

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
ТУВИНСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

Л. П. ПОТАПОВ

ОЧЕРКИ
НАРОДНОГО БЫТА
ТУВИНЦЕВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1969

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Исторические сведения о тувинских племенах XVII—XVIII вв.	14
Этнический состав и расселение тувинцев в XIX и начале XX в.	43
Хозяйство	79
Аальная община	105
Жилище	147
Пища и способы ее приготовления	168
Одежда	203
Свадебный обряд	228
Народные знания	279
Религиозные верования	346
Заключение	399

Леонид Павлович Потапов

ОЧЕРКИ НАРОДНОГО БЫТА ТУВИНЦЕВ

*Утверждено к печати Ученым советом
Тувинского научно-исследовательского института
языка, литературы и истории
при Совете Министров Тувинской АССР*

Редактор Г. М. Юдина
Художник Г. Ф. Семиреченко
Технический редактор Л. Ш. Береславская
Корректор Н. Б. Осягина

Сдано в набор 6/VI 1969 г.
Подписано к печати 10/XI 1969 г. А-62459
Формат 60 × 90^{1/16} Бумага № 2
Печ. л. 25,25 Уч.-изд. л. 25,92
Тираж 5300 экз. Изд. № 2366 Зак. № 1428
Цена 1 р. 76 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука»
Москва К-45, В. Кисельный пер., 4

Ответственный редактор
академик А. П. ОКЛАДНИКОВ

Работа посвящена дореволюционному народному быту тувинцев. Она написана преимущественно на полевом материале, собиравшемся почти в течение 20 лет. Впервые подробно освещаются многие вопросы этнографии тувинцев (аальная община, народные знания, религиозные верования, свадебный обряд и т. д.).

1-6-2
3-БЗ-9-69

ВВЕДЕНИЕ

В октябре 1969 г. исполнилось 25 лет со времени вхождения в состав СССР Тувинской Народной Республики.

Живущие за Саянами тувинцы, история которых насчитывает почти две тысячи лет, только благодаря Великой Октябрьской социалистической революции получили возможность национального самоопределения и свободного самостоятельного развития. В 1921 г., почти одновременно с Монгольской Народной Республикой, была создана Тувинская Народная Республика (ТНР) — самостоятельное независимое свободное государство, получившее признание Советской России. По просьбе Тувинской Народной Республики Советская Россия взяла молодое и независимое государство под свое покровительство в международных отношениях, чем весьма облегчила ей установление и развитие народно-демократического строя.

История Тувинской Народной Республики — конкретный исторический пример практического влияния Великого Октября на пробуждение классового самосознания трудящихся, на возникновение национально-освободительной революции. Под влиянием Октябрьской Революции пришли в движение потенциальные революционные силы народа и тувинская национально-освободительная революция получила не только антифеодальную, но и антикапиталистическую и антиимпериалистическую направленность. Коммунистическая партия и органы Советской власти Сибири оказали большую помощь в организации революционных сил Тувы, в создании Тувинской народно-революционной партии (ТНРП) трудящихся аратов (1922 г.)

Эта партия, опиравшаяся на народные трудовые аратские массы и отражавшая их интересы, партия, в своей практической работе ориентированная на Советскую Россию и Коммунистический Интернационал, оказала решающее влияние на судьбу молодого тувинского государства¹. ТНРП взяла на себя руководство политической жизнью государства и воспитывала трудовые аратские массы в духе идей научного социализма.

¹ В 1935 г. ТНРП была принята в Коминтерн на правах сочувствующей секции.

Молодое тувинское государство столкнулось с огромными трудностями, связанными с глубокой экономической, политической, а также культурной отсталостью. У тувинцев в то время не было культурных центров, отсутствовала письменность, грамотность, бытовые условия трудящихся были весьма тяжелыми, не было у них также промышленности, национального рабочего класса, а сельское хозяйство было крайне отсталым, обессиленным к тому же иностранной интервенцией и гражданской войной. Совершенно отсутствовал в Туве механизированный транспорт. Все эти трудности были устраняемы, так как политическая власть в стране принадлежала тувинскому народу, который возглавляла активная политическая партия, и, что особенно важно, он располагал огромной бескорыстной помощью Советского Союза (осуществлявшего внутреннюю и внешнюю политику Тувинской Народной Республики). Говоря о практической повседневной помощи тувинскому государству со стороны СССР, нужно подчеркнуть, что она была разносторонней и охватывала все сферы жизни.

Большое значение для ТНР имела идейно-теоретическая помощь, вытекающая из революционно-теоретического богатства и опыта Коммунистической партии Советского Союза. Молодое государство тувинских трудящихся и ТНРП восприняли и положили в основу своей деятельности одну из великих плодотворных идей В. И. Ленина — идею возможности построения социализма, минуя капитализм. Как известно, В. И. Ленин, исходя из учения Маркса и Энгельса, выступил с этой идеей на II конгрессе Коминтерна в июле 1920 г. Он тогда сказал: «Коммунистический Интернационал должен установить и теоретически обосновать то положение, что с помощью пролетариата передовых стран отсталые страны могут перейти к советскому строю и через определенные ступени развития — к коммунизму, минуя капиталистическую стадию развития. Какие средства для этого необходимы — заранее указать невозможно. Нам подскажет это практический опыт. Но установлено определенно, что всем трудящимся массам среди наиболее отдаленных народов близка идея Советов, что эти организации, Советы, должны быть приспособлены к условиям докапиталистического общественного строя»². Тувинская Народная Республика воспользовалась ленинской идеей организации Советов трудящихся, что, как показала дальнейшая история Тувы, дало прекрасные практические и политические результаты. Опыт Тувы и многих других народов России вполне оправдал теоретический прогноз В. И. Ленина, выраженный им словами: «Идея совет-

² В. И. Ленин, II Конгресс Коммунистического Интернационала, — Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 246.

ской организации проста и может быть применяема не только к пролетарским, но и к крестьянским феодальным и полufeодальным отношениям»³.

Опираясь на Хуралы депутатов трудящихся, как наиболее удачную и понятную трудовым слоям населения форму государственной власти, Тувинская Народная Республика постепенно развивала народную демократию, антифеодальную и антикапиталистическую по своей социальной природе, демократию, направленную в конечном счете на зарождение и развитие социалистических отношений в стране. Опираясь на помощь СССР, ТНРП последовательно решала задачи укрепления государственного сектора в народном хозяйстве, развивала планирование, вела работу по ликвидации докапиталистических эксплуататорских отношений в условиях развернувшейся классовой борьбы с феодально-байской и теократической верхушкой, организовала простейшую кооперацию, прилагала все усилия не только к подъему хозяйства, но и к преобразованию культуры и быта народа.

Тувинская Народная Республика просуществовала 23 года, до 1944 г. Достижения тувинского народа за этот период освещены в научной и популярной литературе⁴. За это время весьма развились и окрепли тесные братские связи тувинцев с Советским Союзом. Тува в меру своих сил и возможностей приняла активное и действенное участие в войне СССР с фашистской Германией, помогая советскому народу в достижении победы над фашизмом. Тувинские воины плечом к плечу с советскими храбро сражались с фашистскими полчищами. Вклад тувинского народа в успешную борьбу СССР с фашистской Германией неоднократно отмечался Советским правительством.

В 1944 г., отражая волю и стремление тувинского народа, правительство ТНР обратилось в Верховный Совет СССР с просьбой принять Тувинскую Народную Республику в состав Союза Советских Социалистических Республик. Ходатайство Тувы было удовлетворено Президиумом Верховного Совета СССР 11 октября 1944 г. Вхождение Тувы в состав Союза

³ Там же, стр. 244—245.

⁴ «История Тувы», т. II, М., 1964; «Двадцатилетие Тувинской Народной Республики», Кызыл, 1941 (на тувин. яз.); «25 лет Тувинской национально-освободительной революции», Кызыл, 1946 (на русс. и тувин. яз.); С. К. Тока, ТНР в дни Великой Отечественной войны, Кызыл, 1943 (на тувин. яз.); Ю. Л. Аранчин, Тува в годы Великой Отечественной войны Советского Союза, Кызыл, 1954 (на тувин. яз.); Л. В. Гребнев, Переход тувинских аратов-кочевников на оседлость, Кызыл, 1955; В. М. Иезуитов, От Тувы феодальной к Туве социалистической, Кызыл, 1956; Н. А. Сердобов, Народное образование в Туве, Кызыл, 1953; П. А. Шахунова, Б. Н. Лиханов, Советская Тува (природа, население, хозяйство), Кызыл, 1955, и др.

Советских Социалистических Республик — новый этап в истории тувинского народа.

Чем был вызван этот шаг ТНР? Вступление в дружную семью советских народов наиболее полно и всесторонне отвечало интересам тувинского народа, стремившегося к построению социализма. Осуществление этой задачи в условиях ТНР было затруднено рядом серьезных причин и требовало больших сроков, даже при постоянной помощи СССР и под его защитой от возможных посягательств извне. Экономика Тувы развивалась в то время еще на основе старого, экстенсивного и технически отсталого сельского хозяйства при господстве кочевого быта. Развитие народного хозяйства тормозилось отсутствием своей сколь-либо развитой промышленности, современного транспорта и развитых путей сообщения. Преодоление такого рода трудностей собственными силами требовало большого количества времени и вложения колоссальных средств. Нельзя забывать также и того, что в тот период Тува остро испытывала недостаток квалифицированных и просто грамотных кадров как в области хозяйства, так и в области культуры, ибо письменность и образование в ТНР находились лишь в начальной стадии развития. Своеобразная географическая изоляция Тувы, ее отдаленность от крупных промышленных и культурных центров соседних дружественных государств, а также сравнительная малочисленность тувинского народа еще больше усугубляли трудности, стоящие на ее пути.

Все это и привело ТНР к необходимости присоединения к СССР. Вхождение Тувы в СССР резко увеличило ее возможности и ускорило темпы построения социализма. Это особенно ярко проявилось во время подведения основных итогов достижений и успехов тувинского народа к юбилейной дате 20-летия его пребывания в СССР⁵. За истекшее время Тува завершила перевод аратов на оседлость, помогла им объединиться в колхозы, создала очаги промышленности и догнала в своем экономическом и культурном развитии многие, в частности близкие ей по языку и культуре, народы СССР. Так в короткий исторический срок при помощи СССР был совершен скачок тувинского народа от феодализма к социализму (минуя капиталистическую стадию).

За четверть века пребывания в составе могущественной советской державы Тува стала совершенно неузнаваемой даже по сравнению с периодом народной демократии, не говоря уже о сопоставлении с дореволюционным периодом. Мы не

⁵ «Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории», вып. XI, Кызыл, 1964; «Кызыл — столица Советской Тувы», Кызыл, 1964; К. С. Шойгу и А. Ф. Емельянов, Новое в жизни — новое в человеке, Кызыл, 1964, и др.

ставим задачи в кратком введении сколь-либо подробно и всесторонне охарактеризовать современную Туву в отношении экономики, культуры и быта. Все это можно найти в специальной литературе, изданной к 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции⁶, а также в многочисленных статьях, очерках и сообщениях. Однако мы не можем не упомянуть о поразительно быстром преобразовании Тувы, особенно в народном хозяйстве.

В сельском хозяйстве Тувы за каких-нибудь четверть века произошли большие перемены. В стране, где несколько десятков лет назад бытовала мотыга, где землю бороздили андакном (примитивным орудием — прообразом первобытной сохи), возникло развитое, передовое земледелие, не уступающее по объему валовой продукции животноводству. Тувинское земледелие — по преимуществу богарное и орошаемое, базирующееся на современной советской машинной технике, на применении современных научных агротехнических методов, принятых в СССР в соответствующих географических зонах. Объем засеваемых площадей Тувы (и ассортимент засеваемых культур) вырос за счет освоения целинных земель. Сбор урожая достиг таких размеров, что позволил Тувинской АССР с ее уже значительным по численности населением не только обеспечить себя своим хлебом, но и вывозить его.

Другая основная отрасль сельского хозяйства Тувинской АССР — современное социалистическое товарное животноводство, с плановым направлением, ведущееся на основе прочной кормовой базы, с развитым стойловым содержанием скота. Его особенностью является широкое использование естественных отгонных пастбищ, не только летних, но и зимних, опирающееся на многовековой народный опыт выпаса скота в специфических природных условиях Тувы.

Развитие промышленности, в том числе тяжелой, имеющей всесоюзное значение, как, например, асбестовый и кобальтовый комбинаты, не говоря уже о различных видах промышленности местного значения (пищевой, строительных материалов и др.), — наиболее поразительный факт для страны бывших кочевников — скотоводов и охотников. В Туве появился свой отряд рабочего класса и научно-технической интеллигенции. Возникли новые и расширяются старые города, и в первую очередь столица республики Кызыл.

⁶ «Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории», вып. XII, Кызыл, 1967; В. Ч. Очур, Великий Октябрь и Тува, Кызыл, 1967; «Их не забудет Тува», Кызыл, 1967; «Славные дочери Тувы», Кызыл, 1967; Г. С. Сабирзянов, Партийное руководство народным образованием в Советской Туве, Кызыл, 1967; «Народное хозяйство Тувинской АССР. Статистический сборник», Кызыл, 1967, и др.

Впервые в истории тувинского народа стал наблюдаться процесс урбанизации населения. Среди тувинцев образовалась большая прослойка городского населения и жителей рабочих поселков, живущая современным местным городским бытом, а среди сельского населения укоренился оседлый быт. Проблема перехода кочевников-тувинцев на оседлость была решена успешно и быстро, как это было сделано еще ранее у казахов, киргизов и др. Вопреки мрачным предсказаниям ряда зарубежных этнографов, социологов, историков о невозможности перевода кочевников на оседлость в короткие исторические сроки, ввиду их будто бы «психологической неподготовленности» к условиям оседлой культурной жизни или в силу незыблемости традиции «модели культуры» таких народов, опыт тувинцев-кочевников, не говоря уже об опыте других кочевников СССР, опрокинул пессимистические прогнозы буржуазных ученых. Он опрокинул и многие клеветнические утверждения наших зарубежных недоброжелателей о гибели культуры кочевников, об их неспособности к восприятию навыков современной культуры и техники.

Опыт перехода кочевников к оседлости в процессе социалистического строительства в СССР, в том числе и тувинцев, представляет научный теоретический и практический интерес для ряда международных организаций (ООН — ЮНЕСКО, Международной организации труда — МОТ), изучающих вопрос седентеризации, т. е. вопрос перехода кочевников на оседлость⁷.

Яркие показатели колоссальных изменений в жизни тувинского народа проявляются и в области его духовной жизни, в области культуры. Одним из крупнейших достижений социалистической культуры нужно признать широкое развитие народного образования, науки (создание научного центра — Научно-исследовательского института языка, литературы и истории), возникновение национальной литературы и профессионального искусства. Около 200 общеобразовательных школ (включая и средние), пять средних технических специальных учебных заведений и одно высшее — Кызыльский государственный педагогический институт (где работают ученые тувинской национальности, кандидаты наук, лингвисты и филологи, историки и археологи и др.) — дают хотя бы суммарное представление о насыщенности Тувинской АССР учебными заведениями различного образовательного уровня и профиля. Характерной чертой массовой тувинской школы (с семилетним образованием), охватывающей детей

⁷ Об этом см.: Т. А. Жданко, Международное значение исторического опыта перехода кочевников на оседлость в Средней Азии и Казахстане, — «Советская этнография», 1967, № 4.

тувинских аратов (колхозников и рабочих совхозов), является большая сеть интернатов, в которых дети (особенно животноводов, связанных с работой на отгонных пастбищах, и многосемейных колхозников) находятся на полном государственном обеспечении. Ежегодно в таких интернатах учатся около 8 тыс. детей. Преподавание в тувинских школах ведется на родном языке.

Национальная тувинская литература получила известность как в нашей стране, так и за ее пределами (в переводах). Имеются произведения, удостоенные Государственной премии СССР. В Туве имеется Союз писателей Тувинской АССР. Появились среди тувинцев и первые образованные профессиональные композиторы, художники и артисты. Все эти преобразования произошли в основном за последнюю четверть века и представляют конкретный исторический пример силы и действенности ленинской национальной политики, последовательно и неуклонно проводимой в СССР. Масштабность и значимость достижений определяются тем, что тувинский народ еще в начале нашего века был в рабстве у иноземных захватчиков и местных светских и духовных феодалов, находился в беспросветной темноте и невежестве, жил в такой бедности и влачил такое жалкое существование, что некоторые путешественники, приезжавшие в Туву, как, например, англичанин Д. Каррутерс, предсказывали тувинцам близкое физическое исчезновение⁸.

Тяжелое прошлое тувинского народа нельзя предавать забвению, оно должно быть хорошо изучено, обобщено и обнародовано. Это нужно не только для исторической науки, но и для нашей современности, для коммунистического воспитания новых поколений. Не зная прошлого, нельзя оценить и полюбить настоящее — современную социалистическую действительность.

Историческое прошлое тувинского народа мало изучено. Меньше всего известно о дореволюционной культуре и быте тувинцев, так как на эти темы нет по существу ни научной, ни научно-популярной литературы⁹ (в массовом издании). Поэтому мы надеемся, что наша книга в какой-то степени восполнит существующий пробел. Следует высказать некоторые соображения как относительно познавательной ценности таких работ, так и по поводу их содержания. Общественная

⁸ Д. Каррутерс, Неведомая Монголия, т. I. Урянхайский край, Пг., 1914, стр. 151.

⁹ Книга В. И. Дулова «Социально-экономическая история Тувы (XIX — начала XX в.)», М., 1956, дает правдивую картину социально-экономической истории тувинцев, но почти не затрагивает вопросов народного быта. В «Истории Тувы» (т. I, 1964) вопросам народной культуры и быта тувинцев не уделено большого внимания.

значимость их велика и актуальна для жизни каждого народа, освободившегося от колониализма.

Каждый народ, находившийся в течение ряда столетий под игом угнетателей, особенно иноземных, сбросив ненавистный гнет, начинает проявлять большой интерес к своему прошлому (к своему происхождению и истории). Тувинский народ не составляет исключения, поэтому научные работы, посвященные его истории, национальной культуре и быту, весьма необходимы.

Следует заметить, что создавать научно-исследовательские работы такого профиля о тувинцах довольно трудно — из-за недостаточности либо полного отсутствия конкретного историко-этнографического материала и необходимых источников. Поскольку тувинцы не имели письменности, то естественно, что нет и тувинских письменных источников. Китайские путешественники, побывавшие в Туве, находящейся на таком огромном расстоянии от Китая, не интересовались ее историей и этнографией и не оставили нам никаких интересных материалов. Доступ в Туву русским ученым и путешественникам, активно изучавшим географию, историю и этнографию окраин Российской империи и сопредельных с ней стран, был весьма затруднен китайскими колониальными властями. Тем не менее во второй половине XIX в. и в первые десятилетия XX в. несколько экспедиций, организованных преимущественно Русским географическим обществом, посетили Туву. Наиболее ценные этнографические материалы доставили Г. Н. Потанин, Н. Ф. Катанов и Ф. Я. Кон¹⁰. К сожалению, эти материалы, как правило, отрывочны и не охватывают многих сторон народного быта тувинцев. Опубликованы они в редких специальных изданиях, иногда разрозненно, и доступны лишь специалистам. При таком положении вещей большое источниковедческое значение получили наши полевые материалы (по различной тематике), собранные Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедицией Института этнографии АН СССР в течение 1957—1966 гг.

С удовлетворением отмечаем, что наши научные цели и задачи были поняты и сочувственно встречены населением Тувинской АССР, среди которого протекала полевая работа в течение целого десятилетия. Вследствие этого нам удалось собрать довольно большой и весьма ценный материал (уст-

¹⁰ Г. Н. Потанин, *Очерки Северо-Западной Монголии*, т. II, СПб., 1881; т. IV, СПб., 1883; Н. Ф. Катанов, *Опыт исследования урянхайского языка...*, Казань, 1903; его же, *Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов*, — «Образцы народной литературы тюркских племен», т. IX, СПб., 1907; Ф. Я. Кон, *Экспедиция в Сойотию. За пятьдесят лет*, — *Сочинения*, т. III, М., 1934.

ные народные мемуары, научное значение которых как исторического источника весьма велико)¹¹.

Народные устные мемуары необходимо рассматривать как устные памятники народной старины. В отличие от вещественных старинных памятников (в том числе и археологических) этнографические памятники, о которых мы говорим здесь, требуют срочной фиксации и сохранения в архивах этнографических учреждений (как ценных научных материалов) — из-за того, что этот вид научного источника быстро уходит из жизни в наше время.

Бурное развитие современной социалистической культуры и быта в усиленном темпе вытесняет из реальной действительности и обрекает на полное и безвозвратное исчезновение различные старинные предметы, вещи хозяйственного, домашнего или семейного, старого общественного и религиозного быта. Какая-то часть вещественных этнографических памятников попала в музеи и сохранится для будущих поколений в качестве исторических вещественных документов-экспонатов. Но то, что хранится в памяти людей старшего поколения — старинная жизнь, старинный быт и хозяйство, общественные отношения и религия, различные обычаи и обряды, специальная терминология и т. д., — все это источниковедческое богатство может бесследно исчезнуть и нанести этим непоправимый ущерб для этнографической и исторической науки. Собираение старинного традиционного этнографического материала составляет общественный научный долг этнографов, историков, краеведов и т. д. Поэтому Тувинская комплексная археолого-этнографическая экспедиция придавала большое значение этнографическим полевым работам с широким привлечением к ней местных знатоков народной жизни. В предлагаемой книге богатые и разнообразные материалы о прошлой жизни тувинцев, полученные при полевых работах, обобщены и подверглись научному анализу; использовались также конкретные данные по тем или иным вопросам, опубликованные в литературе досоветского периода.

Наши экспедиционные материалы относятся главным образом к Западной, частично Центральной и затем к Южной Туве, которая в этнографическом отношении была вообще «белым пятном».

Эрзинский район, в котором проживает большинство современных южных тувинцев, интересен тем, что о нем имеются сведения в русских, китайских и монгольских письменных источниках XVII—XVIII вв. На этот район в период ок-

¹¹ Большая часть этого материала опубликована нами в «Трудах Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции» (см. т. I, М.—Л., 1960; т. II, М.—Л., 1966).

купации цинской династией распространялось сильное монгольское влияние. Его заселили северомонгольскими (халхаскими) военными отрядами, и здесь учредили линию пограничных караулов. Отдельные группы тувинцев этого района, например часть чооду и часть кыргызы, на некоторое время были почти изолированы от остальных тувинцев. Монгольские феодалы, колонизаторы цинской династии, вели дело-производство и сношения со здешними тувинцами на монгольском языке и стремились ассимилировать их — это привело к тому, что монгольский язык (усиленно распространявшийся также ламами) постепенно вытеснил тувинский. Последствия этого ощущаются и до настоящего времени — например, в некоторых местах (район Нарына) старшее да и среднее поколение тувинцев говорит еще по-монгольски, хотя тувинский язык начинает восстанавливаться, прежде всего через молодое поколение.

Можно не сомневаться в том, что полное восстановление родного языка тувинцев в этих местах будет сопровождаться двуязычием. Интересно отметить также, что временная утрата языка некоторой частью юго-восточных тувинцев в Эрзинском районе не помешала сохраниться здесь тувинским этнографическим особенностям, многим тувинским элементам культуры и быта. При этом нередко легко установить, что монгольская терминология выступает как бы в качестве языковой кальки, т. е. представляет буквальный перевод на монгольский язык тувинских терминов.

Этнографическое изучение юго-восточных тувинцев, в том числе группы «монголизовавшихся» по языку, было весьма полезным и принесло ценные результаты для общей характеристики тувинского народного быта досоветского периода и их истории.

Мы почти не вели силами нашей экспедиции этнографического изучения северо-восточных и восточных тувинцев, исходя из того, что такая работа недавно проводилась Тувинским научно-исследовательским институтом истории, языка и литературы (в 50-х годах), в результате чего была опубликована интересная книга¹².

Предлагаемая нами книга включает десять очерков, конечно, не исчерпывающих всей тематики, свойственной наиболее полным этнографическим работам, но в то же время охватывающих важнейшие стороны народного быта тувинцев. Некоторые темы мы не рассматривали сознательно, так как им посвящены специальные работы. Такова упоминавшаяся выше книга В. И. Дулова «Социально-экономическая история

Тувы»¹³. Несмотря на то что в книге В. И. Дулова есть глава «Хозяйство тувинцев», мы нашли целесообразным посвятить этой теме специальный очерк. Мы хотели рассмотреть в нем главным образом те общие аспекты и существенные черты тувинского хозяйства, которые не получили освещения в исследовании В. И. Дулова. Необходимо было дать подробное описание и характеристику всех орудий труда тувинского хозяйства, что также до сего времени не было сделано.

Большие очерки посвящены нами историческим сведениям о тувинских племенах и этническому составу и расселению тувинцев. Этот материал имеет значение для этнической истории и этнического состава ряда народностей Сибири, Средней Азии и Казахстана. Далее идут очерки о жилище, пище, одежде, свадебных обрядах, народных знаниях и религиозных верованиях. Все они написаны на собранном нами полевом материале. Некоторые из этих очерков, как, например, «Народные знания», вообще впервые становятся предметом специального изучения, что можно сказать также и об очерке «Свадебный обряд». Мы совершенно не затронули такие интересные сюжеты, как «Народное искусство» и «Устное народное творчество». Это объясняется главным образом тем, что народному искусству тувинцев посвящена недавно опубликованная книга¹⁴, а по устному народному творчеству или фольклору тувинцев опубликован ряд специальных статей и обстоятельная книга Л. В. Гребнева¹⁵. Очерк «Одежда тувинцев» написан по нашей просьбе участником Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции В. П. Дьяконовой. Ей же принадлежит и авторство разделов «Шаманский погребальный обряд», «Ламаистский погребальный обряд» в очерке «Религиозные верования». Упомянутые части написаны на основе оригинального материала, собранного ею в различных районах Тувы.

В полевой работе мы получали постоянную ценную помощь от Тувинского научно-исследовательского института истории, языка и литературы, за что и приносим большую благодарность. С чувством благодарности мы вспоминаем помощь и доброе отношение к нашей экспедиции районных партийных и советских организаций Бай-Тайгинского, Дзун-Хемчикского и Эрзинского районов Тувинской АССР.

Настоящей книгой мы хотели выразить наше глубокое уважение к тувинскому народу и к его творческой созидательной деятельности.

¹³ См. об этой книге нашу подробную рецензию в журнале «Советская этнография», 1957, № 3.

¹⁴ С. И. Вайнштейн, Народное изобразительное искусство тувинцев, М., 1968.

¹⁵ Л. В. Гребнев, Тувинский героический эпос, М., 1960.

¹² С. И. Вайнштейн, Тувинцы-тоджинцы, М., 1961.

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ
О ТУВИНСКИХ ПЛЕМЕНАХ
XVII—XVIII вв.

Из письменных источников (китайских и русских) мы узнаем, что тувинские племена в XVII и первой половине XVIII в. кочевали на большой территории в горных районах Русского и Монгольского Алтая, в Западных и Восточных Саянах, в Танну-Ола и Онну-Ола. На севере тувинские племена появлялись в Минусинской котловине и в бассейне верхнего течения р. Оби. На юге их кочевья достигали верховьев р. Урунги и Черного Иртыша¹. На восток они простирались от Алтая до оз. Хубсугула (Косогола), а на западе до Иртыша. Верхний Иртыш, в частности его правобережье, вплоть до впадения в него р. Бухтармы, включая Русский Западный Алтай, входил в ареал их кочевий.

Некоторые группы тувинцев под властью отдельных зайсанов, подчиненных Джунгарии в первой половине XVIII в., кочевали летом в западной части Горного Алтая, в верховьях рек Бухтармы, Берели и Нарына, а зимой — на Иртыше и по его левому притоку Аблайкетке. Например, зайсан Боба (по другим документам — Бабай) примерно с тысячей кибиток урянхайцев (тувинцев) кочевал близ Аблакских палат в долине Иртыша, а в летнюю пору переходил в верховья Бухтармы², а отдельные группы тувинцев, входящие в ведение зайсана Омбо, появлялись в центральной части Русского Горного Алтая. Урянхайские улусы были даже в Уймонской степи, как удостоверяет документ 1758 г.³

Столь большая разбросанность кочевий объясняется тем, что тувинские племена были очень многочисленны (напротив, численность их была невелика), а главным образом политической обстановкой и политическим положением тувинцев. Если во второй половине XVI в. тувинские племена были еще относительно свободны, жили компактно и кочевали под главенством своего князя Маджака, то уже к концу столетия

¹ «Чтения в Обществе истории и древностей российских», 1866, кн. 4, стр. 111.

² «Сборник историко-статистических сведений о Сибири», т. II, вып. I, СПб., 1875, стр. 51—52. Нужно иметь в виду, что в русских исторических документах, особенно XVIII в., тувинцы выступают обычно под названием «урянхайцы», «урянхи».

³ Это известие относится ко времени, когда уже была уничтожена Джунгария.

они оказались под властью династии Алтын-ханов, потомков халхаских князей, господствовавших в Северной Монголии и считавших себя наследственными владетелями хотогойтов⁴ и тувинцев-урянхайцев.

Алтын-ханы вышли из пределов Северной Монголии и, захватив территорию современной Тувы, распространили свою власть даже по северную сторону Западного Саяна и на мелкие племена Минусинской котловины. Их ставка обычно находилась в долине р. Тес, а иногда у самого оз. Убсунур. Границы этого феодального государства простирались на юге до района р. Кобдо, на севере до Саянского хребта, на западе до верховьев Иртыша, на востоке до озера Хубсугула (Косогола) и Сангин-Далай. Тувинские племена кочевали, следовательно, в зоне наибольшего политического влияния династии Алтын-ханов, хотя некоторые из них уходили в степи по северную сторону Западного Саяна.

В первые десятилетия XVII в. на власть и на обложение данью тувинцев стали претендовать различные западномонгольские, или ойратские, феодалы, стремившиеся к созданию собственного государства и весьма активизировавшиеся в политической жизни восточной части Центральной Азии. В 1635 г. они создали государство западных монголов, известное в истории под названием Джунгарского ханства. Политический центр его находился в долине р. Или. В процессе создания государства западные монгольские феодалы вступили в длительную и непримиримую вражду с Алтын-ханами. Такая обстановка крайне тяжело отражалась на положении тувинских племен, которые, будучи кибитками, нередко переходили из рук в руки борющихся феодалов и порой оказывались даже в двойной зависимости. Власть феодалов и чинимые ими насилия над тувинскими кочевниками были почти неограниченны. Не случайно один из Алтын-ханов хвастливо заявил русским послам про подчиненные ему племена: «А то де, что збираем подати большие и запросы и ясак и то де мне волно у своих кибитков хотя все взяти хотя и пощади-ти»⁵. Спастись от произвола и насилия феодалов можно было только бегством. Кстати сказать, тувинские племена довольно часто, по мере возможности, обращались к этому

⁴ «История Тувы», т. I, стр. 198. Крупный русский монголист А. Позднеев считал хотогойтов потомками древних уйгуров, омонголившись со временем по языку, но сохранивших в культуре и быте свои характерные черты, близкие тувинским. Хотогойты, как и тувинцы, в отличие от типичных степняков монголов по основному своему занятию были скотоводами-охотниками (А. Позднеев, Образцы народной литературы монгольских племен, вып. I, СПб., 1880, стр. 154).

⁵ ЦГАДА, Сибирский приказ, стб. № 513, л. 42. См. об этом подробно: Л. П. Потапов, Происхождение и формирование хакасской народности, Абакан, 1957, стр. 35—42.

спасительному средству — такими сообщениями пестрят исторические источники.

Обратимся теперь к сведениям о тувинских племенах, содержащимся в русских исторических документах XVII в., и попытаемся систематизировать и обобщить эти данные. Обзор следует начать с тувинского племени мадов, первое упоминание о которых датируется началом XVII в. По сообщению 1608 г., мады кочевали южнее енисейских киргизов, всего в двух днях пути от них, и, следовательно, в тот год находились в степях современной Хакассии и были «в беге» от Алтын-хана. Князья мадов сразу же охотно приняли русское подданство и внесли ясак русским служилым людям, присланным к ним в 1609 г. из Томска⁶.

Томские казаки определили тогда численность мадов в 600 человек (имеются в виду взрослые люди мужского пола) и сообщили, что «их Алтын-царь воевал, и многих людей их поимал, в закладе их у себя держит, а иных де, государь, побил». Далее говорилось, что мады «платили ясак прежде сего Алтын-царю, а нынче, государь, оне от Алтына-царя отступили, а хотят служить тебе государю и кочевать с киргизскими людьми вместе, ближе к Томскому городу»⁷. Из данного сообщения следует, что мады были оттеснены из Тувы отрядами Алтын-хана и хотели кочевать вместе с енисейскими киргизами, с которыми они, видимо, находились в хороших отношениях.

В следующем году в связи с нападением киргизских князей на русское и ясачное население томские воеводы сообщили, что мады «тебе государю изменили, сложились с киргизами за одно»⁸ и кочуют рядом с киргизами. После этого, видимо, Алтын-хан вернул мадов в Туву, несмотря на их контакт с енисейскими киргизами, которых Алтын-хан также считал своими «вечными киштымами». Это предположение основано на том, что русские послы В. Тюменец и И. Петров, ехавшие в 1616 г. к Алтын-хану, встретили мадов уже за Саянами. Описывая свой путь, послы сообщают: «А из Саянской земли шли оне до Матцкие земли восем ден, а места были ровные меж гор же, а горы им по сторонам. А реки им были от Соян до Матские земли: первая Кемчага, два днища от Соен, другая река Частые броды, а бежит щелью каменной, от Кимчага реки 2 же днища; а речки все каменные не великие, ключевые, вышли из гор... А в той земле Матцкой живет князь Кундучен и служит со всей землей Алтын-царю, и кочевья тое землицы сошлись с кочевья царёвы Алтыновы

⁶ Г. Миллер, История Сибири, т. I, М.—Л., 1937, стр. 422—423.

⁷ Там же.

⁸ Там же, стр. 430—431.

земли». Кочевье Алтын-хана тогда было у оз. Убсу-Нур, по долине р. Тес. Имя князца Матской земли Кундучен, сообщенное послами, — вероятно, не имя собственное, а название чина. Кунду и чанг у тувинцев означали, по крайней мере в XIX в., ранг чиновников. Далее у послов сказано: «А как оне приехали в Матцкую землю, и Матцкие земли князек встречал их честью, от своих улусов в полуверсте, с кормом и питьем, и подводы дал. А корм был: мясо баран, да молоко коровье и кобылье, да кумыз из молока же кобылья. И проводил их из своей землицы до царя Алтына сам, и назад от царя до своей земли провожал же, и в дорогу корм и подводы им давал»⁹.

Хотя мады и были уведены обратно в Туву, они нередко появлялись в Минусинской котловине. Из одного документа 1620 г. можно видеть, что они иногда сами брали на себя ясак с некоторых групп ясачного населения, приписанного к Красноярску. В документе сказано: «Браты (буряты.— Л. П.) и маты люди великие, ясаку государю не платят, а сами же они емлют ясак с государевых ясачных людей, которые блиско кочуют: с кызылов, с багазар» (т. е. с басагар.— Л. П.)¹⁰.

После мадов чаще всего упоминаются саяны и саянцы (иногда сояны). О них говорится уже в 1616—1617 гг. в челобитной томских служилых казаков. Саяны названы здесь в перечне других родо-племенных групп и народов, прилегавших к Томску, и поименованы вместе с другими тувинскими племенами, именно мадами и кучугутами (кужугетами), а также с бурятами и др.¹¹.

В донесении вышеупомянутых послов, Василия Тюменца и Ивана Петрова, говорится: «А из Табинские земли¹² шли оне на Саянскую землю, а в ней князек Кара-Сакал с товарищи; живут себе меж гор и лесов по речкам, торы каменные, а леса черные, большие, а сколько их всех, того им сметить было нельзя, потому что живут в розни; а слухом оне (послы— Л. П.) про них слышали, что их с 500 человек. А ездят на оленях и конях, а ясак дают Алтыну царю.

⁹ «Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук», т. XVIII, кн. 9, 1913, стр. 273. Обычай встречи почетных гостей перед селением, описанный послами, сохранился у тувинцев, кочевников-скотоводов, как и у южных алтайцев, вплоть до первой четверти XX в. (особенно при свадьбах).

¹⁰ Г. Миллер, История Сибири, т. II, М.—Л., 1941, стр. 251. Некоторые исследователи, опираясь на документы XVII в., иногда путали мадов или матов с маторами на основании звукового сходства обоих названий, чего, кстати сказать, не делали в свое время русские служилые люди. Это были совершенно различные этнические группы: маторы были самодийско-язычны, а мады — тюркоязычны.

¹¹ Г. Миллер, История Сибири, т. I, стр. 449.

¹² Табинская земля находилась на Абакане.

А житье их то же, что и в Табынской земле: угодий никаких нет, а хлеб не родится»¹³.

Саянский князек Кара-Сакал хорошо принял проезжавших русских послов, сменил им усталых лошадей, снабдил оленьим мясом и без задержки отпустил дальше, в Матскую землю, т. е. в места, где жили мады. Есть упоминание о саянах и в отписке томских воевод в 1620 г., где в перечне «орд», прилежавших к Кузнецкому острогу, говорится о бурятах, аринах и тувинцах (мадах, саянах, кужугетах).

Саяны, как и многие другие тувинские племена, находились в это время в полной зависимости от Алтын-ханов, хотя на них как на данников и военную силу претендовали западномонгольские или ойратские тайши. Стремясь избавиться от гнета Алтын-хана, отдельные тувинские племена иногда сами вступали в контакт с некоторыми западномонгольскими и киргизскими феодалами, вследствие чего они часто оказывались вовлеченными в различные военные операции и набеги, в частности на русские города Кузнецк, Красноярск, Томск, а также на ясачное мирное население. Поэтому их можно было встретить и под Кузнецком и у Красноярска и т. д.

В конце 1629 г. предпринималась попытка включить саянов в состав ясачного населения Красноярского уезда, к ним были отпущены из Красноярска двое служилых людей. Эта попытка окончилась неудачно.

В 1633 г. через землю саянов проезжал к Алтын-хану русский посол Василий Старков, он застал саянов уже гораздо южнее (в долине Хемчика), после того как перевалил через Саянские горы. Саяны в ту пору были под властью Алтын-хана. Князь саянов на этот раз встретил русских людей недружелюбно и даже отказал им в продуктах. Как писал в своем отчете В. Старков, он прислал им «на дорогу овцу мертвую, да козла мертвого же пропащей и мы у них того пропавшего корма не взяли»¹⁴.

Возникает вопрос: почему столь резко изменили свое отношение саяны к русским на протяжении каких-нибудь 15 лет? Ответить на него нелегко. Однако применительно к описанному случаю с посольством В. Старкова нам кажется, что проявленное недружелюбие саянов объясняется главным образом тем, что это была совсем другая группа саянов, управляемая другим князем, нежели та, с которой встретились В. Тюменец и И. Петров. Последние посетили саян — оленеводов и охотников, жителей горной тайги. Эти саяны не могли жить со своими оленями на Хемчике (там невозможно

¹³ «Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук», т. XVIII, кн. 43, 1913, стр. 272.

¹⁴ ЦГАДА, ф. Мунгальские дела 1633 г., сентября 5-го, л. 23.

держат оленей), где разводят только овец, лошадей, верблюдов и крупный рогатый скот. Таким образом, В. Старков, несомненно, побывал у скотоводческих саянов. Мы подчеркиваем это для того, чтобы показать, что тувинские саяны представляли собой, видимо, значительную группу населения, с различной хозяйственной деятельностью. Эти саяны, как и отдельные другие тувинские племена (например, точи), пользовались упомянутыми выше феодалами для нападения на мирное русское и ясачное население Южной Сибири.

В Красноярске в 1636 г. обсуждался вопрос об усилении охраны мирного населения Красноярского уезда от разбойничьих набегов монгольских и киргизских феодалов. В связи с этим предлагалось поставить укрепленный острог в устье р. Тубы (Улсы)¹⁵.

Наше мнение о распространенности и неоднородности тувинцев-саянов подтверждается некоторыми документальными свидетельствами. В документе 1651 г. упоминается, например, Саянская волость, которая появилась (вместе с точами и мингатами) на Алтае, в долине р. Катунь. Во главе этой волости стоял тархан Самарган Ирга, находившийся в подчинении у западномонгольского тайши Чекура, сына джунгарского тайши Кара-хулы.

