем и в сидячем положении. А у дэрбэтов им даже придавали позу нирваны» (2000: 113). Надо отметить, что на похороны родственники не надевали специальной траурной одежды, хоронили в повседневной одежде. По возвращении все участники похорон совершали обряд омовения. Каждый мыл руки освященной водой и трижды окуривал себя дымом можжевельника. Затем все проходили между 2 горящими огнями перед юртой. Только после этого они могли войти в юрту, чтобы справить поминки (*цагаалга*). Специальных блюд для этого случая не готовили, просто варили баранье мясо и ставили на стол все продукты, какие находились в доме. Перед едой сначала бросали кусочки мяса в огонь. Так заканчивались похороны. После похорон родственники покойного отвозили в ламаистский монастырь – *хурэ* большое количество молочных и прочих продуктов для 3-дневного молитвенного чтения – *хурал хурах*. В дар *хурэ* отвозили еще несколько голов скота в качестве жертвы и платы за обряд.

По буддийским представлениям, душа человека, отделившись от тела, в течении 49 дней блуждала в пространстве, называвшемся Бардо, в ожидании нового перерождения. Когда этот срок заканчивался, родственники покойного устраивали поминки. Они совершались следующим образом: обычно в той юрте, где умер человек, перед буддийскими статуями – *бурханами* еще в день похорон ставили одну или несколько лампад. В течение 49 дней родственники усопшего поддерживали горение этих лампад. Рядом с ними ставили несколько жертвенных тарелок с жертвенной едой (*идээний дээж*). Хозяева юрты ежедневно клали кусочки еды на эти тарелки от каждого вида приготовленной в юрте пищи. На 49-й день в юрте готовили разнообразную пищу и особенно хорошо кормили детей. Звали также ламу, который читал молитвы. Чтение молитв обеспечивало человеку после смерти хорошую жизнь и возможность «родиться» в раю. Ламы этим

обрядом обещали снять земные грехи с покойного и обеспечить ему в загробном мире благополучное перерождение без мучений. В монастыре в этот день также зажигали лампы. После этого юрту обязательно перевозили на новое место. Жизнь после смерти представлялась по образу земной, с теми же правилами и занятиями, что присущи живым. Там, по представлению алтайских урянхайцев, умершие встречались со своими родителями и родственниками, покинувшими земной мир раньше их.

ГЛАВА 5

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

К концу XIX – началу XX в. у алтайских урянхайцев были распространены 2 религиозные системы: буддизм в виде центральноазиатской (тибетско-монгольской) формы и шаманизм. Также сохранялись пережитки языческих культов одухотворения сил и явлений природы.

Шаманизм и шаманская атрибутика

Шаманизм у алтайских урянхайцев – результат сложного и длительного исторического процесса, в котором участвовали различные тюрко-монгольские и другие этнические группы Центральной Азии и Южной Сибири. Как определенное мировоззрение и культовая система шаманизм был тесно связан с общественным и семейным бытом, переплетался с нравственными, эстетическими и другими воззрениями алтайских урянхайцев.

В основе шаманской картины мира лежала идея о том, что весь мир делится на 3 сферы – земную (*дунд тив*), подземную (*доод тив*) и небесную (*дээд тив*); при этом они одухотворены, т. е. заселены добрыми (*онгоны*) и злыми (*савдаги*) духами. Жизнь и здоровье человека, благополучие людей, семьи и рода зависели от воли духов, их взаимоотношений с людьми. Добрые духи помогали людям, когда в их жизни случались несчастья: преследовала неудача в делах, наступала

внезапная смерть или тяжелая болезнь близкого человека, утрата имущества, бездетность и т. д. Во всех этих случаях обращались к добрым духам-покровителям. По шаманским воззрениям, они приходили на помощь людям, но для этого необходимо было установить контакт с ними. Общение между людьми и духами происходило через шаманов-посредников, которые обладали способностью вызывать их и общаться с ними напрямую. Шамана-мужчину называли *боо* или *зайран*, а женщину-шаманку – *удган боо*. По сообщениям наших информаторов, среди алтайских урянхайцев жили несколько известных шаманов, которые в равной степени пользовались популярностью среди населения.

Как и у других монголов, у алтайских урянхайцев шаманы делились на черных и белых, а также на сильных и слабых. Черные шаманы считались злыми, их боялись, потому что считали, что они могут делать заклятие.

Основной формой сношения шаманов с духами считалось камлание (*боо боолох*). Камлание в обязательном порядке происходило в специальном облачении и с бубном. Одним из главных поводов камлания шамана была лечебная магия. По шаманскому воззрению, причиной болезни являлся либо временный уход из тела человека одной из его душ (*онгон*), либо вселение в него злого духа (*савдагийн хорлол*). Задача шамана состояла в том, чтобы разыскать и вернуть ушедшую душу (*онгона*) человека, либо изгнать из него злого духа. Кроме того, камлание проводилось с целью выпросить душу ребенка для бездетной семьи, исправления чьей-либо судьбы и т. д.

Камлание происходило в юрте того, у кого случилась беда. Время обряда определял сам шаман, обычно это происходило после заката солнца, перед наступлением сумерек. Г. Н. Потанин писал, что «... у урянхайцев, живущих в Алтае (близ Кобдо) и говорящих по-монгольски, также есть шаманы, и я сам в городе Кобдо имел случай видеть камлание (то есть пляску под удары бубна) урянхайского шамана. ...Урянхайские шаманы камлают ночью, сначала он сидел на войлоке на правой, то есть в западной половине юрты, следовательно, лицом на восток, в это время он медленно бил в бубен и напевал призывание» (1881: 81–83). С. Бадамхатан писал, что дархатские шаманы камлание начинали на восходе солнца (1965: 225).

Дымник юрты перед камланием оставляли полузакрытым, чтобы в юрте было мало света. Перед тем как начать камлание, шаман делал подношение духам-покровителям молочными продуктами. По рассказам информаторов, в старину кроме молочных продуктов шаманы жертвовали овец с рыжей головой или лошадь черной масти. Однако, по словам Г. Н. Потанина, к концу XIX – началу XX в. по всей Монголии уже не делали кровавых жертвоприношений (1883: 139).

Камлание шаман начинал с мелодичного распева в стихотворной форме (*онгодын дуудлага*). Н. Л. Жуковская писала, что «каждый текст, произнесенный шаманом во время обряда, – импровизация одноразового назначения. В следующий раз во время аналогичного обряда прозвучит похожий, но не идентичный текст» (1998: 150). В этих текстах шаман обращался к своим духам-покровителям и просил о помощи. Голос его звучал неровно, то громко, то низко, временами он издавал громкие выкрики. Наши информаторы рассказывали, что в старину сильные шаманы входили сквозь горящий деревянный занавес, глотали головки горящих углей, облизывали раскаленное железо, садились на свой бубен верхом и улетали в небо к духам-покровителям и долго оттуда не возвращались. Через определенное время духи-покровители вселялись в тело шамана. Именно в этот момент шаман впадал в экстаз (*онгод орох*). В этом состоянии происходило прямое общение между ним и его духами-покровителями. Присутствующие не замечали прихода духов, об этом знал только сам шаман. Зато присутствующие иногда могли слышать различные звуки, например крик совы, вой волка, удар копыта лошади и т. д. Душевное состояние шамана напрямую зависело от духа-покровителя, который вселялся в него: речь шамана становилась непонятной и он прекращал реагировать на происходящее вокруг. Со стороны могло казаться, что он находится в бессознательном состоянии. Иногда родственники исполняли роль посредника между шаманом и присутствующими, объясняя бормотание шамана на понятном им языке. При выходе духа-покровителя из тела шамана последний полностью терял сознание. В это время присутствующие помогали ему снять облачение и атрибуты. По завершении камлания шаману делали подношения. Однако они предназначались не столько шаману, сколько его духу-покровителю (Лхагвасурэн 1988: 209).

По рассказам стариков, белые и черные шаманы минимум 3 раза в месяц совершали общественное камлание, но дни для этого они выбирали разные. Черные шаманы проводили камлания в 9, 19, 29 числах месяца по лунному календарю, а белые выбирали день для этого в индивидуальном порядке. Такие камлания шаман проводил в своей юрте, которая ставилась на определенном расстоянии от юрт обычных людей. На них мог присутствовать любой желающий, кому нужна была помощь шамана.

Шаманами становились двумя путями: по наследству или принципу избранничества. Большинство становилось шаманами по наследству. Некоторых избирали сами духи, они вселялись в него и тем самым давали понять, что отныне ему следует посвятить себя шаманскому ремеслу. По утверждению информаторов, «избранники духов» с малых лет отличались от других детей. У такого ребенка рано начинали проявляться признаки шамана, которые с возрастом лишь усиливались. Они проявлялись на физиологическом и психическом уровне. В физиологическом плане это проявлялось в том, что человек слышал наяву голоса, видел какие-то сны, уходил иногда в лес или горы, уединялся, становился задумчивым, впадал иногда в бред, проявлял повышенный интерес к обрядам жертвоприношения, делал предсказания и т. д. В психическом смысле у него происходило раздвоение личности, обусловленное одновременным его присутствием в мире людей и мире духов. Наши информаторы утверждали, что шаманские симптомы обычно появлялись к концу 12-летнего цикла. Например, у шамана Цогтоо первые признаки шаманского дара проявились к 13 годам, а у шаманки Тэвэгт – к 25 годам, шаманы Тоо и Чулуунбат обнаружили в себе склонность к шаманству в 37 лет, т. е. по прошествии трех 12-летних циклов. Обычно это происходило с людьми, которым этот дар переходил по наследству. Н. Л. Жуковская писала, что «не принять дар предков практически невозможно. Отказ сопровождался заболеваниями, всякий раз ставящими человека перед выбором между жизнью и смертью» (1998: 147). Новоявленный шаман обязательно должен был пройти подготовку у более сильного и опытного шамана. С. Бадамхатан писал, что у дархатов право быть учителем для начинающего имел только тот шаман, за плечами которого был более чем 15-летний стаж и непререкаемый авторитет (1965: 225).