Тархан Самарган Ирга хотел избавиться от ига джунгаров, или «черных калмыков» (как иногда называют русские исторические документы западных монголов, или ойратов), и просил русских поставить острог при слиянии рек Бии и Катунь, за что обещал войти в подданство Русского государства и вносить ясак¹⁶. В данном случае тувинские племена во главе с группой саянов искали на Алтае спасения, но оказались как бы между двух огней — между отрядами Алтын-хана (данниками которого они были) и враждовавшими с ними отрядами западных монголов, или джунгаров. Данные, проливающие свет на этот исторический эпизод из жизни саянов, содержатся и в других русских источниках.

По документам 1658—1660 гг. (посольство к Алтын-хану Степана Гречанина) видно, что у саянов, живших в долине Хемчика, князем был Иргай, также отказавший русским послам, направлявшимся на р. Тес, где была ханская ставка, в продовольствии и в проводнике. Видимо, это была та самая группа саянов и тот самый князь, которые холодно и неприветливо встретили русского посла В. Старкова, ехавшего в ставку Алтын-хана в 1633 г.

¹⁵ Г. Миллер, История Сибири, т. II, стр. 440.

¹⁶ «Дополнения к Актам историческим», т. III, стр. 319; т. VII, стр. 333. Иргай-князь был предводителем каких-то родо-племенных групп саянов, кочевавших по р. Хемчику.

Русские послы во главе с Гречаниным, о которых сейчас идет речь, находясь проездом в улусах енисейских киргизов, услышали и записали весьма интересное сообщение сына киргизского князя Собы Тантайкаева, вернувшегося из аманатов — заложников — от Алтын-хана Лоджана. Он рассказал: «Прежде сего изменили Лозянову (т. е. Лоджанову) отцу Алтын царю саяны князец Иргай с товарищи, а тех де саянских людей есть с пятьсот, а отъезжали они в черные калмыки и жили они многие лета и ныне де те саянские люди приехали из черных калмыков в Мугальскую землю и кочуют на дороге на Кемчике реке: которым местом мне Степану с товарищи итти в Мугалы, а те саянцы вековые воры и без мугальских послов не сметь мимо тех саянских улусов итти в Мугалы, чтобы над нами не учинили какова дурна»¹⁷. В приведенном отрывке содержатся ценные данные. Из них видно, что саяны во главе с князем Иргаем были киштымами Алтын-хана — Омбо-Эрдени (отца Лочжана). В начале 50-х годов они сбежали на Алтай, где в то время господствовали джунгары. Эти факты нашли отражение в отписках русских казаков, сообщивших в 1651 г.: «есть за Бией рекой вверх по Катуне реке новые волости Саяны, Мугаты и Точи, от Керсатальской (ясачной. — Л.П.) волости в трех днищах». Эти волости находились в зависимости от тайши Чекура, сына джунгарского тайши Карагулы. Омбо-Эрдени передал власть своему сыну Лоджану не ранее 1652 г. Следовательно, группа саянов, обитавших в период с 30-х по 60-е годы XVII в. по Хемчику под главенством князя Иргая, была кочевнической по хозяйству. Она общалась через горные перевалы с алтайскими телесами и принадлежала вначале Алтын-ханам, а затем, после ряда поражений последнего от западных монголов, оказалась во власти джунгарских ханов.

Из русских исторических документов, изученных нами, видно, что была еще одна группа саянов, кочевавшая в районе Восточного Алтая и именовавшаяся русскими «верхними саянами». Здесь речь идет о саянах, или саянцах, обитавших в местах, прилегающих к Телецкому озеру. Упоминания о них встречаются начиная с 30-х годов XVII в. Так, например, упоминаются русские послы во главе с Баженом Карташевым, возвращавшиеся от Алтын-хана в 1636 г. и подвергшиеся нападению в Саянских горах со стороны именно этой части саянов. Они были в то время киштымами уже не Алтын-хана,

¹⁷ Сибирский приказ, ф. 214, ст. 614, л. 18. Опасения послов оправдались. Когда они шли по дороге к Алтын-хану, то на Хемчике на них Иргайевы люди саянцы воровски подъезжали и напускали и по нас из луков стреляли и ...Федьку Казакова на карауле ранили стрелой ногу левую пробили» («Посольское дело Степана Гречанина», л. 5).

а «черных калмыков» (т. е. Джунгарии) и приезжали в Саянские горы «для зверовья с Телецкого озера»¹⁸.

Петр Собанский, ходивший в поход на алтайских телесов (на Телецкое озеро) в 1642 г., называет саянов соседями телесов. Известный историк И. Фишер замечает по этому поводу, что именно этих, прителецких, саянов и называли верхними саянцами¹⁹. К верхним саянцам иногда причисляли и те их группы, которые кочевали на Алтае, неподалеку от Телецкого озера, по р. Катунь (в южной части современного Эликмонарского аймака Горно-Алтайской автономной области). Это подтверждается и данными Кузнецкой воеводской избы (канцелярии), которая в одной из своих справок указывала, что в 1652 г. «живущие по Катунь реке „верхние саянцы“ князь Ерунтей с товарищи платили в казну 7 пластин соболей»²⁰.

В 1675 г. алтайские саяны, как и телесы, входили в ведомство телеутского тайши Матура, представлявшего в Горном Алтае власть джунгарского хана. В русских исторических сочинениях и летописях XVII в. в числе народов, кочующих в окрестностях Телецкого озера, обычно упоминаются и саянцы²¹. На карте С. Ремезова, отражающей расселение народов Сибири к концу XVII в., саянцы помещены около Телецкого озера, рядом с телесами. Подчеркиваем, что это была лишь часть саянов, причем меньшая, так как одновременно с верхними саянами источники называют группы саянов, живших в Саянских горах. Затем мы находим тувинское племя, именуемое в русских исторических документах кучугутами, кученгутами. Это, конечно, ближайшие исторические предки группы современных тувинцев, называющей себя, по традиции, кужугетами. Сведения о кучугутах появляются в документах с 1615 г. В том году в челобитной томских служилых казаков сообщается, что кучугуты вместе с черными калмыками (джунгарами), белыми калмыками (телеутами) и енисейскими киргизами участвовали в нападении на Кузнецкий острог. Они были в то время зависимы от джунгарского тайши Карагулы, организатора этой операции²².

В отписке в Москву томских воевод 1620 г. кучугуты упомянуты в перечне народов, живущих в районе Томска и Кузнецка: «А к Томскому, государь, городу, — говорится в

¹⁸ «Записки Русского географического общества по Отделению этнографии», т. X, вып. I, 1882, стр. 188.

¹⁹ И. Фишер, Сибирская история, СПб., 1774, стр. 458.

²⁰ «Материалы по истории Сибири. Чтения Общества истории и древностей российских», кн. 4, М., 1866, стр. 96.

²¹ А. Титов, Сибирь в XVII в., М., 1890, стр. 50. См. также «Путешествие Н. Спафария через Сибирь в 1675 г.», — «Записки Русского географического общества по Отделению этнографии», т. X, вып. I, стр. 69 и др.

²² Г. Миллер, История Сибири, т. I, стр. 442.

отписке, — и к Кузнецкому острогу прилегли орды многие, и кочуют, белые и черные калмыки и киргисские люди и к кучугуты и братья и маты и саяны и аринцы и иных многих земель и орд люди от Томского города и Кузнецкого острогу неподалеку, днищах в пяти и во шти, а летом, государь, в днище и в дву»²³. На следующий год томский воевода шлет повторную отписку с предупреждением о готовящемся нападении (на весну 1621 г.) тайши Карагулы, в отрядах которого фигурируют и кучугуты²⁴. Нет сомнения в том, что джунгарский тайши Карагула использовал подвластных ему кучугутов-кыштымов для военных набегов, как это широко практиковалось джунгарскими феодалами. То же самое можно сказать и о племени ооржак, которое в русских исторических документах названо орчак.

В начале 30-х годов XVII в. орчаки фигурируют в отрядах, состоявших из чатских татар, черных калмыков, телеутов и барабинцев, руководимых сыном сибирского хана Кучума — Ишимом — и его внуками — Киреем и Аблагиримом. Орчаки находились в то время в Приобских степях²⁵. Их появление в районе Томска можно объяснить обязанностью нести службу ополчения в военных отрядах монгольских феодалов. Упоминается об их пребывании в районе Томска в 1660 г. в документах тех лет²⁶.

Упоминаемые в русских исторических актах первых десятилетий XVII в. точинцы, или тоджинцы, иногда выступающие под названием «точи» или даже «точигасы», жили, как правило, в районах Саян, прилегающих к р. Бий-Хему, но порой появлялись и в Минусинской котловине. Нам известны факты враждебных отношений и даже военных столкновений точинцев и соянов с енисейскими киргизами²⁷.

Часть тувинцев, переселившаяся из Северной Тувы в бассейны Абакана, жила преимущественно в устьях его притоков: Таштыпа, Аскыса, Соса, Теи, Еси, где стала известна под названием «бельтиров» (название, видимо, получено от тувинцев-урянхайцев, оставшихся в Туве)²⁸. В русских исто-

рических источниках Бельтирская волость впервые встречается в первой половине XVII в.²⁹.

Наконец, заслуживают упоминания и мингаты, согласно письменным источникам также относящиеся к тувинским племенам³⁰. В настоящее время мингаты омонголены по языку и живут за пределами современной Тувы, в Монгольской Народной Республике, в районе, примыкающем к г. Кобдо. В XVII в. это было сильное и довольно многочисленное племя, кочевавшее в различных районах Тувы и в Котловине Больших озер. Мы обнаружили сведения, удостоверяющие, что часть мингатов, по крайней мере в первой половине XVI в., находилась в Монголии, по южную сторону пустыни Гоби. В известном сочинении монгольского князя Сананг Сэцэна, где рассказывается о дележе племен после смерти ордосского князя Гун Бомекту Мерген Джинунга (ум. в 1550 г.), названы и мингаты³¹. Несомненно, речь в этом сочинении идет только о части мингатов, оказавшейся в результате политических событий того времени по южную сторону пустыни. Эта группа мингатов осталась там на жительство в качестве крепостных южномонгольских феодалов. Любопытно, что потомки этой группы сохранились в составе ордосских монголов до нашего времени, составляя клан (род) и подродовое разделение среди ордосских дархатов³².

Известия о «мунгатах», «мынгатах», т. е. мингатах, в русских исторических источниках содержатся главным образом в сообщениях послов к Алтын-хану. В XVII в. мингаты жили по долине р. Хемчика. В посольском документе В. Старкова (1638 г.) сказано, что послы спустились по р. Акколу до Хемчика: «А в том месте на Кемчике кочевали мынгатские люди»³³. В посольском статейном списке Степана Боборыкина, более чем 20 лет спустя, написано, что Алтын-хан «велел нас проводить из Мунгальской земли на Кемчик реку до Мынгатских людей»³⁴.

²⁹ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в., М., 1960, стр. 106, 107, 114.

³⁰ Мэн-гу-ю-му-цзы, Записки о монгольских кочевьях, СПб., 1857, стр. 445.

³¹ I. Schmidt, Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses..., Pet.—Leipzig, 1829, стр. 206—207.

³² A. Mostaert, Ordosica, — «Bulletin Catholic University of Peking», 1934, № 9, стр. 25, 44. Г. Н. Потанин обратил внимание, что среди ордосских монголов бытует представление о переселении их в Ордос с северной стороны Гоби, именно из Алтая и Хангая. Наименования их далекой родины сохранились в народных песнях (Г. Н. Потанин, Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, М., 1950, стр. 123).

³³ «Записки Русского географического общества по Отделению этнографии», т. X, вып. I, стр. 188.

³⁴ «Сборник князя Хилкова», СПб., 1879, стр. 272.

²³ Там же, т. II, стр. 258.

²⁴ Там же, стр. 262.

²⁵ Там же, стр. 370, 395, 583.

²⁶ Там же, т. III, док. № 268 (Рукопись под ред. А. И. Андреева и Л. П. Потапова, хранится в Институте этнографии АН СССР в Ленинграде).

²⁷ См. Сибирский приказ, стб. № 886, л. 186, датируется 1626—1627 гг.

²⁸ Бельтир — значит «устыинцы», т. е. живущие в устьях рек (см.: Н. Катанов, Образцы народной литературы тюркских племен, т. IX, СПб., стр. 59).

Обитая на Хемчике, мингаты, видимо, частично покидали свои места в силу тех или иных неблагоприятных политических условий. (На карте же С. Ремезова мингаты помещены еще в верховьях Енисея.) Выше говорилось, что часть мингатов в начале 50-х годов XVII в. оказалась на Алтае, по р. Катунь, вместе с саянами и точами спасаясь от притеснений Алтын-хана³⁵. В конце XVII в. мингаты были уведены ойратскими феодалами в Джунгарию и поселены в долинах рек Или и Таласа, где и подверглись монголизации по языку. В Джунгарии мингаты составили особый оток в 3 тыс. юрт.

Сказанным не исчерпываются сведения о тувинских племенах, упоминаемых в русских исторических источниках. Мы ничего не сказали еще о тех из них, которые во второй половине XVII в. вошли в состав ясачного населения Русского государства. Об этом целесообразно сказать несколько дальше. Теперь же кратко охарактеризуем основные исторические события, происшедшие с тувинскими племенами во второй половине XVII в.

Борьба государства Алтын-ханов с Джунгарией складывалась не в пользу первого. Уже в 30-х годах XVII в. Алтын-хан потерпел ряд крупных поражений и потерял часть кыштымов и некоторые территории. Так, например, территория бассейна р. Хемчика, которую издавна населяли тувинские племена, по существу была потеряна в начале 30-х годов XVII в., после поражения Алтын-хана Омбо-Эрдэни. Сам Алтын-хан бежал в Минусинскую котловину, долину Абакана. В конце 50-х годов его сын Лубсан попытался вернуться на Хемчик, но не смог удержаться и был вынужден отдаться под покровительство джунгарского хана Галдана.

К концу 60-х годов XVII в. западные монгольские феодалы настолько сокрушили Алтын-ханов, что династия фактически перестала существовать, а зависимые от нее тувинские племена перешли под владычество джунгарского хана. Заинтересованность правителей Джунгарии в тувинских (как и алтайских) племенах была настолько велика, что джунгарский хан Сенге, например, ввел в районы, прилегающие к р. Хемчику, свои военные отряды, остававшиеся там до конца его жизни (1670 г.). Его преемник Галдан, получивший от ламаистской церкви титул бошокту-хана (благословенного правителя), сохранил там эти отряды и после смерти Сенге. Как выразился в одном из своих донесений в Москву в 1672 г. красноярский воевода Сумароков: «...в нынешнем, государь, году перелезли р. Кемчюк те тайши с воинскими людьми и стали по сю сторону реки, от Киргизской

³⁵ «Дополнения к Актам историческим», т. III, док. № 108.

земли во шти днищах»³⁶. Столь длительное пребывание джунгарских военных отрядов в Туве повлекло за собой полное подчинение джунгарскому хану не только тувинских, но и алтайских племен, а также енисейских киргизов.

В сложившейся политической обстановке некоторые тувинские племена искали защиты от монгольских феодалов у русских людей. Особенно это относится к племенам, обитавшим в районах, которые прилегали к территориям ясачного населения Русского государства и входили в ведение городов и острогов Красноярска, Иркутска, Удинска, Кузнецка. Они добровольно включались в категорию ясачного населения и платили ясак государству. В административно-податном отношении большинство их было приписано к Красноярскому и Иркутскому уездам. В Красноярском уезде они составляли особые Саянскую и Кайсотскую земли, а последняя формально входила в «Братскую Удинскую землю», хотя иногда числилась и обособленно. Ясачное население Кайсотской земли обитало в районах, прилегающих к оз. Косоголу.

В Иркутском уезде в период 1681—1701 гг. ясачные тувинцы числились под обобщенным названием «соецкие, урянские и тувинские люди»³⁷. В то время податные ясачные единицы, записывавшиеся в русские ясачные книги под названием земель, улусов, волостей, не являлись территориальными подразделениями и были построены по принципу личного подчинения. Каждая такая единица, включавшая в себя то или иное количество ясачного населения, возглавлялась одним или несколькими князьями, с которыми и имели дело русские власти. Как правило, это были родо-племенные князцы, распоряжавшиеся подвластным им населением без вмешательства представителей царской администрации, правившей в сибирских городах.

Перейдем теперь к характеристике некоторых земель.

Саянская земля как ясачная единица появляется в исторических документах только с 1657—1658 гг. и считается первой по численности ясачных тувинцев. В эту землю входило несколько улусов в русском наименовании того времени: Коетов, Шаджигайев, Караетов, Угарский или Ухарский, Татоков, Карчитаев, Хахаев и улус князя Эрке-Тархи, т. е. князя, имевшего чин дарги, возглавлявшего всю землю³⁸. Население земли расселялось следующим образом: Татоков улус во главе с князем Окианка — по р. Камсаре; улус

³⁶ ЦГАДА, ср. Сибирский приказ, стб. 623, лл. 451—452. Цит. по кн.: И. Я. Златкин, История Джунгарского ханства, М., 1964, стр. 242.

³⁷ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав..., стр. 295.

³⁸ В цитированной работе Б. О. Долгих сказано, что население Саянской земли упоминается впервые, вероятно, в 1634 г. (Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав..., стр. 257). Как мы показали выше, саяны фигурируют в русских письменных источниках почти с начала XVII в.

Эрке-Тарха — видимо, по р. Бий-Хему. По словам князя Эрке-Тархи, Саянская земля прилегала к р. Ое (правый приток Енисея). Вот почему он в целях защиты его от джунгаров обращался в свое время в Красноярск с просьбой поставить острог в верховьях р. Ои. Русским служилым людям, посланным из Красноярска в 1691 г., этот князь говорил, чтобы «поставить острог на Киргизской земле выше Абакану на Ое реке потому, что те Саянские земли к той реке Ое прилегли, а от Абакана реки Ое конём ехать половина дни... и они б Саяны платили б ясак по шти соболей с человека, а у них де юрт с 20 и больших и иных земель их саянских улусов много и ясак будет»³⁹.

Карчитаев улус вполне можно принять за несколько искаженную русскую передачу названия «Кара-Чооду», которое наряду с термином «Акчооду» сохранилось до сего времени в названиях родо-племенных групп тоджинских тувинцев. По сообщению Эрке-Тархи (1691 г.), в двух улусах Саянской земли (видимо, Ак-Чот и Кара-Чот) было «юрт з 90 и больше»⁴⁰. В улусе Татоковом было не менее 30 плательщиков ясака, в Коетском — не менее 20, а в Ухарском — человек 10⁴¹.

Если согласиться с отождествлением русского названия Коетского улуса с тувинским названием одноименной группы хоек, обитавшей в XIX в. по рекам О-Хему, Улуг-О, Пиче-О и в верховьях р. Тапсы, то большинство названий улусов Саянской земли можно считать расшифрованными и сопоставленными с современными тувинскими родо-племенными наименованиями.

Потомки населения Ухарского улуса также сохранились среди современных тувинцев, среди группы, именуемой унгер (бнгер) или ухер Ойнарского хошуна, кочевавшей в конце XIX в. по р. Нарыну и близ оз. Хубсугула. Что касается названия «Шаджигав улус», то вполне вероятно, что это русское название улуса Саянской земли XVII в. можно узнать в наименовании группы шемдже, входившей позднее, как увидим, в Тоджинский хошун, в сумон Кол.

Кайсотская земля была следующей по численности ясачных тувинцев, население ее обитало на юго-восток от земли Саянской, в верховьях р. Иркут и «круг Косогола озера», вместе с группой населения, которое русские документы того времени называют определенно «тувинцами». В более ранних (например, в 1636 г.) русских документах ее жители именуются «касайские люди», а позднее «кайсацкие мужики». Эта земля числится в известных нам платежных ясачных

³⁹ Сибирский приказ, стб. № 1059, лл. 683—684.

⁴⁰ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав..., стр. 259.

⁴¹ Там же.

документах с 1662 г., когда появляются данные о взносе ею ясака. Некоторые ее князья платили ясак в Удинский острог с 1654 г.

В 80—90-х годах XVIII в. князем Кайсотской земли был Керсень. Имя его упоминается и в отдельных документах в 20-х годах XVIII в., когда Кайсотская земля называлась иногда Кайсоцким или Косоцким улусом. Известны следующие названия улусов Кайсотской земли: Каралитский, Мунзин (Минзин), Кайсотский, Балакшин, Пахинов. Кроме наименований улусов, которые иногда назывались по имени главы улуса, существовали родо-племенные названия. Об этом говорит тот факт, что среди жителей Кайсотской земли, управлявшихся князем Керсением, документы называют: соетов, иркитов, долонгутов, тувинцев. Название «соёт» было, вероятно, более обобщенным, чем другие названия, так как иногда говорится, например, «иркитского роду соеты». Это можно понимать только как соеты рода или племени «иркит», до сего времени распространенного среди тувинцев.

Местное русское население вплоть до XX в. называло тувинцев соетами или соенами. Кстати сказать, название «соёты» («сойот» — мн. число от монгольского слова «сойон») вообще не изобретено русскими служилыми людьми XVII в., а бытовало у северных монголов. Из одного документа следует, что в 1726 г. тункинские ясачные буряты говорили, что от верховьев р. Иркут до оз. Косогола, где в начале XVIII в. (1717 г.) русские построили Косогольский острог, кочуют «народы, называемые соеты... и платят ясак в Красноярский по вся годы»⁴².

В перечисленных названиях улусов Кайсотской земли вполне можно узнать наименования отдельных сумонов или родо-племенных групп тувинского населения тувинского Хасутского хошуна XIX в. Если в русском названии «Кайсотская земля» или «Кайсоцкий улус» отразилось наименование «Хасут», то «Балыкшин улус» — это название родо-племенной группы балыкчы (Тоджинский хошун), «Мунзин улус» (по имени Минзы даруги) — это «Мундэй сумон» записей Г. Н. Потанина, а «Каралитский улус» — «Хуреклыг сумон» хошуна Оин-огурды, кочевавших на северных берегах Хубсугула — Косогола⁴³. Названия «ирхит», «тува» также до сего времени хорошо сохранились среди современных тувинцев, не говоря уже о том, что термин «тува» стал этнонимом всей народности.

Нам осталось еще сообщить документальные данные о тувинских группах, входивших в рассматриваемое время в со-

⁴² Там же, стр. 263. Подразумевается Красноярский острог.

⁴³ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 12.

став ясачного населения Иркутского уезда под названиями сойотов, урянхов, тувинцев и долонгутов (т. е. теленгутов). В 1661 г. иркутские служилые люди впервые получили ясак с группы тувинцев, живших в верховьях р. Иркуты под начальством Яндаш-даруги. В период 1661—1668 гг. ясак вносили в Иркутский острог, с 1669—1675 гг. ясака в Иркутск не вносили, а в 1676 г. сами просили, чтобы Иркутский острог прислал к ним служилого человека за ясаком. С 1675 г. соеты Тухум-даруги стали платить в Тункинский острог⁴⁴.

Интересные документы о поступлениях ясака нашел Б. О. Долгих. В сметной книге Иркутского уезда он обнаружил запись, датированную 1683 г., о поступлении ясака под следующим заголовком: «С соецких и с урянских и с тувинцев и з долонгутов взято ясаку»⁴⁵. В другой записи (1687 г.) говорится о сборе ясака «С соецких и тувинских и урянских людей», с девяти человек. Был взят ясак в 1689 г. и «с долонгутского роду»⁴⁶. Б. О. Долгих приходит к выводу, что упомянутые выше три термина представляют собой синонимы — термин «тувинцы» относится к самоназванию, а «соет» — к наименованию тувинцев монголами, название же «долонгуты», по мнению Б. О. Долгих, относилось к «зарубежным» тувинцам, обитавшим в районе оз. Косогола. Это, несомненно, были теленгуты, жившие между Косоголом и верховьями Енисея еще в начале XIII в.

Долонгуты-теленгуты, приписанные для взноса ясака к Иркутску, платили его шкурками не только соболей, но и лисиц, волков, белок, а также отрезами ткани «китайки» и даже весовым серебром в слитках. Служилые люди насчитывали ясачных тувинцев, подведомственных Иркутску, около 300 человек⁴⁷.

В дальнейшем, особенно после 1688 г., в результате войны восточных и западных монголов, спровоцированной маньчжурской династией, большая часть ясачных тувинцев Иркутского и Красноярского уездов оказалась снова под властью джунгарских феодалов, а несколько позднее и халхаских феодалов — вассалов маньчжурской династии.

После разгрома государства Алтын-ханов джунгарский хан Галдан, пришедший к власти в 1671 г. и поддерживаемый ламаистской церковью, начал проводить политику укрепления и расширения Джунгарского ханства и превращения его в общемонгольское централизованное государство⁴⁸. С этой

⁴⁴ См. об этом: «История Тувы», т. I.

⁴⁵ Б. О. Долгих, Родовой и племенной состав..., стр. 298.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же, стр. 297—299. Тувинцы «Иркицкого рода», т. е. отдельные группы иркихтов, вносили ясак в Тункинский острог даже в 1735 г.

⁴⁸ См. об этом: И. Я. Златкин, История Джунгарского ханства, стр. 233, 274.

целью он пытался присоединить к Джунгарии в первую очередь Северную Монголию, или Халху, страдавшую в то время от междоусобиц. Его политика встретила крайне враждебное отношение со стороны маньчжурской (цинской) династии.

Маньчжурские завоеватели захватили Южную Монголию еще в середине 30-х годов XVII в. Теперь же они стремились подчинить себе всю Монголию и в первую очередь Халху; поэтому разгром и захват Джунгарии являлся одной из первоочередных задач цинской династии, с которой в личных интересах контактировался ряд халхаских феодалов.

Галдан предпринял попытку присоединить Халху. Он отправился в поход из своей ставки в долине р. Или и обосновался в верховьях Енисея, в Туве. Осенью 1672 г. в Красноярск прибыл посол от Галдана, который заявил, что «контайша Кегень (Галдан.— Л. П.) пришел со своей земли на Мугальскую землю с калмыцкими людьми и стал де на Кемчюге реке, от Красноярского в 10 ти днищах, и стоять де ему тут и зимовать. И то де знатно, что им, калмыцким тайшам, с киргизы и тубинцы приходить под Красноярский острог и на уезды войной, потому что присылают они, тайши, посланцев своих беспрестано, чтоб ясашные люди, качинцы и аринцы, и канские и камасинские, и удинские им, тайшам, ясак платили»⁴⁹.

Летом 1673 г. в Красноярск снова приезжал посланец Галдана, сообщивший, что «Кегень учинился на сенгино место (т. е. занял ханский престол, после умершего хана Сенги.— Л. П.) и пришел со всеми своими воинскими людьми на Мугальскую землю, где стоял Лоджан (Алтын-хан.— Л. П.), а воинских людей с ним 10 тысяч. Да посланец же де говорил Алексею (красноярскому воеводе.— Л. П.), которые ясачные люди ясак платят великому государю в Красноярской, и те б люди ясак платили ему, Кегеню, а будет платить не станут, и Кегень будет под Красноярской с войной»⁵⁰. В донесении (1680 г.) томских служилых людей, ездивших к Галдану для переговоров, приводится требование последнего в отношении енисейских киргизов. Джунгарский хан уже считал енисейских киргизов своей собственностью и требовал: «Да чтоб де в киргизские урочища по речкам и на звериные промыслы промышленные люди из Томского и из Кузнецкого острогу не ходили»⁵¹.

Перед походом на Халху Галдан мобилизовал все возможные ресурсы для ведения войны. Нетрудно представить, каким тяжелым бременем легло это на зависимых от него кыш-

⁴⁹ Цит. по кн.: И. Я. Златкин, История Джунгарского ханства, стр. 242—243.

⁵⁰ Там же, стр. 243.

⁵¹ «Сборник князя Хилкова», стр. 306.

тимов, в частности на тувинские племена, на территории которых расположились войска Галдана. Об этом говорит, например, такой факт. В 1685 г. Галдан, стремясь наладить обеспечение своей армии продовольствием, отобрал у кочевников-тувинцев прекрасные пастбища в низовьях р. Кобдо и поселил туда монголов-дербетов, чтобы они пахали здесь пашню и снабжали его армию. Другими словами, он устроил среди лучших пастбищ военно-пахотные поселения⁵². В описываемое время некоторые тувинские родо-племенные группы (например, Саянская земля), входившие в состав ясачного населения Южной Сибири, тоже терпели всякие неприятности от войск Галдана.

Осуществить свои намерения в отношении Халхи Галдану удалось много позднее, лишь в 1688 г. До этого он сумел победить и объединить под эгидой Джунгарии ряд крупных западномонгольских феодалов.

Ко времени победы Галдана над Халхой политическая обстановка изменилась. Цинская династия, справившись у себя с антиманьчжурскими восстаниями в начале 80-х годов, активно вмешалась в происходящие события и сумела укрепить свои позиции среди наиболее сильных монгольских феодалов Халхи и настроить их против Галдана, против его политики объединения монголов. Когда в 1688 г. Галдан победил Халху, наиболее сильные северомонгольские (халхаские) феодалы перешли на сторону маньчжурской династии, вследствие чего монгольские племена Северной Монголии и часть тувинских племен (Восточная Тува и Прикосоголье) стали рассматриваться цинской династией как ее собственность. Это было для многих тувинских племен началом наиболее тяжелого и длительного иноземного гнета в их истории.

Победа Галдана над Халхой таила в себе начало жесткой и длительной борьбы маньчжурской династии против Джунгарии. Реализовать результаты победы Галдану не удалось. В 1688 г. он вернулся в свою походную ставку, теперь уже в долину р. Кобдо, и стал готовиться к закреплению победы над Халхой, обеспечивая себе путем переговоров с Россией надежный тыл, а путем переговоров с Лхасой — благоприятное отношение к своим планам со стороны высшей власти ламаистской церкви⁵³.

В 1689 г. армия Галдана выступила из долины Кобдо, через реки Орхон, Толу и Керулен, ставя задачу разыскать непокорных халхаских феодалов, предавшихся цинской дина-

⁵² «История Тувы», т. I, стр. 211.

⁵³ Г. Н. Потанин, находясь в районе Кобдо, записал местное предание, рассказывающее о том, что ставка Галдана (Бошукту-хана) и его пашни находились в долине р. Харкира, впадающей в р. Тэлин-Гол (Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. I, стр. 303).

стии. Но здесь он столкнулся уже с цинской армией. Глава цинской династии поставил задачей уничтожить Галдана, как наиболее опасного и злейшего врага, ставшего на пути к осуществлению великодержавных планов Цинов. Война Галдана с маньчжурской династией затянулась до 1697 г. и закончилась разгромом войск Галдана и его гибелью, хотя Джунгарское ханство уцелело.

Джунгария потеряла большую территорию, охватывающую восточные склоны Монгольского Алтая и Тувы, отошедшие к Халхе. Правда, она не признала этого захвата и не смирилась с ним. Тувинские племена едва ли не в большинстве своем оказались в зависимости от халхаских феодалов, вассалов цинской империи.

Война Галдана с Цинами принесла большие бедствия тувинцам, так как затрагивала территории их кочевий, была близко от них и они в ней, несомненно, участвовали. Война принесла немало бед не только им, но и вообще кыштымам джунгарского хана. Зависимое от джунгарского хана население кроме обычного обременительного албана пушниной или скотом, кроме исполнения всяких повинностей, особенно службы в ополчении, несло всякие дополнительные тяготы, вызванные военными действиями. Сошлемся в этой связи на положение енисейских киргизов, которые в отличие от тувинских племен жили сравнительно далеко от театра военных действий войск Галдана, были хорошо вооружены и сплочены между собой.

Вот что повествуют русские исторические документы. Кузнецкий воевода, сообщая о пребывании Галдана в 1689 г. на р. Кемчике [«За Чолушманом и за Алтыней (Телецким. — Л. П.) озером в трех днищах»], подчеркивал: «...а Бошухтухан де стоит в собрании, из киргиз к Бошухтухану гонят скотины тысяч с двадцать на прокорм людей его»⁵⁴. В другом документе рассказывается о том, что в этом же, 1689 г. к киргизам приехало трое джунгарских тайш в сопровождении отрядов, которые брали с киргиз «всяким скотом половинный скот, да они же де тайши переписали у них киргиз женского пола вдов и девок для того же, что их калмыцкого тайшу развевала казачья орда»⁵⁵. Наконец, известен еще один документ 1689 г., в котором отражается отношение Галдана к своим кыштымам, в данном случае к енисейским киргизам, как к бесправным рабам, как к своей собственно-

⁵⁴ Это происходило, видимо, перед походом Галдана в Халху (Сибирский приказ, стб. № 1052, лл. 82—83. Ср. стб. № 1038, л. 354).

⁵⁵ Речь идет, вероятно, о нападении в начале лета 1689 г. на улус Галдана в долине Или его племянника Цэван-Рабтана, будущего преемника на ханском престоле Джунгарии. (Сибирский приказ, стб. № 1052, стр. 101, 102).

сти. Документ констатирует, что этот «благословенный правитель» у киргизов «весь скот и живот отобрал и их, киргиз, хочет всех запродать в Китайское государство и землю их сделать пусто»⁵⁶. Нельзя не обратить внимания и на то, что Галдан поступал так со своими кыштымами киргизами, феодальная верхушка которых была настроена весьма благосклонно и даже стремилась помогать ему.

Галдан выколачивал материальные ресурсы из своих кыштымов до такой степени, что обрекал их на голод. Нужно ли говорить о том, что если такие крутые меры принимались Галданом в отношении енисейских киргиз, живших близ Красноярска, то каково же было положение тувинских племен, на территории обитания которых находились военные соединения Галдана.

После смерти Галдана (Джунгарию возглавил Цэван-Рабтан) цинская династия продолжала развивать агрессивную политику против Джунгарии, стремясь к полному ее уничтожению. Однако Джунгария, несмотря на неудачные войны Галдана и потерю большой территории, активно противодействовала этому и успешно наращивала свои силы, достигнув при двух последующих правителях наибольшего могущества. Джунгарские ханы не оставляли мысли присоединить к себе Халху, вытеснить цинские войска из захваченных районов Джунгарии и Восточного Туркестана.

В годы правления Цэван-Рабтана (1697—1727) весьма обострилась борьба джунгаров с казахами, закончившаяся в 1723 г. крупной победой Джунгарии. Начало военных выступлений джунгаров против казахов мотивировалось тем, что казахский хан Тауке, по словам Цэван-Рабтана, «давних моих ясаших урянхайцев более ста кибиток с женами и с детьми, со всем их скотом и пожитками забрал»⁵⁷.

Потеря значительного количества кыштымов, вызванная поражением Галдана от цинской династии, заставила Цэван-Рабтана принять ряд решительных мер для сохранения оставшихся. Он насильственно переселил в Джунгарию, в районы своей ставки, тувинские племена, телеутов и енисейских киргизов. Мингаты составили отдельный оток в три тысячи кибиток⁵⁸. Однако мингатов было, видимо, больше, чем показано в официальных сведениях. По сообщению самих мингатов, бежавших из Джунгарии после ее разгрома в 1756 г., они жили тремя группами под управлением различных зайсанов. Первая, самая большая их группа, численностью в 3000 кибиток, кочевала по р. Нарыну под начальст-

⁵⁶ Сибирский приказ, стб. № 1052, лл. 106 и 127.

⁵⁷ И. Я. Златкин, История Джунгарского ханства, стр. 325.

⁵⁸ Иакинф (Н. Я. Бичурин), Историческое обозрение ойратов, СПб., 1854, стр. 132.

вом зайсана Елату; вторая — в количестве 2700 кибиток жила по долине р. Таласа в ведомстве зайсана Эркету; третья — численностью в 1500 кибиток находилась в долине р. Или под начальством зайсана Золба⁵⁹. Остальные тувинские племена под названием урянхайцев числились в Джунгарии не отоком, а ханством. Какое количество юрт входило в Урянхайское ханство — неизвестно.

Положение тувинских племен под владычеством Джунгарии, в том числе и тех, которые были переселены на территорию Джунгарии, продолжало оставаться тяжелым. Тувинских кочевников заставляли участвовать в военных походах — например, в джунгарском походе на Тибет в 1718 г. находились отряды, сформированные из тувинцев⁶⁰.

Снабжение армии джунгарских ханов различным снаряжением также ложилось тяжелым бременем на плечи рядовых кочевников, и в первую очередь на зависимых от них кыштымов. В отчете посольства капитана И. Унковского, посланного к Цэван-Рабтану Петром I, говорится, что в Джунгарии «по вся лета собирают со всех улусов в Ургу (ханскую ставку.— Л. П.) к контайше по 300 и больше баб и чрез целое лето за свой кошт шьют к латам куяки и платье, которые посылают в войско»⁶¹. Для несколько более позднего времени имеется свидетельство русского казака Б. Пойлова, которому в 1744 г. рассказывал один из джунгарских подданных, что «приехал де в Канскую волость (современный Канский аймак Горно-Алтайской области.— Л. П.) из землицы Зенгорской зайсан и по приказу зенгорского владельца Галдан-Чирина во всех тех зенгорских волостях, также и в таутелеутах велено с каждой пятидесятки человек готовить по тридцать по три шубы»⁶².

Особенно тяжело жила та часть тувинцев, которая оказалась под игом цинской империи в результате захвата Халхи. Помимо различных весьма обременительных поборов, которые тувинцы должны были платить монгольским князьям (ставленникам Цинов, во власть которых они были отданы), помимо дани императору Китая тяжким бременем для них была обязанность участвовать в военных походах своих работодателей, иногда направленных против своих же тувинцев. Ярким примером такого положения могут служить следующие факты. Часть восточных тувинцев находилась под

⁵⁹ «Материалы по истории Сибири», — «Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете», кн. 49, М., 1866, стр. 101, 106.

⁶⁰ «История Тувы», т. I, стр. 211.

⁶¹ «Посольство к зюнгарскому хун-тайчжи Цэван-Рабтану капитана от артиллерии И. Унковского и путевой журнал его за 1722—1724 годы», СПб., 1887, стр. 149.

⁶² См.: И. Я. Златкин, История Джунгарского ханства..., стр. 363.

властью хотогойтского князя Бубея — ставленника императора Китая⁶³, кочевавшего с 5 тыс. подчиненных ему тувинских воинов близ русской границы (в районах, прилегающих к границе Красноярского уезда) и несшего службу по охране Халхи в местности по южную сторону хребта Танну-Ола. По отзыву русских пограничных властей, называвших воинов князя Бубея урянхами, они были «наилучшими монгольскими войсками»⁶⁴. Власть Бубея распространялась на северо-запад, до бассейна р. Хемчика⁶⁵.

В 1717 г. по распоряжению императора Китая князь Бубей напал на западных тувинцев, кочевавших по долине рек Улуг-Хема и Хемчика и управлявшихся князем Хурулмаем, не желавшим подчиниться цинской династии и освободившимся из-под ее власти. В результате нападения, затронувшего также и теленгитов Алтая, Бубей заставил Хурулмая переселиться с Хемчика на р. Тес. В том же году Хурулмай опять бежал на Хемчик, но Бубею снова удалось водворить его на р. Тес, где воины Бубея несли охранную пограничную службу от джунгар.

В 1720 г. князь Бубей опять участвует со своими воинами в походе цинских войск на Джунгарию и снова нападает на западных тувинцев, он берет в плен несколько сотен человек и переселяет их в Монголию. В 1722 г. насильственно переселяют далеко на юг Монголии (в Чахарские кочевья) тувинского зайсана Лубсана Шарапа и т. д. Все эти насильственные переселения по приказу богдыхана тяжело отражались на экономическом и политическом положении тувинцев и тормозили их национальное развитие.

При Цэван-Рабтане военные действия между джунгарами и маньчжурской династией продолжались. Цинская армия в этот период, как правило, терпела поражение. Джунгары то и дело организовывали восстания в Халхе и среди тувинцев-урянхайцев, которые доставляли династии немало неприятностей. Недовольство, охватившее всю массу кочевников, служило для этого благоприятной почвой. Цэван-Рабтан решительно добивался возвращения земель по Улуг-Хему и Хемчику, объявив их собственностью Джунгарии⁶⁶. Когда императорские войска расположились здесь в середине 20-х го-

⁶³ Бубей был приемным сыном последнего Алтын-хана (Гендуна).

⁶⁴ «Историческая записка о китайской границе, составленная Сычевским», — «Чтения в Обществе истории и древностей российских», кн. 2, М., 1875, стр. 134.

⁶⁵ Мэн-гу-ю-му-цзи, Записки о монгольских кочевьях, — «Записки Русского географического общества по Отделению этнографии», т. XXIV, СПб., 1895, стр. 404.

⁶⁶ «Историческая записка о китайской границе, составленная Сычевским», стр. 134.

дов, джунгарский хан (1726 г.) предъявил требование богдыхану Китая — вернуть эту территорию. Такие заявления и представления вызывали раздражение цинской династии, но у нее еще не хватало сил расправиться с Джунгарией.

Джунгария настаивала на возвращении упомянутых земель до конца 30-х годов⁶⁷. Галдан Церен, занявший ханский престол в это время, добивался этого путем переговоров. Цины под предлогом обеспечения безопасности Халхи, напротив, требовали от Джунгарии признания за Халхой собственности на эти территории. Галдан Церен считал одной из первостепенных задач своей политики возвращение территории от Алтая на восток до Хангая и верховьев Енисея. Но борьба с цинской династией складывалась в этот период неблагоприятно для Джунгарии, и она в 1739 г. потеряла почти половину своих владений⁶⁸. Алтай и оз. Убсу-Нур стали теперь границей между Халхой (подчиненной Цинам) и Джунгарией.

Маньчжурская династия сопровождала военный разгром Джунгарии массовым истреблением ее населения. К 1758 г. Джунгарское ханство перестало существовать. Тувинские племена, кочевавшие на своих исконных территориях, оказались оккупированными цинскими войсками. Те из них, которые были в свое время переселены в Джунгарию, пытались возвратиться в свои родные места. Из русских исторических документов видно, что, например, таласские и илийские мингаты направились на места своего прежнего обитания, в «Алтайский камень», т. е. в Алтайские горы. Таласские мингаты объединились для этого с телеутами и енисейскими киргизами, также пытавшимися пробраться на свои родные кочевья, из которых они были насильственно переселены в Джунгарию. Судьба илийских мингатов оказалась особенно трагичной. Не успели они выбраться из долины р. Или, как были в большей своей части истреблены цинскими войсками. Лишь немногие спаслись бегством, найдя приют у отдельных алтайских и урянхайских (тувинских) зайсанов, на правобережье Иртыша, на р. Бухтарме и т. д.⁶⁹. Другой, значительной части мингатов удалось пробраться на прежнюю родину, где они и расселились главным образом на территории монголь-

⁶⁷ На известной карте Джунгарии, составленной шведом Ренатом, когда он находился в плену у джунгаров (1716—1733), вся современная Тува и оз. Убсу-Нур с впадающими в него реками показаны в составе Джунгарии, как и бассейны верхнего течения рек Катунь и Бий.

⁶⁸ Подробнее об этом см.: И. Я. Златкин, История Джунгарского ханства, гл. V.

⁶⁹ «Материалы по истории Сибири», — «Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете», кн. 42; стр. 101, 104.

ских феодалов Дзасахтухановского аймака⁷⁰. Вскоре они раздробились на отдельные группы. В 1758 г. в результате нападения монголов-дербетов часть мингатов бежала на восток, в Прикосоколье, в кочевья хотогойтов, а другая часть в 1765 г. была переселена севернее Кобдо и передана под управление непосредственно цинских властей в г. Кобдо⁷¹. Вот почему во второй половине XIX в. Г. Н. Потанин встретил группы мингатов в Туве в районе оз. Тере-Холя и на северном берегу р. Кобдо⁷². Однако к этому времени мингаты уже полностью омонголились по языку.

Некоторые группы тувинцев сохранились от разгрома благодаря тому, что они прикочевали вместе с телеутами в Горный Алтай, были приняты в состав России и остались кочевать на Алтае. В частности, так поступила группа соян (саян), управлявшаяся зайсаном Долдоем. Летом они кочевали по долинам рек Кана и Ябагана и около оз. Кеньги⁷³. Потомки этих соянов впоследствии составили особый сеок (род) у южных алтайцев, представители которого остались жить на этих же местах.

После разгрома и уничтожения Джунгарского ханства в 1756—1758 гг. Тува временно была захвачена Цинами. Тувинцы, за исключением тех групп, которым вместе с алтайцами удалось принять русское подданство и остаться на Алтае, оказались под властью маньчжуро-китайских феодалов. Это относилось как к тем тувинским правителям или предводителям, которые еще до окончательного разгрома Джунгарии изменили интересам своего народа и получили за это всякие чины и блага, так и к тем, особенно рядовым, тувинцам, кто, не щадя жизни, мужественно отстаивал свою независимость (относительную, конечно) и боролся с китайскими поработителями.

События, связанные с закрепощением тувинцев цинской династией, излагаются весьма тенденциозно в одном из старых китайских изданий⁷⁴. В этом словаре рассказывается о том, что во время большого похода огромной цинской армии на Джунгарию с целью ее уничтожения, последовавшего в

19-м и 20-м годах правления Кянь-луна⁷⁵, т. е. в 1754 и 1755 гг., предводитель алтайских или западных тувинцев Чадак, а также глава таннуских или восточных тувинцев Тубшин будто бы «изъявили свою покорность китайско-маньчжурскому повелителю» со всеми своими подчиненными в количестве более чем 10 тысяч душ. Из алтайских тувинцев (т. е. кочевавших в районах, прилегающих к Монгольскому и частично Русскому Алтаю) тогда было составлено 25 рот, разделявшихся на семь знамен, а из таннуских (т. е. кочевавших в районах, прилегающих к хребтам Танну-Ола) — 16 рот, разделявшихся на четыре знамени; как тем, так и другим было приказано оставаться в своих прежних кочевьях. Чадак был произведен в чин генерала дворцовой гвардии, а Тубшин получил генеральский чин в императорской свите. «Оба сделаны главнокомандующими над своими племенами и получили казенные печати для употребления при делопроизводстве». Эти-то тувинцы стали известны под названием «одинадцати урянхайских знамен», которым и была посвящена статья в упомянутом словаре.

Возникает вопрос: насколько правдивы изложенные сведения из цитированной книги? Нам кажется заслуживающей доверия дата покорения тувинцев Цинами. Огромная китайская армия, включавшая и монгольские войска, выступила в поход на Джунгарию в начале весны 1755 г. В ее составе в то время находился джунгарский князь Амыр-сана (он стремился овладеть престолом джунгарского ханства, но, потерпев в междоусобной борьбе поражение, временно перешел на сторону цинской династии)⁷⁶.

О подготовке к этому походу было известно в Халхе, прилегающей к Туве, где, как и во всех подчиненных империи областях, шли энергичные приготовления, сопровождавшиеся насилием и грабежом покоренного населения (в пользу армии). В этой тяжелой политической обстановке, да еще в условиях непрекращавшейся междоусобной борьбы в Джунгарии, в которую были втянуты многие зависимые от джунгарских ханов племена кочевников, наблюдались факты перехода тех или иных лиц и семейств на сторону маньчжурской династии. Вполне возможно, что тувинские правители Чадак и Тубшин при первом же появлении отрядов завоевательной армии предали свой народ, спасая свое привилегированное положение. Разумеется, что в цинской придворной историографии этот факт был истолкован как признательность «к милостям государя» и «жажда просвещения». Что касается имен тувинских предводителей, то они, видимо, переданы

⁷⁰ Его территория находилась к югу от Уиса-Нура, в Котловине Больших озер, распространяясь на часть Хангая и юго-восточную часть Монгольского Алтая.

⁷¹ Мен-гу-ю-му-цзи, Записки о монгольских кочевьях, стр. 448—449; «Уложение Китайской палаты внешних сношений», т. I, СПб., 1828, стр. 72.

⁷² Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 11, 653.

⁷³ «Показания урянхайца Чеобу Хорина», — «Чтения в Обществе истории и древностей российских», кн. 2, 1866, стр. 113—114.

⁷⁴ Маньчжурский словарь под названием «Зерцало маньчжурской словесности».

⁷⁵ Он же Цянь-лун или Хуан-ли (правил 1736—1795 гг.).

⁷⁶ И. Я. Златкин, История Джунгарского ханства, стр. 438—441.

правильно. Во всяком случае, имя Зайсана Чадака встречается в русских исторических документах второй половины XVIII в.

В упомянутом выше сочинении говорится о семи знаменах и 25 ротах алтайских тувинцев и четырех знаменах и 16 ротах танну-олинских тувинцев. После разгрома Джунгарии и оккупации Тувы действительно были созданы военно-административные и податные единицы под названием хошуны и сумоны (соответствующие знаменам и ротам), но, судя по имеющимся у нас материалам, в меньшем количестве. Такая организация преследовала интересы маньчжурской династии и была направлена на полное военно-политическое, экономическое и национальное порабощение покоренных тувинцев. Цинские захватчики учредили у них удельные военно-феодальные подразделения.

В военном отношении хошун представлял собой, видимо, дивизию, или «знамя» и делился на несколько сумонов, которые соответствовали ротам или кавалерийским эскадронам. Каждый хошун имел определенную территорию для кочевий, пожалованную ему главой династии, и возглавлялся дзасаком, назначаемым лично цинским императором (раздававшим уделы в захваченных Монголии и Туве в качестве военных ленов). Власть такого ленного князя передавалась по наследству, пока император считал это целесообразным⁷⁷. За малейший проступок перед династией дзасак или князь хошуна лишался власти и зависимых от него людей, которые платили ему всякие натуральные поборы и несли различные трудовые повинности. Правитель хошуна получал в лен не только территорию, а прежде всего определенное количество закрепленного за ним населения. Он ведал административными, военными и судебными делами своего хошуна, но под контролем высших цинских властей. Правители хошунов и сумонов получали от императора жалованье серебром, тканями, а также крепостных аратов (с семьями) для их собственного хозяйства.

Итак, в середине XVIII в. тувинские племена распадалась на две географические группы, управляемые собственными предводителями. Каков был их этнический состав, выяснить пока невозможно из-за отсутствия источников. Материалы, повествующие о рассматриваемом периоде, свидетельствуют о двух основных группах тувинцев: восточной, или танну-олинской, включавшей племена и роды, кочевавшие по обе стороны хребта Танну-Ола и далее на восток до оз. Хубсугул, или Косогол, и о западной, охватывавшей население

⁷⁷ В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы (XIX — начало XX в.), М., 1956, стр. 178—190.

Монгольского Алтая. Последние названы алтайскими урянхайцами. Восточные тувинцы принадлежали хотогойтским князьям-феодалам и, как указывалось выше, в первой четверти XVIII в. управлялись князем Бубеем, уже тогда служившим маньчжурской династии (его родовые владения находились в районе Хубсугула, а он сам кочевал в системе р. Шишкита). После уничтожения Джунгарии восточные тувинцы значились за крупным феодалом, князем Ценгунджапом (он же Шадар-ван) — внуком Бубея, пока он не восстал против маньчжурской династии, за что был пленен и казнен вместе со своими сыновьями в 1757 г., а принадлежавшие ему тувинцы отобраны Цинами.

В 1759 г. восточные тувинцы были разделены цинскими властями на четыре хошуна: Тесингольский, Хемгольский, Тожинурский и Хубсугульский. Во главе их были назначены правители — ухереда (огурда). Тесингольский возглавлял Даши, Хемгольский — Эренчин, Тожинурский — Бажу и Хубсугульский — Итэгел. В первых трех хошунах правителями были тувинцы, а в Хубсугульском — хотогойтский феодал, так как среди тувинцев оккупационные власти не нашли подходящего человека. Главным хошуном был признан Тесингольский (позднее именовавшийся Оюннарским)⁷⁸. Он был подчинен правителю с чином мейрен-занги. Хемгольский хошун стал называться Сальжакским, Тожинурский — Тожи, Хубсугульский — Хасут. По некоторым архивным данным, общее количество тувинцев, подчиненных цинской династии, исчислялось вначале в 9800 дымов (örkö), или юрт⁷⁹. Если исходить из обычного расчета количества членов юрты-семьи в среднем в четыре человека, то следует полагать, что общее количество тувинского населения, оккупированного Цинами, составило около 40 тыс. человек.

Вскоре выяснилось, что все четыре ухерида (огурда) не знают монгольской грамоты и слабо разбираются в деле управления. Из-за этого якобы в 1762 г. было создано Буг-

⁷⁸ Рукопись «История прежних нойонов тувинского народа» (на монг. яз.). Автор и время составления этой рукописи неизвестны. Хранится она в Ленинградском отделении Института востоковедения. Перевод ее сделан по нашей просьбе Т. А. Бурдуковой. В примечании к ней сказано: «Эта рукопись на монгольском языке была получена в 1927 г. А. В. Бурдуковым в г. Кызыле Танну-Тувинской Республики от студента Восточного Института Генин-Дарма Нацова, которому она была подарена тувинцем Балджин. В 1929 г. А. В. Бурдуков передал эту рукопись в Акад. наук СССР» (ср. рукопись из архива Тувинской АССР, ф. Р-26, д. 53, цитированную в кн. В. И. Дулова «Социально-экономическая история Тувы...», стр. 105).

⁷⁹ Рукопись «История прежних нойонов тувинского народа». Эта цифра совпадает с цифрой, приведенной в статье из Маньчжурского словаря, где сказано о 10 тыс. тувинцев, управлявшихся Тубшином и Чадаком. Örkö — видимо, искаженное тувинское слово «öreg».

дийн-дарга — специальное управление этими четырьмя хошунами танну-урианхов, возглавлять которые было поручено сначала халхасцу Манаджабу в чине мейрена-занга, а затем (в 1764 г.) его преемнику — тайше I степени Хумуджабу. Это управление находилось в Южной Туве, близ пограничных караулов Эрзин и Самагалтай, неподалеку от кочевьев хошуна огурда Даши.

В 1768 г. в Улясутае, где находился цзянь-цзюн — маньчжурский генерал-наместник Северной Монголии, было организовано специальное управление над восточными, или танну-олинскими тувинцами и монголами, а в крепости Кобдо был создан «Инородческий приказ», возглавлявшийся представителем маньчжурской династии в чине генерала, начальствующего над алтайскими урянхайцами. Улясутай находился на территории владений крупного монгольского феодала Саин-нойона, а Кобдо — на территории другого крупного феодала Северной Монголии — Дзасакту-хана. Оба халхаских феодала уже длительное время находились в подчинении и зависимости от богдыхана, которому они служили, предав свой народ.

Вышеупомянутый тайше I степени Хумуджаб управлял тувинцами до 1781 г. и был смещен туслакчи Делек-Даши, который правил недолго (он был отозван из-за болезни в 1787 г.).

Управление тувинцами было передано тувинскому правителю Тесингольского хошуна Даши, который освоил монгольскую грамоту, а за усердную службу (особенно за выколачивание подати пушниной) был пожалован цинскими властями чином мейрена-занги. Таким образом, тувинский правитель Тесингольского хошуна Даши сделался родоначальником целой династии тувинских правителей.

В. И. Дулов попытался установить родословную этого тувинского правителя и выяснил, что его отцом был тувинский князь Хурулмай, кочевавший на Хемчике и Енисее и активно боровшийся против китайско-маньчжурских завоевателей⁸⁰.

Выше мы говорили об эпизодах этой борьбы, в которой был замешан хотогойтский князь Бубей, осуществлявший интересы захватчиков. Таким образом, правитель Даши приобрел главенствующее положение среди тувинских феодалов (правителей хошунов) за предательство своего народа, предательство того дела, за которое активно боролся его отец. В 1792 г. чин мейрена был дан его сыну Данжину, сменившему отца в должности правителя всех четырех хошунов тувинцев. После этого на протяжении XVIII и XIX вв. тувин-

⁸⁰ В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы, стр. 183.

цами управляли потомки Даши, являвшиеся наследственными владельцами Тесингольского хошуна⁸¹.

Западными тувинцами, кочевавшими в бассейне Хемчика и в северных районах современной Тувы, владели удельные монгольские князья Сайн-нойоновского аймака, выделившегося из Тушетухановского аймака в 1725 г.⁸² Сведения о них мы дадим несколько ниже, а теперь коротко скажем о так называемых алтайских урянхайцах. Используемая нами рукопись, посвященная истории прежних нойонов тувинского народа, ничего не говорит о них. Однако кое-какие материалы об алтайских урянхайцах содержатся в русских исторических документах XVIII в., в частности об их правителе Чедаке, или Чадаке. Этот правитель, именуемый обычно зайсаном, вероятно, продолжал управлять алтайскими урянхайцами-тувинцами и после оккупации Тувы и Монгольского Алтая Цинами (имя его неоднократно встречается в упомянутых источниках). О нем говорится главным образом в связи с набегами на Горный Алтай и его население, принявшее русское подданство в 1756 г.

В 1760 г. отряды зайсана Чадака проникли в Горный Алтай до долины р. Кана, откуда увели в плен несколько десятков юрт алтайцев ведомства зайсана Омбо⁸³. Самое позднее упоминание о нем относится к 1763 г., когда он снова напал на алтайцев. В документе сказано: «...зайсан Чедак, собрав 3000 подвластных ему людей, напал на поколение пещих двоedanцев Тау-Телеутской волости демичи Битюка Кармакова, разорил юрты их, убил 27 человек, взял 17 человек в плен, кроме женщин; в числе женщин находилась и жена и дети демичи Битюка. И угнал скот до 1000 голов»⁸⁴. Затем его имя исчезает из русских исторических источников. Имя Чадака сохранилось в преданиях южных алтайцев. Чадак выступает в них как предводитель монголов, нападавших на алтайцев⁸⁵. Вероятно, с учреждением в 1768 г. цинского оккупационного управления в Улясутае и Кобдо Чадак, даже если он и был жив, уже не являлся правителем всех алтайских тувинцев.

До 1765 г. довольно большая группа хемчикских тувинцев была данниками князя Сайн-нойоновского аймака вана Ара-

⁸¹ Эти данные изложены на основании рукописи «История прежних нойонов тувинского народа», см. также: В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы, стр. 184.

⁸² Тушетухановское ханство в XVII в. находилось в бассейне Орхона и Толы, захватывая на севере долины Эдера и Селенги; его крайней западной границей был район Улясутая.

⁸³ «Чтения в Обществе истории и древностей российских», 1866, кн. 4, стр. 114.

⁸⁴ Л. П. Потапов, Очерки по истории алтайцев, М.—Л., 1953, стр. 299.

⁸⁵ В. Вербицкий, Алтайские инородцы, Казань, 1883.

дана (власть над ними до падения Джунгарии, в 20-х годах XVIII в., принадлежала хотогойтскому феодалу Бубею).

После смерти вана Арадана хемчикские тувинцы, как и весь хошун покойного, были поделены между его сыновьями: Церибом, носившим титул бейсе, и Дамби, имевшим титул гуна. Следствие этого у хемчикских тувинцев-уряных образовалось два хошуна, зависимых от монгольских князей.

Хошун умершего вана Арадана был расположен в Монголии на р. Тамир, а на Хемчике у него были только данники урянхи (т. е. тувинцы). При разделении хошуна вана Арадана его сыну бейсе Церибу досталось 17 сумонов данников урянхов, из которых составили хошун под названием Бэйсэ (потувински — Бээзи). В хошуне гуна Дамби, находившемся в районе Кобдо, было 10 сумонов данников урянхов-тувинцев, проживавших в бассейне Хемчика. Гун Дамби за какую-то провинность перед оккупационными властями был лишен в 1764 г. княжеского звания и хемчикских тувинских данников. Управление этим хошуном перешло к одному чиновнику, находившемуся в подчинении у кобдоских властей. Во главе тувинских данников на Хемчике поставили зайсана Шара (или Шарба?), ему же подчинили 10 сумонов хемчикских данников тувинцев. Этот образовавшийся хемчикский хошун был непосредственно подчинен правителю урянхов Манджабу (имевшему чин мейрен-занги), управлявшему тувинскими хошунами будто бы потому, что все четыре тувинских огурда были неграмотны и плохо представляли дело управления.

Хемчикские тувинцы не являлись единственными данниками монгольских феодалов, ими были еще такие две известные родо-племенные группы, как мады и чооду. Они были данниками монгольского вана Мандарва и представляли среди его подчиненных два сумона, именовавшихся по названию их племени — Мады и Чооду. Кочевали они севернее Улуг-Хема и Бий-Хема. Кроме упомянутых двух сумонов, принадлежавших вану Мандарва, был еще один сумон, подчиненный монгольскому дзасаку Джазаку Арадану и состоявший из урянхов-сартул.

ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ И РАССЕЛЕНИЕ ТУВИНЦЕВ В XIX И НАЧАЛЕ XX в.

Прежде чем изложить данные об этническом составе и расселении тувинцев в XIX и начале XX в., следует кратко остановиться на административном управлении Тувы, на количестве хошунов и численности их населения к началу рассматриваемого периода.

Во главе всех тувинских хошунов был поставлен амбань-нойон — он же удельный князь Оюннарского хошуна, имевший княжеский титул гуна — князя пятой степени и звание мейрен-зангина. Амбань-нойон ведал не только тувинскими хошунами, каждый из которых возглавлялся наследственными правителями — огурда, но номинально и тувинскими хошунами, принадлежащими монгольским князьям (Бэйсэ, Мады и др.).

Каждый хошун делился на несколько сумонов, которые в свою очередь делились на арбаны, объединявшие, как правило, близких родственников, сородичей (само название «арбан» разъясняется из монгольского языка термином «десяток», т. е. мелкая единица военно-административного деления монголов)¹.

К 1809 г. (наиболее ранние сведения, которыми мы располагаем) тувинцы разделялись на пять хошунов, управлявшихся тувинским амбань-нойоном, зависимым, конечно, от оккупационных властей. Это были хошуны Тесингольский, или Оюннарский, Салжакский, Тожи, Хемчикский и Хасутский. Кроме этого здесь находились еще два хошуна, принадлежавших монгольским князьям. Один из них — хошун Давана, состоявший из двух тувинских сумонов — Мады и Чооду (бывших данников сайн-нойоновского вана Мандарва), второй — хошун Бэйсэ (Бээзи), находившийся в составе 17 сумонов бейсе Цериба. Были еще два отдельных сумона — Шалык и Нибазы.

Судя по данным упомянутой выше исторической рукописи², в пяти тувинских хошунах, подчиненных тувинскому пра-

¹ ГАИО, ф. 25, оп. 13, лл. 52 об., 57 и др.

² Рукопись «История прежних нойонов тувинского народа» (на монг. яз.).

вителю, числилось (видимо, в первом десятилетии XIX в.) следующее количество семей:

Хошуны	Дымы (берег)
Мейрен-занги (т. е. Тесингольский, или Оюннарский)	147
Салжакский	109
Тожи	150
Хемчикский	2209
Хасутский	150
Всего	2765

Население всех этих хошунов кроме всяких податей и поборов в пользу их правителей было обязано платить албан — пушниной, которая ежегодно сдавалась 1-го числа шестого месяца в Улясутай (цинским властям). Количество соборей, подлежащих ежегодному взносу, было установлено раз и навсегда³.

Тувинские правители кроме доходов от прикрепленного к ним населения получали еще жалованье от цинской династии. Мейрен-занги получал 75 лан и 5 цэн серебра, а огурда — 65 лан в год.

Разделение тувинцев на хошуны и сумоны, преследовавшее, как и в Монголии, раздробление населения на мелкие феодальные уделы и разобщение их правителей, а также закрепление тувинцев за этими военно-административными феодальными единицами, нанесло сильный удар по их традиционному родо-племенному делению.

Тувинские родо-племенные группы даже внутри Тувы более чем когда-либо оказались разделенными между вновь созданными хошунами и сумонами. Они были лишены свободы передвижения за границу территории уделов своих феодальных правителей, были лишены возможности временных объединений с соседями (родственными им кочевниками вне Тувы), как это часто бывало до оккупации, например с телеутами, алтайскими телесами или с енисейскими киргизами, а иногда даже с западными монголами. Исключались всякие объединения тувинцев-кочевников и внутри Тувы.

В отличие от русской царской администрации, принявшей в подданство после разгрома Джунгарии южных алтайцев, телеутов и некоторые группы тувинцев, не вмешивавшейся в дела внутреннего управления спасенных кочевников и не тронувшей их традиционного родо-племенного административного деления, цинские захватчики ввели строгий военно-административный феодальный режим.

Распределение и закрепление по хошунам меньше всего предусматривало национальные экономические или другие

³ Там же.

интересы тувинцев, преследовались лишь военно-административные и налоговые цели цинской династии. По повелению богдыхана в районы тувинских кочевий поселяли различные монгольские племена и некоторые группы казахов. Новые государственные границы с Россией, возникшие после уничтожения Джунгарского ханства, еще больше разделили родственные тувинско-алтайские племена. Все это не могло не сказаться на этническом составе тувинцев. Хошуны и их подразделения — сумоны, созданные по военно-территориальному и податному принципу, не могли полностью исключить из жизни рядовых тувинцев старого родо-племенного деления. Основная масса кочевников-тувинцев сохраняла родо-племенные наименования, нашедшие отражение в названиях отдельных хошунов, сумонов и более мелких подразделений — арбанов. В условиях жестокого гнета, созданного завоевателями, сохранение родо-племенных названий у тувинцев было не только памятью об их этническом происхождении, но и свидетельствовало о живучести их племенного самосознания, которое оказывало некоторую помощь в сопротивлении ассимиляторской политике богдыхана.

Не вдаваясь подробно в конкретное описание вопроса и историю введения оккупантами нового административного деления у тувинцев (это не входит в нашу задачу), мы только укажем, что установившееся еще во времена императора Кянь-луна разделение по хошунам просуществовало почти без изменений до 1907 г. (до образования как бы особого Алтайского округа, к которому отошли тувинцы Монгольского Алтая).

К концу оккупации Тувы Цинами, т. е. к началу второго десятилетия нашего века, тувинцы (не считая алтайских) разделялись уже на девять хошунов, из которых большая часть управлялась тувинским амбань-нойоном, но под контролем оккупационных властей.

Мы дадим краткое описание каждого хошуна и его деления на соответствующие сумоны; опишем их территориальные границы, родо-племенной состав населения и места его обитания в пределах хошуна, пользуясь имеющимися материалами, относящимися преимущественно к XIX в. и в большей части опубликованными⁴.

Начнем с хошуна, управлявшегося непосредственно главой всех тувинцев мейрен-зангином (по-тувински — амбань-

⁴ Н. Ф. Катанов, Письма из Сибири и Восточного Туркестана. Приложение к LXXIII Записок Академии наук, СПб., 1893, стр. 11—16. Сводка таких материалов, хотя далеко не полная, содержится в работе: Г. Е. Грумм-Гржимайло, Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, вып. I, Л., 1926; см. также: ГАИО, ф. 25, оп. 13 («Материалы Мальцева», 1913 г.).

нойоном), который владел своим хошуном на правах удельного князя, утвержденного императором, и был старшим из тувинских хошунных князей. Речь идет об *Оюннарском хошуне*, именовавшемся первоначально Тесингольским. Земли этого хошуна были расположены по обе стороны хребта Восточного Танну-Ола и захватывали левобережье р. Улуг-Хема от Байбулуна почти до современного Кызыла, затем тянулись на юг до хребта Танну-Ола (районы озер Чедер, Чагытай, р. Шурмак и т. д.), а по южную сторону этого хребта они распространялись по р. Теректиг-Хем, по левобережью р. Теси и по р. Нарыну.

В Оюннарском хошуне числилось 8300 человек⁵. Он включал в себя четыре сумона — Оюн, Иргит, Соян, Джоды, или Чооду. Население Оюн-сумона жило по Улуг-Хему, в бассейне Элегеста, по р. Эрбек (приток Улуг-Хема), в районах озер Адан и Чагытай. Иргит-сумон обитал по южную сторону хребта Восточного Танну-Ола, по правым притокам р. Теси — Тарлакшину, Сольчеру, Эрзину. Тувинцы, образующие сумон Соян, расселялись по левобережью р. Теси, против впадения в нее Эрзина, в верховьях Нарына и некоторым его мелким притокам и по р. Мончалык (приток Бурени). Тувинцы, приписанные к сумону Джоды, кочевали по обе стороны Восточного Танну-Ола, причем на северной стороне они находились по берегам рек Шурмак и Мончалык.

Наименования сумонов Оюннарского хошуна представляют собой племенные названия. Однако это не значит, что каждый сумон объединял представителей только одного племени, имя которого носил. В каждом сумоне население было смешано, и, вероятно, не всегда племенная группа, давшая ему название, была в численном отношении преобладающей. О смешанности сумонов в родо-племенном отношении свидетельствует название родов, или «костей», зафиксированных в сумонах Оюннарского хошуна. Таковы (кроме оюн, иргит, соян и джоды) сат, тонгак, пайгора, кезек соян (кезек соип), кодуг (ходуш), олет, унгер (ухер), сарыг, телек, олп (олуп). Возможно, некоторые из этих названий записаны дореволюционными авторами неверно, но и в таком виде они подтверждают высказанное наблюдение о смешанности сумонов. Как уже было сказано выше, Оюннарский хошун возглавлялся общетувинским правителем амбань-нойоном, который сам принадлежал к сумону Оюн, но жил по р. Самагалтаю.

В Оюннарском хошуне было еще два сумона тувинцев — Шалык и Сартул, которые хотя и кочевали на территории хошуна (главным образом в западной и восточной части территории сумона Чооду) по рекам Самагалтаю, Шурмаку, Хо-

ралыку и др., но были крепостными монгольских князей Дзасактухановского аймака, которым они платили подати. Административно они подчинялись тувинскому амбаню. В сумоне Шалык числилось более 100 дымов (500 душ обоего пола), а в сумоне Сартул — около 50 дымов (200 душ обоего пола). Монгольские владельцы обоих сумонов жили и кочевали в верховьях Селенги⁶.

Салчакский хошун кочевал по северную сторону восточной части хребта Танну-Ола — по рекам Бурень, Улуг-Шивей, Иртыш, в низовьях Каа-Хема, частично на Улуг-Хеме и в районе оз. Тере-Холь. Численность его определялась округленно в 6500 человек⁷. Он делился также на четыре сумона: Салчак, Байгара, Кыргыз, Коль⁸. Сумон Коль занимал территорию по левобережью верхнего течения Каа-Хема и его притокам и около оз. Тере-Холь. Сумон Байгара заселял долины притоков Бий-Хема, Бегре, Систерлик, а также правобережье Улуг-Хема, долину Баянгола. Сумон Кыргыз жил преимущественно по южную сторону Танну-Ола (от левобережья Эрзина на восток, до притоков Тельгир-Морена — Тарыса и Термиса), но имел поселения и по северную сторону Восточного Танну-Ола, в долине р. Кара-Мурен. Сумон Салчак кочевал по рекам Бурени, Каа-Хему и Улуг-Хему. В этом хошуне названия сумонов Салчак и Кыргыз, несомненно, были племенного происхождения. Но и здесь на смешанность состава населения сумонов указывают родо-племенные названия: салчак, кыргыз, олёт, иргит, соян, хоюк, монгуш, хертек, балыкчы, хускун (два последних рода, возможно, отражают названия по признаку хозяйственного занятия: балыкчы — рыболовы; и, возможно, по древнему тотемистическому признаку: хускун — ворон).

Тоджинский хошун обитал в бассейне Бий-Хема — от р. Ут на западе до Саянского хребта на востоке. На севере его кочевья ограничивались Саянами, а на юге — хребтом Оттуг-Тайга, отделяющим Бий-Хем от бассейна Каа-Хема. По тем же данным, которыми мы пользовались выше, численность хошуна была 4000 человек. В хошуне было четыре сумона: Тоджи (или Кол), Ак-чооду, Кара-чооду и Хоик (по другому варианту — Тоду). Расселение сумонов было таково: Ак-чооду располагался в верховьях Каа-Хема и по р. Тенгису; Кара-чооду — в верховьях Бий-Хема и его притокам;

⁶ ГАИО, ф. 25, оп. 13, лл. 34, 58 об., 59.

⁷ Н. Леонов, Урянхайский край.

⁸ В этот сумон, по записям Г. Н. Потанина, входили четыре «кости»: балыкчи, хертек, хускун и иргит. Однако на реках Тарисе и Термисе путешественнику назвали представителей родов («костей») мингат, монгуш, сойон как входящих в Коль-сумон (Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 11).

⁵ Н. Леонов, Урянхайский край.

Тоджи — по рекам Бий-Хему, Камсыре, Ие и Систиг-Хему. Во втором десятилетии нашего столетия (по А. П. Ермолаеву) Кол-сумон (Тоджи) включал население, проживавшее по рекам Себи, Туз, Систиг-Хем, И-Хем, Тора-Хем (в районе оз. Тора-Хем), Ак-Хем и Ин-Суг.

Представителей чооду (Ак-чооду и Кара-чооду) в 50-х годах прошлого века встретил путешественник Пермикин в бассейне р. Шихшита. В сумонах Тоджинского хошуна зарегистрированы названия еще более мелких родо-племенных подразделений: коль, сойан, чоода (чогда), кара-тодот, хамсут, хемде, хуюк.

Хасутский хошун получил свое название взамен старого (Хубсугольского) в 1878 г. Цинские власти отделили его в то время от других тувинских хошунов, подчинившихся тувинскому амбань-нойону, и передали управление непосредственно администрации в Улясутае. Правда, еще в 50-х годах XIX в., когда Хасутский хошун управлялся формально тувинским огурдой (который был обязан собирать с хубсугольских тувинцев подать пушниной и доставлять ее в Улясутай), сюда с ведома улясутайских властей постоянно приезжал (на годовой срок) монгольский чиновник — тусалакчи. В его функции входил, видимо, контроль над административной деятельностью хубсугольского огурды, хошунные владения которого граничили с Русским государством.

Кочевья Хасутского хошуна находились в районе, прилегающем к оз. Косогол с запада и северо-запада, в частности в бассейне р. Шишикита (или Шикшита). Население хошуна еще в конце XIX в. называло себя обобщенно — туфа, или туха.

В хошун входили сумоны: Холюш, Иркит, Хасут, Аргымык. Большинство жителей здесь принадлежало к родо-племенному подразделению иркит, хотя встречались еще и другие: хасут (вероятно, потомки кайсотов XVII в.), хертек, калиучин, мундэй (возможно, потомки Мунзакского улуса Кайсотской земли XVII в.), хуреклыг и др.

Хемчикский хошун (он же Даа-хошун) управлялся тувинским удельным князем. Он насчитывал 16 656 человек. Центр управления находился близ Чадана, в местности Чайлаг-Алаак. Кочевья простирались с севера на юг, от Саянских гор до Танну-Ола, и с запада на восток, от верховьев Хемчика до р. Элегест. В хошуне было 10 сумонов: Улуг-Монгуш, Кара-Монгуш, Хомушку, Сая, Иргит, Улуг-Хобалыг (или по другому произношению — Улуг-Ховалыг), Пиче-Хобалыг, Кеде оорчак (или ооржак), Ишти ооржак, Ондар. В перечисленных сумонах кроме родо-племенных групп, отраженных в названиях этих сумонов, жили еще и другие роды — как, например, олёт, дербет, хоюк, сарыг и др.

Сумоны Хемчикского хошуна не имели четких границ, особенно после свержения ига цинской династии, их население жило иногда чересполосно. Но территориально сумоны были локализованы: например, Иргит — по р. Монге-Бурену; Хомушку — в верховьях Хемчика и Барлыка; Сая — по р. Кунделену и левобережью Хемчика; Ишти ооржак — по Хемчику и Алашу; Кеде ооржак — по Манчуреку; Ондар — по Верхнему и Нижнему Ишкинам; Ховалаг — по Чадану и Чаа-холю, по Ак-Сугу и т. д.

Как мы уже говорили, сумоны делились на арбаны. В официальных документах мы встретили сумоны, поделенные на арбаны только в Оюннарском хошуне. В нем, например, сумон Соян делился на шесть арбанов, называвшихся по имени их старшин; сумон Чооду — на четыре арбана; сумон Иргит — на три арбана и т. д.⁹ Для других хошунов сведения о разделениях сумонов на арбаны отрывочны.

Восстановить в памяти современного населения состав арбанов каждого из перечисленных сумонов довольно трудно, но названия некоторых арбанов отдельные старики помнят, и мы их записывали.

Кроме упомянутых пяти хошунов были еще и другие тувинские по населению хошуны, пожалованные богдыханом различным монгольским князьям за те или иные заслуги. К ним относился большой Бэйсэ-хошун, принадлежавший поколению халхаских князей Сайн-нойоновского ханства. Владелец хошуна жил в своих родовых кочевьях в верховьях р. Орхона.

Этот *Сайн-нойоновский хошун* численностью в 19 000 человек, называвшийся по-тувински Бээзи, состоял из 17 сумонов: Кужугет, Хертек, Салчак, Сарыглар, Сарыг-Тонгак, Кара-Тонгак, Чааты-Тонгак (по названию р. Чааты), Сугбажи Куулар (по названию р. Суг-бажи), Чиргаки (или Джиргакы) Куулар (по названию р. Чиргакы), Чадана Куулар (по названию р. Чадана), Сат¹⁰, Карасал; Улуг-Тулус, Адыг-Тулус, Кыргыз, Толаан-шора, Тумат. Центр управления этими сумонами находился в Чадане. Во времена халхаских монгольских князей-феодалов (Калка-моол) сумоны официально именовались по-монгольски отоками.

Кочевья *Бэйсэ-хошуна* находились чересполосно с кочевьями Хемчикского, в бассейне Хемчика, распространяясь на обе стороны хребта Западного Саяна. Здесь каждый из перечис-

⁹ Глава сумона обладал административно-судебной властью, а глава арбана — полицейской (сбор подати, исполнение служебных решений и т. д.). См.: Грумм-Гржимайло, Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, вып. I, стр. 155.

¹⁰ В вышеупомянутой работе В. И. Дулова вместо Сат значится сумон Сая, входивший в состав Даа-хошуна.

ленных сумонов имел определенные места расселения, где и сосредоточивалось относительное большинство его населения. Сумон Кужугет находился, например, по р. Алашу и у оз. Кара-Холь; Тюлюш — по Чаа-Холю; Тонгак и Карасал — по Чадану; Сарыглар — по р. Ак-Суг. Лишь после освобождения тувинцев из-под ига цинской династии произошло весьма заметное смешение населения различных сумонов, но это не отразилось на принципе приписки и закрепления тувинцев Бэйсэ-хошуна по сумонам. В этом хошуне сумоны не только назывались родо-племенными наименованиями, но, как установлено показаниями представителей старшего поколения современных тувинцев, включали в себя действительно родственные группы тувинцев.

Монгольским князьям, живущим в Монголии, принадлежали еще сумоны *Мады* и *Чооду* (Чжоды). Их население состояло из 1200 человек. Они обитали в верховьях Уса, по рекам Ут и Уюк, Баянгол, Тапса. Владетелем их был князь Дзасактухановского аймака, кочевавший около оз. Сангин-Далай. Тувинцы обоих сумонов считались его крепостными, платили ему подати и управлялись его чиновными представителями. По преданиям, сохранившимся у них, они попали в крепостную зависимость (от предка упомянутого монгольского князя) в результате взятия их в плен еще в XVIII в. и были уведены в Монголию, после чего были отпущены на свои старые места уже как крепостные.

Кроме того, в Центральной Туве кочевал небольшой *хошун Тулюш* (тувинский вариант этнонима телес), считавшийся крепостным халхаского князя, кочевавшего по р. Орхону. Несмотря на название, в этот хошун кроме родо-племенной группы тулюш входили и представители групп кыргыс и тумат¹¹. По р. Хуку (в бассейне Шишкита) жили тувинцы, именовавшие себя обобщенно тува (туфа, туха). Среди них были «кости» чогу, чот и эльджиген¹², принадлежавшие хотогойтскому вану.

Тувинские хошуны, принадлежавшие монгольским князьям, были и в самом Дзасактухановском аймаке. Речь идет о нескольких *хотогойтских хошунах*, население которых в XIX в. уже говорило на монгольском языке. Кочевья этих хошунов располагались между оз. Сангин-Далаем и р. Тельгир-Мореном, на территории современной Монгольской Республики. Омонголившиеся тувинцы этого района еще в конце XIX в. помнили названия своих родо-племенных подразделений: джоду, кыргыс, мингат, хертек, тангды, ирхит.

¹¹ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 12.

¹² У Рашид-ад-дина (XIV в.) эльджиген отнесен к монголам, родственным кунгиратам и баргутам, имеющим общую тамгу.

В Дзасактухановском аймаке, по обе стороны хребта Алтайн-нуру, кочевал принадлежавший одному из монгольских князей *хошун Точжин-урианхай* (его название свидетельствует о тувинском происхождении). Население его было потомками тоджинцев (точи или точигасы русских исторических документов XVII в.). До покорения Тувы точи иногда кочевали в Горном Алтае.