В период ученичества будущий шаман присутствовал на камланиях своего учителя, запоминал священные шаманские тексты, сопровождал его в поездках, помогал ему в быту. Учеба могла длиться от одного года до двух лет. Хорошая память, интуиция, воображение, дар импровизации весьма облегчали будущему шаману процесс обучения.

Алтайские урянхайцы называли шаманов двуязычными, поскольку те могли разговаривать не только с людьми, но и с духами, а также животными, птицами, насекомыми, растениями и т. д. Когда будущий шаман достигал готовности к служению, ему давали настоящие шаманские атрибуты: специальную одежду (*боогийн умсгул*) и бубен (*дунгэр*).

Шаманский бубен алтайские урянхайцы называли *дунгэр*. Он был одним из основных атрибутов шамана и играл главенствующую роль во всех его действиях. Шаманы алтайских урянхайцев никогда не камлали без бубна.

В представлении шаманов бубен был их конем, на котором они совершали свои «путешествия» в мир духов (Лхагвасурэн 1988: 301). С. Бадамхатан писал, что бубны дархатских шаманов символизировали не коня, а оленя с большими рогами (1965: 211).

Бубен имел круглую форму, продольный диаметр его составлял до 65 см, поперечный – около 70 см, его деревянный обод – обечайка имел ширину от 10 до 15 см. Бубен обтягивался кожей только с одной стороны, образующей как бы дно, но покрывающей и обечайку. Внутренняя полость оставалась открытой, в нее вставляли 2 деревянные перекладки: вертикальную и горизонтальную. Вертикальная перекладка служила рукояткой, за которую шаман держал бубен во время камлания. Рукоятку бубна делали из березы, горизонтальную перекладину – из белого тальника. На ней подвешивали железные подвески и маленький колокольчик – *хонх*. Для колотушки бубна тоже выбирали березу, ее обтягивали камусом самца горного козла.

Каждый новый бубен шаман должен был подвергать оживлению. Символическому оживлению подвергалось животное, шкурой которого был обтянут бубен, и та береза, из которой сделан деревянный остов бубна. После этого бубен становился недоступным для других, он служил только своему хозяину. Жизнь и здоровье шамана связывались с его бубном.

Облачение же шамана не менялось. После смерти шамана важно было правильно распорядиться его бубном. Строго запрещалось класть его в могилу. Бубен обязательно уносили в лес, в глухое место, вешали на дерево. Обычно рядом находилось погребение умершего шамана. При этом кожаную покрывку бубна разрезали (т. е. умерщвляли бубен) и клали сверху могилы. А колотушку обязательно хранили у себя родственники шамана – на тот случай, если в их роду появится новый шаман.

В число обязательных атрибутов шамана алтайских урянхайцев входили следующие предметы: колотушка (*малиа*), зеркало (*толи*), металлическая тарелка (*цан*) и т. д. А одежда шамана состояла из верхнего халата (*хуяг, омсго*), головного убора (*дуулга*) и обуви (*гос*). Шаманский халат считался защитным средством во время камлания, он представлял собой полосато-пестрый наряд с шелковыми лоскутами разного цвета. Этот халат имел ряд особенностей, прежде всего, он отличался своим открытым передом и широкими рукавами. На такой наряд в области лопаток, плеч, груди, на боках нашивались колокольчики, кораллы, жемчуга, бахромы и т. д. Шаманы обычно носили низкий головной убор, высота его достигала 20 см, ширина – 40 см. К верхней части головного убора обязательно прикрепляли перья совы.

Одухотворение природы

У алтайских урянхайцев, как у других кочевых племен Монголии, в конце XIX – начале XX в. существовали различные формы одухотворения окружающей их природы. Одна из самых распространенных его форм была связана с культом *обо*, на котором проводили обряд жертвоприношения – *овоо тахилга*.

По мнению исследователей, термин *обо* в различных вариантах (*овоо, оба, ова, ува*) встречается у многих тюрко-монгольских народов Южной Сибири, Центральной и Средней Азии. Собственно на монгольском языке слово *обо* (*овоо*) имеет 2 основных значения: 1) насыпь, куча; 2) место для совершения культового обряда. Термин «тахилга», в основе которого лежит монгольский глагол *тахих* (почитать, поклоняться, совершать жертвоприношение), тоже в различных вариантах (*тайх, тайлган, тайылган*) встречается у бурят, калмыков, тувинцев и алтайцев.

Некоторые исследователи высказывают мнение о возможности монгольского происхождения термина *обо*, другие, напротив, считают его тюркским по происхождению. Однако большинство ученых сходятся во мнении, что культ *обо* и обряд жертвоприношения с коллективными молениями – явление центральноазиатское, обусловленное кочевым скотоводческим бытом.

Существенной особенностью жертвоприношения на *обо* были требования, предъявляемые к масти жертвенного животного. Если это баран, то он обязательно должен быть с рыжей головой, если лошадь, она не должна иметь разбитые копыта, поврежденную спину и т. д. Тушу жертвенного животного разделяли по частям (кости не ломали), мясо сжигали на *обо*, на костре в качестве жертвы «хозяевам» данной местности. Затем оставшуюся часть мяса варили и угощали им всех присутствующих. Женщинам не разрешали присутствовать на том месте, где происходил кровавый забой животных. Впоследствии, когда в Монголии стал распространяться буддизм, это требование сохранилось.

По рассказам информаторов, раньше на территории 7 хошунов алтайских урянхайцев существовали *обо* различных форм и размеров. Самой распространенной формой была груда пирамидально сложенных камней, в центр которых втыкался шест, на который навешивались хадаки или ленты из ткани белого цвета – *залам*.

Итак, *обо* – это алтарь «хозяина» данной местности. Считается, что он обитает именно в том месте, где сооружено *обо*. По всей вероятности, обряд жертвоприношения на *обо* возник при родовом строе, когда охота была основным способом добывания пищи. Тогда люди приносили в жертву диких животных. В последующие эпохи, когда постепенно появилось кочевое скотоводство, вместо диких животных в жертву стали приносить домашний скот, в основном лошадей и овец. Цели и задачи обряда постепенно стали меняться.

О том, когда возник и какую функцию выполнял культ *обо*, писали российские исследователи. Так, В. П. Дьяконова пишет, что культ *обо* в своем генезисе восходит к древним дошаманистским представлениям, относящимся к почитанию природы, в том числе к культу гор, скал, рек и т. д. По ее мнению, в прошлом культ *обо* носил родовой характер (1977: 188–189). Н. Л. Жуковская считает, что «...культ *обо* сохранялся в течение всего периода развития и расцвета

шаманства, сосуществуя рядом с ним, не мешая ему и не противореча основам шаманского мировосприятия. В шамане как посреднике между миром духов и людей он (обряд. – *И. Л.*) не нуждался» (Жуковская 1977: 37). Она же считает, что камни, возлагаемые на обо, являются видом жертвы, а само обо – маркером этнической территории (2000: 26–27). Т. М. Михайлов полагает, что «обо – не только место пребывания бога или духа, но и религиозный центр, храм, святыня в рамках определенной этнической или административно-территориальной единицы» (1980: 166).

Таким образом, большинство исследователей сходится во мнении, что культ обо, который имеется у различных кочевых племен Монголии, связан с культовой системой шаманизма.

В представлениях алтайских урянхайцев, Большой Алтай имеет своего «хозяина» («хозяйку»), которого зовут *Алиа хонгор* (*алтайн эзэн алиа хонгор*). Образ его был персонифицирован – это женщина, которой 25 лет (возраст остается неизменным), и она постоянно ездит верхом.

«Хозяина» (*эзэн*) имели и каждая горная гряда Большого Алтая, каждый холм, река или ручей. Ежегодно в определенно установленное время алтайские урянхайцы совершали обряд жертвоприношения на обо, цель которого задобрить «хозяев», больших и малых.

В первый день первого месяца весны, т. е. в день наступления нового года по лунному календарю, алтайские урянхайцы совершали обряд жертвоприношения на семейном обо, которое называлось *балин*, а обряд жертвоприношения с общественным молебствием на нем назывался *балинд мургух*.

Новый год по лунному календарю алтайские урянхайцы встречали на зимнике. Те семьи, которые не имели постоянной зимовки, каждый раз строили на новом месте семейное обо. Оно всегда находилось в южном направлении от юрты, на небольшой возвышенности, на расстоянии 200–300 м, его ни в коем случае не строили на западе, востоке или севере. По форме оно ничем не отличалось от обо, которое встречалось на горе или на перевалах. Только по размеру семейное обо намного уступало им. Иногда несколько семей объединялись и сооружали общее *обо*.

Наступление Нового года начиналось с восходом солнца. В этот день к обо приходили все члены семьи, за исключением женщин. Они

приносили с собой чай, молоко, молочные продукты, молочную водку и немного вареного мяса. Это была так называемая «жертвенная еда» (*идээний дээж*). Кроме того, они приносили грудинку барана в сыром виде. Это должна была быть грудинка барана с рыжей головой, которого закололи накануне. Молочные продукты клали на специальную жертвенную тарелку (*цацлын таваг*), а вареное мясо – на деревянную (*тэви*). Участники обряда в первую очередь жгли можжевельник на специальном жертвеннике – *сан*. Этих дымящихся сан должно было быть 13. Затем рядом с обо устраивали небольшой костер. Все необходимые приготовления для него совершались заблаговременно.

На костре самый старший сжигал грудинку барана. По рассказам стариков, в старину на костре жгли целого барана, но постепенно размеры жертвенного животного уменьшились до грудинки. Перед обрядом старец произносил благопожелание:

Помилуй, Вечное Синее Небо!