Небольшой *хошун мингатов*, обитавший на северном берегу Кобдо, также был по своему происхождению тувинским, но подвергшимся монголизации по языку. Наконец, за границами современной Тувы остались так называемые *алтайские тувинцы*, жившие в районах Монгольского Алтая. Во время путешествия Г. Н. Потанина (1873—1874 гг.) они жили раздробленно, небольшими группами в долине рек Кандагата, Сарыбулука, текущих в Кара-Иртыш, в районе его излучины, образуемой его поворотом на запад, по самому Кара-Иртышу, в бассейне верхнего течения р. Урунгу (в верховьях Чингиля и Булгуна и к востоку от него, в местности Долон-Нур), затем в северной части Монгольского Алтая, в бассейне р. Кобдо, преимущественно в верхнем течении, в долине Сакса и оз. Дулбо и по южным притокам р. Буянту. Таким образом, даже в последней четверти XIX в. тувинцы были расселены на большом пространстве в Монгольском Алтае, который до покорения их Цинами входил в территорию кочевий тувинских племен.

Алтайские тувинцы — это потомки так называемых алтайских урианхов, захваченных маньчжурской династией при содействии их предводителя Чадака и образовавших тогда семь знамен (хошунов) в составе 25 рот (сумонов). В конце XIX в. они по-прежнему делились на семь хошунов, насчитывавших уже 28 сумонов. Хошуны назывались по именам их управителей. Один из них, состоявший из четырех сумонов, принадлежал главе алтайских тувинцев, который носил титул мейрена и происходил из халхаских князей. Ставка и хурэ мейрена находились на р. Коко-Тахэй — одном из истоков Иртыша. Два из этих семи хошунов управлялись непосредственно амбанами и назывались обычно по их имени. Один из них, западный — барун амбань, кочевал по р. Чингилю и управлял тувинцами, обитавшими по рекам Чингилю, Булгуну и Буенту (южнее Кобдо), другой, восточный — дзун-амбань, в него входили тувинцы, жившие по рекам Черному Иртышу, Саксай и Боро-Боргосуна. В каждом из них было по шесть сумонов. Подчиненные этим же амбаням остальные четыре хошуна (под управлением чиновников даа или ухерида) кочевали (по данным конца XIX в.) в следующих районах: первый (в количестве более 50 кибиток) — по р. Канасу, относящейся к бассейну Бухтармы, и по верхнему течению р. Цаган-

Гола; второй (150 кибиток) — по нижнему течению р. Цаган-Гола и частично по р. Кобдо, ниже впадения в нее Цаган-Гола; третий (80 кибиток) — по р. Кобдо, выше р. Цаган-Гола, почти до озер, из которых берет начало р. Кобдо; четвертый (более 200 кибиток) — по долине оз. Толба-Нур и нижнему течению р. Кобдо. В этих хошунах было по три сумона.

В ведомство обоих амбаней входили пять сумонов тувинцев-кокчулутун, называвших себя сойон (саян), а свой язык — теленгитским¹³. Все эти сумоны кочевали в верховьях Кобдо, по Ак-Колу и Карагаты (казахи и монголы называли их уйгурами или ойхорами). У них настойчиво проводилась политика насильственной ассимиляции — их родной язык был запрещен захватчиками. В одном из сообщений говорится: «...в хуренях, яшунах и при сановниках решительно все, даже самые низшие рабочие, были обязаны говорить по-монгольски, как бы плохо ни говорили они на этом языке»¹⁴.

Г. Н. Потанин, маршрут которого в 1879 г. проходил через кочевья кокчулутунов, зафиксировал для них еще более обобщенное самоназвание — туба или тува, которое он встречал также в различных местах расселения тувинских племен, например у населения долины р. Хука, среди южных тувинцев в районе караула Дзиндзилика (Джинджилика), находившегося в середине сумона Кыргыз Салджакского хошуна, и на правом берегу р. Тес, юго-восточнее Эрзина. Здесь они называли себя танну тувасы, т. е. танну-олинскими тувинцами¹⁵. Г. Н. Потанин пишет, что язык их «ближе всего к языку кондомских черневых татар»¹⁶. Если это так, то, стало быть, язык кокчулутунов был близок к языку телеутов, ибо так называемые кондомские татары представляли собой потомков телеутов (кочевавших в XVII в. в Кузнецкой степи), смешавшихся с абинцами — предками северных шорцев, весьма близкими по языку и образу жизни к телеутам. В таком случае нет ничего удивительного в том, что кокчулутуны называли свой язык теленгитским. Еще Радлов установил, что телеуты называли сами себя термином «теленгит».

Г. Н. Потанин пишет об этническом составе кокчулутунов (по Радлову — «кокчулут»), что они «кроме имен хошунов... называют еще кости бюргут, хотун, хасык, донкур и тарбут, последние два называются не как кости, а как хошуны. О хасыках говорят, что они прежде принадлежали к народу казах, а потом вошли в состав кокчулутунского племени»¹⁷.

¹³ Ср.: А. М. Позднеев, Монголия и монголы, т. I, М., 1896, стр. 363.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, стр. 7—9.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, стр. 9—10.

Эти данные очень интересны. Путешественник отмечает также, что кокчулутуны вместо поколения (в смысле «род») говорят «сбөөк», т. е. кость, подчеркивая этим отличие названий этнических от названий административных, т. е. хошунов и сумонов. Термином «сеок» называют род и телеуты, теленгиты и алтайцы вообще. В этом мы снова находим отражение родства кокчулутунов с телеутами-теленгитами.

Обратимся теперь к названию перечисленных «костей», к которым Г. Н. Потанин в другом месте своей книги добавляет поколения иргит и сойон. Из этих двух поколений поколение сойон кочевало на Ак-коле и делилось на сары-сойон и кара-тош¹⁸. Таким образом, благодаря записям Потанина мы располагаем данными об этническом составе кокчулутунов.

Из приведенных материалов следует, что кокчулутуны того времени представляли собой территориальную группу, судя по этнонимам, весьма смешанного родо-племенного состава. Ядро ее, по-видимому, составляли тувинские и телеутские (теленгитские) группы. К ним относятся сеок Бюргут, который распространен у алтайских телеутов, в частности у «кузнецких» телеутов, т. е. в районе, прилегающем к нижнему течению Кондомы, затем иргит и соян — эти широко распространенные среди тувинцев родо-племенные группы, и еще, как мы полагаем, донкур. В последнем этнониме мы усматриваем известную среди тувинцев и алтайцев (в частности, алтайских тау-телеутов) родо-племенную группу, в основе названия которой лежит термин «тонг». Таковы: тонг(ак) у тувинцев, тонг (жоан) — у алтайцев (бывших тау-телеутов), тонг — у кумандинцев. Представителей этой широко распространенной группы мы считаем потомками средневековых тункаитов (дункаитов), упоминаемых Рашид-ад-дин, и дунгхайтов — монгольского «Сокровенного сказания»¹⁹.

Тункаиты в период Чингис-хана входили в состав племени кераитов и в источниках упоминаются вместе с салджиутами (салчак — современных тувинцев)²⁰. Остальные названия кокчулутунских сбөөков также поддаются расшифровке. Хасык — это казах.

Казахи, проживающие в Северо-Западной Монголии, являются потомками казахов XVIII в., преимущественно кереев и найманов — выходцев из Средней Орды. Кака-то часть их попала в верховья Кобдо и смешалась с кокчулутунами. Хотун — это, конечно, представители маленького народа хотонов, попавшие в среду кокчулутунов (название не этническое, по-монгольски означает — оседлые жители). Хотоны в основной

¹⁸ Там же, стр. 10.

¹⁹ Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. 2, стр. 94, 125; т. I, кн. 1, стр. 134; ср.: «История Тувы», т. I, стр. 182.

²⁰ Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. 2, стр. 129.

своей части живут южнее Улангома, откуда частично проникли в верховья Кобдо. Считается, что хотоны — смешанная группа среднеазиатского тюркоязычного населения, оказавшаяся в районах юго-восточной части Монгольского Алтая, по-видимому, к началу XVIII в. в результате войн дайцинской династии с Джунгарией. В их среде можно найти выходцев из казахов, узбеков, киргизов²¹. В район Улангома они попали, как полагает Г. Е. Грумм-Гржимайло, вероятно, в первой четверти XVIII в. с юга, из котловины оз. Шаргинцаган-нур, находящегося в южной части Котловины Больших озер²². Наконец, остается этноним «тарбут», в котором нельзя не узнать название монголов — дербет. По-видимому, кокчулутуны включили в себя некоторые этнические элементы (казахи, хотоны, дербеты) сравнительно недавно, не раньше второй половины XVIII в. Само название «кокчулутун» Г. Н. Потанин производил от монгольских слов «куку» и «чилу», что в переводе означает «синий камень». Следовательно, это название, данное кокчулутунам соседями, было географическим термином. У местных казахов оно выражалось термином «кок мунчак», что означает будто бы «синий бисер». Нам кажется, что путешественник записал слово «мунчак» неправильно, вместо «мончак». В настоящее время среди местного нетувинского населения часть «алтайских» тувинцев (по происхождению) называют урянхай мончак, о чем еще будет сказано дальше.

Кокчулутуны, несмотря на их смешанный состав, осознавали себя обособленной территориальной группой от остальных алтайских тувинцев (урянхайцев), говорящих уже по-монгольски, которых называли тангдылар.

Ввиду раздробленности и обособленности расселения в период владычества цинской династии тувинцы не имели благоприятных условий для консолидации в единую народность. Напротив, расселение и административное устройство, навязанные им правящей династией Китая, а также поселение на территорию тувинских кочевий больших групп монголов, с одной стороны, и переселение тувинцев в районы монгольских кочевий — с другой, привели к тому, что отдельные, и значительные по численности, группы тувинцев ассимилировались в монгольской среде, восприняв их язык, культуру и быт. Такая судьба постигла, например, тувинцев, обитавших

²¹ В. Владимирцов и А. Самойлович, Турецкий народец хотоны, — «Записки Восточного отдела Русского археологического общества», т. XXIII, 1916, стр. 280 и др.; Г. Е. Грумм-Гржимайло, Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, вып. I, стр. 200—201, 212—213, 274—277.

²² Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, прим. стр. 18.

в районе оз. Косогола и бассейна р. Шишкита (за исключением долины р. Хук), часть которых называлась дархатами.

О дархатах следует сказать несколько слов. Их название переводится словом «свободные». Они получили его вместе с определенными льготами — освобождением от военной службы и податей цинскому императору — за услугу, оказанную Цинам (помогли поймать восставшего хотогойтского князя Ценгуньджапа, или Шадар-вана). Подати они платили только на содержание монастырей, так как были переданы главе ламаистской церкви — ургинскому хутухте.

Во второй половине XIX в. дархаты населяли территорию, расположенную вблизи по течению р. Шишкита, до его первого притока — Тенгиса, или Тенгисин-гола. Следы тувинского происхождения сохранялись у них долгое время²³. Еще в 30-х годах нашего века в языке дархатов были заметны следы тувинского языка, а в памяти стариков сохранялись воспоминания об их тувинском происхождении.

Дархатские шаманы и старики в конце 20-х годов XX в. рассказывали Г. Санжееву о своем предке, жившем во времена борьбы рода Хоролмая с какими-то другими родами. Не может быть никакого сомнения в том, что в этих генеалогических воспоминаниях речь идет о борьбе тувинского князя Хурулмая со ставленником цинской династии князем Бубеем.

Монголоязычные соседи называли дархатов урянха. Дархаты как родо-племенное подразделение сохранились среди современных ордосских монголов²⁴, по-видимому попавших туда в результате каких-либо административных перемещений по распоряжению представителей Цинов.

Омонголились по языку и пять хотогойтских хошунов, оказавшихся в Дзасактухановском аймаке в результате переселения их из долины Черного Иртыша (видимо, в конце 80-х годов XVIII в.) на территорию между верховьями Селенги и северными склонами Хангая.

В отношении административного управления алтайские тувинцы также были несколько обособлены от других тувинцев, оий не были в управлении общетувинского амбань-нойона, а возглавлялись мейренем, в подчинении у которого находилось два амбаня и четыре да (ухэрида). Амбань-нойон был подчинен китайскому цзянь-цзюну (генерал-губернатор), находящемуся в Улясутае, который управлял Северной Монголией (Халхой). Алтайский мейрень подчинялся цинским властям, находящимся в Кобдо. Во главе каждого сумона стоял начальник — чангы, назначенный правителем хошуна,

²³ П. Г. Санжеев, Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г., Л., 1930.

²⁴ A. Mostaert, Ordosica, стр. 24, 38, 52.

а во главе арбана — десятник (арбан-тарга). Таким образом, административное управление было строго иерархическим.

* * *

Если мы подытожим выявленный материал по родо-племенному составу тувинцев, то, несмотря на отдельные противоречия, встречающиеся в публикациях, сможем с достоверностью сказать, что наиболее распространенными родо-племенными названиями тувинцев, охватывающими почти все население (свыше 95%), были следующие: соян, мады, ооржак, кужугет, тоджи, чооду, ирkit, монгуш, салчак, тонгак, тумат, кыргыз, уйгур, тулюш, телек, хертек, сарыг, карзал, хуулар, хомушку, ховалыг, сат, ондар, тодот, дербет, блёт, олп. Материал этот представляет большую научную ценность и может служить источником для изучения и определения этнического состава тувинцев.

Этнический состав тувинцев до сих пор остается малоизученным из-за состояния источников, отсутствия источниковедческих сводок, слабой разработанности этнографических данных, как и данных фольклора, топонимики, поздних археологических памятников, письменных свидетельств и т. д. Исследование этнического состава современных тувинцев должно составить самостоятельную научную задачу. Мы же позволим себе высказать ряд соображений, опираясь преимущественно на родо-племенные названия, из которых отдельные вполне исследованы в связи с изучением проблем происхождения некоторых соседних народов (алтайцев, хакасов и др.).

Рассматривая перечень родо-племенных названий, нельзя не отметить, что, судя по этому показателю, племенной состав тувинцев характеризуется смешанностью составляющих его этнических элементов, и прежде всего тюркских и монгольских. Можно с уверенностью сказать, что наиболее древними этнонимами, связанными в первую очередь с периодом тюркских каганатов (VI—VIII вв.), являются «телек» (или телег), «теленгут», «толан» (долан), «уйгур», «кыргыз».

В древнетюркский период под названием «теле» была известна большая группа тюркоязычных кочевников, обитавших по северную сторону пустыни Гоби и кочевавших по Монголии и Саяно-Алтайскому нагорью (включая Монгольский Алтай). Племена теле, несомненно, были далекими историческими предками не только тувинских родо-племенных групп телек, теленгут, толан, но и современных алтайских телеутов, теленгитов, телесов²⁵. К этому перечню надо прибавить и тувинцев — тюлюш (тулюш), самоназвание которых представляет

²⁵ Л. П. Потапов, Этноним теле и алтайцы, — «Тюркологический сборник в честь 60-летия А. Н. Кононова», М., 1966.

собой лишь фонетический вариант этнонима «телес», на что в свое время обратил внимание еще Г. Е. Грумм-Гржимайло²⁶.

Этнонимы «уйгур» и «кыргыз» свидетельствуют о том, что в состав современных тувинцев вошли потомки древних уйгуров (возглавлявшие в древнетюркский период конфедерацию племен теле) и кыргызов, хорошо известных по ранним письменным источникам, особенно с древнетюркского времени²⁷. Древние уйгуры и кыргызы жили на территории современной Тувы, о чем кроме письменных сведений убедительно говорят и многочисленные археологические памятники²⁸. Особенно большую роль в этнической истории тувинцев сыграли уйгуры, что, как известно, весьма отразилось на языке современных тувинцев.

Ряд этнонимов, такие, как «монгуш», «тонгак», «тумат», «салчак», «тоджи», показывает, что в формировании современных тувинцев участвовали потомки средневековых тюркских и монгольских племен, связанных с периодом существования монгольской империи, возникшей в начале XIII в.²⁹ Эти этнические названия хорошо отражены в широко известных монгольских и персидских письменных источниках³⁰. Не может быть сомнения, что в этническом формировании тувинцев участвовали и самодийские элементы древних аборигенов Саяно-Алтайского нагорья, этнические особенности которых выросли на основе горнотаежной охоты, верхового оленеводства, собирательства и т. п. Даже самоназвание «дубо-тубатува» для ряда родо-племенных групп считается показателем самодийских элементов. В литературе это неоднократно отмечалось, пока только в общей форме (Потапов, Долгих, Кастрен, Радлов и др.). Какая-то часть кетоязычных племен также растворилась в тувинцах.

Большая группа тувинских родо-племенных названий — соян (сойон), мады, ооржак, кужугет, тоджи, карзал, чооду, ирkit, тодот — свидетельствует о наличии в среде современных тувинцев потомков племен, упоминаемых в русских письменных источниках XVII—XVIII вв., о которых мы говорили выше. Наконец, в этническом составе тувинцев прослеживаются и поздние монгольские элементы, такие, как дербет, олёт. Многие из тувинских родо-племенных названий одинаковы с алтайскими, что указывает на общность происхождения и родство тувинцев с рядом групп современных алтайцев (сой-

²⁶ Г. Е. Грумм-Гржимайло, Западная Монголия и Урянхайский край, т. II, стр. 539.

²⁷ «История Тувы», т. I, гл. III.

²⁸ Там же, гл. IV, V.

²⁹ Там же, гл. VI.

³⁰ «Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Юань чао ба ши. Монгольский обыденный изборник», т. I, М.—Л., 1940; Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. 1, 2.

он, телек, теленгит, тонгак, ирkit, олп-олуп, ховалыг, карасал и др.).

Далеко не все тувинские группы, именовавшие себя перечисленными выше названиями, являлись племенами и родами. Некоторые из них (уйгур, кыргыз, дербет) были потомками больших тюркоязычных и монголоязычных народностей и племен, входивших в конфедерацию древних тюрков, тогус-огузов и в монгольские государства (от средневековья до середины XVIII в.).

В условиях владычества цинской династии большинство родо-племенных групп тувинцев было раздробленно и жило разбросанно по различным хошунам и сумонам. Например, тувинцы-иркиты жили в Оюннарском, Хасутском и Бэйсэ хошунах; чооды — в Тоджинском, Оюннарском и хошуне Да-вана; кыргызы — в Салчакском и Бэйсэ хошунах и т. д.

Внутри хошунов и сумонов тувинское население также не было однородным в родо-племенном отношении. Однако это смешение не являлось результатом естественного процесса — когда этнические группы вступают в контакты между собой без всякого принуждения, добровольно, в силу самых разнообразных конкретных причин. Раздробленность и смешение родо-племенных групп появились здесь в результате политики маньчжуро-китайских захватчиков, вследствие административных мер. О свободном смешении в тот период не могло быть и речи, так как тувинское население, распределенное цинскими властями по хошунам и сумонам, не имело права свободного передвижения и было закреплено в пределах той или иной административной единицы. Этим обстоятельством и следует объяснить тот факт, что смешанный характер расселения различных групп тувинцев в рассматриваемый период не способствовал сложению тувинцев в единую народность. Этому препятствовало прежде всего прикрепление тувинцев к хошунам различных удельных князей (среди которых было немало монгольских), нередко враждовавших между собой.

Тяжелые политические условия и господство натурально-го хозяйства не стимулировали развития экономических и культурных связей между различными тувинскими хошунами. Ламаистская религия и шаманизм также способствовали их разобщению. Ламаистские хуре — монастыри — были хошунными, и моления не являлись центрами, куда стекалось, хотя бы на короткий срок, население из разных хошунов. Шаманистские общественные моления устраивались всего для нескольких аалов, иногда для сумона и крайне редко в масштабе всего хошуна. Все это весьма тормозило консолидацию тувинцев в единую народность. Только в конце периода господства цинской династии в связи с проникновением в Туву русских переселенцев и торговцев здесь между некоторыми

районами стали развиваться экономические связи, а в языке большее значение стал приобретать диалект центральных районов Тувы, что создавало условия для сложения тувинцев в единую народность.

На основании родо-племенных названий, сохранившихся у тувинцев даже в условиях полуторавековой колониальной политики и военно-феодалного оккупационного режима, попытаемся установить расселение отдельных родо-племенных групп по территории Тувы независимо от искусственно созданных на ней хошунов и сумонов. Следует оговориться, что в 1912 г., после освобождения тувинцев от ига Цинов, несмотря на сохранение хошунно-сумонного административного деления, передвижение тувинцев внутри своих границ стало более свободным, что, возможно, внесло некоторые изменения в картину их расселения. Тем не менее у нас нет оснований полагать, что эти изменения были велики. Правда, с провозглашением Тувинской Народной Республики в 1921 г. (когда наступила полная свобода передвижения рядовых тувинцев) в расселении родо-племенных групп, безусловно, произошли перемены. Но и они не разрушили сложившееся в столь трудных и специфических условиях расселение тувинцев на территории, входящей в политические границы современной Тувы.

Сояны. Наш обзор в рамках доступного фактического материала мы начнем с соянов. Выше уже было рассмотрено их расселение в XVII и первой половине XVIII в. После оккупации Тувы сояны оказались в четырех хошунах: Оюннарском, Салчакском, Хемчикском и Хасутском, а также среди алтайских тувинцев, так называемых кокчулутунов. Однако большинство их проживало в Оюннарском хошуне, где они составляли сумон, носящий их племенное название. Основная масса соянов Оюннарского хошуна жила по левобережью р. Тес, а также по р. Нарыну, в современном Эрзинском районе. По сведениям, относящимся к 1914 г., в сумоне Соян насчитывалось 1403 человека (377 юрт)³¹. В других хошунах (Салчакский, Хосутский, Хемчикский и у алтайских тувинцев) сояны жили раздробленно в составе других сумонов, среди других родо-племенных групп тувинцев³². Например, сояны

³¹ ГАИО, ф. 25, д. 89, л. 53. Здесь и в дальнейшем цит. по стл. В. И. Дулова, Пережитки общинно-родового строя и родового быта тувинцев в XIX — начале XX века (до 1917 г.) — «Советская этнография», 1951, № 4.

³² В книге В. И. Дулова «Социально-экономическая история Тувы» (стр. 178) и в его статье, упомянутой выше, сумон Хертек Бэйсэ-хошуна назван как Хертек-соен, а сумон Салчак — Салчак-соен. Оба эти сумона автор относит к соянам. Наш собеседник, тувинец Эртне-кыргыз (Сутхольский район, р. Ишкин), сказал, что добавление к названию Салчак и Хертек слова «соен» неправильно, что слово «соен» добавляли к названию сумонов только русские, для которых все тувинцы были «сойонами». Таким образом, основное население обоих этих сумонов относилось к родо-племенным группам Хертек и Салчак.

(сойон) кочевали на территории современной Северо-Западной Монголии, по обеим сторонам хребта Цаган-Шибету, откуда берет начало р. Барлык (правый приток Хемчика). Жили соян (сары-соян) и среди кокчулутунов на Ак-Коле. В. Радлов, будучи проездом в верховьях Алаша и районе оз. Кара-Холя, отметил в этих местах две группы сойонов (соянов) — кара-сойон и сарыг-сойон³³.

В настоящее время тувинцев из группы соян можно встретить почти в каждом районе, но основная их масса относительно компактно живет в Эрзинском районе, по р. Эрзину, в колхозе «Кызыл Силдыс» — «Красная звезда», где их насчитывается около 250 человек, и по р. Тес, в колхозе «Новый путь», — 527 человек (по данным 1961 г.). По р. Нарыну, в колхозе «Путь к коммунизму», соянов около 100 человек.

Долина р. Тес — до сего времени основное местообитание соянов. На правом берегу этой реки находится и их священная родовая гора под названием «Кежеге», на которой нам удалось побывать и увидеть вещественные следы ее почитания в виде подвешенных к деревьям цветных ленточек. Тувинцы Эрзинского района рассказывали нам, что эта гора почиталась только соянами. Шаманы из группы соян считали эту гору своим главным покровителем.

С почитаемой горой Кежеге у соянов было связано поверье, что родовая гора запрещала девушкам из рода или племени соян выходить замуж за представителей других родоплеменных групп тувинцев. Если это случалось, то нарушившую запрет горы и вышедшую замуж девушку ожидала весьма тяжелая жизнь, болезни и ранняя смерть. Сояны, как говорили нам нарынские тувинцы, выдают своих девушек только в своей среде (только за соянов), хотя их мужчины берут девушек и из других родов. Этот обычай, похожий на пережиток какой-то «племенной» эндогамии, мотивируется религиозным установлением, исходящим от священной горы. Наличие у соянов своей родовой священной горы в долине р. Тес свидетельствует об их сравнительно давнем проживании в этих местах, так как культ гор у саяно-алтайских народностей, как правило, был отражением религиозных представлений родовой собственности на землю³⁴.

Одной из существенных хозяйственно-бытовых особенностей тувинцев соян в Южной Туве было отсутствие у них сарлыков — яков, что отразилось на их языке, где полностью отсутствует терминология, связанная с названием сарлыков по возрасту и полу, которая хорошо известна их соседям — ту-

винцам чооду, иркит, кыргыз. Соян — степной народ, говорили нам в Нарыне, вот почему они не знают подробных названий для сарлыков. Таким образом, группы тувинцев, называющие себя соян, давно неоднородны и по хозяйственному профилю. Наиболее южные среди них, вероятно, были связаны давним обитанием с горно-степной или горно-пустынной местностью. Современные монголы — соседи южных тувинцев — называют соян хохийн сойт, т. е. сояны из местности Хохий (хребет Хан-Хухэй)³⁵.

Мады. Часто упоминаемая в русских письменных источниках XVII в. родо-племенная группа мадов входила вместе с чооду в хошун Да-вана, в котором составляла особый сумон Мады. В XVII в. кочевья какой-то части мадов иногда встречались в Южной Туве, соприкасаясь с кочевьями Алтын-хана. В одном русском документе 1721 г., составленном в Красноярске, мады названы модинцами или модинскими сойотами, а их кочевья указаны в верховьях Енисея. Они платили ясак в Россию. В конце XVIII в., по свидетельству Е. Пестерева, мады кочевали в бассейне Бий-Хема и частично — по правобережью Улуг-Хема, а пушнину цинскому императору возили в «Улетай», т. е. в Улясугай.

Е. К. Яковлев и другие исследователи сообщают, что мады в XIX в. жили по р. Бий-Хему, между р. Баянголом и местом слияния Бий-Хема с Каа-Хемом. Реки Сестерлиг, Уюк, Ут и другие входили в район их обитания. По записям Е. К. Яковлева, мады считали себя родственными сагайцам, обитавшим в бывшем Минусинском округе, который мады называли термином «Хорай»³⁶. Речь идет о сагайском роде карга, который, по нашим изысканиям, шорского происхождения³⁷. По некоторым данным, в начале XX в. мадов и чооду, живших по р. Тапсе, насчитывалось около 1000 человек.

Чооду. Прежде всего следует отметить, что этноним «чооду» в форме «чооду», «чооты» (йоты, дьеты), «йуты» (дьуты) известен кроме тувинцев у тофаларов, телеутов — ак-киштымов, кумандинцев, тубаларов, хакасов (койбалы). В форме «чот» это название встречается в преданиях шорцев — как враждебный им народец. Это не единственная среди тувинцев группа, вошедшая в этнический состав других племен и народов, данное обстоятельство нужно иметь в виду.

³³ W. Radloff, Reise den Altai..., стр. 284—312.

³⁴ Л. П. Потапов, Культ гор на Алтае, — «Советская этнография», 1946, № 2.

³⁵ «Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея», Минусинск, 1906, стр. 19.

³⁷ Л. П. Потапов, Этнический состав сагайцев, — «Советская этнография», 1947, № 3.

В Туве чооду проживали в нескольких местах и находились в трех хошунах: Оюннарском, Тоджинском и Да-вана. В Оюннарском хошуне чооду составляли особый сумон. Они расселялись по рекам: Харалыг-Шивэлиг, в верховьях Халай-Гола и по ее притокам — Эрис-Хему, Утуму, затем около оз. Кара-Нур, в районе южного склона восточного Танну-Ола, а по северным склонам — по рекам Шурмаку и Мочалыку. В 1914 г. их насчитывалось 260 юрт, или 1300 человек³⁸. Далее, две группы чооду жили в Тодже, которые в Тоджинском хошуне составляли сумоны Ак-чооду и Кара-чооду. По Н. Ф. Катанову, ак-чооду жили в верховьях рек Кара-Хема и Тэнгиса, а кара-чооду — в верховьях Каа-Хема, по Башхему, Серлику, Харалу, по р. Азасу, в верховьях Бий-Хема. Наконец, существовала еще группа, составлявшая сумон Чооду в хошуне Да-вана, кочевавшая по р. Тапсе (приток Бий-Хема) и за восточным Танну-Ола, по р. Нарыну.

Южные чооду (нарынская группа), которых соседние монголы называли харь чоод, т. е. черные чооду (ср. тувинское «кара-чооду»), — это относительно компактная группа, проживающая в южной Туве, в Эрзинском районе. В настоящее время она почти целиком сосредоточена в Нарыне, в колхозе «Путь к коммунизму», ее численность около 600 человек (все данные об этой группе собраны нами на месте).

Современное местное тувинское население считает чооду коренными жителями Эрзинского района. Их появление в этом районе предание относит к первой половине XIII в. и связывает с именем Бату, внука Чингис-хана, основателя государства Золотой Орды или Улуса Джучия.

Согласно преданию, чооду появились в Туве как военнопленные. Прародитель эрзинских чооду был куплен Бааты-ханом (так тувинцы называют Бату-хана). Затем он вошел к нему в доверие и был им поставлен для охраны границы в Эрзине. У этого чооду было семь сыновей и семь дочерей, от которых и размножились чооду.

Чооду жили в основном по Нарыну, выше современного селения Нарын. Их почитаемой горой была Оге-Морен, находящаяся в верховьях Нарына. Люди чооду любили эту гору, считая ее своей доброй покровительницей. Женщины этой группы ежедневно три раза, после доения, «угощали» ее молоком, брызгая его (молоко) ложкой по направлению к горе. Эта гора будто бы хорошо защищала чооду от злых духов, которых насылали на них кыргызские шаманы. На этой горе чооду устраивали свои родовые моления и делали оваа. Старшее поколение чооду еще и теперь с большой симпатией и

³⁸ ГАИО, ф. 25, д. 89, л. 59.

уважением относится к горе Оге-Морен, в чем мы убедились лично.

По рассказам стариков, значительная часть чооду переселилась из Эрзина в современный Пий-Хемский район, в бассейн Пий-Хема, на р. Тапсу, где живет до сего времени. Переселение это произошло давно, будто бы до захвата Тувы Цинами.

Эрзинские чооду и теперь считают чооду Пий-Хемского района своими родственниками, ездят к ним в гости, возят подарки. Однако если переселившиеся на Пий-Хем чооду сохранили свой тюркский язык, то эрзинские постепенно омонголились по языку. Вместе с тем они сохранили многие черты культуры и быта, отличные от монгольских и характерные для других родо-племенных групп тувинцев, но с некоторыми бытовыми особенностями, отличающими их в этом отношении от других тувинцев. Например, чооду не употребляют в пищу ни верблюжьего молока, ни мяса, в то время как соян или кыргызы, живущие в том же районе, это делают.

Современные нарынские тувинцы рассказывают, что раньше (до Народной революции) среди нарынских чооду был один арбан «кол-аруун», в котором все мужчины были ламами, и поэтому власти будто бы выделили его в особый арбан, чтобы не облагать налогами и повинностями наряду с рядовыми аратами.

Уйгур, или уйгур-ондар. По нашим полевым материалам, записанным в 1959 г. со слов бывшего писаря Эртне-кыргыс, тувинцы с самоназванием «уйгур» или «уйгур-ондар» входили в сумон Ондар Хемчикского хошуна. В названном сумоне они составляли два отдельные арбана, из которых один, под названием Уйгур-ондар, насчитывал около 150 öрөгe (дымов) семей, второй, Кара-Уйгур, — около 200 öрөгe-семей. Уйгур-ондары жили в бассейне р. Хемчика, по рекам Верхний Ишкин (правильнее Ишхем), Манчурек, Кошпес (приток р. Ак), где их потомки живут и теперь. В настоящее время представители группы Уйгур-ондар обитают еще по р. Алашу (б. колхоз «Алдын-Мадыр») и по р. Ак, в селении б. колхоза «Бора-Тайга». Среди этих уйгуров (б. Сутхольский, ныне же Дзун-Хемчикский район) сохранилось предание, что все хемчикские уйгуры произошли от общего предка — мальчика, привезенного в долину Хемчика. Этот мальчик во время какой-то кровопролитной войны спасся, спрятавшись на дереве, когда все остальные уйгуры были перебиты.

Кара-уйгуры. Они жили по долине р. Шеле (левый приток Хемчика) и на правобережье Хемчика по р. Чадан. В долине Хемчика они кочевали вблизи впадения Верхнего Ишкина. В древние времена (VIII—IX вв.) уйгуры были более широко расселены в Туве, что нашло отражение в письменных

источниках, археологических памятниках и в исторических преданиях современных тувинцев. Тувинцы центральных районов хранят предания об обитании уйгуров и в районе Чаа-Холя, и им же приписывают наскальные рисунки, выбитые на камнях близ Булун-Терека³⁹. Н. Ф. Катанов записал от тувинцев предание, что по рекам Бом-Хемчику и Улуг-Хему прежде жили уйгуры и что дети их стреляли из таких больших луков, которые теперь не могли бы поднять и самые сильные люди. По-видимому, весь уйгурский народ ушел на юг, к стране Табат (Тибет), а остатки уйгуров, нынешнее племя, называемое ондар-уйгур, живут по Бом-Хемчику, на расстоянии двух дней езды от его устья⁴⁰.

Кыргызы. Рассмотрим теперь расселение племенной группы кыргызы, находившейся в составе Салчакского и Бэйсэ (Бээзи) хошунов, в которых они объединялись в самостоятельные сумоны под собственным самоназванием. В 1913 г. сумон Кыргызы в Салчакском хошуне, кочевавший по южную сторону Восточного Танну-Ола, насчитывал 1200—1500 человек⁴¹. Точные границы сумона Кыргызы по южную сторону хребта Восточного Танну-Ола описаны в литературе прошлого столетия следующим образом: от р. Солчер на западе до рек Тарис и Термис, впадающих в Тельгир-Морин, между хребтом Танну-Ола и степями правобережья р. Тес, где находились пограничные караулы⁴². Пикет Дзиндзилик, в районе которого обитали тувинцы, называвшие себя танну-тувасы, находился в середине данного сумона на р. Тес. Этот пикет входил в группу караулов Самагалтай, Эрзин и др., составлявших так называемый четвертый участок⁴³. В сумоне Кыргызы Бэйсэ-хошуна официально числилось 307 юрт⁴⁴. Катанов встречал кыргызов Бэйсэ-хошуна по р. Чаа-Холю, Шаган-Арыгу, Эйлихему, Чадану, Бом-Хемчику и Улуг-Хему⁴⁵. Отмечен род («кость») кыргызы и в Хотогойтском хошуне Биширилты вана вместе с «костями» мингат, хертек, ирkit⁴⁶.

Наличие среди тувинцев особой родо-племенной группы, именуемой себя кыргызы, представляет большой исторический интерес, как и наличие группы уйгур и уйгур-ондар. Появление

этнонима кыргызы, как известно, относится к глубокой древности. Этот термин начинает встречаться в китайских летописях еще в последние века до нашей эры. В период VI—VIII вв. енисейские кыргызы образуют небольшое государство по северную сторону Саян, в Минусинской котловине, которое в IX в. временно усиливается до такой степени, что выходит из своих границ на юг за Саяны и побеждает уйгуров.

В современной Туве находится много археологических памятников средневековья енисейских кыргызов, свидетельствующих об их расселении на этой территории. Кыргызам приписываются и так называемые енисейские надписи тюркского рунического письма, абсолютное большинство которых сосредоточено и обнаружено в Туве⁴⁷. Поэтому группа тувинцев с самоназванием кыргызы может быть потомками средневековых енисейских кыргызов. Правда, тувинские кыргызы могли появиться здесь и позднее, именно в XVII или XVIII в. Тогда они могут быть потомками енисейских кыргызов, кочевавших в это время феодальными улусами в Минусинской котловине, в частности по рекам Ююсам, и быть данниками Алтын-ханов и джунгарских князей и могли попасть в Туву во время насильственного переселения енисейских кыргызов в Джунгарию в самом начале XVIII в. Такое предположение высказал еще В. Радлов⁴⁸, и мы не только поддержали, но и аргументировали его предположение⁴⁹.

Наиболее слабым местом нашей гипотезы было отсутствие доказательства, что маршрут переселенных в Джунгарию кыргызов проходил через хребет Восточный Танну-Ола, по южную сторону которого сосредоточены тувинцы-кыргызы. В начале XVIII в., после поражения и смерти джунгарского хана Галдана, когда цинская династия отторгла и подчинила себе Халху и Джунгарию потеряла земли на восток от Монгольского Алтая, в том числе Юго-Восточную Туву, переселение енисейских кыргызов через южную Туву было невозможно. Их могли увести только через Западную Туву, но тогда появление среди южных тувинцев группы кыргызы трудно мотивировать. Тем не менее мы находим возможным остаться в этом вопросе на прежней позиции, но с таким важным уточнением: группа кыргызов на юге Тувы оказалась в результате разгрома енисейских кыргызов Алтын-ханом в 1663 г., когда он появился в Минусинской котловине. Летом 1664 г., возвращаясь к себе за Саяны, он увел с собой многих пленных кыргызов с семьями. Потомки этих уведенных кыргызов до настоящего

³⁹ С. И. Вайнштейн, Об исторических границах расселения кыргызов в Южной Сибири, — «Ученые записки Тувинского НИИЯЛИ», вып. V, стр. 188.

⁴⁰ Н. Ф. Катанов, Рукопись.

⁴¹ ГАИО, ф. 25, д. 89, л. 59.

⁴² Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, стр. 8.

⁴³ По списку пяти участков монгольской пикетной линии.

⁴⁴ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 60.

⁴⁵ Н. Катанов, Опыт исследования урянхайского языка, Казань, 1903, стр. 285.

⁴⁶ Г. Н. Потанин, Очерк Северо-Западной Монголии, т. II, стр. 25.

⁴⁷ «История Тувы», т. I, гл. IV и V.

⁴⁸ «Aus Sibirien», Bd I, Leipzig, 1884, стр. 221.

⁴⁹ Л. П. Потапов, Социалистическое переустройство культуры и быта тувинцев, — «Советская этнография», 1953, № 2, стр. 77, 79.

времени живут среди тувинцев, полностью с ними слились как в отношении языка, так культуры и быта, но сохранили свое наименование «кыргызы»⁵⁰. Есть мнение о происхождении тувинской группы кыргызы, относящее их появление к завоеванию Тувы кыргызами, т. е. к IX—X вв.⁵¹

В настоящее время большинство тувинцев-кыргызы проживает также в Эрзинском районе, входит в состав трех колхозов, расположенных по рекам Эрзину и Нарыну. По р. Эрзину, в колхозе «Морен», по данным 1961 г., из общей численности населения около 500 человек кыргызы насчитывалось 478 человек. По той же реке, ниже по течению, находится колхоз «Кызыл сылдыс» («Красная звезда»), в котором из 753 колхозников 512 человек — из группы кыргызы (остальные принадлежат к группе соян). Наконец, в колхозе «Путь к коммунизму», по р. Нарын, кыргызы насчитывается 564 человека, т. е. почти 50% населения данного колхоза. Маленькая группа кыргызы имеется и в четвертом колхозе Эрзинского района, «Новый путь» (на правом берегу р. Тес, поселок Кок-даш), численностью всего лишь в 37 человек. Из всех родо-племенных групп Эрзинского района кыргызы самые многочисленные.

Исходя из того, что основная масса группы кыргызы, обитающей по обе стороны хребта Восточный Танну-Ола, появилась здесь в 60-х годах XVII в., мы можем констатировать, что кыргызы этого района, особенно Эрзинского, живут здесь со времени поселения безвыездно, о чем говорят некоторые этнографические факты. Мы имеем в виду наличие у группы кыргызы Эрзинского района так называемых священных гор (Ыдык-таг), почитаемых только данной группой. Поскольку мы уже касались вопроса о происхождении культа гор как культа, отражающего родовую собственность на землю (на охотничьи угодья, пастбища и кочевья), то культ гор, который мы нашли у группы кыргызы, рассматриваем как доказательство относительной давности их проживания здесь. Со временем некоторые местные горы они стали считать своими родовыми почитаемыми святынями, например священную гору Хайырхан. Она находится на правом берегу Эрзина, в 7—8 км выше впадения в него р. Морен, и еще теперь почитается священной. Нам рассказывали, что даже теперь некоторые колхозницы утром, после дойки коров, кропят (несколько капель) в сторону Хайырхана молоком свежего удоя, отдавая дань древней традиции, когда это было обязательно. На этой горе ламы сравнительно недавно (уже после Народной революции) устраивали для группы кыргызы обществен-

⁵⁰ Л. П. Потапов, Происхождение и формирование хакаской народности, стр. 43.

⁵¹ С. И. Вайнштейн, Об исторических границах расселения кыргызов в Южной Сибири, стр. 218—219.

ные моления — оваа. Кыргызы-шаманисты обращались также к своей почитаемой горе с молениями о благополучной жизни и удаче, принося ей в жертву свежее молоко. У каикских кыргызов такой родовой и почитаемой горой была гора Бурун-Хан. Перед каждой едой ежедневно обычно семья угощала свою гору, бросая в ее сторону кусочки пищи, брызгая чай, со словами: «Во время еды, во время сна (ночью), Бурун-Хан, спаси нас». На этой горе кыргызы поставили свое оваа и раз в год собирались сюда для общего моления.

Ныне кыргызы проживают и в Каа-Хемском районе Тувы, по северную сторону хребта Восточного Танну-Ола, в районе оз. Тере-Холь, по рекам Балыктыг-Хем, Кундус, в бассейне верхнего течения р. Бурень. Что касается группы кыргызы, составлявшей сумон в Бэйсэ-хошуне, то о ней нам также удалось собрать некоторый полевой материал в бывшем Сут-Хольском районе, ныне Дзун-Хемчикском. Здесь нам сообщили, что группа кыргызы составляла не только сумон упомянутого хошуна, но и арбан Кыргыз, входивший в сумон Ондар. Так было (по уверению бывшего хошунного писаря Эртне, относящего себя к группе кыргызы) уже после создания Тувинской Народной Республики.

Арбан Кыргыз состоял из потомков поселившихся в Сут-Хольском районе в середине XVIII в. кыргызов, прикочевавших сюда будто бы с юга, из Эрзинского района. Относительно этого тувинцы Сут-Хольского района сохранили ряд преданий. В одном из них говорится, что их предком был старик по имени Дешкен, который пришел на р. Верхний Ишкин пешком из Эрзина, ведя в поводу верблюда, на котором было навьючено все его скудное имущество. Здесь Дешкен женился и обзавелся скотом. У него родилось три сына: Аскак Тергин (старший), Дамбый и Тогустей. Младший из сыновей Дешкена, Тогустей, стал богачом, и у него в свою очередь родилось пять сыновей. Они также были богатыми людьми, а некоторые из них при помощи богатства получили должности чиновников — чангы. Имена этих сыновей: Сенгин-чангы (он отличался крайней жестокостью как чиновник), Балчий, Маскыр-чангы, Чамзы и Сурун-Тузлакчи.

Чтобы определить примерно, когда жил старик Дешкен, нужно исходить из такого факта: отец здравствующего в 1960 г. шестидесятилетнего тувинца-колхозника по имени Кок-Кыс, принадлежащего к группе кыргызы, был работником у Сурун-Тузлакчи — внука Дешкена. Значит, старик Дешкен пришел в Сут-Холь с Эрзина примерно в половине XVIII в. Сурун-Тузлакчи, как и его братья, был богатым человеком, и у него было много скота: 370 голов только одних дойных коров, до 1,5 тыс. голов овец и 20 голов верблюдов. Он пытался разводить также оленей, купив в Тодже стадо в 30 го-

лов, но олени в поисках корма разбежались по Саянским горам, одичали и постепенно были перебиты охотниками-тувинцами. Отец Суруна-Тузлакчи (Тогустей) был еще более богатым. Его летние кочевья находились в местности Кбже и Чеедэ, а зимние в Тангблектиг, в верховьях Ёсту-Ишкина. В его табунах паслось около 2 тыс. лошадей, до 1,5 тыс. голов крупного рогатого скота, до 3 тыс. голов овец и до 300 голов коз. Все бедняки Сут-Хольского района работали на эту богатую семью.

По другому преданию, предки кыргызов, которых звали Ёстуг, Хоодай и Серен-Дешкен, пришли на Ишкин из Эрзина. Последний прикочевал сюда на верблюде, но под конец своей жизни вернулся в Эрзин, так как на Ишкине было трудно держать верблюдов. Все перечисленные пришельцы здесь разбогатели, а Ёстуг и Хоодай получили чин чангы. Первый из них именовался Ёстуг Кара-чангы, второй — Хоодай-чангы.

Чиновники-кыргызы угнетали местное население и заставляли его работать на себя и не только пасти скот или сеять просо, но и охотиться. Они принуждали рядовых охотников-тувинцев устраивать облавы на маралов и козуль, а добычу забирали себе. Несмотря на разницу в деталях, оба предания одинаково говорят о приходе на Хемчик кыргыз из Эрзина, о прибытии их сюда с верблюдами и сохраняют личное имя одного из первых переселенцев. Несомненно, переселение хотя бы и маленькой группы кыргыз из Эрзина на Хемчик могло быть только до захвата Тувы богдыханом.

Ондар. Эта группа тувинцев составляла целый сумон в Хемчикском хошуне, состоящий из пяти следующих арбанов: Ой-ондар, Уйгур-ондар, Кара-уйгур ондар, Кыргыс и Шанагаш (по другому произношению Чанагаш). Название «ондар», видимо, не было этническим, а скорее числовым, означающим «несколько десятков» (множественное число от числительного «он» — десять). Так считают современные местные жители из поселка в местности Инек-Таш (маленький поселок возле кирпичного сарая, где производится кирпич у правого берега Верхнего Ишкина). Арбан Ой-ондар был смешанным в отличие от многих других арбанов Хемчикского хошуна, которые, как правило, были однородными, родственными по составу. Смешанность родо-племенных элементов в этом арбане и отразилась в его названии «Ой» — что значит пестрый. Представители арбана Ой-ондар отличались еще будто бы своим веселым нравом, вследствие чего про них сочинили такую песенку:

Ояланы мунуп аарга

Как сядешь на буланку (коня
буланой масти),

Хат-ла ийин салгын-на ийин

Он несется, словно

Ойлар ондар акыларым

ветер-ветерок,

чаннап орда

Когда мои старшие братья

Опчок-ла ийин, тенек-ле ийин

ой-ондары развлекаются,
Они шальны и дурашливы.

Ой-ондар жили по рекам Верхнему и Нижнему Ишкинам, по р. Шеле, затем на левобережье Улуг-хема (близ горы Хайырхан), в местности Ийи-Тал, далее по рекам Барык, Баянгол до устья р. Чааты. Рассказывают, что в старину ой-ондар жили в Чаа-холе, но во время какой-то войны были все истреблены, за исключением десяти человек (десятка), сумевших скрыться в пещере. Позднее, когда все успокоилось, сохранившиеся чаахольские ондары перебрались жить на реки Ишкины. В настоящее время в колхозе Ишкин мы зарегистрировали 595 ондаров.

Выше мы уже говорили о расселении ондар-уйгуров, кара-уйгуров и кыргызов. Нам осталось еще сказать только об арбане Шанагаш. Шанагаш (или Чанагаш) — буквально значит «лыжники». Шанагаши жили по р. Верхнему Ишкину, вплоть до его верховьев. Хотя они и держали небольшое количество скота, но по своей хозяйственной деятельности были главным образом охотниками. Питались они в основном мясом зверей и дикими съедобными растениями (сараной, кандыком, корнями пиона и др.). Они устраивали свои родовые моления горам (оваа тагыр) в долине Кадыт-ой-аксы — одного из притоков Верхнего Ишкина. Собирая этнографический материал у тубаларов Горного Алтая, мы обратили внимание на то, что тубалары называют тувинцев (преимущественно обитателей верховьев левых притоков Хемчика) чанагашами, т. е. по бытовому признаку.

Ирkit. Родо-племенная группа ирkit распространена не только у тувинцев, но и у алтайцев, частично у хакасов, даже у хотогойтов (ирхит) и западных монголов. Она имеется и в Бурятии, у так называемых тупкинских сойотов. Последние обитают в долине Тунки и представляют собой потомков тувинцев-ирkitов XVII—XVIII вв. В русских письменных источниках XVII в., как говорилось выше, ирkitы упоминаются в начале 60-х годов среди ясачного населения Кайсотской земли, насчитывающей ясачных плательщиков в количестве около 400 человек. Ирkitы составляли в ней, по-видимому, большинство. Население Кайсотской земли разводило верховых оленей для перекочки по тайге, где оно охотилось на зверя. Ирkitы жили на территории, входившей в Иркутский уезд. Часть их обитала по р. Иркут, наименование которой, возможно, и произошло от группы ирkit. Эти тувинцы-ирkitы, или, как их именуют русские документы того времени, «иркицкого рода соеты», платили ясак в Тункин-

ский острог еще в 1735 г. и числились подданными Русского государства.

В западной части Тувы также обитала значительная группа иркитов, кочевья которой, по всей вероятности, простирались и на Южный Алтай, ибо по разделении границы с Россией, после оккупации Тувы маньчжурской династией Китая, на Алтае осталась группа населения, именовавшая себя иркитами и считавшаяся в местной среде сеоком (родом).

Иркиты как род отмечены Г. Н. Потаниным у кокчулутонов и у тувинцев, живших на Дзизилике, которые называли себя тангну-тувасы.

Группа ирkit (иргит) входила в три хошуна: Оюннарский, Хемчикский и Хасутский. Во всех этих хошунах они дали названия отдельным сумонам. В Оюннарском хошуне иркиты жили по обе стороны хребта Танну-Ола. Их насчитывалось здесь, по данным А. П. Ермолаева, 120 юрт, или 600 человек. Согласно сообщению Г. Н. Потанина, иркиты Оюннарского хошуна делились на два подразделения: кара-иркит и сарыг-иркит⁵².

Основная часть иркитов Оюннарского хошуна в настоящее время живет на р. Тес, в колхозе «Новый путь» (449 человек). Раньше они обитали по среднему течению р. Нарына. Родовая почитаемая гора их находится в 10—15 км выше современного селения Нарын и называется Чыргалык-хан. На этой горе иркиты устраивали моления — оваа — и никогда не рубили деревья. Во время молений они вешали на деревья цветные ленточки. Женщины-иркиты постоянно чествовали ее молоком, и даже когда выходили замуж и переселялись к мужу, принадлежавшему к другой родо-племенной группе, продолжали почитать свою священную гору. Если они жили в местности, откуда была видна гора Чыргалык-хан, они продолжали угощать ее (брызгали молоком по направлению к горе), если же переселялись в такое место, откуда их священную гору не было видно, то угощали уже почитаемую гору мужа.

Иркиты, входившие в Хемчикский хошун, где они составляли отдельный сумон, жили по рекам Алашу, Чадану, Барлыку. В настоящее время большинство хемчикских иркитов (272 человека) зафиксировано нами в Монгун-Тайге, где они составляют преобладающее население колхоза «Малчын», и в Карахольском сельсовете (202 человека). Имеется сообщение об иркитах Бэйсэ-хошуна (Бээзи), где они хотя и не составляли самостоятельного сумона, но числились, по

⁵² Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 11.

одним данным, в количестве 137 юрт, а по другим — 171 юрты⁵³. Имелись иркиты и в составе алтайских тувинцев, так называемых кокчулутонов.

Телек. Телек (телег, делег) и реже теленгит — вероятно, название потомков очень древней группы тувинских племен, именуемых в китайских источниках VI—VII вв. доланье. В XVII в. эта группа, называемая теленгут (в русских источниках — долонгут), жила на восточной периферии тувинских кочевий, в районах, прилегающих с северо-запада и запада к Косоголу, и, несомненно, вошла позднее в Хасутский хошун. Их представители под именем теленгитов известны у тувинцев Монгольского Алтая⁵⁴. В настоящее время теленгиты отмечены среди тувинцев в бассейне р. Хемчика. В. И. Дулов считает, что это выходцы с Алтая, проникшие в Туву по притокам Хемчика и Барлыка⁵⁵. О сравнительно давнем проживании теленгитов в бассейне Хемчика свидетельствует название р. Телек (левый приток Алаша).

Тувинцы на Хемчике обычно называют алтайских теленгитов термином «телег». Один из наших собеседников, старик по имени Чимба Кужугет, с большой убежденностью говорил, что алтайские теленгиты, бельтиры и тувинцы хемчикские составляли раньше один народ, который разделился совсем недавно, всего лишь около 100 лет тому назад. Конечно, срок, названный Чимба Кужугетом об отделении, например, бельтиров от тувинцев, совершенно не соответствует действительности, ибо бельтиры по северную сторону Саян упоминаются в русских письменных источниках еще в XVII в. Однако сознание прежней общности и родства между тувинцами, бельтирами и алтайскими теленгитами, безусловно, имеет под собой реальную историческую почву. В этой связи хотелось бы упомянуть о полном совпадении представлений и преданий, бытующих до сего времени на Алтае и Туве, о кровном родстве бельтиров, тувинцев и алтайских тубаларов (весьма смешанных в этническом отношении). В Сут-Хольском районе мы записали рассказ одного престарелого колхозника о том, что бельтиры и тувинцы произошли от двух родных братьев, поссорившихся из-за дележа кобыльего молока, после чего один из них ушел на север, за Саяны, и стал родоначальником бельтиров. В 30-х годах мы записали у тубаларов рассказ о том, что на Хемчике среди тувинцев живут потомки алтайских тубаларов, причем в предании также говорится о ссоре братьев из-за кобыльего молока. Содержание рассказа таково. Один тубалар поссо-

⁵³ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 61.

⁵⁴ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV.

⁵⁵ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 61.

рился с братом из-за кобыльего молока и решил уехать на Хемчик. Уезжая, он сказал:

Оло пийнын сутунн бргөшкен	Из-за молока пеганой кобылы
	осердился,
Ала пийнын сутунн ачтышкан	Из-за молока пестрой кобылы
	поссорился.

Поэтому алтайские тубалары считают, что среди настоящих сойон (чын-сойон) появились еще туба-сойон⁵⁶.

Не отрицая возможности просачивания в Туву алтайских теленгитов, мы хотели бы подчеркнуть, что представители теленгитов жили в Туве с глубокой древности. Это нетрудно доказать для периода VI—VIII вв. и для монгольского периода (XIII в.), так как племена с этнонимом «теле» были широко расселены по Саяно-Алтайскому нагорью⁵⁷.

В китайских источниках VI—VIII вв. кроме широко распространенного названия «теле» (для целой группы тюркоязычных кочевых племен) фигурируют еще названия отдельных племен конфедерации теле, такие, как доланьге (теленгит), толан, тули или толи. Все эти этнонимы мы находим среди родо-племенных названий современных тувинцев. Выше уже говорилось о теленгитах. К этому необходимо добавить телек (телег), входивших в Оюнский сумон Оюннарского хошуна, и Толан как сумон Бээзи-хошуна, в котором насчитывалось всего 60 юрт⁵⁸.

Исходя из анализа этнонимов, к группе потомков древних племен теле мы должны еще отнести тувинцев-тулюш. Их самоназвание является фонетическим вариантом этнонима «телес», сохранившимся на Алтае и в Киргизии. В персидском средневековом источнике данный этноним фигурирует в форме «тулас» и относится к лесным именам Саяно-Алтайского нагорья, родственным теленгутам и урянхайцам⁵⁹. У современных тувинцев еще недавно группа тулюш распалась на два подразделения. Одно из них — адыг-тулюш — кочевало по Темир-сугу, Ижиму и правобережью Улуг-хема и насчитывало 180 юрт, а второе — улуг-тулюш — было более многочисленным (531 юрта) и обитало по р. Чаа-холю и Чадану⁶⁰.

⁵⁶ Эти сведения записаны нами в 1935 г. в селении Пуучак, Чойского аймака Горно-Алтайской Автономной области от П. И. Тодыжекова сеока Ялан.

⁵⁷ См. об этом в работе: Л. П. Потапов, Этнический состав и происхождение алтайцев, Л., 1969, стр. 58—66.

⁵⁸ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 63.

⁵⁹ Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. I, М.—Л., 1952, стр. 121.

⁶⁰ А. П. Ермолаев, Рук. № 338, лл. 3, 31—32, 34, 35. Данные, собранные А. П. Ермолаевым по обследованию тувинцев бассейна Хемчика

Хобалыг. Тувинцы, называющиеся хобалыг (ховалыг), живут в двух самостоятельных сумонах Хемчикского хошуна: в Улуг-Ховалыге и Пиче-Ховалыге. Наименование «ховалыг» — родо-племенное, а не административное название сумонов. У южных алтайцев, где не было деления на хошуны и сумоны, имеется сеок (род) Кообалы. Это алтайское произношение этнонима «ховалыг». По А. П. Ермолаеву, улуг-ховалыг (большие или многочисленные ховалыг) жили по левобережью Хемчика от устья Алаша до Нижнего Ишкина, занимая на этом протяжении и мелкие притоки Хемчика. Пиче-ховалыг (малые или малочисленные ховалыг) обитали по р. Чадану и частично по левобережью Хемчика, в районе впадения Чадана. В первом из этих сумонов числилось 188, а во втором — 95 юрт (по другим данным соответственно — 88 и 80 юрт)⁶¹. Местные жители поселка Ишкин рассказали нам, что тувинцы-ховалыг жили не изолированно, а смешанно. Часть их, жившая раньше среди кыргызов, называлась кыргыз-ховалыг, другая часть, которая обитала среди иркитов, — иргит-ховалыг, а та, что жила по северную сторону Саянского хребта, среди сагайцев (хакасов) — сагай-кобалыг. На Хемчике все ховалыг были объединены в два сумона (Даа-хошуна) и стали называться просто хобалыг. Однако один из сумонов, более многочисленный, назывался Улуг-хобалыг, а меньший — Пиче-хобалыг.

Кужугет, ооржак, тоджи и карзал. Рассмотрим теперь несколько родо-племенных групп современных тувинцев, названия которых мы выявили в русских источниках XVII в. Речь пойдет о кужугет (кучугуты), ооржак (орчаки), тоджи (точи или точигасы) и карзал (керзалы, керсагалы, карсагалы). Кужугеты входили в Бээзи-хошун, где числились сумоном, у них было 150 или 186 юрт⁶². Кочевали они в основном по долине Алаша и в окрестностях оз. Кара-Холь. В настоящее время большинство кужугетов зарегистрировано нами в районе Кара-Холя (140 человек).

Группа ооржак составляла, как было сказано выше, два сумона в Хемчикском хошуне — Кеде-оорчак (внешние, дальние оорчак) и Ишти-оорчак (ближние, внутренние). Первые, как сообщают одни авторы, жили по р. Манчуре-ку⁶³, по другим сведениям, чаще всего встречались в долине р. Ак, по Верхнему и Нижнему Ишкину и в низовьях Хемчи-

и района Тоджи, относятся к 1916 г. Рукопись хранится в Красноярском краевом музее, а цитируется по ст.: В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя...

⁶¹ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 65.

⁶² В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя...

⁶³ А. А. Африканов, Урянхайская земля и ее обитатели, — «Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества», т. XXI, № 5.

ка⁶⁴. Их насчитывалось 153 юрты (по А. П. Ермолаеву) или 108 юрт (по официальным данным). По наблюдению Н. Ф. Катанова, свое родовое моление (с возведением оваа) кеде-оорчаки устраивали в бассейне левобережья Алаша⁶⁵. Вторые, т. е. ишти-оорчаки, согласно одним утверждениям, расселялись по р. Алашу, а по словам других авторов — на всем пространстве Хемчика, между реками Ак и Чадан внизу и р. Барлыка вверх. При этом отмечено, что при Аке и Хундулене они живут в скоплении.

Свое родовое моление ишти-оорчаки устраивали на левобережье Бом-Хемчика, где у них был устроен оваа⁶⁶. По официальным материалам, данная группа оорчаков насчитывала 343, а по А. П. Ермолаеву — 402 юрты⁶⁷.

Таким образом, группа ишти-оорчак была более многочисленной, и поэтому ее иногда называли улуг-оорчак (или ооржак), а кеде-оорчак, как меньшую по численности, именовали пиче-оорчак. Последнее обстоятельство не учел А. И. Ярхо, записавший в 1926 г. эти двойные названия обоих подразделений как самостоятельные, и у него получилось четыре группы оорчаков⁶⁸. О расселении оорчаков писал еще Н. Ф. Катанов, но он не принимал во внимание деление их на две группы и показал общее их расселение по рекам Ак-суг и его притоку Баянголу, Джиргак и его притоку Аянгату, по Чадану и в устье Хемчика. Мы обнаружили большинство оорчаков в б. колхозе Ишкине (256 человек), ныне совхоз «Сют-Холь».

Название «тоджинцы» («точи» или «точигасы» русских источников XVII в.), видимо, отражает вхождение в состав тувинцев средневекового племени тайджиутов, которые в начале XIII в. жили в бассейне верхней Селенги и были разбиты и рассеяны Чингис-ханом⁶⁹. В знаменитом «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина они отнесены к тюркским племенам⁷⁰. В период оккупации Тувы Цинами они входили в Тоджинский хошун, где были выделены в особый сумон под своим же названием. Группа тоджинцев, сосредоточенная в небольшом хошуне того же названия (тоджин-урянхай), была и в Дзасактухановском аймаке (по обе стороны хребта Алтайн-нуру) во владении одного из монгольских князей. Тоджинцы в Туве жили в верховьях Бий-Хема.

Тувинцы карасал (карзал, карасагал) входили как сумон в Бээзи-хошун и жили по р. Чадану. Их численность, по

⁶⁴ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 65.

⁶⁵ Н. Ф. Катанов, Рукопись, стр. 450.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 65.

⁶⁸ А. И. Ярхо, Алтай-саянские тюрки, Абакан, 1947, стр. 19.

⁶⁹ «История Тувы», т. I, стр. 181—182.

⁷⁰ Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. 1, стр. 180.

официальным сведениям, — 82, а по записям А. П. Ермолаева — 95 юрт. Как нам рассказывали юго-восточные тувинцы, часть карасалов жила в районе Эрзина. Это был «богатый аймак». Карасалы ездили в долину р. Тапсы (приток Бий-Хема) продавать ячмень. У них там были родственники. Торговали они больше всего с мадами.

Монгуш. Родо-племенная группа монгуш была представлена двумя сумонами: Монгуш (или Ак-Монгуш) и Кара-Монгуш в Хемчикском хошуне. Нам называли (в б. Сут-Хольском районе) первый сумон, как более многочисленный, Улуг-Монгуш. Кара-Монгуш кочевали по верхнему течению Хемчика, по р. Алашу, по Чаа-Холу в количестве 244 юрт, по Ермолаеву, и 187 юрт, по официальной статистике. Ак-монгуш занимали места по рекам Аку и Шемя (правый приток Хемчика). Их, по Ермолаеву, было 694 юрты, а по официальным сведениям — 815 юрт⁷¹.

По нашим полевым материалам, собранным в местах проживания монгушей, ак-монгуш еще в начале нашего столетия кочевали вместе с арбаном дербетов, по р. Аянгаты (в бассейне правобережья верхнего течения Хемчика). По р. Тас-Булун (так называется рукав р. Ак в Сут-Хольском районе) находились улуг-монгуш, которые считали себя кровными родственниками с ак-монгушами и кара-монгушами. Г. Н. Потанин отметил монгушей (под названием монгош) в Холь-сумоне в районе оз. Тере-Холь⁷². Нами отмечено проживание монгушей в б. колхозе Ишкина в количестве 300 человек.

Салчак. Тувинцы, называющие себя салчак, входили в одноименный хошун, в котором один из четырех сумонов также носил название Салчак. Однако, судя по записям Ф. Я. Кона, в этом сумоне жили не только салчаки, но и иркиты, сояны и др.⁷³. Большая часть родо-племенной группы салчак проживала в низовьях Каа-Хема, по рекам Бурень и Улуг-Хему. Представители салчаков встречались и на Хемчике, где А. П. Ермолаев насчитал 276 юрт, хотя официально их было зарегистрировано 235 юрт⁷⁴. В административном отношении они составляли отдельный сумон Бээзи-хошуна, который именовался Салчак (по-русски — Салчак-соен). По нашим данным 1958 г., салчаки жили в колхозе Малчын в Монгун-Тайге и насчитывали 178 человек, около 100 человек жили в районе Кара-Холя.

⁷¹ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 63.

⁷² Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 1.

⁷³ Ф. Кон, Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю. — «Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества», т. XXXIV, 1903, № 1.

⁷⁴ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 63.

Тонгак. Группа тонгак входила тремя сумонами в Бээзи-хошун под названиями: Сарыг-тонгак, Кара-тонгак, Чааты-тонгак (по названию р. Чааты близ Шагонара). А. П. Ермолаев записал три подразделения тонгак: ак-тонгак (оно же чааты-тонгак, по месту жительства), кара-тонгак и сарыг-тонгак. Кара-тонгак по месту обитания называли еще чадана-тонгак, хотя они жили и на Алаше, и на Ишкине. Сарыг-тонгак кочевали по рекам Барлык, Ак и Чиргакы, иногда вместе с ак-тонгак⁷⁵. По официальным канцелярским данным, насчитывалось 103 юрты кара-тонгак (по Ермолаеву — 112); сары-тонгак — 61 юрта (по Ермолаеву — 55); чааты-тонгак — 324 юрты (у Ермолаева нет полных сведений)⁷⁶. Ныне значительная группа тонгак (151 человек) живет в Монгун-Тайге.

Тумат. Тувинцы из группы тумат входили как отдельный сумон в Бээзи-хошун, кочуя (вместе с тонгаками) по притокам Хемчика — Чиргакы, Ишкину, по притоку Улуг-Хема Эйлиг-Хему и др. Их в сумоне было всего 70 юрт. Г. Н. Потанин называет туматов в составе небольшого хошуна Тулюш, принадлежавшего одному из халхаских князей — Шабэйси, жившему на Орхоне. Эти туматы кочевали в долине Торгалыка, в системе Улу-Хема. Название «тумат» считается вариантом этнонима «туба», оформленного в множественном числе монгольского языка. В монгольский период туматы были многочисленным и сильным племенем, активно боровшимся против завоевания Чингис-хана. Но они были побеждены и рассеяны. Туматов как родо-племенную группу можно встретить у алтайцев, у якутов и даже у узбеков. Народная память запечатлела пребывание туматов в названии гор Тумат-Тайга, входящих в хребет, названный именем академика Обручева⁷⁷.

Хертек. Группа тувинцев, именуемая хертек, также числилась сумоном в Бээзи-хошуне и населяла верховья Хемчика. По канцелярским данным, их насчитывалось 270 юрт, а по материалам А. П. Ермолаева — 323 юрты⁷⁸. Хертеки отмечены Г. Н. Потаниным в Салчакском хошуне, в Холь-сумоне и в Хасутском хошуне у оз. Хубсугул (Косогол)⁷⁹. Мы встречали хертеков в Монгун-Тайге и Кара-Холе. В Монгун-Тайге их было 135, а в Кара-Хольском сельсовете — 480 человек.

Сарыг или сарыглар (мн. число) — это название тувинцев, входивших в одноименный сумон Бээзи-хошуна, насчитыва-

⁷⁵ Там же, стр. 65.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ «История Тувы», т. I, стр. 179—180.

⁷⁸ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 63.

⁷⁹ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 11—12.

вающий 210 юрт (по А. П. Ермолаеву)⁸⁰. Сумон кочевал в бассейне Хемчика (по рекам Ак, Барлык, Чиргакы, Алаш). Сарыг как сеок (род) имеется у алтайцев и у хакасов.

Куулар. Тувинцы-куулар (хуулар) входили в Бээзи-хошун тремя сумонами: Чиргакы (Джиргаки)-Куулар; Чадана-Куулар и Суг-бажи-Куулар. Все три сумона носили название тех местностей и долин рек, где проживало основное ядро той или иной группы кууларов, объединенной административно в сумон. Все названные места обитания кууларов находились по правым притокам Хемчика, начиная от Чадана и выше. По учету хошунной канцелярии, чаданских кууларов насчитывалось 183 юрты (по А. П. Ермолаеву — 200 юрт), чиргакских — 103 юрты (по Ермолаеву — 78 юрт) и суг-бажинских — 99 юрт (по Ермолаеву — 95 юрт).

После освобождения тувинцев от ига цинской династии А. П. Ермолаев (1916 г.) встречал кууларов на Барлыке и на Алаше, Аке, Ишкине (по левобережью Хемчика)⁸¹. Родо-племенная группа куулар отмечена Г. Н. Потаниным и у мингатов, живших в то время в Мингатском хошуне, в бассейне р. Кобдо и считавших себя частью народа танну-урианхай⁸², т. е. танну-олинских тувинцев. У этих мингатов сохранилось воспоминание о том, что они были переселены в этот район и приписаны к г. Кобдо после восстаний хотогойтского князя Ценгуньджапа (Шадар-вана) против Цинов.

Куулар — буквально «лебеди», т. е. «лебединцы», очень древний этноним, сближающий тувинцев куулар с лебединцами Северного Алтая, т. е. челканцами, возможно с кумандинцами и частично с якутами⁸³. Судя по названию, ближайшие исторические корни (по линии предков данной группы тувинцев) следует искать у средневековых кыпчаков (куманов, команов), а затем и глубже, среди древних тюрков — тюкю.

Сат и хомушку. Группа тувинцев сат составляла сумон в Бээзи-хошуне и жила по рекам Чадану и Хемчику. В сумоне их насчитывалось 275 юрт (по Ермолаеву — 222 юрты).

Тувинцы хомушку входили отдельным сумоном в Хемчикский хошун и кочевали в верховьях Хемчика и по его притокам — Барлыку, Хонделену, Эдигею⁸⁴. Их насчитывалось 209 юрт (по Ермолаеву — 268 юрт).

Заканчивая перечень родо-племенных групп тувинцев и

⁸⁰ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя..., стр. 61.

⁸¹ Там же, стр. 62—63.

⁸² Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, стр. 40.

⁸³ Н. А. Баскаков, Классификация тюркских языков в связи с исторической периодизацией их развития и формирования, — «Труды Института языкознания», т. I, М., 1952, стр. 53.

⁸⁴ Это, вероятно, потомки сат, входивших в состав «лесного народа» баджиги, покоренного монголами в 1207 г. в числе других лесных народов Саяно-Алтайского нагорья (см.: «Сокровенное сказание...», стр. 174—175).

их расселения, мы должны отметить, что он не исчерпывающий, хотя и охватывает почти полностью тувинское население.

Алтайские тувинцы (алтайские урянхайцы). В заключение мы коротко расскажем (поскольку в нашем распоряжении мало данных) о современном расселении алтайских тувинцев, проживающих в Монгольском Алтае и в пределах Монгольской Народной Республики. Они расселены по Монгольскому Алтаю от верховьев р. Кобдо до верховьев р. Булган, соседя на юге с торгитами, а на востоке с захчинами. Говорят они по-монгольски, усвоили монгольскую культуру и быт, но в своих обрядах и обычаях сохраняют особые черты, отличные от монгольских и, вероятно, оставшиеся у них от своей самобытной старинной культуры и быта. К сожалению, в течение примерно ста лет у алтайских урянхайцев не было исследователей, особенно этнографов, что весьма отрицательно сказалось на выяснении их исторического прошлого и современного состояния. Известно, что в составе алтайских урянхайцев в верховьях Кобдо проживает группа тувинцев, именуемая окружающим населением урянхайцами-мончак. Эта группа в какой-то степени сохранила свой родной тувинский (тюркский) язык. В свое время она была отмечена Г. Н. Потаниным под названием «кукчулутуны» (в настоящее время называет себя сойан). Тувинцы, именовавшие себя во времена Потанина тува и соин, смешиваются теперь с казахами и монголами, испытывая на себе влияние их языков и культуры.

Кроме упомянутых алтайских тувинцев в Монгольской Народной Республике в настоящее время живут еще тувинцы, происходившие из района Хубсугула, в современном Хубсугульском аймаке, из сумона Чандман-ундэр. Численность их составляет около 5 тыс. человек. Говорят они только по-монгольски. Их предки тувинцы-дархаты входили в состав шабинаров, т. е. в ведомство Шабинского кутухты, которому они платили подати. Наконец, среди дархатов Хубсугульского аймака имеется маленькая группа (200 человек), называемая монголами, по хозяйственному занятию — цаатан, т. е. оленеводы (цаа — олень). Это тоджинцы — выходцы из Северо-Восточной Тувы. Они еще не утратили свой тувинский язык, хотя говорят по-дархатски (по-монгольски) и постепенно сливаются с дархатами. Сами себя они называют будто бы уйгурами, а свой язык уйгурским. Последнее обстоятельство было отмечено в дореволюционной научной литературе, например Г. Н. Потаниным, который заметил, что монголоязычные дархаты называли язык косокольских урянхайцев-тувинцев уйгурским⁸⁵.

⁸⁵ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 13.

ХОЗЯЙСТВО

Вопросы хозяйства тувинцев в период XIX — начала XX в. освещены в книге В. И. Дулова, в которой учтены и публикации его предшественников. В настоящем очерке эта тема рассматривается в новом, именно в историко-этнографическом, плане, фиксирующем внимание на историко-этнографических особенностях тувинского хозяйства как хозяйства натурального, рассчитанного на удовлетворение потребительских интересов, отражающих специфику культуры и быта тувинцев. Предстоит выяснить тип хозяйства, исторически сложившийся в природной среде, характерной для большой и своеобразной географической зоны, охватывающей Алтай-Саянско-Хангайское нагорье.

Поставленную задачу можно решать только на основе широкого материала, освещающего этот вопрос у большого круга народов, которые населяли с древних времен Алтай-Саянско-Хангайское нагорье. Как показывают письменные исторические источники и позднейшая этнографическая литература, народы эти, будучи различными по языку и происхождению, имели общие элементы в хозяйстве, культуре и быте, что дает основание выделить их в особую историко-этнографическую область или район. Понятие историко-этнографической области выдвинуто и разработано советскими этнографами-сибиреоведами¹. Такие области образовывались в результате длительного проживания тех или иных племен и народов на определенных территориях, одинаковой природной среды, сходных социально-экономических условий, взаимных связей и обогащения культур.

По свидетельству ранних письменных источников, подтверждаемых и археологическим материалом, в Алтай-Саянско-Хангайском нагорье сложился своеобразный тип комплексного хозяйства (с вариантами), наложивший отпечаток на культуру и быт населяющих его племен и народов. В средневековых письменных источниках народы, проживающие в указанной выше географической зоне, выступают под обобщенным названием — лесные народы (или лесные племена). Само название «лесные народы» впервые встречается в знаменитой монгольской хронике 1240 г. — «Сокровенном ска-

¹ «Историко-этнографический атлас Сибири», М.—Л., 1961, Введение, стр. 5.

зании»². Оно приводится в связи с рассказом о возникновении империи Чингис-хана, когда из покоренных народов была создана целая «тьма», т. е. большое военно-административное подразделение, включавшее лесные народы, которые обитали на территории, расположенной с востока на запад от р. Орхона до верховьев р. Иртыша. В перечне этих народов упоминаются средневековые предки современных тувинцев и южных алтайцев под названием тубас, тейелос, теленгут, тенлек и др.³ Принадлежала к лесным народам или племенам и значительная часть предков средневековых монголов (особенно западных)⁴. Однако конкретная характеристика хозяйства или культуры и быта лесных народов в названном источнике не содержится.

Название «лесные племена» упоминается и в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина. В разделе «О тюркских племенах, называемых монголами», где говорится об урасутах, теленгутах и куштеми, пояснено: «...всякое племя, у которого юрты были по лесистым местам, называли лесным племенем».

Такое определение, хотя и содержит в себе немало важный признак — расселение в лесистой местности, разумеется, не дает представления о хозяйственном и бытовом облике этих племен. К такому заключению позволяет прийти и сам источник, так как в нем говорится о том, что имеется «много различий между одним племенем и другим, потому что от леса до леса бывает (расстояние) в месяц пути, в два месяца или десять дней»⁵. Поэтому, констатируя факт выделения в особую категорию лесных племен или лесных народов цитированными источниками, попытаемся охарактеризовать Алтае-Саянско-Хангайское нагорье как особую историко-этнографическую область. С этой целью нужно выявить основные черты хозяйства входивших в нее народов, связанных происхождением с лесными народами средневековых источников.

На основе этнографической литературы можно утверждать, что к типичным представителям, отражавшим специфику данной историко-этнографической области, относились племена или народы, обитавшие в пограничной географической зоне между глухой горной тайгой и горными степями и полупустынями. Здесь горная тайга с типичными представителями ее животного и растительного мира соседствует с гор-

² С. А. Козин, Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г., М.—Л., 1941, § 207.

³ Там же.

⁴ Б. Я. Владимирцов, Общественный строй монголов, Л., 1934, стр. 85, 131, 135, 149.

⁵ Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. 1, стр. 123.

ностепными и полустепными ландшафтами восточной части Центральной Азии, со свойственными им флорой и фауной. Местами эти столь различные ландшафты как бы переплетаются и смешиваются. Таков, например, ландшафт при перевале Восточного Саяна к оз. Хубсугул. Тайга резко обрывается, и по южную сторону перед глазами открывается огромная по размерам степная возвышенность — настоящее Эльдorado для скотоводов. Иногда тайга переходит в обширные и светлые лиственничные парки, обильно поросшие прекрасной травой. Затем начинают преобладать безлесные горы, окаймляющие большие и малые долины, представляющие собой горные степи или полупустыни. Нередко на северных склонах таких гор растут небольшие леса, придающие пейзажу вид горной лесостепи и отнюдь не походящие на тайгу. Безлесные горы и окружающие их степи, порой с песчаной почвой и оврагами, весьма удобны для пастбищ, которые высоко ценятся местными скотоводами.

Можно назвать еще много других районов, очень удобных для разведения скота и в то же время граничащих с тайгой, изобилующей зверем. Это районы в бассейне верхнего и нижнего течения Селенги, верхнего течения Орхона и в долине Толы. Такими смешанными по ландшафту местами следует признать в Туве территорию между Саянами и Танну-Ола и по южную сторону Танну-Ола с выходом в известную Котловину Больших озер (Убсу-Нур, Кыргыснур и др.). Вытянутая с севера на юг — от южной Тувы до пустыни Гоби, эта котловина соприкасается на западе с лесистыми восточными склонами Монгольского Алтая, а на востоке — с западными лесистыми отрогами Хангая. Такого рода места в изобилии находятся и в бассейне верхнего течения Иртыша и его истоков.

Отмеченный выше разнообразный ландшафт характеризуется и весьма разнообразным составом травяной растительности, служащей кормовой базой пастбищному табунному скотоводству. Вследствие этого здесь имеются естественные пастбищные угодья практически для всех видов скота, чем не преминуло воспользоваться местное население. Разнотравные ассоциации лесных, луговых (в том числе и субальпийских), степных и полупустынных пастбищ и наличие хороших естественных водоемов позволили лесным народам развить табунное скотоводство, различное по составу скота и хозяйственному назначению (молочное, мясное, транспортное). Большое значение для пастбищного содержания скота имеет здесь и то обстоятельство, что огромные территории горно-степных пастбищ указанной выше географической зоны в зимнее время мало заносятся снегом. Небольшое количество снежных осадков, которые к тому же еще выдуваются ветра-

ми, делает эти питательные пастбища доступными в самое трудное и холодное время года.

Вся эта обширная и своеобразная географическая зона и была освоена преимущественно так называемыми лесными народами. Их юрты, как справедливо отмечено в цитированном выше источнике, находились главным образом в долинах лесистой местности, что подтверждается и более ранними письменными источниками. Такая местность позволяла им хорошо укрываться от врагов, что также неоднократно подчеркнуто в источниках. Однако обобщенное название «лесные народы» только по признаку нахождения их жилищ в лесистой местности представляется чрезвычайно узким и отражает лишь один из признаков их самобытного образа жизни. Основным же признаком, определяющим специфические особенности их культуры и быта, было, конечно, своеобразное хозяйство, которое вели эти племена и народы в упомянутой географической зоне. Хозяйство это было комплексным, причем комплекс, определяющий всю их хозяйственную жизнь, был весьма устойчивым.