Помилуй, вечный Добу-мерген!

Помилуй, вечная Алон-гуа!

Помилуй, щедрый Алтай!

Пусть будет процветать ваше благородство!

Угощайтесь нашей вкусной едой (*идээний дээж*)!

Затем на костер ставилась грудинка, она обугливалась и сгорала до конца. Старец трижды кланялся обо, читал молитвы, привязывал к шесту хадаки, обходил обо вокруг, разбрасывал кусочки жертвенной пищи, разбрызгивал молоко и водку, постоянно восклицая: «Хурай! Хурай!» Все присутствующие следовали его примеру. После «кормления хозяина» местности и жертвоприношения обо устраивали небольшой пир.

Особо известным у алтайских урянхайцев было обо полководца, сооруженное ими на священной горе Эзэрлиг (на территории современного сомона Буянт в Баян-Улгийском аймаке). На обряд жертвоприношения съезжались урянхайцы со всех хошунов; обычно он проводился 15-го числа первого летнего месяца и 15-го числа первого осеннего месяца по лунному календарю. Так было принято до середины XX в. Позже этот обряд был запрещен в Монголии. Только в начале 1990-х гг. этот запрет был официально снят.

Существует легенда, повествующая о появлении обо полководца. Жил когда-то давным-давно храбрый нойон по имени Нацагдорж,

который правил всеми урянхайскими хошунами. Он был настоящим полководцем, храбрым и отважным. В борьбе с иноземными захватчиками он героически погиб. В знак признания его заслуг народ соорудил в честь него обо полководца и стал ежегодно устраивать обряд жертвоприношения.

У алтайских урянхайцев существовала также традиция одухотворять скалы, деревья и другие природные объекты. Однако это были не обычные объекты, а особенные. Например, священная скала имела необычные изгибы, а священное дерево – причудливую форму. Рядом с такими объектами никто не селился, сюда приходили люди совершать ритуальные действия и обряды.

15-го числа первого весеннего месяца алтайские урянхайцы устраивали обряд поклонения «хозяину» воды. По мнению бурятских этнографов, у монгольских народов «...хозяевами водных источников, также как и гор, могут быть божества небесного происхождения и многочисленные духи земли и воды – *лусы, сабдаки (шибдаки)* в буддийском истолковании...» (Нанзатов и др. 2008: 62). Во время обряда обычно освящали козу: на ее шею привязывали белые ленты, окуривали можжевельником, окропляли молоком. Служитель культа (обычно лама) читал молитву. Затем животное отпускали. С тех пор оно считалось освященным и забивать его категорически запрещалось.

В связи с этим следует отметить, что обычай посвящать животных (преимущественно коня, барана и козла) какому-нибудь божееству – распространенное явление у тюрко-монгольских народов. Посвященные животные у монголов, в том числе у алтайских урянхайцев, назывались *сэтэртэй мал*. Исследователи отмечают, что обряд посвящения и требования, предъявляемые по отношению к освящаемому скоту, были почти одинаковы. Вероятно, первоначальные истоки этого обычая у всех одни и те же. Родина его – Центральная Азия и Южная Сибирь. У тюрко-монгольских народов обряд посвящения животных когда-то совершали с помощью шаманов (Лхагвасурэн 2008: 315).

Кроме того, у алтайских урянхайцев, как у других монголо-кочевников, существовали различные формы одухотворения неба и небесных светил: солнца, луны и созвездий. По их поверьям, гром и молния происходили от того, что дракон, который обитает в небесах,

чем-то разгневан. Дракон, по понятиям урянхайцев, являлся одним из тех могущественных и священных животных, которые находятся на службе защиты «хозяина» неба.

Когда гром был продолжительным, урянхайцы возводили жертвенник, на котором воскуривали можжевельник. Цель обряда – задобрить разгневанного дракона. Хозяин трижды обходит юрту, предварительно окурив ее изнутри. Обходя ее, он обращался к небу со словами:

Послушай, Вечно Синее Небо!
Я настоящий урянхаец!
Гроза, страшна твоя молния!
Хочешь ли ты ударить меня, настоящего урянхайца?
Хочешь ли ты ударить своей молнией вороного жеребенка моего?
Хочешь ли ты ударить своей молнией бурого жеребца моего?

Из небесных светил в особом почете у урянхайцев были созвездие Большой Медведицы (*Долоон бурхан*), Полярная звезда (*Алтан гадас*) и др. По их поверьям, эти созвездия приносили счастье, особенно они благоволили многодетным семьям. Все урянхайские семьи посвящали созвездию Большой Медведицы барана со звездочкой на лбу.

Созвездие Большой Медведицы также пользовалось большим почтением у охотников. Они считали, что именно Она приносит им удачу в охоте. Поэтому перед охотой обязательно проводили обряд поклонения этому созвездию. Для этого охотники с наступлением сумерек, когда на небе появлялось созвездие, делали остановку в пути. Разводили огонь и ставили *сан*, опять же разжигая можжевельник. Затем самый старший из них, обращаясь к Большой Медведице, громким голосом произносил следующие слова:

Послушай меня, Большая медведица!
Послушай меня, Мать-земля!
Даруй мне самца сурка!
Даруй мне самку сурка!

Закончив произносить эти слова, он опускался на колени и трижды склонял голову до самой земли. Все остальные следовали его примеру. Затем все угощались тем, что привезли с собой. На этом обряд завершался (Этнография Монголии 1996: 331).

У урянхайских охотников большим почтением пользовались такие дикие звери и птицы, как волк, олень, орел и т. д. По их поверьям, эти звери были особенными – они находились в непосредственной связи с «хозяином» всего Алтая. Так, например, они избегали вслух произносить слово волк (*чоно*). Волка иносказательно называли «небесный зверь» (*тэнгриин амьтан*). Если волк съел любимого коня у кого-то, то это событие рассматривалось как наказание за то, что он каким-то образом когда-то обидел «хозяина» Алтая. Считалось, что волк был отправлен, чтобы наказать его.

Буддизм

Буддизм – первая по времени своего возникновения мировая религия – зародился в VI–V вв. до н. э. в долине р. Ганг, в среднем ее течении, развивался и распространялся на территории Индии в последующие столетия и в III в. был возведен императором Ашокой, объединившим под своей властью почти всю Индию, в ранг государственной религии империи Магадха. Религиозная традиция приписывает основание буддизма Шакьямуни-царевичу из царского рода Шакья, достигшему в ходе бесконечных перерождений высшего совершенства и познавшему под священным деревом бодхи высшую мудрость – путь к прекращению перерождений, каждое из которых несет живым существам лишь страдания. Впоследствии фигура Шакьямуни канонизируется и превращается в высшее божество, от имени которого исходили якобы все основные догматы, правила монашеской дисциплины и культовые предписания.

Сходясь в том, что жизнь в любой форме своего проявления – страдание и что единственный путь к спасению от страданий – прекращение перерождений и достижение небытия (нирваны), различные группы и объединения ранних буддистов были далеко не едины во мнении относительно конкретных путей достижения «спасения», во взглядах на сущность нирваны и т. д.

Наиболее крупные, выкристаллизовавшиеся еще в индийском буддизме, направления получили название хинаяны и махаяны:

– хинаяна, т. е. «Малая Колесница», или «узкий путь» спасения, обычно считается формой, наиболее близкой к первоначальному буддизму;

– махаяна, т. е. «Большая Колесница», или «широкий путь» спасения, обычно считается более поздней формой буддизма, хотя многие характерные для нее черты можно найти в ряде положений, приписываемых Будде. В махаяне стремительно развиваются и усложняются магические приемы воздействия на сверхъестественные силы, т. е. религиозный культ. Именно махаянистический буддизм стал важнейшей идейной основой ламаизма, который получил широкое распространение в Монголии. Ламаизм, сложившийся к XVI в., впоследствии не претерпевал каких-либо существенных изменений в своей догматике, церковной организации и культе, если не считать попыток его «обновления», относящихся в основном уже к XX в.

«Ламаизм» – термин, введенный в Европе, в основу его положено тибетское слово «лама». Оно означает буквально «выше нет», «высочайший». Он использовался в европейских языках только по отношению к центральноазиатской (тибетско-монгольской) форме буддизма. В монгольском языке ламаизм обычно называют *шарын-шаджин* – желтая вера, желтая религия. Ламаизм – реально существующая форма буддизма. Все основные положения его учения базируются на буддийской литературе, постоянно опираются на авторитет Будды Шакьямуни, культ ламаизма пронизан общеподдийскими представлениями. В конце XX в. ламаизм как научный термин постепенно вышел из употребления.

Важной особенностью мировых религий (это наиболее справедливо для буддизма и христианства) являются поистине грандиозные размеры их географического и этнического распространения. Они легко преодолевали национальные границы, приспосабливаясь к обычаям и взглядам народов, принимавших новую веру, и одновременно эволюционируя в результате включения в свою догматику и культ многих элементов тех религий, с которыми они встречались у «обращаемых» народов.

Буддизм впервые был объявлен при Хубилай-хане государственной религией Монголии в XIII в., хотя реально в этот период обращение монголов в буддизм не состоялось и массовое распространение его уже в виде учения школы Гелуг (Гелугпа) началась с конца XVI в. Основателем этой школы был выдающийся тибетский религиозный реформатор Цзонкаба (1357–1419).

Цзонкаба учредил сложную систему церковной иерархии, разработал примерный устав для ламаистских монастырей, установил безбрачие для лам и, что особенно важно, разрешил ламам иметь собственность. Во главе новой иерархии встали «живые боги» – земные воплощения различных высших божеств ламаистского пантеона. Сама иерархическая система давала возможность каждому ламе найти в ней свое место, определявшееся как общественным положением и связями, так и в какой-то мере личными деловыми качествами и степенью учености. Это обеспечивалось установлением иерархии и специализацией в «различных профилях».