Если обобщить многочисленные сведения о лесных народах, содержащиеся как в письменных источниках, так и в литературе, то можно утверждать, что комплекс, характерный для них, представлял собой определенную триаду, состоящую из следующих отраслей натурального хозяйства: пастбищного табунного скотоводства с циклическими сезонными перекочевками в течение года, охоты на мясного и пушного зверя (верховой и пешей, зимней на лыжах); мелкого, преимущественно мотыжного, земледелия с небольшими посевами ячменя и проса, основанного на весьма примитивной технике, высший уровень которой был представлен обработкой земли при помощи весьма примитивного орудия — вроде прообраза сохи. Везде и всюду практиковались сбор и заготовка диких съедобных корней и растений, хотя собирательство и не составляло особой отрасли хозяйства. Устойчивость комплекса проявлялась и в том, что ведущее значение в нем имело скотоводство в сочетании с охотой, в то время как земледелие носило подсобный характер. Соединение этой хозяйственной триады с мелкой домашней промышленностью, обеспечивающей поддержание технической базы комплексного хозяйства и переработку его продукции, делало такое хозяйство жизнеспособным и устойчивым и позволило при помощи коллективных усилий, сочетающихся с индивидуальным трудом, максимально освоить в хозяйственном отношении разнообразную по ландшафту огромную территорию и обеспечить здесь обитание человека и развитие его культуры.

Оценивая экономическое значение такого триадного нату-

рального хозяйства, необходимо признать за ним относительно высокую натуральную рентабельность.

Описываемые скотоводческо-охотничьи лесные народы по сравнению с соседствующими с ними степными кочевниками-скотоводами или тоже лесными, но преимущественно охотничьими племенами Саяно-Алтайского нагорья оказались лучше приспособленными к освоению специфической обширной географической зоны, о которой говорилось выше. Они были лучше вооружены знаниями и хозяйственными навыками, были более мобильными и гибкими в приспособлении к различной географической среде и везде чувствовали себя свободнее, умея палатить и обеспечить хозяйственную жизнь и повседневный быт. Их хозяйственный комплекс был, безусловно, более прогрессивным в экономическом отношении по сравнению с узкоспециализированными формами натурального хозяйства степняков-скотоводов или таежных охотников.

Рассмотрим кратко хозяйство скотоводческо-охотничьих лесных народов по отраслям, входящим в данный комплекс.

Табунное скотоводство. Пастбищное скотоводство лесных народов по существу было тоже комплексным. Оно состояло из трех органично дополняющих друг друга видов: коневодства, разведения крупного рогатого скота и овцеводства. Обычно преимущественное хозяйственное значение имело коневодство. Разведение лошадей было выгодным: лошадь пасется в течение круглого года и не требует заготовки корма даже для подкормки; для ее содержания не нужно строить каких-либо хозяйственных помещений, даже открытых загонов. Правда, у отдельных народов, например у южных алтайцев, по крайней мере в XIX в., открытые загоны в виде простой городьбы существовали. Их сооружали в отдельных богатых или зажиточных хозяйствах (это мы связываем с влиянием, идущим от русского крестьянства).

Лошадь играла первостепенную роль в хозяйстве тувинцев прежде всего потому, что использовалась как транспортное средство (верховое и вьючное). На протяжении многовековой истории народов восточной части Центральной Азии военные походы, грабительские набеги и локальные вооруженные конфликты занимали большое место. В этой обстановке ценность лошади выступала особенно ярко и вполне осознавалась как нападающими, так и обороняющимися сторонами. Как средство транспорта лошадь обеспечивала и эффективность охоты, особенно на мясного зверя, в период с весны до глубокой осени. С помощью лошади разведывались, открывались и осваивались большие земельные территории, выбирались места для пастбищ и кочевий и происходило само кочевание. Продукты коневодства — кожа и волос, мясо и столь ценимое кочевниками по качеству мо-

локо, идущее на изготовление кумыса, занимали большое место в повседневной жизни этих народов. Вот почему повсеместно в пределах рассматриваемой географической зоны коневодство занимало ведущее положение в табунном скотоводстве лесных народов, хотя никогда не было единственным его видом.

Разведение крупного рогатого скота. Значительную роль играло разведение крупного рогатого скота. В повседневной жизни и особенно в мирных условиях оно, пожалуй, не уступало коневодству. Большой удельный вес в питании населения занимали продукты молочного хозяйства. Приготавливаемые из коровьего молока (количество которого не могло идти в сравнение ни с каким другим видом молока) полезные и разнообразные, они настолько были ощутимы в повседневном пищевом рационе, что стремление к получению больших удоев было общей практической потребностью. С весны до поздней осени, когда доились коровы, молоко и его различные продукты составляли основу питания и в возможно большем количестве заготавливались впрок на долгий зимний период, особенно в виде сухого сыра — ааржы⁶ — и масла.

Крупный рогатый скот, забиваемый на зиму на мясо, давал также значительное количество пищи, не говоря уже о хозяйственной ценности шкур забитых животных. В условиях Тувы, как и в некоторых местностях Монголии, например в бассейне Орхона (по крайней мере в раннее историческое время), крупный рогатый скот использовался и как верховое выючное средство передвижения. Верховая езда и перевоз грузов выюком на быках засвидетельствованы историческими источниками VII в. (для Монголии) и хорошо зафиксированы этнографическими наблюдениями в Туве вплоть до наших дней⁷. Речь идет не только о яках, или сарлыках, широко известных выючных животных, но и об обыкновенных быках.

Путешественник и ученый П. Чихачев, посетивший в 1842 г. тувинцев в верховьях р. Алаша, отмечает, что езда на быках в этом районе была настолько распространенной, что даже на охоту ездили верхом на быках. Он описывает как оригинальное зрелище группы всадников, восседающих на странных, быстро скачущих, дико ревущих бегунах, и сопоставляет виденную кавалькаду с внешним обликом легкой тюркской или арабской конницы⁸.

⁶ Приводимые в работе термины даются в транскрипции, принятой автором.

⁷ С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, М.—Л., 1951, стр. 66. Здесь говорится о выючных быках, с которыми шли по р. Толугу-огузы (далекие предки тувинцев и алтайцев).

⁸ P. Tchihatcheff, Voyage scientifique dans l'Altai oriental et les parties adjacentes de la frontière de Chine, Paris, 1845, стр. 139.

Таким образом, высокая полезность крупного рогатого скота служила стимулом его разведения, несмотря на то что уход за ним и его содержание при пастбищном табунном скотоводстве были более сложными и трудоемкими. Потребность в разведении крупного рогатого скота была настолько очевидна, что вызвала к жизни заготовку корма (сена, хотя и в небольшом количестве) для подкормки молодняка или гибнущих от истощения животных в конце зимы и в период стихийных бедствий (глубокий снегопад или джуг).

Овцеводство занимало более скромное место в хозяйстве лесных народов и по своим размерам весьма уступало громадным отарам кочевников-степняков. Тем не менее оно входило органической частью в пастбищное скотоводство и также выполняло важную функцию в бытовом укладе лесных народов. Овцеводство обеспечивало войлочное покрытие универсального переносного жилища и обеспечивало население теплой одеждой, столь необходимой в суровом континентальном климате. Шерсть и шкуры овец и баранов едва ли не самая массовая по потребности продукция, превосходящая по хозяйственному значению мясо (баранина считается лакомым и любимым, но далеко не единственным видом мяса). Хозяйственное назначение овцеводства определялось главным образом удовлетворением потребности в шкурах и войлоке, производство которых домашним способом достигло большого совершенства. Овцеводство позволяло лесным народам эффективно использовать труднодоступные по расположению (для лошадей и крупного рогатого скота) и не всегда подходящие для них по составу растительности пастбищные угодья.

Верблюдоводство. Что касается верблюдоводства, то оно не входило в скотоводство лесных народов непременным элементом. Оно было развито в ряде районов, где природные условия благоприятствовали разведению верблюдов. Таковы, например, Чуйская и Кошагачская степи в Горном Алтае, районы между Западным Саяном и Западным хребтом Танну-Ола, районы южной стороны Западного и Восточного хребтов Танну-Ола, а также Северо-Западная Монголия, особенно Котловина Больших озер и др. Успешное разведение верблюдов в ряде мест Алтае-Саянско-Хангайского нагорья показывает разносторонний опыт и умение скотоводческо-охотничьих народов в разведении скота, их разнообразную специализацию.

Чтобы завершить характеристику скотоводства лесных народов, необходимо отметить некоторые его особенности. Это скотоводство было табунным и пастбищным, основанным на систематических сезонных перекочевках. Оно отличалось от кочевого скотоводства степняков, почти непрерывно

двигающихся со стадами в течение круглого года. У лесных народов перекочевки были сезонными, с продолжительным проживанием на территории каждого сезонного пастбища (летнего или зимнего, весеннего или осеннего), хорошо известного и фиксированного на местности для тех или иных народов и групп населения. Таким образом, сезонные перекочевки, как правило, были не только циклическими, но и локализованными топографически. Следовательно, скотоводство данных народов можно назвать сезонно-кочевым или циклично-сезонным. Едва ли к нему можно применить термин только полуоседлое или только полукочевое, так как кочевание происходит циклично в определенном ритме в течение всего года. Вместе со стадами передвигались не одни лишь пастухи, а все население той или иной кочевой единицы. Весь быт этих народов был приспособлен к систематическому передвижению, что, конечно, подчеркивает решающее значение скотоводства в комплексном хозяйстве скотоводско-охотничьих народов.

Охота. Как уже указывалось выше, и эта отрасль хозяйственной триады лесных народов отличалась широким профилем и охватывала фауну как таежной и подтаежной, так и горностепной и полупустынной зоны. В отличие от охотничьих народов горной тайги лесные скотоводческие народы обладали более широкой специализацией в области охоты и успешно охотились и на обитателей горных степей, например сурка (тарбагана), быстроногих антилоп дзереней и сайг и на представителей подтаежной и таежной фауны — козуль, маралов, лосей, медведей, белок, соболей и др. Сама организация охоты этих народов отличалась большой гибкостью и разнообразием форм — как индивидуальных, так и коллективных, начиная от охоты в одиночку (на сурка), кончая грандиозными коллективными облавами на копытных зверей⁹.

Овладение разнообразными способами и приемами охоты на различных зверей начиналось с юного возраста (так же как при пастбе стад или уходе за скотом). Молодые юноши приобретали эти навыки, участвуя в охоте со старшими мужчинами в любое время года и в любом виде охоты. Они рано становились великолепными наездниками и хорошими лыжниками (ловкими и выносливыми), прекрасно ориентировались в горах (как в горной тайге, так и в горных степях).

⁹ Например, облавные охоты у бурят (см.: Р. Клеменц и М. Хангалов, *Общественные охоты у северных бурят*, — «Материалы по этнографии России», т. I, СПб., 1910).

Хозяйственное значение охоты было велико из-за ее распространенности во все сезоны года и разнообразия получаемой добычи, способной удовлетворять довольно широкий круг бытовых потребностей.

Продукты охоты (мясо крупных копытных зверей, добываемых преимущественно с ранней весны до поздней осени, мясо медведя и белки) значительно поддерживали повседневное питание в зимнее время и увеличивали зимние запасы. Шкуры крупных рогатых зверей хорошо обрабатывались и шли на приготовление специализированной, преимущественно производственной, одежды и обуви, на изготовление ремней и некоторых предметов домашнего обихода. Пушнина также находила применение в домашнем быту (например, при шитье головных уборов, отделки одежды и т. д.), а главное, служила предметом натурального обмена или продажи, хотя большая ее часть нередко (при определенных исторических обстоятельствах) уходила на уплату дани или различных натуральных поборов. Таким образом, охота представляла собой также важное звено в комплексном натуральном хозяйстве лесных народов, являясь к тому же любимым, хотя и наиболее трудоемким, занятием мужского пола.

Земледелие. Земледелие в рассматриваемом хозяйстве было подсобным занятием при скотоводстве и охоте, но необходимым и весомым практически. Об этом говорит его большая историческая древность в составе характеризующего хозяйственного комплекса. Это земледелие соединяло в себе наиболее архаические черты и приемы в обработке земли и уборке урожая со способами выращивания урожая при помощи искусственного орошения, основанного на примитивной технике. О весьма низком техническом уровне такого земледелия можно судить по тому, что почва обрабатывалась либо мотыгой (Алтай), либо, в лучшем случае, примитивным андазыном (Алтай и Тува). Андазын — это первобытный прообраз сохи, не вспахивающий, а царапающий, слегка разрыхляющий землю. Применялся он с помощью тягловой силы животных (лошадь, бык). Урожай снимали (до появления русского серпа) примитивным способом — выдергивали колосья или срезали их ножом, собирали в небольшие снопики, а затем сушили на козлах. Молотили «высокой» техникой на специально устроенном токе, вытапывая колосья с помощью быков или лошадей. Зерно хранили в кожаных мешках — суминах в юрте или закапывали в небольшие ямы. Несмотря на почти первобытную технику, местное земледелие было урожайным и даже при обычно маленьких посевах давало относительно большое количество зерна (проса или ячменя). Зерно служило весьма существенным подспорьем в

питании населения, преимущественно зимой, когда резко сокращалось количество молочной пищи.

Собирательство играло подсобную роль в комплексном хозяйстве лесных скотоводческо-охотничьих народов. Значение собирательства было чисто потребительским — пищевым и довольно ощутимым в пищевом балансе. Собирательство было широко распространено и также приспособлено к разнообразной географической среде. Главнейшими дикими съедобными растениями в подтаежной и таежной зоне были корни пиона (*Paeonia apomala*), клубни кандыка (*Erythronium dens canis* L.), луковицы сараны (*Lilium marthagon*) и др., а в горнотепных районах — живородная гречишка (*Polygonum viviparum* L.), семена которой шли для приготовления талкана, а корни (известные чаще под местным названием — мекир, мыйрак) — для приготовления своеобразной муки. Различные виды дикого лука и чеснока также имели широкое употребление. Продукты собирательства играли важную роль в начале весны, когда пищевые запасы были на исходе, а удои еще только начинались и были невелики.

Многие из корней, клубней и семян диких съедобных растений в незначительном количестве запасали на зиму и очень ценили такой запас. В технике собирательства сохранились древние первобытные способы (корнекопалка деревянная или с железным наконечником, ограбление нор мышей-полевок и т. д.).

После обобщенной характеристики хозяйства скотоводческо-охотничьих лесных народов по отдельным отраслям нам хотелось бы сделать некоторое заключение по этому вопросу. У данных лесных народов исторически возникла интеграция различных отраслей натурального хозяйства, вылившаяся в устойчивый комплекс, состоящий из кочевого скотоводства и охоты и подсобного земледелия. Ведущее значение скотоводства и охоты определялось их широким профилем в хозяйственной специализации — как в разведении различных видов скота, так и в охоте на самого различного зверя, возникшим на основе большого разнообразия местных природных ресурсов, характерного для указанной выше географической зоны. Неустойчивость пастбищного табунного скотоводства, порождаемая его сильной зависимостью от природных условий, от стихийных явлений, компенсировалась наличием охоты и мелкого подсобного земледелия.

Несмотря на то что натуральное хозяйство этих народов в отношении орудий труда, способов и приемов его ведения характеризовалось чертами, свойственными ранним стадиям развития человеческого труда, производительность его была такова, что вполне обеспечивала существование этих народов

и воспроизводство их хозяйства, периодами даже в расширенном виде.

Обеспеченность существования лесных племен и народов основывалась на комплексном, даже многоотраслевом, хозяйстве, с разносторонней специализацией, овладение, которой делало каждого работника в своем роде универсалом. Исторически сложившиеся устойчивые технические приемы и способы ведения хозяйства и орудия труда облегчали передачу опыта из поколения в поколение, создавали традиционную преемственность хозяйствования в этой своеобразной географической среде. Комплексное хозяйство лесных народов выдержало длительное историческое испытание на жизнеспособность и устойчивость и дошло местами почти до наших дней.

В настоящем очерке мы не рассматриваем историческую датировку и происхождение описанного выше хозяйства, ставя эту задачу перед другой работой. Заметим только следующее. Едва ли можно сомневаться, что сложение вышеназванного комплекса в историческом плане шло различным путем. Оно могло идти, например, через постепенное хозяйственное освоение упомянутой контактной географической зоны теми или иными сравнительно однородными в этническом отношении племенами или через смешение разнородных этнических элементов, сложившихся как в горнотаежной, так и в горнотепной и полупустынной областях. Мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что термин «лесные» слишком узкий для названия этих народов. Кроме того, он идентичен термину «лесные народы», под которым в упомянутом выше средневековом источнике описаны таежные охотники-оленоводы, например «лесные урянхаты»¹⁰, к ним он больше подходит уже потому, что таежные охотники не выходят из лесов и в буквальном смысле слова являются лесными племенами или народами. Поэтому, вероятно, ту категорию лесных народов, о которой мы говорили в настоящем очерке, следует называть лучше этнографически, именно — горные кочевники скотоводы-охотники Алтае-Саянско-Хангайского нагорья. Кочевники потому, что они систематически кочуют, охотники — так как охота в их повседневном труде занимает большое место и в отличие от кочевников-степняков они в зимнее время еще и лыжники. Их привязанность к домашнему скоту уживается с постоянным влечением к охоте. Но они не могут быть чистыми охотниками горной тайги. Быт таких охотников, жителей тайги, им в тягость. Не случайно Ф. Я. Кон отмечает такие факты, когда девушки тувинских скотоводов-охотников, выданные замуж в семьи таежных охотников-оленоводо-возвращались к себе домой.

¹⁰ Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. 1, стр. 123.

Он пишет, что, по объяснению тувинцев, это довольно частое явление: «Дочери скотоводов не уживаются у оленеводов. Их гложет тоска по... коровам»¹¹. Из летописей Рашид-ад-дина мы знаем, что у таежных тувинцев средневековья, именуемых лесными урянхатами, считали «большим пороком пастьбу баранов до такой степени, что если отец или мать ругали дочь, то говорили: „Мы отдадим тебя такому человеку, у которого тебе придется ходить за баранами“. Она же до крайности огорчалась, так что от огорчения и скорби вешалась»¹².

Хозяйство тувинцев. Обратимся теперь к краткому обзору хозяйства тувинцев в свете изложенного выше материала. Тувинцы, как и алтайские телесы и теленгиты, еще в недавнем прошлом были типичными представителями горных кочевников скотоводов-охотников. Средневековые предки тех и других перечислены в известном монгольском историческом источнике «Сокровенное сказание» среди лесных народов. Для тувинцев был характерен описанный выше комплекс хозяйства, за исключением той части населения Тоджинского района, которая по хозяйственному профилю принадлежала к таежным охотникам-олeneводам. Само собой разумеется, что в пределах обитания современной тувинской народности у отдельных групп тувинцев в силу локальных географических условий хозяйственный комплекс имел отклонения от триады. Например, у некоторых групп юго-восточных тувинцев не было земледелия и они приобретали зерно у других групп, занимавшихся этим. То же самое нужно сказать в отношении группы тувинцев, кочевавшей в верховьях р. Кобдо, где по условиям климата земледелие было невозможно. Однако эти кобдинские, или «алтайские», тувинцы усиленно разводили лошадей, крупный рогатый скот, особенно коров, держали много яков — сарлыков, овец, а также интенсивно охотились как на горностепных животных — обитателей полупустынь, например антилоп-дзереней (*Antilope gutturosa*), джейранов (*Antilope subgutturosa*), на сурка и других, так и на таежных зверей.

Тувинцы, кочевавшие в районе хребта Сайлюгема, охотились на сурков, джейранов и сайгу, совмещая это с охотой на подтаежных и таежных зверей. Везде кочевое пастбищное скотоводство и охота на зверя были основными отраслями хозяйства тувинцев. Надо заметить, что, по рассказам стариков тувинцев, примерно в последние 50—60 лет охота на зверя, особенно копытного, значительно сократилась из-за его общего уменьшения. Мы полагаем, что названный срок,

с которым связывается сокращение охоты, может быть значительно расширен. Как известно, со второй половины XVIII в., когда Тува была оккупирована цинской династией, на тувинцев распространилось введенное оккупантами административное деление, о котором говорилось выше. Свободное передвижение населения даже в пределах Тувы было весьма затруднено, что не могло не сказаться и на состоянии охоты. До этого тувинцы не были ограничены в перекочевках и переездах на большой территории, а это имело значение для поддержания уровня охоты. Таким образом, в указанное время пастбищное скотоводство имело решающее значение для тувинцев. Они разводили все виды скота — до верблюдов (в ряде районов) включительно.

Несмотря на те или иные отклонения, в целом хозяйство тувинцев в рассматриваемый период характеризовалось тем самым триадным комплексом, о котором говорилось выше в связи с анализом хозяйства лесных народов Алтае-Саянско-Хангайского нагорья. Поэтому мы находим возможным не задерживаться на его описании, а сосредоточим внимание на общей характеристике и на материально-технической базе этого хозяйственно-экономического комплекса. Предварительно подчеркнем, что мы будем говорить о тувинцах то, что относится и к хозяйственной жизни скотоводческо-охотничьих лесных народов в целом. Речь пойдет о своеобразной динамичности тувинского комплексного хозяйства, проявлявшейся в том, что оно не знало сезонных пауз в производстве, как это было раньше, например, в крестьянском земледельческом хозяйстве (в зимнее время).

Весной, после всегда трудной для пастбищного скотоводства зимовки, когда быстро увеличивались удои, поправлялся и прибывал в весе скот, появлялся и рос молодняк, поспевала к стрижке шерсть у овец, когда наступала пора весенне-летней охоты, сбора некоторых дикорастущих растений (черемша, кандык) и время пахоты, посева зерновых и т. п., трудовая активность непосредственных производителей достигала большого напряжения.

В летнее время производственные возможности и показатели скотоводческого хозяйства достигали наиболее высокого годового уровня и удерживались на нем вплоть до самой осени, когда начинали сокращаться удои молока. Однако затрата труда в комплексном тувинском хозяйстве продолжала оставаться высокой. Кроме пастьбы скота (более легкой по сравнению с зимой) много времени занимало доение и переработка молока. Одновременно нужно было выращивать урожай (поливать и пропалывать посевы, оберегать их от поправы), в некоторой мере заготавливать сено, а затем и охотиться на зверя.

¹¹ Ф. Я. Кон, За пятьдесят лет, кн. 4, М., 1936, стр. 183.

¹² Рашид-ад-дин, Сборник летописей, т. I, кн. I, стр. 123—124.

Тувинцы заготавливали сено в небольшом количестве — для подкормки молодняка или гибнущих от истощения животных в конце зимы или в период стихийных бедствий, таких, как джут или глубокий снегопад. Срезанную (или даже выдернутую руками) траву тувинцы свивали в толстые, скрученные жгуты (толгок) и развешивали на деревьях, где они сохли и хорошо сохранялись; перевозили жгуты верхом, перекинув через седло. Заготавливали сено и совершенно без применения каких-либо, даже самых примитивных орудий, это так называемое собирание сена, заготовленного на зиму зверьком сеноставкой (*Lagomys alpinus*), по-тувински — теге, кужюген. Стожки отборного сена, припрятанного зверьком, тувинцы разыскивали зимой и подкармливали им свой скот в трудное время.

Охотились тувинцы в течение всего лета на маралов и козюль, лося и кабаргу, медведя и различных копытных животных горных степей, а также на тарбаганов и др. Особенно интенсивной была охота на маралов-самцов в начале лета, когда охотник кроме мяса и шкуры получал весьма дорогие по цене рога — панты. Летняя охота была весьма трудоемкой, но в случае успеха довольно эффективной.

Устраивали араты и облавные охоты загонном и т. п., а также коллективные деревянные загороди и засеки для ловли козюль. Некоторые облавные охоты были совсем немногочисленными, и в них участвовало примерно семь человек. Все участники были на верховых лошадях и разделялись на стрелков и загонщиков зверей. Стрелки находились в засаде на вершине горы или на перекрестках звериных троп.

Осень прибавляла тувинцам много хозяйственных забот. Кроме перекочевки на осенние пастбища и уборки урожая большая работа велась по заготовке впрок молочных и мясных продуктов, корней и семян дикорастущих растений и по сбору кедрового ореха.

Заготовка ореха практиковалась тувинцами в значительных размерах. Для этого специально выезжали в кедровники семьями или «артелями» и привозили оттуда выюки с собранным орехом, заготавливаемым на зиму. О древности и распространности этого вида заготовок свидетельствуют археологические раскопки, при которых в древних погребениях иногда обнаруживаются кедровые орехи, положенные с погребенным в качестве пищи, а также хорошо разработанная терминология (например, в тувинском языке) разных стадий созревания этих орехов. По записям участника нашей экспедиции П. И. Каралькина, тувинцы употребляют восемь терминов для обозначения степени зрелости кедрового ореха по внешнему виду. Эту народную тувинскую терминологию стоит здесь привести, учитывая, что в изданных словарях та-

ких терминов не найти. Вот эти названия: 1 — суг-сай — скорлупа (сай) ореха водянистая; 2 — чилан-кара — змеинный глаз (т. е. походит на змеинный глаз); 3 — пыштак-сай — скорлупа напоминает мягкий и белый сыр пыштак; 4 — эт-сай (похожа цветом на мясо); 5 — ак-сай — скорлупа стала белой; 6 — сарыг-сай — скорлупа пожелтела; 7 — калтар-сай — скорлупа стала походить цветом на мухортовую масть лошади; 8 — кара-сай — орех почернел, значит созрел. Из приведенных названий следует, что тувинцы, будучи исконными скотоводами и охотниками, отразили в этой терминологии элементы, связанные со скотоводческим бытом (сравнение с сыром пыштак, с сырым мясом, с мастью лошадей).

Много труда и энергии затрачивали тувинцы на подготовку к зимним кочевкам (починку покрытия жилища, шитье и пригонку теплой одежды и обуви и т. д.) и на осеннюю охоту, особенно на копытного зверя (маралов и козюль, дзереней и сайги), на барсука и др. В эту же пору стригли шерсть, катали войлок и заготавливали топливо в местах зимних стоянок.

Наконец, наступал самый тяжелый для жизни зимний сезон, когда суровые местные природные условия особенно давали себя чувствовать. Содержание скота на пастбищах становилось очень трудным и отнимало много сил и энергии. В начале зимы, а иногда и поздней осенью, с выпадением первого снега, начиналась пешая (на лыжах) охота, главным образом на пушного зверя, продолжавшаяся с коротким перерывом всю зиму. Надо знать условия труда и быта в горной тайге (почти при непрерывном морозе, при частых глубоких снегопадах), чтобы представить себе те трудности и лишения, опасности для здоровья и жизни (укрытие в легких шалашах, спасающих лишь от снега и ветра), которые ежедневно испытывают охотники.

Такова описанная в самых общих чертах динамичность комплексного хозяйства тувинцев, сложившаяся в рамках натурального хозяйства, отражавшая его определенный ритм и вызванная борьбой человека за покорение и приспособление к себе суровой природы Саяно-Алтайского нагорья.

Натуральный характер хозяйства тувинцев в целом, если даже взять период конца XIX — начала XX в., хорошо известный факт, получивший освещение в историко-этнографической литературе¹³. Несмотря на то что в этот период отмечается его некоторое разложение, главным образом в результате воздействия иноземного торгового капитала¹⁴, нет никаких оснований менять данную характеристику. Одним из важ-

¹³ В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы, гл. III.

¹⁴ Там же, гл. X.

нейших признаков натурального хозяйства было отсутствие общественного разделения труда — этой основы всякого товарного хозяйства. Ни одна из отраслей тувинского хозяйства не отделилась в обособленную от других, с ориентацией на рынок. Тувинское хозяйство состояло из массы однородных единиц, представлявших собой мелкое хозяйство рядового скотовода, ведущееся на основе личного труда. Каждое из них, как правило, производило все виды работ: добывание сырья, изготовление продуктов, предметов потребления и орудий труда. Разделение труда было только между полами и, разумеется, с учетом возрастных различий. Кроме основной массы мелких хозяйств было некоторое количество хозяйств феодалов, также однородных и ведущихся на натуральной основе. Появление в предреволюционный период отдельных хозяйств, принадлежавших чиновникам, торговцам-ростовщикам и т. п., основанных на товарных отношениях, не меняет общей картины.

О техническом уровне хозяйства дают представление орудия труда. Последние, как известно, служат показателем состояния и уровня развития производительных сил и дают возможность судить о степени господства человека над природой. Мы попытаемся охарактеризовать орудия труда тувинцев применительно к каждой отрасли их хозяйства. При этом мы будем опираться на наши полевые исследования, на изучение этнографических коллекций музеев, используя, конечно, описания и упоминания на сей счет, имеющиеся в научной литературе.

Орудия труда в скотоводческом хозяйстве тувинцев были очень несовершенны и в общем малочисленны. К таким орудиям следует отнести прежде всего длинный легкий шест, оканчивающийся свободно висящим ремнем или петлей из ремня. При помощи этого простейшего орудия табунщик управлял движением табуна, собирал отставших животных, ловил нужных ему лошадей. У юго-восточных тувинцев оно называлось уурк, у западных — урук. Длина шеста уурк составляла три алда (т. е. три маховых сажени), а урук, который делали только из тальника, — до пяти-семи кулаш. На конце шеста уурк ремень висел свободно, а не в виде петли. Длина ремня составляла один алд и один телим, т. е. полтора алда. Большая его часть, называемая хуувь (один алд), была крученой, конец же (половина алда или телим) изготовлялся из обыкновенного ремня, в виде ленты (хунчурх). По мере надобности табунщик привязывал концевую часть ремня к древку, где для этого имелась особая зарубка, и тогда у него получалась глухая, не затягивающаяся петля. Набросив на шею животного такую петлю, табунщик быстро крутил в руках шест (в одну сторону) и уменьшал размер пет-

ли, чтобы животное не могло выскользнуть из нее. У западных тувинцев урук оканчивался затягивающейся петлей. Им ловили животных как среди свободно пасущегося табуна, так и загнанного в загородку (кажаа). Юго-восточные тувинцы ловили уурком лошадей, только загнанных в загородку, а пасущихся на воле — при помощи лассо, о котором речь пойдет дальше. Западные тувинцы охотились с уруком на волков (во время облав) и в случае нужды защищались им от этих хищников.

Среди юго-восточных тувинцев шестом уурк пользовались только пастухи конских табунов. Верховые пастухи, пасущие коров и овец, употребляли более короткий шест (длиною в полтора алда), оканчивающийся таким же ремнем, как и на уурке. У верховых пастухов этот шест назывался шык-пуурк. Его применяли для управления движением стада и использовали как бич, щелканьем которого ускоряли ход стада.

У пеших чабанов юго-восточных тувинцев орудием труда служила палка-посох с ременной петлей на верхнем конце (как у лыжной палки), называемая сук тулвук, длиною от земли до подмышек пастуха. Пастушеский посох различался в зависимости от сезона. Зимний посох делали из тяжелого дерева — яргыы (таволочник), летний — из более легкого (бургаас — тальник)¹⁵. Летний посох изготовлялся из легкого дерева потому, что в это время года скот двигался быстрее и соответственно пастух должен был быстрее ходить, а иногда даже бегать¹⁶. Посох сук тулвук был орудием только пеших пастухов, главным образом бедняков, не имевших своей лошади. Раньше по этому признаку (если человек ходил пешком с палкой) определяли бедняка.

К орудиям труда скотоводов-кочевников пужно отнести различные приспособления из конского волоса или ремня, необходимые для ловли, привязывания животных, выючения грузов и т. д. Упомянем из них в первую очередь о ремennom лассо, столь необходимом при табунном скотоводстве. У западных тувинцев такое лассо называлось сыдым, а у юго-восточных омонголившись по языку — бугуйл¹⁷. Длина его составляла обычно семь-восемь маховых сажений (кулаш или алт). На конце его привязывалась роговая пряжка для продевания в нее ремня (чтобы получить легко затягивающуюся петлю, набрасываемую на шею животного). Другой конец сыдыма всадник обматывал вокруг своего туловища и пропускал через свою ступню, вдетую в стремя. Ремень для сыдыма выделявают особым, длительным по времени способом из сыро-

¹⁵ У западных тувинцев — тал.

¹⁶ У западных тувинцев — кадарчы даянгыш.

¹⁷ Бугуй-марал, бугуйл — лассо или аркан из маральей кожи, берущейся с шеи.

мятной шкуры быка или сарлыка, с помощью некоторых простых приспособлений из кости или рога, для многократного протягивания ремня через отверстия. Сыдымом-лассо пользовались особенно для ловли необъезженных лошадей.

К орудиям труда верхового скотовода относится еще бич — кымчы (у юго-восточных монголоязычных тувинцев — тошуур), деревянная ручка которого (из таволожника) имеет в длину половину кулаша. Ремень прикрепляется к деревянной палке, отступя от конца ее на два пальца. Свободный от ремня кусок черешка оставляли для того, чтобы с его помощью, не слезая с коня, поднимать с земли веревки, арканы и т. п.

Большое значение в скотоводстве тувинцев имел различный хозяйственный инвентарь, сделанный из ремней, волосяных веревок и других материалов. Он входил в комплекс орудий труда кочевников-скотоводов, и мы должны кратко сказать о нем.

Ременные или волосяные приспособления употреблялись для спутывания домашних животных — лошадей или коров, которых не хотели отпускать далеко от жилья. Пути были двух видов: простые (тужак), которыми связывали передние, а у коровы при доении и задние ноги, и пути для стреножения лошади (кижен), когда связанными были три ноги (передние и одна задняя). В этот комплекс входили веревки волосяные для привязывания лошади на пастбище, деревянный кол и колотушка (деревянная или из рога марала), которой забивали кол в землю.

К орудиям труда, применяемым при пастьбе скота, нужно отнести еще деревянный снаряд для разгребания выпавшего на пастбищах глубокого снега. Это примитивный грейдер (талбий), состоящий из двух досок (длина — два алда, ширина — тоо плюс соом), поставленных на ребро и закрепленных под острым углом, который тянет верховая лошадь или верблюд, расчищая дорожку, на которой скот легко добывает корм. Кроме упомянутого «грейдера» применяли как подсобное орудие и деревянную лопату. При доении помимо пут, связывавших задние ноги беспокойной корове, употребляли еще специальные волосяные веревки для привязи телят. Доение велось подсосным способом, поэтому на более взрослых телят надевали особые намордники, не позволявшие им высасывать молоко у дойных коров, находившихся вместе с ними на пастбище. В упомянутый выше инвентарь входили также узды, недоуздки, подпруги, подхвостники и нагрудники. К этому перечню необходимо, конечно, добавить верховое и вьючное седла для лошади, быка и верблюда, которые служили основным техническим оборудованием для транспорта.

Использовался в хозяйстве тувинцев и обыкновенный однолезвийный нож собственного производства, с деревянной рукояткой, которым не только резали траву, а иногда и колосья хлеба (за неимением серпа), но и рубили молодые деревья, кустарник, разделявали туши заколотых или убитых на охоте животных, резали войлок, кожи на ремни и т. д. Особенно часто этот нож употребляли для срезания травы, для заготовки сена в небольшом количестве.

Назовем еще несколько предметов, связанных с выделкой шкур и кож домашних и диких животных. При обработке овечьих шкур (шкуры козули) применялась небольшая деревянная палка из лиственницы или березы — идрек или эдирээ (под первым названием известна у алтайцев, киргизов и др.). Один край ее покрыт вырезанными зубцами. Идрек — ручная шкурмялка, ею разминали шкурки овцы или козы. У южных тувинцев такая палка была трехгранной формы и не имела зубцов. К этому же комплексу орудий труда относятся различные ручные скребки, скобели (для очищения мездры шкур животных и снятия волоса с бычьих или конских кож), а также кожемалки. Назовем из них железный скребок — хойырак, с длинным прямым и обоюдоострым лезвием, который при работе держат обеими руками за деревянные ручки. Есть у тувинцев скобель такого же типа, как и предыдущий, только однолезвийный, изогнутый в виде полумесяца и вставленный всем изгибом обеими ручками в деревянную оправу, повторяющую изогнутую форму скобеля. Иногда таким скобелем служит обломок косы (кадыыр), либо вставленный в рукоятку, либо без нее. Существуют еще маленькие железные скребки, вставленные в деревянную ручку, сделанные в виде плоского кольца с заточенным внешним краем (иногда слегка загнутым посередине) и называемые хыргы.

Консскую или коровью кожу мяли деревянной кожемалкой, которая состояла из колодины без дна с зазубренными стенками — талгыг (в нее клали кожу) — и деревянного рычага, рабочий край которого был также испещрен зазубринами. Иногда в качестве основы кожемалки употреблялась нижняя челюсть черепа лошади. Кожу разбивали, положив на камень и ударяя по ней деревянной колотушкой.

Орудия, употребляемые при изготовлении войлока из овечьей шерсти, просты и представляют собой гладкие длинные палочки (саваа) из тальника или березы. Ими разбивают шерсть. Существует еще деревянный вал (озёк), на который наматывают слои шерсти, а затем катают по ровному месту, волоча за собой на верховой лошади.

Орудия труда, применяемые в земледелии, были весьма примитивны. Функцию пахотного орудия выполнял андазын — деревянная суковатка, представляющая собой прообраз де-

ревянной сохи, снабженная маленьким железным наконечником. Это орудие не пахало, а царапало почву, лишь немного разрыхляя ее верхний слой. Боронили землю сучьями сухого дерева, на которые сверху для тяжести клали камень. Жали колосья, как уже говорилось, ножом или вырывали руками с корнем, затем складывали в небольшие кучки или снопики, связывали их попарно и перебрасывали через деревянную жердь, укрепленную на козлах, для просушки.

Веяли зерно, подбрасывая его деревянными лопатками, а хранили в ямах, вырытых в земле на возвышенных местах. Яма для зерна называлась уургай. В нее входило два-три центнера зерна, которое сверху закрывали соломой и засыпали землей. Если замечали, что в яму проникали грызуны (суслики, мыши), то в их норах жгли куски старого продывленного войлока от покрытия юрты.

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.

Мололи зерно на ручных жерновах или толкли в деревянных долбленых ступах тяжелым деревянным пестом.

В начале нашего столетия к тувинцам проник русский серп. При существующей в то время технике земледелия не требовалось много орудий земледельческого труда.

Надо отметить, что во многих местах Тувы земледелие было поливным. Для мелиоративных работ (проведения поливных канав и полива) употреблялись мотыги, железные и деревянные лопатки.

Орудия труда, применяемые в охоте.— это преимущественно лук и стрелы. Тувинцы употребляли сложный лук — из рога горного козла (те) и дерева, части лука склеивали клеем (сваренным из рогов и копыт марала) и обматывали сухожилиями, пропитанными клеем (кырба). Тетиву делали из сыромятной кожи горного козла, а стрелы из листовенницы. Стрелы имели трехгранное оперение (чуг) из перьев орла (эзир) или ворона (кускун). Наконечник был из железа, кости, рога и прикреплялся к древку проклеенными сухожилиями, скрепленными еще железным кольцом. Широко применялись и различные самодельные самострелы и простые деревянные ловушки спускового устройства.

Ружье появляется у тувинцев в XVII в. Оно было шомпольное, фитильное или кремневое, стреляющее отлитыми свинцовыми пулями. Оно было снабжено деревянными ножками-подставками, на которые устанавливалось при выстреле.

Весьма древними орудиями в охоте были деревянная труба (амырга) и манок из бересты (эдиски) (у нарынских тувинцев — шишпурк). С трубой охотились осенью на маралов, с ее помощью их «вызывали на бой». Во время «гонки» этих зверей труба подражала реву возбужденного самца, который выбегал на крик, чтобы драться. Трубу составляли из двух выдолбленных из куска дерева (кедра или сосны) половинок, складывали и натягивали (для скрепления) на них сырой пищевод коровы (длиной в 30—35 см). С берестяным манком охотились весной на козуль, подражая крику детенышей, приманивая к себе таким образом самок.

К орудиям охоты следует отнести еще и деревянные лыжи (шана), подбитые камусом (шкурой с ног козла, марала или лошади). У нарынских тувинцев лыжи называют по-монгольски — цана зоох.

В заключение назовем еще несколько орудий, применяемых при собирательстве. Одно из них — древнейшая деревянная корнекопалка — озук, часто снабженная железным наконечником. При ее помощи выкапывали корни и луковицы, разрывали мышинные норы, извлекая из них запасы корней, сделанные зверьками на зиму. Норы мышей-полевок (шонгман) разрывали в конце августа и в сентябре. Другое орудие, применяемое при собирательстве, — длинный деревянный шест или деревянная колотушка, насаженная на длинный черенок. При их помощи с кедров сбивали ореховые шишки.

Назовем орудия труда, применяемые в некоторых видах домашней промышленности. Выше уже говорилось о тех из них, которые были связаны с получением и обработкой продукции скотоводства, охоты и земледелия. Теперь перечислим орудия труда, связанные с кузнечным делом и обработкой дерева. К ним относятся ручные самодельные меха, маленькая наковальня (иногда камень), щипцы, небольшой набор молотков, зубило и некоторые другие инструменты. Почти весь инвентарь этой домашней кузнечной мастерской можно было уложить в кожаную сумку и при перекочевке перебросить через седло.

Для обработки дерева применялись топор, нож, различные тесла, пила, лучковое сверло, скребки (унгу) и др. Производственный кузнечный и столярный инвентарь пополнялся отдельными «новинками», заимствованными от русских сибирских крестьян, частичное переселение которых в Туву началось со второй половины XIX в.

Рассмотрев орудия труда по каждой отрасли комплексного хозяйства тувинцев, необходимо сказать об особой их категории — рабочем скоте (верховом и вьючном), имеющем такое важное производственно-техническое значение. Это прежде всего лошади, быки, а местами олени, яки и верблюды.

ды¹⁸. Они были живой тягловой силой и главным средством передвижения или транспорта. Рабочий скот прежде всего обеспечивал выполнение главных видов хозяйственных работ. Верховая лошадь требовалась для пастбы скота, для перегона его с пастбища на пастбище и для охоты на зверя. С помощью тягловой силы лошади или быка тувинцы пользовались орудиями для обработки почвы, молотили и транспортировали урожай зерновых. Ездовые лошади и быки обеспечивали тувинцам систематические перекочевки, перевоза людей, жилище и имущество. Лошади и быки использовались при катании войлока. Лошадь тянула орудие для разгребания снега на зимних пастбищах, а иногда пробивала копытами мерзлую снежную корку, после чего можно было выпускать на эти пастбища крупный и мелкий рогатый скот. Нужно ли говорить о том, что лишь при помощи верховой лошади или быка тувинцы поддерживали связь между собой, преодолевали не только большие и труднопроходимые пространства, но и реки. Словом, рабочий скот для хозяйственной триады тувинцев был своего рода главным орудием труда, который выращивали, обучали работе и которым управляли.

* * *

Обобщая все изложенное выше, нам бы хотелось сказать, что натуральное хозяйство тувинцев, несмотря на его комплексность, относительно широкий производственный профиль и своеобразную гибкость и динамичность (в смысле равномерного заполнения производственными работами всего года), было все-таки хозяйством экстенсивным и отсталым. В нем не только не появилось товарное производство, но и не развилось даже товарное обращение, а домашняя промышленность (или домашние промыслы) не выделилась в ремесло. Появление у саяно-алтайских тувинцев определенного хозяйственного комплекса было порождено низким уровнем развития производительных сил в целом, при котором обеспечить существование человека на основе одной какой-либо отрасли хозяйства в условиях Саяно-Алтайского нагорья было невозможно.

Весьма ярким показателем низкого уровня производительных сил являются описанные выше орудия труда, свидетельствующие о слабой технической вооруженности хозяйства тувинцев, ограничивающей возможности господства над природой.

Поскольку мы затронули вопрос о состоянии производительных сил тувинцев, нам прежде всего следует остановиться

¹⁸ У тувинцев-тоджинцев основным видом рабочего скота был домашний верховой олень.

на самой главной из них — на рядовых производителях, т. е. скотоводах-охотниках с их производственным опытом, навыками к труду и знанием местных природных условий. Не будет никакого преувеличения в том, если мы высоко оценим их производственный опыт и природные способности.

Нельзя забывать, что эти рядовые производители из поколения в поколение подчиняли себе и в значительной мере осваивали суровую высокогорную местную природу с ее большими и труднодоступными пространствами. Они создали триадное комплексное хозяйство и своеобразную народную культуру и практически решили такие крупные хозяйственные проблемы, как обеспечение кормами домашнего скота на базе естественных пастбищ и содержание и сохранение скота в условиях весьма сурового климата. Из года в год они изучали местные кормовые ресурсы и разрабатывали способы и критерии подбора сезонных пастбищ для всех видов скота. Они хорошо изучили также местную топографию, режим рек, состав, местообитание и повадки промысловых зверей и состояние погоды в различные времена года. Они научились управлять поведением различных домашних животных в разные сезоны и особенно во время стихийных явлений природы (гроза, пылевая буря, снежная метель, длительные морозы и т. п.). Трудлюбивые и физически развитые, закаленные и выносливые, скотоводы-охотники тувинцы были хорошими практиками своего дела. Их традиционные знания и опыт используются и теперь, в современном социалистическом сельском хозяйстве.

Однако рост и совершенствование непосредственных производителей — тувинцев весьма тормозился их национальным, политическим и социальным угнетением, а также тяжелым экономическим положением и крайней культурной отсталостью. Эти вопросы мы рассматривать не будем, так как они исследованы и освещены в упоминавшейся выше книге В. И. Дулова. Мы коснемся только вопроса культурной отсталости (на конкретном материале).

Культурная отсталость непосредственных производителей выражалась прежде всего в отсутствии всякого образования и элементарной грамотности. Вследствие полного отсутствия каких-либо научных знаний они были беспомощны перед теми или иными болезнями домашних животных, особенно перед эпизоотиями, наносившими большой материальный ущерб их хозяйству. Глубокая культурная отсталость тувинцев проявлялась и в господстве многих диких, невежественных религиозных представлений и предрассудков, губительно сказывавшихся на хозяйстве, быте и здоровье людей. В одном из последующих очерков мы остановимся на религиозном мировоззрении тувинцев, в данной же связи приведем пример, показы-

вающий, как пагубно сказывалось это в сфере скотоводческого хозяйства. Мы берем этот пример из жизни юго-восточных тувинцев по материалам, собранным в Эрзинском районе. После тяжелой зимы истощенные овцы и козы иногда рожали мертвых детенышей, причем голых (без шерсти). Это считали несчастьем для хозяина, которое он стремился предупредить в будущем, но на уровне, ничего не имеющем общего ни с хозяйственными целесообразными предупредительными мерами, ни с какими-либо рациональными народными медицинскими приемами. Профилактические способы предотвращения такой неприятности и ущерба для хозяйства вытекали из крайне невежественных, религиозно-магических представлений, которые поддерживали среди рядовых тувинцев как шаманы, так и ламы. Некоторые араты надеялись уберечь себя от упомянутого несчастья тем, что они хоронили мертворожденных ягнят и козлят на дереве. В таких случаях хозяин связывал каждому ягненку или козленку вместе все четыре ноги цветными шелковыми нитками трех цветов: красного, зеленого и желтого. Каждая перевязь была из трех ниток. Затем если одновременно нужно было захоронить и козлят и ягнят, то на одну сторону связывал погибших козлят, а на другую ягнят и уравнивал такую связку, распределив ее на две части, как это делают с грузом, который нужно перебросить через седло. Потом он вешал их на сучок растущей лиственницы, перекинув через него. Подвесив тушки, хозяин стрелял в них из шомпольного ружья, зарядив его вместо пули комочком бараньей шерсти (наподобие пыжа). Затем он возвращался домой и приступал к «очищению» своей отары. Это делали вечером (при «светлых сумерках»). Хозяин выносил из юрты в ковшике горячие угли и шел в отару, где бросал на угли можжевельник, серу, дымом которых он окуривал отару, и бросал маленькие щепотки пороха, который с шумом взрывался и «отпугивал» несчастье. Но если и на следующий год при ягнении скота повторялось это явление, хозяин шел к ламе и получал от него указание, что делать дальше, чтобы оградить свой скот от выкидышей. Он должен был подвесить мертворожденных ягнят и козлят неподалеку от аала, выбрав для этого глухое место, куда обычно никто не ходил.

Сочетание низкого уровня культурного развития непосредственных производителей со слабой хозяйственной техникой, во многом зависящей от этого уровня, резко уменьшало хозяйственные возможности тувинцев и вело к излишней затрате физических и духовных сил (отнимая у них почти все время). Мускульная сила, физическая выносливость и напряжение, столь необходимые при уходе за стадами, при их пастбе и перегоне, при охране от хищных зверей, при стихийных явлениях природы (бураны, бури, глубокие снегопады, навод-

нения), при отслеживании и охоте на зверя и т. д., во многом заменяли либо полное отсутствие, либо недостаточность соответствующих технических средств. Это обстоятельство, естественно, влияло на количество и качество получаемой продукции. Поэтому, даже будучи опытными производителями широкого хозяйственного профиля, рядовые тувинцы далеко не использовали всех своих возможностей, так как не обладали (вплоть до XX в., когда они вступили в контакт с русскими крестьянами) более совершенными орудиями труда, способными поднять производительность в различных отраслях комплексного хозяйства.

Изучая орудия труда тувинцев, мы пришли к выводу, что они были настолько просты и примитивны, что их изготовление (собственными силами и средствами) было доступно каждому хозяйству, а применение универсально и рассчитано в основном на индивидуальный ручной труд, не требующий особой квалификации. Поэтому-то орудия труда тувинцев, за редким исключением (рабочий скот, ружья), не могли быть основным средством эксплуатации. Их концентрация в отдельных хозяйствах (за исключением рабочего скота) не имела по существу экономического смысла и не могла повлечь за собой экономического превосходства. По своим техническим и экономическим показателям подобные орудия порождали индивидуальную форму труда, а частная собственность на них не играла сколь-либо решающей роли в социально-экономическом расслоении общества, ибо это была частная собственность мелкого хозяйства, основанного на личном труде. Определяющее значение для социально-экономической структуры общества тувинцев имела собственность на другие, именно основные средства производства, о чем будет сказано дальше.

В заключение следует обратить внимание на тот общеизвестный исторический факт, который, несомненно, содействовал застою, а может быть, и снижению достигнутого тувинцами еще в средневековые уровни производительных сил. Мы имеем в виду более чем полуторавековую оккупацию Тувы маньчжурско-китайскими феодалами и предшествующие ей (в течение более чем столетия) войны монгольских феодалов, сначала между собой, а позднее с маньчжуро-китайскими захватчиками. Часто эти войны распространялись на территорию тувинских кочевий и нередко втягивали в свою орбиту местное население. Войны и последовавшая за ними военно-феодалная оккупация были тяжелейшим и длительным испытанием для хозяйства, культуры и всей жизни тувинских племен. Тем не менее, несмотря на отсталую, можно сказать первобытную, технику, комплексное хозяйство тувинцев (рассчитанное на собственное потребление) обеспечивало населению

возможность существования даже в тех исключительно тяжелых политических и экономических условиях, в которых они находились несколько столетий, особенно в период оккупации цинской династией. В этот мрачный период истории тувинские племена, бесправные и закрепощенные, отдавали большую часть своей продукции угнетателям. У них систематически под видом различных натуральных поборов и налогов отбирали скот, сырье скотоводческого хозяйства, молочные продукты и почти без остатка добытую пушнину. Разоряли их и всякими трудовыми повинностями и т. д.

С конца XIX в. жизнь тувинцев стала меняться к лучшему. Хозяйство рядовых тувинцев начало испытывать положительное влияние трудового русского крестьянства, пришедшего в Туву на жительство. Они принесли с собой новые, более производительные орудия труда: плуг, борону, серп, косу и сенокосные орудия, топор, пилу и срубную строительную технику. Они передавали тувинцам опыт более высокого земледелия и уборки урожая, технику сенокоса, уборки и хранения сена и некоторые виды кустарных промыслов. Русские крестьяне научили тувинцев строить хозяйственные постройки. Все это способствовало поддержанию, укреплению и развитию тувинского хозяйства, а также оказывало влияние на повышение уровня производительных сил¹⁹.

В начале второго десятилетия нашего века Тува освободилась от гнета цинской династии и перед трудящимися тувинцами открылась перспектива жизни в мирных условиях, в тесном сотрудничестве с русским народом.

¹⁹ Этот вопрос освещен в кн.: «История Тувы», т. I.

ААЛЬНАЯ ОБЩИНА

Общественный строй тувинцев периода XIX и первых двух десятилетий XX в. уже давно привлек внимание советских ученых. В результате появились специальные исследования, позволившие решить эту научную проблему¹. Доказано на большом конкретном материале, что общественный строй тувинцев был классовым — феодальным, отличающимся от феодализма, присущего земледельческим народам. Вместе с тем он был весьма близок к феодальному строю других народностей (основой хозяйства которых является 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. В научной литературе принято называть эти отношения обобщенно — полуфеодальными или патриархально-феодальными. У нас нет необходимости подробно описывать общественный строй тувинцев, так как это уже сделано. Однако в связи с вопросом, которому посвящен настоящий очерк, следует остановиться на некоторых особенностях феодальных отношений тувинцев.

Необходимо рассмотреть коренной вопрос об основных средствах производства и форме собственности на них у тувинцев. У тувинцев главным средством производства была земля — в виде кочевий и пастбищ, на которых они разводили скот, участки, на которых они выращивали различные хлебные злаки, и, наконец, лесов и прочих угодий, где охотились на зверей, собирали съедобные дикие растения и заготавливали топливо. Учитывая роль и значение скотоводства в триадном комплексе тувинского хозяйства, мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что и в этом хозяйстве скот был вообще не только продуктом человеческого труда, на что в свое время обратил внимание К. Маркс², но и сред-

¹ Р. Кабо, Очерки истории экономики Тувы, М. — Л., 1934; В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы (XIX — начало XX в.); Л. П. Потапов, Тувинцы, — «Народы Сибири», М. — Л., 1956; «История Тувы», т. I.

² К. Маркс писал: «Животные и растения, которых обыкновенно считают продуктами природы, в действительности являются продуктами труда не только прошлого года, но в своих современных формах и про-

ством труда³. Средством труда домашние животные стали потому, что были выращены трудом человека, при их помощи человек осваивал и использовал многие земельные территории, на которых выращивал стада, дававшие не только пищу, но и доставлявшие кочевнику материал для жилища, одежды, некоторых орудий труда и т. п. На освоенных пастбищах выращивались также «живые орудия труда», т. е. рабочий скот, о большом хозяйственном значении которого говорилось выше.

Земля и только земля была основным средством производства в жизни тувинцев. При тех формах и техническом уровне хозяйства для мало-мальски эффективного ведения комплексного хозяйства как главное условие были необходимы большие земельные территории. Только таким образом можно было поддерживать воспроизводство стад скота, обеспечивать добычу зверя и вести небольшое экстенсивное земледелие. Поэтому вопрос о том, кому принадлежала земля, в чьей собственности она находилась, заключает в себе и ответ на вопрос о характере общественного строя тувинцев.

В советской исторической литературе дано определение общественного строя тувинцев как строя феодального. Мы считаем необходимым несколько расширить аргументацию этого определения и подчеркнуть то обстоятельство, что собственность на землю здесь была феодальной и что именно это составляло основу феодальных производственных отношений у тувинцев. Наши доказательства базируются на весьма важном теоретическом определении понятия частной собственности на землю вообще, предложенном К. Марксом в его фундаментальном труде «Капитал». К. Маркс пишет: «Земельная собственность предполагает монополию известных лиц распоряжаться определенными участками земли как исключительными, только им подчиненными сферами их личной воли»⁴. Это четкое научное определение земельной собственности мы и берем за критерий, при помощи которого только и можно выяснить затронутый вопрос в отношении тувинцев.

В Туве, безусловно, господствовала частная собственность на землю, ибо огромными территориями, составляющими ко-

дуктами видоизменений, совершавшихся на протяжении многих поколений под контролем человека, при посредстве человеческого труда» (К. Маркс, Капитал, т. I, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 23, стр. 192).

³ Взгляды К. Маркса по этому вопросу изложены следующим образом: «Наряду с обработанным камнем, деревом, костями и раковинами главную роль, как средство труда, на первых ступенях человеческой истории играют прирученные, следовательно уже измененные посредством труда, выращенные человеком животные» (К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 190).

⁴ К. Маркс, Капитал, т. III, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 25, ч. II, стр. 165.

чевья и пастбища, монополично распоряжались определенные лица — феодалы высшего ранга. Рядовой тувинец (непосредственный производитель материальных благ) не мог заниматься или менять по своему усмотрению кочевья и пастбища. Это целиком зависело от личной воли конкретного феодала (светского или духовного — высшего ламаистского духовенства), в подчинении у которого находился данный кочевник (который к тому же не мог от него никуда уйти). Напротив, сам феодал (монопольный собственник на кочевья и пастбища) в пределах принадлежавшей ему территории занимал под пастбища и кочевья любые места, которые он всегда мог объявить запретными для всех других, зависимых от него кочевников. Так было у монголов империи Чингис-хана, так было и у тувинцев в период их оккупации маньчжуро-китайскими феодалами.

Рядовые кочевники жили и трудились в пределах указанных территорий и, как правило, пользовались ими совместно. Уместно сказать, что в нашей литературе иногда появляются работы, авторы которых пытаются вообще отрицать частную земельную собственность у скотоводов-кочевников, в том числе, конечно, и феодальную. На чем же основаны такие высказывания? Они основаны не на конкретных исторических фактах, а на общих неверных рассуждениях, игнорирующих по существу историческую действительность. Основной аргумент таких взглядов сводится к следующему: у кочевников-скотоводов не могло быть частной собственности на землю, так как у них не было отчуждения земли в форме купли и продажи. Действительно, у кочевников-скотоводов, как правило, феодальные собственники не продавали и не покупали землю, хотя исключения были — например, у алтайцев, казахов, киргизов в период нахождения их в составе Русского государства и развития у них товарно-денежных отношений⁵. У тувинцев же мы почти не знаем и таких исключений. Но суть вопроса заключается в другом, а именно в том, что отчуждение земли путем продажи и купли не является главным признаком земельной собственности для социально-экономических эпох, предшествующих капитализму. Монополия определенных лиц на распоряжение землей (зависящая от их личной воли) — вот в чем конкретное выражение и главный признак земельной собственности.

Исследования К. Маркса по этому вопросу привели его к следующему важному выводу, сформулированному по отношению ко всем социально-экономическим эпохам классов

⁵ Л. П. Потапов, Очерки по истории алтайцев, М.—Л., 1953; «История Казахской ССР», изд. 2, стр. 249—250; П. Погорельский и В. Батраков, Экономика кочевого аула Киргизстана, М., 1930, стр. 168 и др.

вого общества: «...монополия земельной собственности является исторической предпосылкой и остается постоянной основой капиталистического способа производства, как и всех прежних способов производства, основанных на эксплуатации масс в той или иной форме»⁶ (курсив наш.—Л. П.). Мы имеем возможность ниже проверить это теоретическое положение на тувинском материале. Позволим себе заметить, что вопрос об отчуждаемости земли, даже в той его неправильной постановке, которая отождествляет отчуждение только с куплей и продажей, является по существу вопросом лишь о форме реализации монополии земельного собственника.

Форма монополии, безусловно, зависит от уровня социально-экономического развития конкретного общества. Продажа и купля земли может существовать только в обществе, где получили развитие товарно-денежные отношения и где земля становится товаром. Поэтому формы монополии на землю ее собственников в действительности оказываются различными и вовсе не сводятся только к отчуждаемости земли через продажу. Тувинский исторический материал конкретное тому доказательство. Таким образом, ошибочность упомянутых взглядов заключается не только в том, что они исходят из неправильного понятия земельной собственности, но и в том, что они полностью игнорируют историческую действительность, конкретную социально-экономическую обстановку в той или иной этнической среде кочевников. В хозяйстве тувинцев товарно-денежные отношения отсутствовали и, следовательно, отчуждаемость земель путем купли и продажи не могла иметь места (для этого не было никаких экономических условий). Наличие частной земельной собственности выражалось в монополии определенных лиц на землю, распоряжающихся ею по своему усмотрению. Кто же были монополистами земельной собственности и в каких формах выражалась их монополия? При ответе на этот вопрос необходимо учитывать конкретную историческую обстановку в Туве вплоть до первого десятилетия XX в., еще до свержения маньчжуро-китайского ига.

Со времени оккупации тувинцев и захвата их земель, с середины XVIII в., верховным собственником огромной территории, на которой жили и кочевали тувинцы, стал царствующий представитель маньчжурской династии — богдыхан. Разделив подчиненное население на хошуны и назначив во главе их монгольских и тувинских князей-феодалов, он закрепил за ними всех рядовых тувинцев. Каждому хошуну была дана территория кочевий, полным распорядителем которой был феодальный глава хошуна. Тувинская территория раздава-

лась феодалам за службу богдыхану по существу в качестве военных ленов или феодалов⁷. Богдыхан как единственный монополист-собственник земель Тувы мог в любое время отнять от хошунного князя его удел и передать другому. Он мог по своей воле изменить границы его кочевий, заставить кочевать в другом месте, даже за пределами территории обитания тувинцев, как это отмечалось выше. Так же поступали с тувинцами в свое время и западномонгольские феодалы, когда они подчинили себе тувинские племена. Они часто переселяли те или иные группы тувинцев в разные места.

Глава цинской династии, несмотря на то что передавал право эксплуатации трудящихся тувинцев (за исключением сборов пушниной) хошунным князьям, отнюдь не был только номинальным верховным земельным монополистом. Он был таковым фактически. Он отбирал земли и население у неугодных ему князей и даже казнил их. Хошунный князь в Туве, будь он тувинцем или монголом, не был полным собственником, а являлся лишь ленным владельцем земель и населения, назначенных ему богдыханом. Владельческие права на людей и кочевье хотя и передавались по наследству, но только с утверждением наследников императором. После смерти хошунного князя дробление территории и населения удела наследниками умершего не допускалось. Это лишнее свидетельство того, что эти князья при цинской династии были лишь феодальными владельцами, а не собственниками хошунов. Однако внутри своего кочевого феодала хошунный князь был практически полновластным распорядителем кочевий, пастбищ и вообще судьбы прикрепленных к нему тувинцев. Он единолично указывал, кому, где и когда кочевать, вершил суд, облагал натуральными поборами в свою пользу, помимо того, что он собирал для богдыхана. Хошунные князья, эти зависимые мелкие феодалы, хотя и признавали власть богдыхана и несли разнообразную службу своему повелителю, вплоть до поставки ополченцев и личного участия в военных походах, тем не менее никогда не отказывались от своих кочевий как своей земельной собственности. Они смотрели на себя как на частных собственников, у которых захватили их кочевья. Даже те из них, кто находил выгодным для себя службу цинской династии, при всяком удобном случае подчеркивали исконные права на свои кочевья. И подчинялись они цинам преимущественно из-за страха перед военной силой. Когда тувинцам удалось освободиться от оккупации, хошунные князья сразу же стали единственными земельными собственниками, каждый в своем хошуне.

⁶ К. Маркс, Капитал, т. III, стр. 166.

⁷ Лены давались только аристократической верхушке кочевников и ни в коем случае отдельным рядовым кочевникам.

В литературе описаны конкретные факты монополизации хошунных кочевий и пастбищ хошунными феодалами, которые запрещали пользоваться ими лицам, принадлежавшим к другому хошуну, а для некоторых территорий даже рядовым жителям своего хошуна⁸.

Поскольку в период оккупации феодальная собственность на землю у тувинцев была монополизирована богдыханом, иерархический порядок на владение землей сохранялся и среди кочевников. Кроме хошунных феодальных владельцев были сумонные, зависимые от хошунных. Они получали территорию и закрепленных за ними людей от хошунных князей. Однако в должности правителей сумонов, облеченных официальной властью, они утверждались оккупационными властями. Внутри же своего сумона эти правители единолично распоряжались пастбищами, но административные функции выполняли в ограниченном объеме.

Таким образом, тувинские и монгольские феодалы, зависимые от цинской династии, представляли собой местную феодальную иерархическую знать, обладавшую условной земельной собственностью и непосредственно эксплуатировавшую рядовых тувинцев. Земельные пространства у тувинцев сосредоточивались в руках небольшой феодальной верхушки. Рядовой же кочевник-скотовод и охотник не обладал собственностью на землю, на какие-либо кочевья или пастбища. Он только пользовался теми землями, на которых жил, кочевал, пас свой скот, сеял хлеб или охотился, причем пользовался, как правило, не в одиночку, а вместе с другими кочевниками и до тех пор, пока этого хотел феодал.

Итак, основное средство производства тувинцев — земля находилась в собственности и владении феодалов, которые распоряжались ею монопольно. Подлинные же труженики только пользовались землей феодала, уплачивая ему различные натуральные налоги и поборы и неся трудовые повинности. Описанная картина типична именно для феодальных отношений. Выясняя отношение к земле непосредственного производителя, К. Маркс установил, что земля «противостоит ему как находящееся в чужой собственности условие труда, обособившееся по отношению к нему и олицетворенное в земельном собственнике»⁹.

Выявление феодальной собственности на основное средство производства — землю — обязывает нас затронуть вопрос о практическом значении земли для различных социально-экономических групп тувинцев. Мы должны напомнить, что подавляющее большинство рядового населения тувинцев вело

мелкое самостоятельное (основанное на личном труде) комплексное хозяйство. Не будучи собственниками земли, рядовые тувинцы пользовались пастбищами и кочевьями, охотничьими территориями и таким образом воспроизводили свое хозяйство.

Краткое рассмотрение этого вопроса мы начнем с характеристики положения основной массы непосредственных производителей материальных ценностей — рядовых скотоводов-охотников. Для них такая ситуация создавала постоянный серьезный тормоз для развития хозяйства, в котором пастбищное скотоводство имело ведущее значение. Расширение его и рост продукции, прежде всего увеличение стад, были весьма ограничены материально-техническими условиями хозяйства, его низкой технической оснащенностью, примитивными орудиями труда. Большую роль в развитии такого хозяйства играла обеспеченность скота кормами, т. е. обеспеченность его естественными зимними пастбищами, ибо заготовка сена и стойловое содержание скота не были распространены в скотоводстве тувинцев. В подобных условиях зимний период был решающим для существования скотоводческого хозяйства.

Если скоту удавалось перезимовать относительно хорошо, без больших потерь, то это сразу укрепляло хозяйство кочевника-тувинца, оказывало благоприятное влияние на состояние стада и его естественный прирост, по крайней мере до будущей зимы. Для того чтобы представить конкретно значение зимних естественных пастбищ в кочевом хозяйстве, не обойтись без цифр. Если принять во внимание практические расчеты, сообщенные нам колхозниками-скотоводами (которые еще в недавнем прошлом вели свое частное кочевое скотоводческое хозяйство старинными способами), то получится интересная картина.

Для того чтобы прокормить зимой одну голову крупного рогатого скота или лошади без подкормки, требовалось при пастбищной системе 8—9 га пастбищ среднего качества (по расчетам современных работников сельского хозяйства таких пастбищ требуется 6 га, а для овцы — 1,5 га¹⁰, при более усовершенствованном кормлении скота, с частичной подкормкой и т. д.). Таким образом, мы будем исходить из расчетов, сообщенных нам рядовыми колхозниками, основанных на их личном опыте. Выясним вопрос о том, сколько скота и земли должен был иметь тувинец, чтобы прокормить семью хотя бы в четыре человека¹¹. По данным В. В. Осиповой, чтобы про-

¹⁰ «Система сельского хозяйства в Туве», Кызыл, 1960, стр. 157—158.

¹¹ Было бы правильнее считать семью рядового кочевника в среднем в пять человек. Мы же берем немного меньшую цифру, так как сведения по интересующему нас вопросу, встреченные в литературе, исходят из расчета в четыре человека.

⁸ В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы, гл. V.

⁹ К. Маркс, Капитал, т. III, стр. 358.

кормить семью в четыре человека, нужно было иметь четыре-пять коров, забивать 15—17 баранов (что при норме выбраковки, вместе с падежом в 30—35%, дает общее поголовье овец в 50—60 голов) и, видимо, две-три лошади, хотя бы для пастбы¹². Следовательно, семья рядового кочевника, зависящая от феодала, но ведущая самостоятельное хозяйство, должна была иметь только зимой для пастбы крупного рогатого скота и лошадей свыше 60 га земли и еще больше для овец. В общем получается, что рядовой скотовод должен был иметь одних только зимних пастбищ примерно 150 га, не считая летних, осенних и весенних (зимние пастбища летом и осенью не стравливают, чтобы обеспечить зимовку скоту), а общее количество пастбищ (причем разбросанных в различных местах) на одно хозяйство, по самым скромным подсчетам, должно превысить 200 га. Чтобы обеспечить такой их размер, требуется огромная территория, так как среди пастбищ встречаются леса, болота и прочие места, совершенно непригодные для пастбы скота. Наконец, мы должны учитывать и то обстоятельство, что кочевник, особенно зимой, не мог кочевать один, он объединялся с одной или двумя семьями, что, конечно, увеличивало потребность в пастбищах. Напомним, что речь идет все время о семье с таким количеством скота, которое ей требуется лишь для поддержания своего существования, без ориентации на расширение хозяйства. Наш пример на материале тувинцев подтверждает слова К. Маркса, что для скотоводства большие необитаемые пространства являются главным условием¹³.

Попробуем представить себе, мог ли рядовой скотовод иметь в частной собственности такое количество пастбищ, да еще разбросанных в разных местах, учитывая при этом, что частная собственность на землю не фиксировалась законодательством и не было какого-либо государственного аппарата, обеспечивающего охрану собственности на земельные угодья мелкого собственника. Отсюда нетрудно понять, почему в массе хозяйство рядовых скотоводов-кочевников было всегда мелким, едва обеспечивающим существование. Рост поголовья скота в таком хозяйстве, даже при кажущемся многоземелье и общинной системе землепользования, безусловно, упирался в господство феодальной земельной собственности, в собственность крупных феодалов — светских и духовных монополистов земли. Это было серьезной причиной, сдерживавшей у массы рядовых кочевников рост стад и продукции скотоводческого хозяйства. Конечно, низкий уровень произ-

водительных сил также весьма тормозил хозяйственное развитие.

Если обратиться к хозяйству тувинских феодалов, в том числе и духовных (ламаистского звания), в котором скот исчислялся в тысячах голов, то проблема обеспечения стад кормом стояла в нем по-иному. Здесь не было вопроса о достаточном количестве соответствующих зимних и летних пастбищ, так как феодал, как владелец, а позднее и собственник огромных территорий, не испытывал в них недостатка. Задача заключалась только в том, чтобы обеспечить пастбу и присмотр за скотом, охрану его от хищных животных и т. п. рабочей силой. Как нам известно, в руках феодала, обладающего возможностью внеэкономического принуждения, было достаточно даровой рабочей силы в лице закрепленных за ним рядовых тувинцев. Чтобы прокормить свой скот, феодалы дробили, особенно на зимнее время, стада и поручали выпас их и уход за ними зависимым от него рядовым тувинцам-скотоводам, которые несли эту натуральную повинность, сохраняя и свое личное хозяйство. Поэтому в хозяйстве феодалов стада воспроизводились в расширенном объеме, и только стихийные бедствия могли нанести серьезный урон, который, впрочем, быстро восстанавливался в ближайшие годы за счет труда зависимых скотоводов, а иногда даже частично и за счет натуральных поборов скотом в пользу феодала.

Итак, роль земли как основного средства производства была огромной в жизни тувинцев. Сосредоточение ее в собственности феодалов служило базой для феодальной эксплуатации трудящихся тувинцев, основой феодального способа производства.

В связи со сказанным мы снова должны обратиться к вопросу об отчуждении земель путем купли и продажи. После изложенного становится вполне очевидным, что в данных условиях рядовой мелкий скотовод-тувинец не мог купить для своего хозяйства нужные ему, исчисляемые сотнями гектаров, пастбища. Да и на какие средства он мог бы это сделать при господстве натурального хозяйства? С другой стороны, феодалы не были заинтересованы в продаже пастбищ за натуральную оплату и тем более не были заинтересованы в том, чтобы мелкий рядовой скотовод имел собственные пастбища, был бы экономически самостоятелен. В такой ситуации эксплуатация его была бы весьма затруднена. Вот почему в описанных конкретных условиях для феодальной верхушки тувинцев было целесообразнее экономически и политически реализовать собственность на земли в форме монопольного распоряжения пастбищами и кочевьями, которое ставило рядового скотовода, ведущего собственное хозяйство, в полную экономическую зависимость от феодала. На фоне сказанного можно более

¹² «Ученые Записки Тувинского НИИЯЛИ», т. IX, стр. 104.

¹³ К. Маркс, Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов), — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 12, стр. 724.

четко представить специфику феодальных отношений у тувинцев, возникших в условиях комплексного натурального хозяйства. В отношении земельной собственности монополия феодалов осуществлялась через полное распоряжение кочевьями и пастбищами, в отношении же форм эксплуатации характерным было облачение некоторых ее видов, особенно трудовых повинностей, различных отработок (своеобразной барщины), в патриархальную форму, в форму родовой или соседской помощи и т. п.¹⁴. В литературе этот вопрос получил довольно полное освещение, и возвращаться к нему нет надобности, за исключением следующего момента. Спецификой отработок было то, что зависимый тувинец выполнял их не столько в ставке феодала, сколько у себя в хозяйстве. Он пас скот феодала (вместе со своим), ухаживал за ним и обеспечивал его сохранность, затрачивая на это силы и время, в ущерб своему хозяйству.

Остается недостаточно исследованным другой существенный вопрос: какие причины обуславливали живучесть патриархальных или даже патриархально-родовых отношений у тувинцев, как, впрочем, и у ряда других азиатских скотоводов-кочевников, в условиях феодального строя?

Необходимо выяснить, почему при феодальном строе у тувинцев патриархально-родовые пережитки играли такую значительную роль (даже искажали действительную картину классовых общественных отношений, придавая ей настолько сильный патриархальный колорит, что на первый взгляд общество могло показаться патриархально-родовым, не достигшим еще уровня классового). Обычное объяснение сводилось к тому, что сохранение патриархально-родовых пережитков культивировалось и поддерживалось феодальной верхушкой кочевников с целью маскировки эксплуататорских отношений. Такое объяснение справедливо, но явно недостаточно. Поэтому мы включили в программу нашей полевой работы изучение упомянутых пережитков у тувинцев и собрали интересный и весьма ценный в научном отношении материал.

Выяснилось, что у тувинцев буквально до нашего времени существовала своеобразная кочевая мелкая община, которую мы называли аальной (от слова «аал» — аул), игравшая большую роль в жизни тувинцев. О существовании такой общины мы предполагали и раньше¹⁵. После ее изучения мы получили

¹⁴ В. И. Дулов, Социально-экономическая история Тувы, стр. 258—262.

¹⁵ В книге В. И. Дулова «Социально-экономическая история Тувы» (стр. 141—142, раздел «Аальная община») ему посвящено всего полторы страницы текста, где нет никакого описания общины, а есть только признание факта ее бытования в форме сельской общины.

возможность описать ее и определить наиболее характерные черты¹⁶.

На основании собранного материала мы убедились, что аальная община у тувинцев являлась носителем патриархальных отношений. Именно она была той главной питательной средой, которая поддерживала существование различных патриархальных пережитков, использовавшихся в эксплуататорских целях феодальной верхушкой. Разумеется, что, обнаружив источник происхождения патриархально-общинных пережитков в сфере общественных отношений и в области быта тувинцев, мы сталкиваемся с рядом новых вопросов: каковы причины сохранения кочевой общины тувинцев при феодальном строе, какова ее роль в социально-экономической жизни народа, каковы ее формы и, наконец, каково происхождение? Естественно, что все эти вопросы весьма существенны, требуют специального глубокого изучения и могут быть предметом специальной монографии. В рамках же настоящего очерка мы коснемся перечисленных вопросов в самой краткой и обобщенной форме, чтобы расширить и уточнить представления о социально-экономической структуре общества у тувинцев перед революцией.

Сам факт существования кочевой общины у тувинцев не представляет собой какого-то исключения. Благодаря исследованиям советских историков и этнографов наличие различных форм общины у кочевников-скотоводов установлено для ряда народностей, общественный строй у которых был классовым, феодальным (киргизы, казахи и др.). Едва ли можно сомневаться и в том, что само возникновение и долгая жизнь общины у тувинцев явились следствием низкого уровня производительных сил. При том отсталом способе хозяйства, сложившемся в эпоху первобытнообщинного строя, простейшая форма кооперации кочевников-скотоводов в виде общины была экономической необходимостью. Разве мог существовать в суровых природных условиях Тувы, особенно зимой, скотовод, кочующий в одиночку? Разве мог он один прокормить и сохранить свой скот и уберечь его от хищников? Ответ может быть только один: конечно, нет. Напротив, всякое даже самое маленькое объединение скотоводов практически облегчало им ведение хозяйства (не только труд, но и быт). Это должно было быть очевидным еще на опыте совместного кочевания кровных родственников, возникшего, как мы полагаем, естественным путем в первобытную эпоху. Бесспорно и то, что с развитием и изменением общественных отношений, с переходом тувинцев на ступень классовой структуры обще-

¹⁶ См.: Л. П. Потапов, Очерки этнографии тувинцев бассейна левого бережья Хемчика, стр. 17—28.

ства община у них не исчезла, а приспособилась к новым социальным условиям.

Аальная община Западной Тувы. Перейдем к изложению и характеристике конкретного материала по аальной общине тувинцев, собранного в Сут-Хольском, Бай-Тайгинском и Дзун-Хемчикском районах главным образом в 1959—1960 гг.¹⁷ Как бы ни были малы эти материалы, они представляют серьезный научный интерес и вызывают необходимость более углубленного изучения этого вопроса. Вероятно, такие материалы не только восполнят отмеченный пробел в изучении социально-экономического строя тувинцев в предреволюционный период их истории, но могут принести существенную пользу при исследовании общественного строя и у других народностей, главным видом хозяйства которых было кочевое пастбищное скотоводство.

Тувинцы исследованных нами районов Западной Тувы вплоть до перехода в состав СССР жили и кочевали небольшими аалами (аулами), состоявшими из нескольких юрт-семей (в пределах десятка). В летнее время состав аала обычно был несколько больше, так как скот было легче прокормить. Зимой аал распадался на более мелкие группы (по две-три юрты), чтобы хватило корма на зимних пастбищах и можно было бы реже менять места стоянок.

Оседлых селений в Туве было крайне мало, и подавляющая масса тувинцев жила в аалах, систематически меняя свое местожительство в различные сезоны года, в зависимости от перемены пастбищ. Каждый аал представлял собой небольшую общину, объединявшую, как правило, группу близких родственников (торель) и свойственников. Пока невозможно установить какую-либо закономерность в составе родственников аальной общины. По полученным нами сведениям, она состояла из различных категорий родственников и свойственников. Например, вместе кочевали отец и женатые сыновья, братья или сестры отца с их семьями, братья, сестры матери и их некоторые свойственники с семьями и т. д. Аал назывался по имени старшего среди родственников мужчины. Когда он умирал, аал называли по имени его вдовы (если аал состоял в большинстве из близких кровных родственников). Например, аал, в котором родился в 1899 г. колхозник Шойдан Семис, сообщивший нам эти сведения, носил название Байартанлар аалы, по имени отца Шойдана — Байарта-на. Когда умер Байартан, этот аал стали именовать по имени матери Шойдана — Семис Катай аалы.

Если в аале жили и вместе кочевали семьи родных сестер и среди их близких родственников не было мужчин, то аал

именовался по имени мужа старшей сестры. После его смерти аал называли уже по имени его вдовы, т. е. также по имени женщины. Если умирала и она, аал принимал название мужа следующей по старшинству сестры. Такие сведения нам сообщили в Кара-Холе, Тели и в Сут-Хольском районе. Название аала по имени старшего родственника всегда употреблялось во множественном числе. Аал, в котором старший носил имя, например, Самбу, называли — Самбулар аалы, имя Чартык — Чартыктар аалы, имя Сарыг-оол — Сарыг-оолдар аалы и т. д.

Чтобы дать конкретное представление о составе и изменчивости наименования одного и того же аала, приведем материалы, записанные относительно Чартыктар аала, кочевавшего по долине Хемчика и в верховьях Алаша. Этот аал получил название по имени, точнее по прозвищу, старшего мужчины, которого звали Хууту (по прозвищу Чартык). Он был богатым человеком. Когда Чартык умер, старшей в аале осталась его вдова Шуваганчы, поэтому Чартыктар аалы стали именовать — Шуваганчылар аалы. В описываемое время этот аал состоял из юрты Шуваганчы и четырех юрт ее сыновей: юрты старшего сына Соспука, юрты следующего по возрасту сына Агбаана (по прозвищу Туктуг, т. е. волосатый), затем юрты третьего сына Чангылана (по прозвищу Алгыжы, что значит крикун или горластый) и юрты младшего сына — Очура (по прозвищу Тыртык, т. е. с косой шеей, так как он всегда держал голову немного набок). Кроме этих пяти юрт, составлявших ядро аала, среди которых каждая юрта-семья имела собственное хозяйство, было еще несколько юрт бедных родственников и свойственников, имена которых и степень родства или свойства рассказывавшие нам припомнить не могли.