Цзонкабе приписывается введение сложной обрядности, широкое использование элементов театрального искусства и музыки во время красочных мистерий, посвященных различным богам или направленных на очищение местности от злых духов, а также введение праздников в честь важнейших событий в жизни Шакьямуни, в честь грядущего будды Майтрея и т. д. (Кочетов 1973: 6–13).

К концу XIX – началу XX в. на территории 7 хошунов алтайских урянхайцев действовало более 10 стационарных буддийских монастырей. Самыми крупными и известными из них были следующие:

1. *Дархадын хийд* – на р. Кобдо.
2. *Согоогийн хийд* – на р. Согоо-гол.
3. *Хар соены хийд* – на р. Харгантын-гол.
4. *Цагаан соены хурээ* – на р. Цагаан-гол.
5. *Шар – дагийн хурээ* – в местности Харганат.
6. *Сагсайн хурээ* – на р. Сагсайн-гол.
7. *Дэлууний хийд* – на р. Дэлууний-гол.
8. *Баруун бейсийн хурээ* – в местности Их-жаргалант.
9. *Саруул гуний хурээ* – в местности Жиратын-ам.
10. *Мээрингийн хурээ* – в местности Цагаан-туг.

По сообщению Г. Н. Потанина, на территории каждого хошуна действовало по одному главному монастырю (*хурээ*), все они находились вблизи хошунной администрации (1881: 77). По нашим сведениям, большинство этих монастырей продолжало действовать до середины 30-х гг. XX в. Позже они были полностью уничтожены, а ламы репрессированы. Те ламы, которые остались в живых, долгие годы провели в тюрьмах.

Из вышеприведенного списка видно, что для монастырей были характерны только 2 вида построек – *хурээ* и *хийд*.

Хийд – это одинокая обитель или скит. Обычно его строили в горах. Впоследствии на его основе создавались монастыри, которые довольно часто носили прежнее название – *хийд*. *Хурээ* – монастырь, состоящий из нескольких храмов, расположенных в форме круга (*хурэ*).

Хотя к настоящему времени не сохранилось описания этих храмов, на основании опросов лиц, которые в молодости посещали их, мы попытались воссоздать их общий облик. Обычно храмы были объединены в монастырский комплекс, состоящий из самых разнообразных культовых сооружений. Здесь имелись храмы, разные как по своему типу и назначению, так и по архитектурному решению. На их территории возводились как жилые постройки для лам и учеников, так и хозяйственные, разбивалась специальная площадка для отправления ламаистских обрядов и молебствий. Весь комплекс построек обносили деревянным забором, в котором имелись входные ворота.

Выбор места и закладки монастырских комплексов осуществлялся с помощью ламаистских обрядов и ритуалов. Строили их главным образом местные зодчие, но очень часто в их строительстве участвовали опытные мастера, которых специально приглашали из Восточной Монголии. Монастыри возводились по буддийским канонам, изложенным в строительных правилах, но местные мастера также творчески использовали приобретенные навыки строительства подобных сооружений в условиях Монгольского Алтая. Монастырский комплекс строился таким образом, чтобы все культовые сооружения вместе взятые и каждое в отдельности оказывали сильное воздействие на психику верующих и вызывали у каждого попадающего в него благоговение перед божествами. Этим же целям служили различные архитектурно-декоративные элементы буддийской символики, такие как *ганжир*, *жанцан*, *хурд*, *чойж хорол*, *бойтор*, *арсланы* и др. (Цултэм 1982: 71–80).

Молитвенная постройка в монастырях называлась *дуган*. По нашим опросам, в монастырских комплексах, действовавших на территории 7 хошунов алтайских урянхайцев, не было монастырей, которые имели 2 или большее количество дуганов, тогда как некоторые монастыри в Восточной Монголии возводили несколько больших и

малых дуганов. Внутри дугана выставлялись позолоченные медные статуи и иконописные изображения будд и бодхисаттв, выполненные местными мастерами, аппликации и вышивки, изображающие буддийских святых, здесь же находились наборы духовых музыкальных инструментов (*дун, бурэ, бишгур, гандан, хэнгэрэг и цан*), наборы культовых предметов (*хонх, дамару, шоо и очир*), библиотека и т. д.

Перед входом в монастырь обязательно устанавливали сделанный из дерева или металла вращающийся цилиндр – *хурд*, в который вкладывали множество бумажек с молитвами – *мани*. Верующий, повернув этот цилиндр – *хурдэ*, полагал, что он произнес заложенные в него молитвы. При монастырях культовым сооружением являлись *субурганы*, прообразом которых была индийская ступа. Согласно буддийскому канону, ступа возводилась либо как хранилище останков святых, либо в честь выдающихся событий. Исследователи отмечают, что монгольские субурганы хотя и соответствовали по своему назначению индийским ступам, но несколько отличались от них своей архитектурной формой.

Время завершения строительства этих монастырей нам не удалось установить, но, по некоторым сведениям, строительство монастыря Мээрингийн-хурэ завершилось в 1848 г. Это был первый монастырский комплекс, построенный по всем канонам буддийской архитектуры. Затем в 1890 г. появился монастырь Сагсайн-хурэ, который к началу XX в. считался самым значительным по количеству лам и по своей экономической мощи. Строительство монастыря Баруун-бейсийн-хурэ завершилось в 1933 г. Это самый последний монастырский комплекс на территории 7 хошунов алтайских урянхайцев. Строительство монастырей Шар-дагийн и Саруул-гуний-хурээ завершилось в 1900 г., а строительство Хаар-соены-хийд и Цагаан-соены-хурээ – в 1920 г.

Средства на строительство монастырей собирали с жителей хошуна, на территории которого строился комплекс. Сбор средств иногда был принудительным, но и добровольных пожертвований поступало достаточно много.

Самая высокая иерархическая ступень для лам урянхайских монастырей – ранг хамбо-лама. Хамбо-лама был настоятелем монастыря, впрочем настоятелями могли быть и ламы других, менее высоких рангов. Так, например, самый последний настоятель Баруун-бейсиин-

хурэ был не хамбо-ламой, а да-ламой. Его звали Чултэм да-лама. Кстати, по нашим сведениям, об учености этого ламы до сих пор ходят легенды.

По данным наших полевых исследований, в этих монастырях имелись ламы следующих рангов: *да-лама*, *цоржси-лама*, *унзад-лама*, *ловун-лама*, *гэсгуй-лама*, *гэлэн*, *хувраг*, *банди* и т. д. За ламами этих рангов закреплялся определенный круг должностных обязанностей, связанных с монастырской деятельностью. Ламы специализировались также по разным видам магии: чудотворцы – *чойженчи*, заклинатели – *гурумчи*, астрологи – *зурхайчи*, лекари – *домчи* и т. д. По рассказам пожилых людей, алтайские урянхайцы особенно боялись лам-заклинателей – *гурумчи* и чудотворцев – *чойжинчи*. Во время полевых работ бабушка С. Наадгай, которая была жительницей хошуна Дарханбейса правого амбана, рассказала нам, как один человек украл серебряные украшения у одной женщины. Лама-заклинатель сделал так, что у него начались страшные судороги и случилась потеря сознания. Ему потом ничего не осталось, как признаться в содеянном (Лхагвасурэн 1989: 89).

К концу XIX – началу XX в. во всех урянхайских монастырях проводилось обучение ламаистскому учению мальчиков в возрасте от 7–8 лет и старше. Каждая семья, которая имела хотя бы двух сыновей, своей священной обязанностью считала отдать одного из них на обучение в монастырь. Тех, кто проходил учебу в монастыре, называли *банди*, т. е. ученик. Банди во время учебы жили у учителя – *лама багши*, в свободное от учебы время они помогали ему по домашнему хозяйству. По завершению учебы они оставались служить в этих монастырях.

Монастыри иногда вербовали молодых людей для обучения по минимальной программе. Пройдя такой курс обучения, они затем занимались культовой деятельностью среди населения. Их называли странствующими монахами – *бадарчин лама*. Они не жили постоянно при монастырях, но входили в категорию лам.

Численность урянхайских лам установить нам не удалось, но предположительно их было от 60 до 130 (Лхагвасурэн 1988: 280). Такое небольшое количество может быть объяснено только тем, что общее число жителей 7 хошунов алтайских урянхайцев к концу XIX –

началу XX в. было незначительным по сравнению с населением тех хошунов, где жили другие народности Западной Монголии.

При каждом монастыре действовали так называемые *жасы*, которые отвечали за экономическую деятельность. Монастыри также занимались книгопечатанием на тибетском языке.

Во время полевых работ нам приходилось встречаться с пожилыми людьми, которые, будучи подростками, были участниками обряда круговращения будды Майтреи (*Майдар эргэх*). По их рассказам, это самый красочный, запоминающийся обряд из всех, проходивших в хошунных монастырях. Он проводился 1-го числа 1-го летнего месяца. В этот день все ламы одевались очень нарядно, все они держали в руках необходимые ламаистские атрибуты: *хонх*, *дамару*, *очир*, *гандан*, *цан* и т. д. Перед главным дуганом на специальном жертвеннике сжигали большое количество можжевельника, которым окуривали всех верующих.

Простые люди в этот день тоже одевались празднично, приходили в свой хошунный монастырь в приподнятом настроении и приносили с собой молочные продукты в большом количестве. Все они вслед за ламами делали 3 круга вокруг монастырского комплекса. После торжественного обряда во дворе монастыря начиналось всеобщее угощение.

По опросам информаторов, в хошунных монастырях почти каждый месяц проводились внутрихрамовые праздники, сопровождаемые сложными ритуалами и обрядами. Н. Л. Жуковская на примере восточномонгольских монастырей писала, что «поводами для них служили знаменательные события буддийской истории: день рождения Будды, начало его наставнической деятельности, его смерть и погребение в нирвану, моление докшитами об искоренении врагов веры, день поминовения Цонхавы – реформатора и основателя школы Гелугпа, день будды Аюуши и т. д.» (2000: 104).

Кроме того, в монастырях каждый день проводились *хуралы*, на которых имели право присутствовать и простые араты. Когда мирянин приходил в монастырь, он сначала очищал себя дымом можжевельника, который жгли на жертвеннике перед монастырем, затем он заходил внутрь *дугана*. Там он трижды делал обход внутреннего помещения храма по часовой стрелке. По дороге он молился перед изображениями буддийских богов и бодхисаттв, которые были расстав-

лены на алтаре в северной части дугана. Он крутил вращающийся цилиндр – *хурд*, который стоял там же, затем присаживался около входа на специальное сидение. При этом он принимал молитвенную позу: хлопая ладонями, держал их под самым подбородком. Временами он поднимал ладони до самого лба и склонял голову вперед с закрытыми глазами. В таком положении он должен был сидеть до конца чтения утренних молитв.

Кроме того, каждый урянхаец считал своей обязанностью совершать молитвы буддийским божествам и бодхисаттвам у себя в юрте. В каждой юрте на северной стороне, которая считалась самой почетной, располагался алтарь. Каждый вечер перед сном хозяин юрты молился перед алтарем. Хозяйка зажигала новую лампадку – *зул* перед буддийскими божествами и каждое утро ставила хоть немного молочных продуктов на жертвенную тарелку. *Хурд* можно было крутить в любое время без ограничений. Это делали как члены семьи, так и гости. Повернув этот цилиндр, все полагали, что они произнесли заложенное в него количество молитв – *мани*. Вообще алтайские урянхайцы, как и другие монголы, по самым различным вопросам обращались к учителям-наставникам – *ламам багши*. Для таких случаев каждая семья имела своего учителя. Когда в их жизни случались какие-либо важные события или беда, они обычно обращались к нему с просьбой о помощи или за советами. Сами учителя по своей инициативе не приходили в юрту. Ламы совершали обряды молебствия, ритуалы по всем важным вопросам в жизни человека. По представлению алтайских урянхайцев, ламаистские обряды и молебствия могут помочь им найти жениха для дочери и невесту для сына, удачно провести лето и осень, чтобы нагул скота был хорошим, чтобы роды прошли благополучно, избежать болезней и всевозможных внезапных опасностей в жизни и т. д. Н. Л. Жуковская отмечала, что у всех монголов «... ламы принимали участие во всех событиях в жизни мирян: в свадьбах, похоронах, в “охране” новорожденных от злых сил, лечили, предсказывали, заклинали, освящали скот и “отвращали злых духов” от человека в определенные периоды его жизни» (2000: 104).

Каждый взрослый урянхаец обязательно имел четки – *эрх*. Они различались по материалу, цвету, форме и количеству бусин. Способ ношения четок был строго определенным. Женщины носили их на кисти левой руки, обернув вокруг дважды, мужчины – на правой ру-

ке, не оборачивая. Пользоваться чужими четками не полагалось, но четками родителей после их смерти могли пользоваться дети. За всю жизнь человек приобретал четки 2–3 раза. Чтение молитв под отсчет четок обычно совершали по утрам, не произнеся с момента пробуждения ни одного слова, ибо в противном случае из 100 молитв действенными будут только половина. Считалось, что чтением молитв под четки старики готовят себе легкую смерть, а молодые преодолевают трудности на своем жизненном пути. Тексты молитв были небольшими и различного содержания. А при любых обстоятельствах человек мог произнести молитвенные слова «Ом мани пад ме хум!».

С распространением буддизма начался интенсивный процесс вытеснения шаманизма из жизни алтайских урянхайцев, хотя последний оказывал ожесточенное сопротивление. При чисто шаманских обрядах, таких, как культ обо, огня и т. д. присутствие лам постепенно стало обязательным и необходимым.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании полевых материалов, собранных автором, и обобщения опубликованных сведений составлено представление о традиционной культуре алтайских урянхайцев конца XIX – начала XX в.

Алтайские урянхайцы говорили на ойратском диалекте монгольского языка и вся их традиционная культура хорошо вписывалась в общий контекст монгольской культуры. В то же время следует признать, что к этому времени алтайские урянхайцы уже сформировались как этническая группа с присущим ей устойчивым этнокультурным отличием от других кочевников Западной Монголии. Процесс формирования их традиционной культуры был сложным, он протекал не только в зоне их территориальной локализации в период господства династии Цин, но и охватывал территорию значительно более широкую. В силу исторических причин с середины XVII в. они оказались в соседстве с тувинцами, киргизами, алтайцами и другими народами Саяно-Алтайского региона, что не могло не оказать влияния на их культуру. Исследователи отмечают существование особой историко-культурной и хозяйственной области Саяно-Алтайского нагорья, связанной с так называемыми лесными народами, упоминаемыми под таким названием в письменных источниках XIII в. Эти народы характеризовались общностью форм хозяйства, а также значительным сходством культуры и быта несмотря на различие этнического происхождения и языка.

К началу XX в. основным традиционным занятием алтайских урянхайцев оставалось экстенсивное кочевое скотоводство с круглогодичным пастбищным содержанием скота. Оно находилось под сильным влиянием естественно-географических условий, имело общий характер с кочевым скотоводством монголов. Охота и собирательство не играли большой роли в их хозяйственной деятельности; эти промыслы имели лишь подсобный характер. В целом хозяйство алтайских урянхайцев носило комплексный характер, что делало его жизнеспособным и довольно устойчивым.

В конце XIX – начале XX в. большинство алтайских урянхайцев кочевало не в одиночку, не отдельными хозяйствами, а небольшими группами в несколько юрт. У них, как и у других монголов, существовала своеобразная кочевая группа – малая община, которую называли *хотон* или *хот айл*. Она играла чрезвычайно важную роль в их жизни.

Социально-экономический состав хотона не был однородным. Часто внутри него жили и вместе кочевали семьи различного материального достатка. Некоторые хотоны в сущности уже не являлись хотонской общиной, а представляли собой просто кочевое поселение богача, включавшее в себя, кроме его семьи, зависимых бедных родственников и свойственников, работавших на него бесплатно и эксплуатируемых им под видом родственной помощи.

Рядовые представители кочевников-скотоводов и охотников не обладали собственностью на землю, какие-либо кочевья или пастбища. Они только пользовались теми землями, на которых жили, кочевали, пасли свой скот, сеяли хлеб или охотились, причем пользовались, как правило, не в одиночку, а вместе с другими кочевниками, до тех пор, пока этого желал хошунный правитель – полновластный хозяин в своем хошуне.

Основной хозяйственный уклад – кочевое скотоводство – наложил свой отпечаток на всю материальную культуру алтайских урянхайцев. Тип их жилища, домашняя утварь, транспортные средства, одежда и пища определялись необходимостью частых перекочевок на большие расстояния. Войлочная юрта была несложной в изготовлении, сборно-разборной, приспособленной к условиям кочевого образа жизни. Круглая форма юрты давала возможность максимально использовать все пространство. Это жилище и его добротное войлочное

покрытие хорошо выдерживали резкие перемены климатических условий, в жаркие летние месяцы в ней было прохладно, а зимой она защищала людей от холодных ветров, морозов и атмосферных осадков.

В духовной жизни алтайских урянхайцев огромную роль сыграл буддизм, принятый ими в середине XVII в. Общеизвестно, что, наряду с традиционным шаманизмом, буддизм, пришедший из Индии через Тибет и постепенно распространившийся практически по всему центральноазиатскому региону, вплоть до Южной Сибири, оказал мощное влияние на духовную жизнь народов этого региона. Правители хошунов алтайских урянхайцев – *амбань-нойоны* в силу исторических обстоятельств служили и выполняли указы и поручения Цинского двора. Каждый из них в своих владениях строил монастыри – *хурээ*, тем самым способствуя широкому проникновению буддизма во все сферы жизнедеятельности алтайских урянхайцев. И буддизм и шаманизм сохраняли свое влияние в этом районе Монголии вплоть до середины XX в. В начале XXI в. началось их постепенное возрождение.

Подводя итоги проделанному исследованию, мы можем с достаточной долей обоснованности утверждать, что живущие в Монголии алтайские урянхайцы, обладая общемонгольским культурным комплексом, в материальной и духовной культуре, в характере общественного устройства имеют специфические особенности, сближающие их с культурой соседних тюркских (тувинцев, алтайцев) и западно-монгольских (потомков средневековых ойратов) народов.

ГЛОССАРИЙ

Аймак – административно-территориальная единица в Монголии.

Айл – кочевая группа, состоящая из двух-трех родственных семей.

Айраг (кумыс) – напиток из заквашенного кобыльего молока.

Алаг мэлхий (пестрая черепаха) – выкладывание фигуры черепахи из бараньих лодыжек, окрашенных в разные цвета. Популярная молодежная игра.

Алун гуа – мать Бодончира, основателя рода боржигинов.

Амбань – удельный князь, имевший титул *гуна* (князь пятой степени).

Анд – друг, побратим.

Аргал – сухой навоз скота, основной вид топлива в юрте.

Аргал – дикий горный баран.

Архи – молочная водка.

Битуун – канун Нового года по лунному календарю.

Боов – лепешки из пшеничной муки, использовавшиеся в новогодних и других торжественных церемониях.

Боодог – вид жареного мясного блюда.

Богдо – святой.

Бодхисаттва – высшее духовное существо, которое стремится к просветлению и проявляет заботу о других.

Бурхан – божество, небожитель.

Бурханы ширээ – алтарь, на который ставят бронзовые статуи буддийских божеств и бодхисаттв, священные книги и прочие буддийские атрибуты в юрте.

Бэргэн – женщина, выполнявшая роль посредницы между женихом и невестой, обучала их исполнению различных традиционных обрядовых дей-

ствий во время свадьбы, также выступала посредницей между родителями юноши и девушки.

Гавджи – лама высокого ранга.

Гоби – 1) пустыня; 2) пустынная местность.

Голомт – очаг в центре жилища, вокруг которого организуется пространство в юрте.

Гутал – национальные монгольские сапоги с загнутым кверху носом.

Гэлэн – буддийский монах, принявший полный обет и живущий в монастыре.

Дагина – в фольклоре монголов синоним красавицы, тантрическая богиня.

Далай-лама – титул главы школы Гелугпа, впервые был введен в 1578 г. Алтан-ханом.

Добу-мэргэн – дальний предок Чингисхана.

Ёроол – благопожелание в стихотворной форме, одна из форм устного поэтического творчества монголов.

Дэли – монгольский национальный халат с правым запахом, имеет зимний и летний вариант, подкладка зимнего состоит из мерлушки, летнего – из хлопчатобумажной ткани.

Дээс – волосая веревка.

Золгох – новогоднее приветствие.

Зус – обычный клей желтого цвета, который алтайские урянхайцы делали традиционным способом из шкур животных, применялся в быту.

Магтаал – восхваление, одический жанр монгольской поэзии.

Майхан – летняя палатка.

Мандала – один из основных сакральных символов в буддийской мифологии, универсальная модель Вселенной в графической форме.

Мэргэн – меткий стрелок.

Моринхур – монгольский национальный струнный инструмент, по звучанию близок к виолончели.

Наадам (*эрийн гурван наадам* – три игрища мужей) – традиционные национальные спортивные состязания: борьба, стрельба из лука, конные скачки.

Найр – пиршество, застолье, веселье, празднество.

Нойон – господин, князь, военный предводитель.

Ном – учение, книга.

Нутаг – кочевье, родная местность, долины, горы, степи, где имеется достаточно пастбищных и охотничьих угодий.

Обо – куча камней на горных вершинах, перевалах, на берегах рек, озер, представляющая собой алтарь «хозяина» данной местности.

Ойраты – общее название народов в Западной Монголии и Западного Китая: дэрбэтов, торгутов, захчинов, алтайских урянхайцев и др.

Орхи – дымник, войлочный квадрат, которым снаружи закрывается дымовое отверстие юрты.

Орхимджи – широкое полотнище красной материи, оборачиваемое через левое плечо у лам и драпирующее грудь.

Рапшаан – целебный водный источник, минеральная вода, святая вода.

Сахиус – дух-хранитель семьи и рода у монголов.

Сомон – административная единица в Монголии, соответствует району в России.

Тавагтай идээ – молочные и прочие продукты, выложенные на деревянную тарелку, ими угощают гостей в юрте.

Тооно – круглое отверстие в центре свода юрты, которое служит дымоходом.

Тоорцог – головной убор без полей с кисточкой, изготовленной из нитей разной длины.

Тумэн – 10 тысяч; войсковое соединение в средневековой Монголии.

Хадак – шелковый шарф голубого, желтого или белого цвета, который вручается в разных торжественных случаях как знак благопожелания.

Халха – наиболее многочисленная народность в Монголии.

Хантааз – мужская безрукавка, часть национальной одежды монголов.

Хашаа – загон для скота.

Хоймор – почетное место в северной части юрты.

Хормуста – верховное небесное божество в мифологии монголоязычных народов.

Хотон – община, которая совместно кочует и совместно выполняет общие хозяйственные задачи.

Хошун – административная единица в период господства Цинской династии в Монголии.

Худон – сельская местность, периферия.

Хурээ – древний способ размещения юрт в виде круга, характерный для многих кочевых обществ.

Хутухта – высший иерарх буддийского духовенства в Монголии.

Цагаан идээ (белая пища) – молоко и молочные продукты.



Семейная группа



Ружье с сошками



Женские накосные украшения



Разновидности ритуальных ложек – цацал



Бубен шамана



Шаманские атрибуты

ЛИТЕРАТУРА

На монгольском языке

Бадамхатан 1962 – *Бадамхатан С.* Хувсгулийн цаатан ардын аж байдлын тойм (Описание быта хубсугульских оленеводов – цаатанов). Улаанбаатар, 1962.

Бадамхатан 1965 – *Бадамхатан С.* Хувсгулийн дархад ястан (Хубсугульские дархаты). Улаанбаатар, 1965.

Бадамхатан 1969 – *Бадамхатан С.* Боржгийн найрын дэг ёсноос (Традиционные черты семейных праздников-найров у борджигинов) // Этнографийн судлал. Т. 4, fasc. 1. Улаанбаатар, 1969.

Буянчуулуун 1937 – *Буянчуулуун.* Дурбэн оолдийн туух (История четырех улэтов) // Шинэ толь сэтгүүл. 1937. № 4.

Гантулга 2000 – *Гантулга Ц.* Алтайн урианхайчууд. Туухэн найруулал (Алтайские урианхайцы. Исторический очерк). Улаанбаатар, 2000.

Галдан туслагч 1961 – *Галдан туслагч.* Эрднийн эрхи (Драгоценные четки). Улаанбаатар, 1961.

Зуун гарын бодлогын бичиг жинхэнэ зохиол 1991 – *Зуун гарын бодлогын бичиг, жинхэнэ зохиол* (Документы о политике Джунгаров). Т. 3. Улаанбаатар, 1991.

Дөрвөн ойрдын туух 1992 – *Дурбун ойрдын туух* (История союза четырех ойратов). Улаанбаатар, 1992.

Илтгэл шаштир 1961 – *Илтгэл шаштир* (Исторические записки). Улаанбаатар, 1961.

Жамцарано 1934 – *Жамцарано Ц.* Дархад, Хубсугул нуурын Урианхай, Дурбет, Увс нуурын Хотон, Баяд, Олот, Хошуд, Дариганга, Цахар, Алтайн урианхай, Хасаг, Хамниган нарын гарал, үндэс байдлын товч угуулэл (Крат-

кое изложение о происхождении дархатов, хубсугульских урянхайцев, дэрбэтов, убсанурийнских хотонов, байтов, ологов, хошиутов, даригангов, цахаров, алтайских урянхайцев, казахов и хамниганов). Улаанбаатар, 1934.

Лхагвасурэн 1987 – *Лхагвасурэн И.* 1987 онд Баян-Улгий аймгийн алтайн урианхай ястны дунд явуулсан хээрийн шинжилгээний тайлан. ШУА-ийн Туухийн хурээлэнгийн гар бичмэлийн фонд (Полевые материалы, собранные среди алтайских урянхайцев Баян-Улгийского аймака за 1987 год. Архив Института истории АН Монголии).

Лхагвасурэн 1988 – *Лхагвасурэн И.* 1988 онд Ховд аймгийн алтайн урианхай ястны дунд явуулсан хээрийн шинжилгээний тайлан. ШУА-ийн Туухийн хурээлэнгийн гар бичмэлийн фонд (Полевые материалы, собранные среди алтайских урянхайцев Кобдоского аймака за 1988 г. Архив Института истории АН Монголии).

Лхагвасурэн 1989 – *Лхагвасурэн И.* 1989 онд Ховд аймгийн алтайн урианхай ястны дунд явуулсан хээрийн шинжилгээний тайлан. ШУА-ийн Туухийн хурээлэнгийн гар бичмэлийн фонд 213 хх. (Полевые материалы, собранные среди алтайских урянхайцев Кобдоского аймака за 1989 г. Архив Института истории АН Монголии).

Майдар 1970 – *Майдар Д.* Монголын хот тосгоны гурван зураг (Три карты городов и поселений Монголии). Улаанбаатар, 1970.

Майдар, Дарьсурэн 1976 – *Майдар Д., Дарьсурэн Л.* Гэр (юрта). Улаанбаатар, 1976.

Марта 1971 – *Марта Ц.* Ёс горимын зарим асуудал (О правилах культурного поведения). Улаанбаатар, 1971.

Насанбалжир 1964 – *Насанбалжир Ц.* Ар монголоос Манж чин улсад залгуулж байсан алба (1691–1911) (Повинности Внешней Монголии Цинскому двору). Улаанбаатар, 1964.

Нямбуу 1970 – *Нямбуу Х.* Хамгийн эрхэм ёсон (Наши лучшие традиции). Улаанбаатар, 1981.

Нямбуу 1992 – *Нямбуу Х.* Монголын угсаатны зүйн удиртгал (Введение в этнографию Монголии). Улаанбаатар, 1992.

Ойрад туухийн дурсгалууд 1985 – *Ойрад туухийн дурсгалууд* (Исторические записки об ойратах) // Убурмонголын нийгмийн ухааны сэтгүүл (Журнал общественной науки Внутренней Монголии). 1985. № 5.

Саган сэцэн 1960 – *Саган сэцэн.* Эрднийн товч (Драгоценное зеркало). Улаанбаатар, 1960.

Самбуу 1961 – *Самбуу Ж.* Шашин ба лам нарын асуудалд (К вопросу о религии и ламстве). Улаанбаатар, 1961.

Самбуу 1971 – *Самбуу Ж.* Малчин ардын амьдрал ахуй, хэв заншлаас (Из быта и обычаев аратов-скотоводов). Улаанбаатар, 1971.

Сампилдэндэв 1985 – *Сампилдэндэв Х.* Малчин ардын зан уйлийн уламжлал (Традиционные обряды аратов-скотоводов). Улаанбаатар, 1985.

Содномдагва 1961 – *Содномдагва Ц.* Манжийн захиргаанд байсан уеийн армонголын засаг захиргааны зохион байгуулалт (Административное устройство Внешней Монголии в период Цинской империи). Улаанбаатар, 1961.

Сухбаатар 1980 – *Сухбаатар Г.* Монголчуудын эртний туух судлал. – Улаанбаатар, 1980.

Тумуржав 1989 – *Тумуржав М.* Бэлчээрийн монгол мал (Пастбищное скотоводство Монголии). Улаанбаатар, 1989.

Цэвэл 1956 – *Цэвэл Я.* Монголын цагаан идээ (Монгольская «белая» пицца). Улаанбаатар, 1956.

Цэрэнханд 1971 – *Цэрэнханд Г.* Нэгдэлчдийн орх гэрийн, доторхи засал тавил, тууний зан уйлд гарч буй оорчлолтоос (К вопросу об эволюции домашнего убранства юрты) // Туухийн судлал. Т. 9, fasc. 2. Улаанбаатар, 1971.

Цэрэнханд 1981 – *Цэрэнханд Г.* Нэгдэлч малчдын аж байдал. «Гэрэлт зам» нэгдлийн материалаар (Быт животноводов. На материале сельскохозяйственного объединения «Светлый путь»). Улаанбаатар, 1981.

Цэрэнханд 2005 – *Цэрэнханд Г.* Монголчуудын гэр бүрэх ёс (Обычай «гэр бүрэх» у монголов) // Монголчууд: угсаа-соёл, зан заншил. Т. 1. Улаанбаатар, 2005.

Этнография Монголии (*Монголын угсаатны зүй*) / ред. С. Бадамхатан. 1 боть. Улаанбаатар, 1987.

Этнография Монголии (*Монголын угсаатны зүй*) / ред. С. Бадамхатан. 2 боть. Улаанбаатар, 1996.

На русском языке

Андрианов 1985 – *Андрианов Б. В.* Неоседлое население мира. М., 1985.

Бадамхатан 1960 – *Бадамхатан С.* О свадебных обрядах алтайских урянхайцев. Улан-Батор, 1960.

Бадамхатан 1974 – *Бадамхатан С.* К истории монгольской национальной одежды // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.

Бадмаева 1987 – *Бадмаева Р. Д.* Бурятский народный костюм. Улан-Удэ, 1987.

Банзаров 1891 – *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов. СПб., 1891.

Банзаров 1955 – *Банзаров Д.* Белый месяц. Празднование Нового года у монголов // Собр. соч. М., 1955.

Банчиков 1964 – *Банчиков Г. Г.* Брак и семья у монголов. Улан-Удэ, 1964.

Бартольд 1966 – *Бартольд В. В.* К вопросу о погребальных обрядах тюрок и монголов // Соч. Т. 4. М., 1966.

Басаева 1980 – *Басаева К. Д.* Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX века. Новосибирск, 1980.

Басаева 1984 – *Басаева К. Д.* Традиционное бурятское жилище и его членение // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984.

Басаева 2004 – *Басаева К. Д.* Семья и семейный быт // Буряты. М., 2004.

Бира 1978 – *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978.

Бичурин 1834 – *Бичурин Н. Я. (Иакинф).* Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. СПб., 1834.

Бичурин 1950 – *Бичурин Н. Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л., 1950.

Бурдуков 1969 – *Бурдуков А. В.* В старой и новой Монголии (воспоминания, письма). М., 1969.

Бурдуков 1936 – *Бурдуков А. В.* Значение молочных продуктов и способы их приготовления у монголов в Джарлагантуйском и Джабхалантуйском округах Монгольской Народной Республики // Советская этнография. 1936. № 1.

Вайнштейн 1961 – *Вайнштейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.

Вайнштейн 1964 – *Вайнштейн С. И.* Тувинское шаманство. М., 1964.

Вайнштейн 1972 – *Вайнштейн С. И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972.

Вайнштейн 1976 – *Вайнштейн С. И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // Советская этнография. 1976. № 4.

Воронина 1982 – *Воронина В. Л.* Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.

Викторова 1978 – *Викторова Л. Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.

Викторова 1980 – *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Владимирцов 1934 – *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Л., 1934.

Вербицкий 1893 – *Вербицкий В. И.* Алтайские инородцы. М., 1893.

Вяткина 1960 – *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики // Восточноазиатский этногр. сб. Тр. Института этнографии АН СССР. Т. 40. 1960. Нов. сер.

Вяткина 1965 – *Вяткина К. В.* Праздники и обряды // Народы Восточной Азии. М.; Л., 1965.

Вяткина 1969 – *Вяткина К. В.* Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969.

Гаген-Торн 1933 – *Гаген-Торн Н. И.* К методике изучения одежды. Поясные украшения // Советская этнография. 1933. № 3–4.

Галданова 1976 – *Галданова Г. Р.* Культ огня у монголов // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 6. Улан-Удэ, 1976.

Галданова 1986 – *Галданова Г. Р.* Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.

Геннеп 1999 – *Геннеп ван А.* Обряды перехода, систематическое изучение обрядов. М., 1999.

Герасимова 1981 – *Герасимова К. М.* Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.

Голстунский 1880 – *Голстунский К. Ф.* Монголо-ойратские законы 1640 г. СПб., 1880.

Грайворонский 1979 – *Грайворонский В. В.* От кочевого образа жизни к оседлости. М., 1979.

Грайворонский 1997 – *Грайворонский В. В.* Современное аратство Монголии. М., 1997.

Грумм-Гржимайло 1926 – *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926.

Гумилев 1989 – *Гумилев Л. Н.* Этнос и биосфера земли. М., 1989.

Даажав 1974 – *Даажав Б.* Юрта – основа монгольского зодчества // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.

Дарбакова 1968 – *Дарбакова В. П.* Традиционное западномонгольское жилище, его эволюция в условиях социалистического быта // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968.

Добровольская 2005 – *Добровольская М. В.* Человек и его пища. М., 2005.

Дондокова 2008 – *Дондокова Л. Ю.* Статус женщины в традиционном обществе бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Улан-Удэ, 2008.

Дьяконова 1975 – *Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дьяконова 1977 – *Дьяконова В. П.* Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) // Сб. МАЭ. 1977. Т. XXXIII.

Дьяконова 2001 – *Дьяконова В. П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.

Ермаченко 1974 – *Ермаченко И. С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.

Жигмитов 1981 – *Жигмитов Д. Б.* Об ошибках в толковании монгольского лунного календаря // Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981.

Жуковская 1977 – *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Жуковская 1978 – *Жуковская Н. Л.* Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.

Жуковская 1980 – *Жуковская Н. Л.* Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Жуковская 1983 – *Жуковская Н. Л.* Ламаизм // Азия и Африка сегодня. 1983. № 6.

Жуковская 1988 – *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

Жуковская 1998 – *Жуковская Н. Л.* Шаманизм: религия? мировоззрение? практика? // Наука и жизнь. 1998. № 8.

Жуковская 2000 – *Жуковская Н. Л.* Мир традиционной монгольской культуры. USA: The Edwin Mellen Press, 2000.

Златкин 1957 – *Златкин И. Я.* Очерки новой и новейшей истории Монголии. М., 1957.

Златкин 1964 – *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства. М., 1964.

Златкин 1971 – *Златкин И. Я.* Концепция истории кочевых народов А. Тойнби и историческая действительность // Современная историография стран зарубежного Востока. М., 1971.

Индра 1974 – *Индра Р.* Монгольские национальные молочные продукты // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.

История Монгольской Народной Республики. Изд. 2-е. М., 1967.

Их цааз 1981 – *Их цааз* (Великое уложение). Памятник монгольского феодального права XVII в. / пер., введ. и коммент. С. Д. Дылыкова. М., 1981.

Ишжамц 1974 – *Ишжамц Н.* Культура монголов XIII–XIV вв. // *Studia Historica*. Т. 10, fasc. 6. Улаанбаатар, 1974.

Ишжамц 1975 – *Ишжамц Н.* Обычаи и нравы монголов XII–XIV веков // Монголын судлал. Т. 2, fasc. 10. Улаанбаатар, 1975.

Казакевич 1934 – *Казакевич В. А.* Современная монгольская топонимика. Л., 1934.

Карпини 1957 – *Карпини П.* Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М. 1957.

Козлов 1923 – *Козлов П. К.* Монголия и Амдо и мертвый город Харакхото. М.; СПб., 1923.

Козлов 1947 – *Козлов П. К.* Монголия и Кам. Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899–1901 гг.). М., 1947.

Кочетов 1973 – *Кочетов А. Н.* Ламаизм. М., 1973.

Кочешков 1973 – *Кочешков Н. В.* Народное искусство монголов. М., 1973.

Кюнер 1958 – *Кюнер Н. В.* Восточные урянхайцы по китайским источникам // Уч. зап. ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1958.

Кюнер 1961 – *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.; Л., 1961.

Ламаизм в Бурятии 1983 – Ламаизм в Бурятии. XVIII – начало XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.

Лашук 1968 – *Лашук Л. П.* Опыт типологии этнических общностей средневековых тюрков и монголов // Советская этнография. 1968. № 1.

Лашук 1973 – *Лашук Л. П.* Кочевничество и общие закономерности истории // Советская этнография. 1973. № 2.

Левин, Чебоксаров 1955 – *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (к постановке вопроса) // Советская этнография. 1955. № 7.

Лхагвасурэн 2008 – *Лхагвасурэн И.* Поездка к алтайским урянхайцам летом 2005 г. (новые материалы по одухотворению природы в Западной Монголии) // Цирендоржиевські читання-2008. IV. Київ, 2008.

Лубсан Данзан 1973 – *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи («Золотое сказание») / пер. и коммент. Н. П. Шастиной. М., 1973.

Майский 1921 – *Майский И. М.* Современная Монголия. Иркутск, 1921.

Майский 1960 – *Майский И. М.* Монголия накануне революции. М., 1960.

Манжигеев 1978 – *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и до-шаманистические термины. М., 1978.

Марко Поло 1955 – *Марко Поло.* Книга Марко Поло / пер. со старофр. И. П. Минаева. М., 1955.

Марков 1976 – *Марков Г. Е.* Кочевники Азии (структура хозяйства и общественной организации). М., 1976.

Михайлов 1980 – *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.

Мурзаев 1952 – *Мурзаев Э.* Монгольская Народная Республика. Физико-географическое описание. М., 1952.

Мягмаржав 1973 – *Мягмаржав Б.* Кочевки скотоводов как один из методов использования земельных ресурсов // Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал (II международный конгресс монголоведов). Т. 1. Улаанбаатар, 1973.

Нанзатов и др. 2008 – *Нанзатов Б. З., Николаева Д. А., Содномпилова М. М., Шагланова О. А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М., 2008.

Певцов 1951 – *Певцов М. В.* Путешествие по Китаю и Монголии. М., 1951.

Плано Карпини 1957 – *Дж. дель Плано Карпини.* История монголов. *Г. Де Рубрук.* Путешествие в восточные страны / ред., вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1957.

Позднеев 1887 – *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.

Позднеев 1896–1898 – *Позднеев А. М.* Монголия и монголы. Т. 1–2. СПб., 1896–1898.

Поршнев 1974 – *Поршнев Б. Ф.* Противопоставления как компонент этнического самосознания // Докл. на IX междунар. конф. по археологии и этнографии. М., 1974.

Потанин 1881 – *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. Материалы этнографические. СПб., 1881.

Потанин 1883 – *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Материалы этнографические. СПб., 1883.

Потанин 1950. – *Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. М., 1950.

Потапов 1958 – *Потапов Л. П.* Очерки истории алтайцев. М. 1958.

Потапов 1969 – *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.

Пржевальский 1946 – *Пржевальский Н. М.* Монголия и страна тангутов. М., 1946.

Путешествие в восточные страны 1957 – Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / ред., вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1957.

Пэрлээ 1974 – *Пэрлээ Х.* О месте истории земледелия и городов древней Монголии в истории кочевников Центральной Азии // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.

Ральдин 1968 – *Ральдин Х. Ц.* Этнический состав современного населения МНР // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968.

Рашид-ад-Дин 1952 – *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей. Т. 1, кн. 2. М.; Л., 1952.

Рашид-ад-Дин 1960 – *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей. Т. 2. М.; Л., 1960.

Ринчен 1958 – *Ринчен Б.* Символика монгольского орнамента // Из нашего культурного наследия. Улан-Батор, 1958.

Рона-Таш 1964 – *Рона-Таш А.* По следам кочевников. Монголия глазами этнографа. М., 1964.

Рона-Таш 1964а – *Рона-Таш А.* Материалы к изучению монгольских свадебных обрядов // Краткие сообщения Института народов Азии. Монголоведение и тюркология. Вып. 83. М., 1964.

Рубрук 1957 – *Рубрук Г. Де.* Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

Симуков 2007 – *Симуков А. Д.* Труды о Монголии и для Монголии. Т. 1–3. Осака, 2007.

Содном 1963 – *Содном Б.* Монгольские народные триады и катрены (о Вселенной) // Докл. монгольской делегации на XXVI конгрессе востоковедов. Ulan-Bator, 1963.

Сокровенное сказание 1941 – Сокровенное сказание / пер. и примеч. С. А. Козина. М.; Л., 1941.

Сонгино 1969 – *Сонгино Ш.* Монгольская кухня // Монголия. 1969. № 5.

Сухэ-батор 1960 – *Сухэ-батор Г.* О тамгах и имах табунов Дариганги // *Studia Ethnographica*. Vol. , fasc. 6. Ulan-Bator, 1960.

Тадина 1995 – *Тадина Н. А.* Алтайская свадебная обрядность. XIX–XX вв. Горно-Алтайск, 1995.

Тангад 1983 – *Тангад Д.* Монгольская народная игра «цагаан мод хаях» // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983.

Ткачев 1984 – *Ткачев В. Н.* Цвет и пространство в монгольской архитектуре // Народы Азии и Африки. 1984. № 3.

Ткачев 1985 – *Ткачев В. Н.* Эволюция охранной символики в архитектуре кочевников Центральной Азии // Советская этнография. 1985. № 1.

Типы традиционного сельского жилища 1979 – Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной и Центральной Азии. М., 1979.

Тишков 2003 – *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Тодаева 1964 – *Тодаева Б. Х.* Свадьба у хобуксарских торгутов // Краткие сообщения Института народов Азии. Монголоведение и тюркология. Вып. 83. М., 1964.

Тоцакова 1978 – *Тоцакова Е. М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978.

Тубянский 1933 – *Тубянский М. И.* Монгольский календарь // Современная Монголия. 1933. № 3.

Туяа 1980 – *Туяа М.* Цвет в архитектуре Монголии. Улан-Батор, 1980.

Тюхтенева 2006 – *Тюхтенева С. П.* Социальная организация и семейная обрядность // Тюркские народы Сибири. М., 2006.

Установления о соли 1975 – Установления о соли и чае / пер. и коммент. Н. П. Свистуновой. М., 1975.

Халха Джирум 1965 – *Халха Джирум*. Памятник монгольского феодального права XVIII в. / сводный текст и пер. Ц. Ж. Жамцарано; ред., введ. и примеч. С. Д. Дылыкова. М., 1965.

Цултэм 1982 – *Цултэм Н.* Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М., 1982.

Цыбиков 1981 – *Цыбиков Г. Ц.* Культ огня у восточных бурят-монголов // Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981.

Цыбиков, 1981а – *Цыбиков Г. Ц.* Цагалган. – Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981.

Цэвэл 1935 – *Цэвэл Я.* Монгольские молочные продукты // Современная Монголия. 1935. № 7.

Чебоксаров, Чебоксарова 1985 – *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. М, 1985.

Шалхаков 1982 – *Шалхаков Д. Д.* Семья и брак у калмыков. Элиста, 1982.

Шара тужди 1957 – *Шара тужди*. Монгольская летопись XVII в. / пер. и примеч. Н. П. Шастиной. М.; Л., 1957.

Шастина 1934 – *Шастина Н. П.* Надом // Современная Монголия. 1934. № 3.

Шатинова 1981 – *Шатинова Н. И.* Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

Шахматов 1955 – *Шахматов В.* О происхождении двенадцатилетнего животного цикла летоисчисления у кочевников // Вестник Академии наук Казахской ССР. 1955. № 1.

Шубин 1953 – *Шубин В. Ф.* Земледелие Монгольской Народной Республики. М., 1953.

Щепетильников 1960 – *Щепетильников Н. М.* Архитектура Монголии. М., 1960.

Эрдниеу, Максимов 2007 – *Эрдниеу У. Э., Максимов К. Н.* Калмыки (историко-этнографические очерки). Элиста, 2007.

На английском языке

Bawden 1958 – *Bawden Ch. R.* On the Prace of Scapulimancy among the Mongols // Central Asiatic Journal. 1958. Vol. 4. № 1.

Bawden 1968 – *Bawden Ch. R.* Modern history of Mongolia. L., 1968.

Humphrey 1974 – *Humphrey C.* Inside a Mongolian Tent New Society. L., 1974.

Heisseg 1980 – *Heisseg W.* The Religions of Mongolia. L., 1980.

Lattimore 1938 – *Lattimore O.* The Geographical Factor in Mongolian History // GJ. 1938. Vol. 91. № 1.

Lattimore 1962 – *Lattimore O.* Nomads and Commissars. Mongolia Revisited. New York, 1962.

Lubsanzhav 1980 – *Lubsanzhav Ch.* Milk in the Mongol Customs. Some Remark on its Symbolic Significance // Etnografia Polska. 1980. T. 24. Z. 1.

Lkhagvasuren 2010 – *Lkhagvasuren I.* Altai Uriankhans. Ulan-Bator, 2010.

Krader 1963 – *Krader L.* Social Organization of the Mongol – Turkish Pastoral Nomads. The Hague, 1963.

Krader 1963 – *Krader L.* Peoples of Central Asia. The Hague, 1963.

Johnson 1969 – *Johnson D. L.* The Nature of Nomads: A Comprative Study of Pastoral Migrations in the South – Western Asia and Northern Africa. Chicago, 1969.

Pozdeneyev 1971 – *Pozdneyev A. M.* The Mongolia and The Mongols. Vol. 1. USA, 1971.

Pozdneyev 1977 – *Pozdneyev A. M.* The Mongolia and The Mongols. Vol. 2. USA, 1977.

Polo 1968 – *Marco Polo.* Travels. Harmondsworth, 1968.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. АДМИНИСТРАТИВНОЕ УСТРОЙСТВО	8
Исторические сведения об урянхайцах.....	8
Административное устройство.....	14
Глава 2. ХОЗЯЙСТВО И СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ	21
Основные виды хозяйственной деятельности.....	23
Материальная культура	48
Глава 3. СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ	82
Кочевая группа хотон (<i>хот-айл</i>) и сезонные кочевки....	82
Форма семьи и ее структура.....	90
Формы заключения брака.....	95
Глава 4. ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА	100
Родильные обряды и воспитание детей.....	100
Свадебный цикл	110
Похоронные обряды.....	129
Глава 5. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ	135
Шаманизм и шаманская атрибутика.....	135
Одухотворение природы.....	140
Буддизм.....	146
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	155
ГЛОССАРИЙ	158
ЛИТЕРАТУРА	165

ЛХАГВАСУРЭН ИЧИНХОРЛОО

**Алтайские урянхайцы
Историко-этнографические очерки
(конец XIX – начало XX в.)**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом ИМБТ СО РАН

Художник *Д. Т. Олов*
Редактор *Г. В. Кашина*
Корректор *А. Е. Болонев*
Верстка и макетирование – *Н. Д. Жамбаева*

Подписано в печать 18.11.2013. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 10,4. Уч.-изд. л. 10,2. Тираж 100. Заказ № 64.

Редакционно-издательский отдел Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