После смерти Шуваганчы старшим в этом аале стал ее сын Соспук — и аал получил название Соспуктар аалы. Когда скончался Соспук, старшим в аале стал Агбаан — и аал назывался Агбааннар аалы. Затем, после смерти Агбаана, старшинство перешло в Чангылану (по прозвищу Алгыжы) — и аал получил наименование Алгыжылар аалы. В то время, когда аал именовался Алгыжылар аалы, он состоял из следующих юрт: 1) юрты самого Алгыжы, 2) юрты его старшего сына Баиса, 3) юрты его среднего сына Болдан-оола, 4) юрты младшего брата Алгыжы — Очура (по прозвищу Тыртык-Очура); 5) юрты Шырапа — свояка (пажа) Алгыжы, т. е. мужа сестры жены Алгыжы, 6) юрты Мортай-оола, второго свояка (пата) Алгыжы, женатого на другой сестре жены Алгыжы; 7) юрты Норбу-Дондука, брата жены Шырапа (т. е. брата жены свояка Алгыжы), 8) юрты Шойгу — мужа родной сестры Алгыжы, 9) юрты мужа второй родной сестры Алгыжы (имя его установить не удалось), 10) юрты мужа третьей

¹⁷ Часть этих материалов проверялась и в Барун-Хемчикском районе.

родной сестры Алгыжы (имя также осталось неизвестным). Кроме того, здесь были еще юрты мужей дочерей Соспука (старшего брата Алгыжы). Всего в аале было 12—13 юрт. После смерти Алгыжы во главе аала стал его младший брат Тыртык-Очур — и аал стал называться Тыртык-Очурлар аалы. Тыртык-Очур был нехорошим человеком, с буйным характером, самодуром и даже вором, несмотря на свое богатство. При нем аал начал распадаться. Большая часть юрт от него откочевала, присоединившись к другим, менее близким родственникам и свойственникам. С переходом Тувы в СССР, в 1944 г., все жители этого аала вскоре вступили в различные колхозы, а Тыртык-Очур, избалованный в воровстве, попал в тюрьму.

Как уже отмечалось, тувинские аалы в подавляющем большинстве не имели оседлых мест поселений и ставили свои юрты в различное время года в различных местах, в зависимости от того, где выпасался их скот. Кочевья же аалов были относительно постоянными, хотя по распоряжению сумонного и тем более хошунного правителя эти кочевья могли изменяться в любое время. Например, аал Чартыка кочевал зимой по долине Хемчика, летом по рекам Туре, Огару и др. Часть своего скота этот аал посылал на зимовку в тайгу, в бассейн верхнего течения р. Алаша.

Таким образом, характерной чертой тувинских аалов было отсутствие постоянного местопребывания и постоянных названий. Только оседлое тувинское население (его у тувинцев было мало) называлось постоянным именем, даваемым обычно по реке, на которой находилось селение, или вообще по той или иной местности.

Большинство тувинских аалов представляло собой не просто группу юрт, временно кочующих вместе, а довольно устойчивое объединение нескольких семей, связанных не только родством и свойством, но обязательно общностью земельных пастбищ — угодий, которыми они совместно пользовались (без разделений по юртам и семьям), общностью некоторых хозяйственных интересов и видов совместной работы. Только пахотная земля, к которой был приложен труд по орошению и возделыванию, находилась во владении отдельных семей, пользовавшихся ею по наследству, но до тех пор, пока они ее обрабатывали. Если та или иная семья не могла почему-либо произвести посев, то эту землю мог использовать для себя другой одноаалец. Когда прежний владелец снова был в состоянии сеять на ней, он не встречал в этом препятствия.

Жители аала не только кочевали совместно, но и нередко вместе пасли свой скот (хотя скот принадлежал отдельным семьям аала). Пасли скот по очереди, это входило в общинную обязанность и носило название «тееш» или «теежик»,

а в Бай-Тайге и Кара-Холе — «үлүг эртирер» (иногда просто «үлүг»). Аал в местах своих обычных пастбищ часто совместным трудом строил один общий большой деревянный загон (кажаа) для овец и коз. В этом открытом загоне скот отдельных семей держали вместе. Строили общие кажая также для ягнят и козлят. Для подкормки скота, особенно маток и молодняка, совместно заготавливали сено. В некоторых аалах совместная работа распространялась и на обработку пашни. В таких случаях участок каждой семьи пахали вместе (темнежир). Его сразу обрабатывали несколькими деревянными андазынами (примитивными сохами), имеющимися в аале (хотя каждый андазын находился в частной собственности того или иного хозяина)¹⁸. В этот день хозяин обрабатываемого участка кормил соаальцев, работавших у него, а вечером угощал аракой. Так по очереди жители аала вспахивали участки друг у друга, а иногда помогали и засеивать их. Помогали друг другу также и в уборке урожая, о чем будет сказано дальше. Полученный урожай был собственностью хозяина посевного участка и никакому разделу не подлежал. Вся совместная работа делалась в порядке соседской (часто в то же время и родственной) взаимопомощи, к чему тувинцев вынуждали экономические условия жизни. При весьма низкой технике сельского хозяйства и суровых природных условиях (короткие сроки для посева и уборки урожая, раскинутость пастбищ на огромных, часто труднодоступных пространствах и т. д.) совместное кочевание и совместный труд жителей аала позволяли легче преодолевать трудности в борьбе за существование.

Коллективный труд жителей одного аала обычно распространялся и на охоту, на стрижку овец и изготовление войлока, на взаимную помощь в заготовке дров и т. п.

Прежде чем перейти к характеристике некоторых видов совместной работы у жителей тувинских аалов, основанной на материалах, собранных нами среди нынешних колхозников (которые еще несколько десятков лет тому назад сами жили в таких аалах), необходимо подчеркнуть, что их социально-экономический состав не был однородным. Часто внутри аала жили и вместе кочевали тувинцы различного материального положения. Возьмем, например, аал Чартыктар. Глава его, по прозвищу Чартык (происходил из родо-племенного подразделения Салчак), был весьма богатым человеком. Сравнивая свое богатство (по количеству скота) с богатством известного тогда в Бай-Тайге тувинского богача Чангы, он сказал однажды, что обладает только половиной того скота, какой

¹⁸ Деревянный андазын назывался ньяш андазын. Если он имел железный наконечник — сошник, то его называли хайнак андазын (т. е. метис, по аналогии названия метиса, происходящего от смешения яка и коровы).

имеется у Чангы: «Чангынын Чарты болдум», отсюда и пошло его прозвище Чартык (т. е. половина).

Этот богач Чартык, владевший большим количеством скота, кочевал не только совместно со своими сыновьями, но и с бедными родственниками своих невесток и зятьев. Эти сваты-бедняки (кудалары) и были по существу основной рабочей силой аала Чартыка, ибо сам Чартык работой себя не утруждал, так же как и многие члены его семьи. Таким образом, в тувинских небольших аалах были как богачи, так и бедняки. Некоторые тувинские аалы в сущности уже не являлись аальной 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. В этой связи следует вспомнить одно сообщение Ф. Кона, относящееся к началу XX в., который так характеризовал тувинский аал: «Бросается сразу в глаза одна юрта — больше и как бы прочнее остальных. Это юрта богача, от имени которого улус получил название. Возле такой юрты ютятся три-четыре, редко больше, юрты бедняков, пользующихся лошадьми и рогатым скотом богача по мере нужды и являющихся (по мере потребности в них) пастухами табунов „бай кижы“ (богача) или его „эджим“ (товарищами-слугами)»¹⁹.

Характеристика тувинского аала, данная Ф. Коном, не является исчерпывающей, а отражает скорее основную тенденцию структуры аала для того времени. Наряду с описанными аалами было немало и таких, жители которых в экономическом отношении не очень-то отличались друг от друга. Такой аал также непременно находился в зависимости от того или иного феодала или бая (нес различные феодальные налоги, натуральные повинности, подвергался жестокой эксплуатации), но внутри его текла своя жизнь, в которой значительное место занимали общинные порядки. Вот о таких аальных общинах и следует сообщить некоторые данные, собранные нашей экспедицией.

Глава аальной общины. Надо сказать, что старший мужчина, имя которого носил аал, несомненно, играл главенствующую роль в жизни своего аала. Был ли он богачом или не был, был ли наделен какой-либо властью или не был — он в значительной степени руководил жизнью своей маленькой общины. Нас особенно интересовали функции рядового, если можно так сказать, главы общины, т. е. такого, который не обладал ни богатством, ни административной властью. Такой глава общины руководил ею преимущественно на демократи-

ческих началах. Посоветовавшись со своими одноаальцами, он назначал время перекочевки аала на зимние, летние и прочие сезонные пастбища, определял сроки посева, заготовки сена для подкормки скота зимой и т. д. К нему, как к старшему аала, шли за советом не только по хозяйственным, но и по различным семейным и бытовым делам. С ним вместе решались вопросы устройства аальных молений. Рассказывая о роли и значении в повседневной жизни общины такого главы (являвшегося по своему социальному положению рядовым кочевником), некоторые колхозники сравнивали его даже с председателем современного тувинского колхоза (в том смысле, что старший в аале следил за работой одноаальцев, ругал и стыдил ленившихся, тех, кто плохо ухаживал за своим скотом, плохо заботился об урожае и т. д.). В отличие от богатого главы аала, который лишь приказывал и наказывал заслушание, рядовой глава аала больше учил и советовал, чем приказывал, и совсем не наказывал своих одноаальцев.

Хозяйственная жизнь аальной общины и весь ее домашний быт были циклическими, в зависимости от сезона года. С появлением первых признаков весны, когда снег становился «полосатым» или «пестрым» (хар-шокар или ала-хар), когда уже ясно обозначались проталины, аал откочевывал с последней зимней стоянки на весенние пастбища. В тайге с зимников спускались со стадами к подножию гор, на определенные для данного аала места, где обычно имелись утепленные пригоны для скота — кажаа. Зимовавшие, например, в долине Хемчика аалы меняли свои стоянки в пределах этой же долины (где те или иные места являлись весенними пастбищами — чазаг). По мере таяния снега и появления зелени аал постепенно откочевывал к местам, где он сеял хлеб. В этом месте он находился до тех пор, пока все жители аала не заканчивали посев. По окончании посева аал откочевывал снова на первую весеннюю стоянку, где уже успевала подрасти трава (в то время как у мест посева трава была поедена скотом). С весенней стоянки аал перекочевывал на летовку (чайлаг), подальше от своих посевов, в тайгу, где быстро отрастала большая трава. Летняя кочевка была наиболее благоприятной в условиях кочевого хозяйства тувинцев.

Основные хозяйственные работы были направлены на сохранение скота, особенно молодняка, на его максимальную откормку и на заготовку впрок молочных продуктов. Иногда только мужчины выезжали осматривать состояние посевов и поливать поля. Поливали засеянное поле не меньше двух раз. Первый раз — когда на стебле хлебных растений появилось два листка (ии кулак — т. е. два уха), затем перед наливом зерна. Если же стояла засуха и листья на стебле начи-

¹⁹ Ф. Кон, Экспедиция в Сойотию, стр. 110.

нали желтеть (кулак саргарар), немедленно производили полив. С наступлением холодных ночей в конце лета, когда и днем обычно дул холодный ветер, аал начинал продвигаться (спускаться из тайги) ближе к посевам, находившимся преимущественно в долине Хемчика и низовьях впадающих в него рек. В конце августа и начале сентября приступали к уборке урожая, определяя спелость хлебов по состоянию зерна. Если зерно было твердым — значит хлеб «пышкан» (т. е. созрел) и его можно убирать. Если зерно было в состоянии восковой спелости, про него говорили «пыштакчем» (хлеб мягкий, как сыр пыштак).

Жители аальной общины помогали друг другу и в уборке урожая, чтобы успеть снять его в короткие сроки. Аал в эту пору находился еще далеко от полей (чтобы скот не мог повредить урожай). Уборка урожая происходила следующим образом. Накануне дня, назначенного для жатвы хлеба, мужчины и подростки аала подготавливали лошадей к поездке на уборку участка того или иного хозяина. Они привязывали их на ночь около юрт, чтобы утром не искать и рано выехать. К этому времени хозяин участка, к которому ехали убирать урожай, готовил продукты (мясо, сыр пыштак, талкан, ореме и т. д.) и обязательно араку (несколько кугержиков). Мужчины и подростки выезжали на рассвете. Аал стоял от посева на расстоянии 20—30 км. Ехали быстро и весело, с шутками. По дороге хозяин нарубал побольше ветвей тальника для связывания колосьев в снопы. По приезде на поле быстро сооружали временный шалаш из ветвей (одаг), в который сгружали все привезенное, расседывали и привязывали пастись лошадей и сразу же все, за исключением хозяина, приступали к жатве. Хозяин оставался у очага готовить еду. Он устраивал временные очаги, ставил котлы, собирал дрова и разводил огонь.

Жнецы шли по полю полосами-рядами, от края до края. Впереди шли мучжины, за ними подростки. Жали серпами. Срезанные колосья жнец оставлял на полосе, а идущий за ним подросток складывал их в снопы. За подростком шел мужчина — вязальщик, который связывал тальниковыми прутьями большие снопы и оставлял их пока на месте. Когда работа в поле входила в ритм, хозяин участка, справившись с подготовкой к обеду, выходил примерно на середину поля с кугержиком араки, садился и ждал, кто из жнецов к нему приблизится первым, затем наливал чашечку араки, делал из нее кропление окружающим горам (чествуя горы по старинному обычаю) и угощал наиболее быстрого в работе человека. Жнец принимал чашку, подносил ее ко рту и, не отхлебнув, возвращал хозяину, тот делал из нее глоток и снова отдавал жнецу, который на этот раз выпивал всю чашку и воз-

вращался к работе²⁰. Затем хозяин ждал приближения следующих жнецов и угощал их также. Этот обычай назывался хол тынзыдар, что значит «дать силу рукам». Продвигаясь по полосе мимо хозяина, жнецы угощались аракой до трех раз — не больше, чтобы не опьянеть. Вязальщики также получали угощение на полосе, когда они, связывая снопы, подходили к тому месту, где сидел хозяин. Если среди вязальщиков оказывался старик или вообще кто-либо из очень уважаемых, почтенных жителей аала, хозяин не дожидался его приближения, а подходил к нему с угощением сам (после того как мимо него прошел жнец, за которым шел этот уважаемый вязальщик).

Уготив всех аракой, хозяин шел варить обед и, как только все было готово, звал работающих к одагу. Перед обедом он снова угощал всех аракой, чтобы они хорошо поели. На обед давалось вареное мясо (преимущественно баранина), которое запивали супом. Варили также и чай с молоком. Затем, немного отдохнув, все снова шли на работу. Работали интенсивно, стремясь к сумеркам сжать весь участок. По окончании жатвы и вязки снопы подвозили вьюком к одагу, где складывали внутрь деревянной изгороди — кажаа. Здесь они лежали до тех пор, пока общинники не подкочевывали сюда для молотбы хлеба и осеннего выпаса скота.

По окончании работы все снова садились за еду и выпивали уже всю имевшуюся араку, не опасаясь охмеления, после чего уезжали. Ехали опять весело. Многие на дороге вырывались вперед, стремясь найти в том или ином месте один или два кугержика араки. Обычно каждый хозяин, проезжая утром на уборку урожая, припрятывал у дороги запас араки, чтобы распить ее на обратном пути. Кто приезжал на это место первым и находил припрятанный запас, тот получал лишнюю чарку араки. Через день или на следующий день ехали всем аалом жать хлеб другому хозяину. Благодаря этому уборку урожая производили в короткий срок. Этот обычай взаимопомощи носил название «темнежир».

Когда урожай был убран, да и пастбища на последней летней стоянке были выбиты, аал перекочевывал на осенние пастбища, находящиеся вблизи убранных полей. В это время начинали молотить хлеб, хранившийся в снопах за деревянными загородками, закрывавшими к нему доступ скота. Молотьбу вели как сообща, так и индивидуально. Когда молотили сообща, объединялись по две-три семьи, и только у тех хо-

²⁰ Приведенная деталь о том, как угощали аракой на поле, интересна тем, что она отражает древнеобщинный обычай распределения кумыса и араки у кочевников Саяно-Алтайского нагорья (см.: Л. П. Потапов, Древний обычай отражающий первообщинный быт кочевников, — «Тюркологический сборник», I, М.—Л., 1951).

зяев, у которых оказывалось много снопов. Всем аалом на молотье не работали (это было бы невозможно), так как токи (шанг) для молотьи были маленькими.

Молотью вели в огороженных деревянной изгородью токах, называемых шанг-кажаа. Ток представлял собой гладкую, хорошо утрамбованную, ровную площадку, которую из года в год тщательно чистили от травы и всякого сора. Посредине тока был вкопан деревянный столб — хин. У каждого аала был один общий огороженный ток, на котором молотили хлеб поочередно. Очередность обмолачивания зерна на току между жителями аала определял старший аала. Обычно первую очередь предоставляли тому хозяину, у которого был собран большой урожай. Но, как говорили сообщавшие эти сведения тувинцы, в некоторых аалах ток предоставлялся сначала старшему аала, независимо от того, каков по количеству был собранный им урожай.

В аалах, возглавляемых богачом, молотью начинали обязательно с урожая, принадлежавшего ему, причем эту работу производили рядовые жители аала, преимущественно бедняки. Сам старший в ней участия не принимал. После молотьи он устраивал работавшим угощение.

При молотье на токе со снопов снимали обвязку, ставили их вокруг столба хин колосьями вверх и плотно прижатыми друг к другу. Молотили при помощи быков (лучший способ) или лошадей, которых привязывали к столбу и гоняли по кругу, заставляя топтать снопы. К столбу привязывали только первое животное, остальные шли гуськом, привязанные друг к другу. Приводили для этого шесть-восемь быков. На одном из них лицом к хвосту сидел подросток-погоняльщик (урукчу), который погонял быков и следил за тем, чтобы они не испражнялись на снопах. Обмолоченное зерно сразу же веяли, подбрасывая его на току деревянными лопатами. Если днем была безветренная погода, веяли ночью, так как обычно в это время года ночью всегда дует ветерок. Обмолоченное зерно ссыпали в кожаные сумины (барба), которые частично хранили в юрте. Большую же часть зерна хранили зимой в ямах, выкопанных в сухих местах близ зимних и весенних кочевий аала. Для рытья ям также нередко объединялись по две-три семьи. Но чаще каждая семья делала такое зернохранилище самостоятельно.

Ямы для хранения зерна устраивали двух родов: 1) небольшие, круглые по форме, глубиной «до пупа» взрослого человека, называемые уургай, 2) глубокие прямоугольные, длиной в три и шириной в один шаг, глубиной в рост человека или даже более человеческого роста — онгача. В уургай входило две барбы (кожаных сумина) зерна, в онгача —

шесть-семь барба. Одна же сумина-барба (стандартного размера) вмещала три-четыре пуда зерна.

На дно ямы клали слой сухой соломы толщиной в одну четверть (карыш), затем яму наполняли зерном и сверху закрывали сухим дерном (ширик) толщиной в один карыш. Дерн клали травой на зерно. Иногда его резали тоньше, но складывали в два слоя. Если в месте, где зарывали зерно, не было жилья и караульщиков, то тогда старались замаскировать яму так, чтобы ее невозможно было заметить, для чего при рытье ямы землю выбрасывали на кожу и уносили подальше в сторону. Иногда маскировка была настолько искусной, что только сам зарывший зерно по ряду примет мог ее найти. Бывали и такие случаи, что сами хозяева теряли эти ямы, особенно если человек, зарывавший зерно, умирал.

Вскоре после молотьи происходила перекочевка аала на зимние пастбища (кыштаг). На первую зимнюю стоянку старались попасть еще до выпадения снега, особенно если перекочевывали в таежные районы. Наиболее подходящим временем для этого считался период, называемый кара тоңдак (когда по ночам наступали заморозки, а на речках в тихих местах и у берегов появлялся лед).

К первой зимней перекочевке готовились особенно тщательно. Старший аала с несколькими мужчинами ездили предварительно осматривать зимнюю стоянку (состояние травы, наличие топлива и т. д.). Каждая семья перед этим заготавливала мясо на зиму. Обычно закалывали по три-четыре барана на семью. Это мясо не варили, а в свежем виде консервировали замораживанием по способу уу́же²¹. Приводили также в порядок выючные седла, выючные ремни или арканы (кожаные или ременные). Намечали лошадей и быков для выюка. Те хозяева, которым не хватало своих лошадей или быков для перевозки юрты и всего имущества, получали их в порядке взаимопомощи у тех, кто мог выделить свободного быка или лошадь. Накануне перекочевки детей укладывали пораньше спать. Вечером складывали в юрте все вещи, без которых уже можно было обойтись в последнюю ночь. Пригоняли к юртам скот, дойный выдаивали и подпускали к нему на ночь телят, козлят и т. д., чтобы молодежь хорошо поел. Утром скот не доили. Рано утром снимали и в определенном порядке укладывали части юрты, а затем раскладывали другие вещи, но так, чтобы удобно было выючить, и затем приступали к навьючиванию. Помогали друг другу снимать и выючить юрты.

²¹ См.: Л. П. Потапов, Материалы по этнографии тувинцев Мон-гун-Тайги и Кара-Холя, стр. 186, 187.

Для перекочевки юрты-семьи требовалось четыре-шесть лошадей или кладеных быков (шары), которые считались более выносливыми и сильными для вьюка. Сначала вьючили деревянные части юрты (обычно решетка и дымовой круг шел в одном вьюке, а палки купола юрты и двери в другом), добавляя к ним по возможности и войлочные покрышки. Деревянные шкафчики (аптара), набитые различной посудой, также составляли отдельный вьюк, дополненный кусками войлочной покрышки юрты. Кожаные сумины с зерном и различными вещами, деревянная кадка для хойтпака, деревянные палки для посуды и деревянная кровать — все это распределялось по вьюкам. Когда все было готово, трогались в путь. Впереди на лошади ехал старший аала, за ним его семья с навьюченным имуществом и другие жители аала. Скот гнали общим стадом под присмотром нескольких человек, преимущественно подростков. По приезде на место снова общими усилиями происходило развьючивание, установка юрт и т. п.

Общинные нормы и обычаи проявлялись в аальной общине также и в охоте на зверя. Действительно, коллективный труд и коллективные усилия были особенно необходимы на охоте, протекавшей в суровых природных условиях горной тайги, полной опасностей, с почти первобытным оружием и приемами добычи зверей. Обычно на охоту отправлялись вместе (небольшой группой) жители одного аала. Если охотников в аале было мало, то они объединялись в небольшую артель с охотниками другого аала (преимущественно с родственниками или свойственниками). Продукты питания и боеприпасы, которыми запасались охотники, были у каждого свои. Добычу делили между всеми охотниками поровну (тен улеш), независимо от количества и качества убитых зверей. Если убивали крупного зверя, то делили между собой мясо, а голову, шею, осердие и шкуру отдавали стрелку сверх пая. При охоте на медведя мясо и выручку от шкуры делили поровну²², а тому, кто указал берлогу, сверх равной доли полагалась медвежья желчь (öт), считавшаяся в сушеном виде очень ценным лекарством от «всех болезней».

Была в старину распространена и коллективная охота загоном зверей в ловчие ямы — аглаар. Ямы устраивали сообща (на тропах, по которым ходили звери), устанавливая перед ними еще небольшую загородку (чтобы зверь не перепрыгнул яму). Встретив на пути загородку, козуля или марал легко через нее перескакивали и попадали в яму, где становились добычей.

²² С появлением торговцев в Туве шкуры некоторых зверей стали продавать, а деньги делить. Так было незадолго до Тувинской народной революции.

В литературе есть много описаний порядков и обычаев тувинцев, касающихся распределения охотничьей добычи и относящихся по своему происхождению к различным стадиям первобытного строя. Нет нужды повторять эти описания, но следует отметить, что бытование этих норм в значительной степени было связано с существованием аальной общины, сообщавшей им живучесть и в условиях феодального строя.

В аальной общине тувинцев, где еще сохранились элементы коллективного общинного труда и землепользования (уживавшихся с частной собственностью на скот, урожай, орудия земледельческого труда, жилище и т. д.), естественно, сохранились и остатки общинного распределения продуктов скотоводства и охоты, как отраслей наиболее древних и характерных для эпохи первобытнообщинного строя. По единодушным уверениям стариков колхозников, среди жителей одного аала независимо от того, являлись они кровными родственниками или нет, бытовал обычай обязательного наделения мясом всех семей общины. Например, если кто-нибудь в аале колол свою овцу или корову, то, по обычаю, каждый житель данного аала-общины должен был получить хотя бы кусочек кровяной колбасы (хан) или вареных тонких кишок (чороме). В каждую семью-юрту давали хотя бы немного сырого мяса, чтобы сварить один обед или ужин. Охотники в свою очередь наделяли мясом убитых зверей все семьи аала. Если в аале кто-либо выкуривал араку, то был обязан угостить хотя бы одной чашечкой хозяина или хозяйку каждой семьи. В отношении мяса и араки так поступали все. О таком взаимном распределении продуктов свидетельствует и обычай хап туптеер («мешок не пустой»). Обычай этот заключался в том, что мешок, в котором родственники или одноаальцы привозили или приносили друг другу любые продукты (гостинцы и т. д.), не возвращали пустым. В него обязательно клали хотя бы маленький кусочек какого-либо продукта (сыра, лепешки, мяса и т. д.). Когда кололи барана или корову и посылали соседу кусок вареного мяса на блюдо, то блюдо тоже не возвращали пустым, на него обязательно клали что-нибудь из продуктов.

Нам указывали еще на одну особенность жизни аала в не столь отдаленном прошлом — это обычай не заключать браков между жителями одного аала. Как правило, невест брали из другого аала, а своих девушек отдавали также в другой аал. Эта своеобразная аальная экзогамия, возможно, является пережитком родовой экзогамии, несомненно существовавшей в прошлом у тувинцев, и может служить указанием на то, что тувинские аалы в старину состояли в основном из кровных родственников.

Осталось указать еще на один бытовой признак, характерный для жизни тувинской аальной общины, — на совместные моления, устраиваемые общиной только для своих, хотя присутствовать на таких молениях (тагырах) разрешалось и жителям других аалов.

Аальные моления-тагыры не были, естественно, такими многочисленными, как моления, устраиваемые группой аалов, целым сумоном и тем более всем хошуном. Однако они играли существенную роль в повседневной жизни общины. Можно назвать ряд таких аальных молений-тагыров — с приглашением шамана, сведения о которых сообщили колхозники Сут-Хольского района. Моление-оваа, при котором посвящали животное — ыдык — горным духам, чтобы способствовать благополучию аала-общины, затем моление источнику или ручью, речке, у которых находились летние стоянки аала, и моления почитаемому аалом дереву. В последнем случае речь идет о дереве необычайной формы — либо это было дерево хам няш, так называемое шаманское дерево (обычно лиственница, у которой ветви в одном месте росли густо и комом), либо тель няш (когда из одного места из земли растут разные деревья, как бы от одного корня), либо пай няш (когда от одного корня растут несколько стволов одного и того же дерева).

Устраивались в аале и семейные моления-тагыры с приглашением шамана только для одной семьи. Эти моления обращались к огню (домашнему очагу), в честь которого посвящали домашнее животное — ыдыка (козла или холостого барана). Совершали индивидуальные семейные моления с приглашением шамана или ламы и при болезни кого-либо из членов семьи. Если при аальном тыгыре (молении воде или почитаемому дереву) испрашивалось благополучие для скота и здоровье для жителей и т. д. всего аала, то при тагыре огню просьбы о ниспослании всякого благополучия касались только отдельной семьи. Это можно рассматривать как отражение экономического дуализма тувинской общины, в которой сочетались общинное землепользование и частная форма собственности на скот, юрту и т. д. Религиозные заботы жителей аальной общины охватывали интересы как всей общины, так и входящих в нее отдельных семей. Появление индивидуальных семейных молений с приглашением шамана свидетельствует, возможно, об утверждении и росте частнособственнического начала в тувинской аальной общине, социально-экономическое единство и равенство которой было уже давно подорвано развитием классовых феодальных отношений.

Расскажем коротко о том, что представляло собой это индивидуальное моление. Его устраивал каждый хозяин ежегодно в октябре, перед отправлением на зимние кочевья. Моли-

лись огню, пригласив шамана или ламу (кто жил поближе, того и звали, но предпочитали шамана). В молении участвовало посвященное огню животное — ыдык, обычно им был желтый, холостеный козел, ходивший в стаде данного хозяина. Во время этого моления у огня испрашивали благополучия для скота этой семьи (чтобы он хорошо перезимовал) и здоровья для детей²³. Обычно моление огню устраивали в аале поочередно одно за другим у каждого хозяина, чтобы только один раз привезти шамана или ламу. За шаманом или ламой приходилось ездить иногда довольно далеко, ведя еще в поводу запасную лошадь (для шамана или ламы). Кроме того, они часто бывали заняты в других местах. Поэтому, чтобы не задерживать перекочку, старались все одновременно устроить это моление.

К молению готовились. Выкуривали араку, готовили всякую еду, в том числе кашу кадык (из жареного проса, с добавлением в нее ээджигея, ааржи, талкана, бreme или пулган бreme). Моление устраивали вечером, когда закатывалось солнце. К этому времени резали жирного барана и приводили к юрте из стада ыдыка-козла («кальджан сарыг серке» — желтый холостеный козел с белой полоской на лбу) и ыдыка-барана («кальджан ак ирт» — холостеный баран, белый с черными щеками и ушами)²⁴.

Сначала все готовили в юрте. Варили мясо заколотого барана. Нижнюю челюсть, осердие и грудную кость (тöш) варили вместе и клали на блюдо в передний угол. Затем хозяйка готовила новые ленточки трех цветов (белого, синего, красного) для замены старых лент, висевших на ыдыках (козле и баране). Готовили также воду, взятую из источника (аржан), куда добавляли немного молока, приносили еще пучок можжевельника — артыша. Перед бурханами (идолами) ставили кусочки пищи всех сортов (в чашке) и кашу кадык в особой чашке. Если моление вел лама, то еще зажигали лампадку с маслом перед бурханом.

Моление начиналось с того, что шаман окуривал себя артышем, садился в передний угол юрты, перед открытой дверью, и начинал камлат с бубном. В это время приводили ыдыков.

Хозяйка мыла их аржанной водой с молоком и пучком артыша. Когда они были вымыты, шаман выходил, и тогда в юрту вводили обоих животных-ыдыков. Впереди шел шаман, за ним хозяин, держа в руках деревянный хумын (ведро) с мясом и священной стрелой — ыдык ок. В ведре лежали следующие куски мяса: передняя нога (правая) барана в сыром

²³ При болезни членов семьи моление огню не устраивали.

²⁴ Ыдык стада баранов.

виде (в мешочке), ужа с курдюком (вареное), в нее была воткнута священная стрела ыдык ок (в курдюк острием), колбаса андарышка, узким концом она высывалась через край ведра. За хозяином шел родственник или сосед, который вел за собой ыдыка-козла, за ним шел второй, который вел ыдыка-барана. В это время хозяйка обертывала тóш в кусок подбрюшного сала барана (эдире), затем заворачивала ее в хадак и клала в огонь. Введя в юрту обонх ыдыков, их три раза обводили вокруг огня, заставляя каждый раз кланяться огню по три раза; один раз с южной стороны (двери юрты на восток), второй раз с западной (передний угол), третий раз — с северной стороны (с востока). Со входа юрты огню не кланялись. Каждый раз, когда ыдыков заставляли кланяться, хозяйка лила в огонь жидкое масло (большой ложкой), и тогда вспыхивало большое пламя, достигавшее дымового отверстия юрты. Хозяин в это время откусывал кусочек колбасы андарышка. Затем ыдыков выводили за юрту, хозяйка надевала им на шею новые ленты, и их отпускали в стадо. Шаман еще некоторое время шаманил в юрте с бубном (в костюме), на этом моление оканчивалось. Мясо в ведре, с которым хозяин (вместе с ыдыками) ходил вокруг огня, завертывали в белый платок и оставляли у изголовья постели на три дня, а потом съедали. В течение трех дней обитатели юрты, где было моление огню, не позволяли ничего выносить из юрты.

Такова была религиозная жизнь в аальной общине, скрепляющая в какой-то мере общинные элементы жизни рядовых тувинцев.

Мы можем теперь дать обобщающую социально-экономическую характеристику аальной общине у западных тувинцев на ее последнем этапе существования. Тувинская аальная община представляла собой небольшое по количеству объединенные скотоводческих хозяйств, кочевавших совместно и составлявших аал — мобильное кочевое поселение из нескольких юрт. Аал носил общее наименование, обычно по имени старшего мужчины, возглавлявшего аал, но иногда по имени возглавлявшего аал богача, хотя и не старшего по возрасту среди жителей данного аала.

Экономической основой тувинской аальной общины было скотоводческое хозяйство с частной собственностью на скот, на жилище (юрту) и на орудия труда. Однако аальная община у тувинцев не являлась земельным собственником. Земли, главным образом кочевья и пастбища, на которых она вела хозяйство, находились в собственности феодала — нойона. Они отводились аальной общине в общее пользование. Члены общины платили феодалу различные натуральные поборы, несли в его пользу различные трудовые повинности. Предоставленными им кочевьями и пастбищами они пользовались

сообща, без всяких переделов, и только земли, обрабатываемые под пашню, как мы видели выше, находились в индивидуальном владении, пока эти земли обрабатывал тот или иной общинник.

Скотоводческое кочевое хозяйство тувинцев имело натуральный характер и базировалось на разведении различных видов скота в соединении с мелкой домашней промышленностью или домашними промыслами (изготовление войлока, обработка кожи и шкур, обработка дерева и т. п.) в сочетании с охотой на зверя и мелким земледелием²⁵.

В этом традиционном для тувинцев комплексе заключалась большая жизнеспособность, простота и устойчивость описанного кочевого хозяйства, которая, как подчеркивалось выше, позволяла ему из столетия в столетие, даже в условиях внешних и внутренних войн, быстро воспроизводиться в одних и тех же формах. Но эта же особенность превращала общины кочевников в экономически замкнутые мелкие самодовлеющие единицы, в основном производящие все для себя.

К какому же типу можно отнести тувинскую аальную общину с точки зрения ее экономического содержания, имея в виду классификацию общин, разработанную К. Марксом? Учитывая ее дуализм, как один из наиболее существенных признаков, т. е. сочетание общинного землепользования кочевьями и пастбищами с частной собственностью на личное хозяйство, на скот, орудия труда и жилище, эту общину, согласно терминологии К. Маркса, следует отнести к типу *сельской общины*. Как известно, кроме дуализма К. Маркс относил к характерным признакам сельской общины и *парцеллярное хозяйство*, как источник частного присвоения, что также свойственно тувинской аальной общине и дает лишнее основание квалифицировать ее как сельскую общину. Но, разумеется, кочевая скотоводческая община у тувинцев имела специфические черты, отличающие ее от сельской общины, сформировавшейся в условиях земледельческих хозяйств. Если в земледельческой общине жилище и двор К. Маркс образно сравнивал с крепостью, из которой частная собственность готовилась к нападению на общинную земельную собственность, то в скотоводческой кочевой общине (при отсутствии постоянного места под жилище и приусадебного участка, находящегося в частной собственности) подрыву общинного землепользования угрожало другое, а именно стремление богатых ското-

²⁵ Под домашней промышленностью, по определению В. И. Ленина, мы понимаем «переработку сырых материалов в том самом хозяйстве (крестьянской семье), которое их добывает. Домашние промыслы составляют необходимую принадлежность натурального хозяйства» (см.: В. И. Ленин, Развитие капитализма в России. — Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 328).

водов (не феодалов — собственников земли) захватить в фактическое индивидуальное пользование лучшие и наиболее удобные пастбища, отведенные общине. Рост стад в некоторых экономически сильных хозяйствах весьма активизировал такое стремление и практически разрушал общинное землепользование, хотя юридически пользоваться пастбищами, где кочует аал, могли все семьи аала.

Нельзя пройти мимо того факта, что в тувинской кочевой аальной общине частная собственность на хозяйство далеко не всегда основывалась на личном труде. Помимо хозяйства феодала, державшегося исключительно на труде зависимых от него аратов, на внеэкономическом принуждении, внутри мелких аальных кочевых общин появились еще хозяйства, принадлежавшие отдельным разбогатевшим различными способами общинникам. Они вели свое хозяйство не только личным, а уже чужим трудом, используя как экономические формы эксплуатации, так и внеэкономические, например «родственную помощь». Следовательно, в аальной общине западных тувинцев уже четко обозначались признаки имущественного неравенства, влекущего за собой обычно и неравенство социальное. Это обстоятельство, конечно, разлагало общину, как таковую, но, несмотря на это, она все-таки хранила в себе много присущих ей как особой социально-экономической единице элементов. Мы отметили их выше в области коллективного труда и даже коллективного распределения. Они существовали не только в общинном землепользовании пастбищами, но и в осознаваемой общинной собственности на горную тайгу, где промыслили пушного зверя, или на горные степи, где охотились на тарбагана.

Возникают вопросы: что же задерживало полное угасание общинных порядков в кочевой аальной общине и почему она все же существовала в условиях классового феодального строя, сохраняя некоторые характерные для нее социально-экономические черты? Ответ на эти вопросы дать нелегко, так как община еще полностью не изучена в масштабе всей Тувы. Правда, надежды на такое изучение год от года становится все меньше, поскольку старшее поколение тувинцев (многие представители которого еще помнят общину и ее порядки, так как сами входили в нее) постепенно уходит. Но даже при современном состоянии изученности вопроса не вызывает особого сомнения то обстоятельство, что низкий уровень развития кочевого скотоводства, как вообще всего сельского хозяйства, и его натуральный характер немало способствовали стремлению трудящихся тувинцев к кочеванию общинами, ибо при таком способе повышалась жизнеспособность скотоводов-общинников в борьбе с природой, облегчалось ведение экстенсивного скотоводства в природной обстановке, с дли-

тельной и холодной зимой, а также обеспечивались личная безопасность и минимум жизненного уровня. Все это не могло не сознаваться рядовыми скотоводами-тувинцами, державшимися за эту форму социально-экономической организации хозяйства и быта. Такое объединение базировалось на слабости отдельной личности, отдельного хозяйства с его технической отсталостью. Но тот же низкий уровень производства тувинцев-кочевников был одновременно и причиной, ограничивающей возможность развития общины как коллективного хозяйства. Правда, не только это лишало кочевую аальную общину перспектив развития в интересах трудовых аратов. Социально-экономический гнет со стороны феодалов и теократической верхушки Тувы, не говоря уже о гнете и насилии внешних оккупантов, служил сильным ограничителем роста и укрепления общественного производства внутри общины. И все же община в какой-то степени играла роль амортизатора социально-экономического гнета трудящихся тувинцев, хотя социально-экономические причины, разлагавшие ее изнутри, в соединении с внешним угнетением резко ограничивали эту роль.

В составе аальной кочевой общины еще сильно заметен свойственный ей еще с древних времен родственный характер, хотя в последнее время (перед Народной революцией) уже не обязательный. С этой точки зрения тувинская аальная община показала способность к разрушению генеалогических уз, к соприкосновению с чужими, не кровнородственными элементами. Социальный состав аальной общины, как было показано выше на конкретном материале, уже не был однородным. В общине были различные по имущественному положению скотоводы, но все они были в конечном счете зависимы от феодалов. Следовательно, тувинская аальная кочевая община до Народной революции представляла собой группировку не свободных людей, а феодально зависимых. Она была феодально зависимой общиной. В этом заключалось существенное отличие ее от древней кочевой общины, когда она, будучи господствующей формой народной жизни, объединяла в основном свободных людей.

Община в Туве не была ограничена западным и центральным районами, ее бытование установлено и в Северо-Восточной Туве, где она носила иной характер, так как бытовала в условиях господства охотничьего хозяйства²⁶. Мы установили существование общины в прошлом и у южных тувинцев. Эта община существенно отличалась от описанной выше, и мы

²⁶ С. И. Вайнштейн, Род и кочевая община у восточных тувинцев (XIX — начало XX в.), — «Советская этнография», 1959, № 6.

нашли целесообразным немного сказать о ней и дать ей отдельную характеристику.

Аальная община Южной Тувы. Об общине юго-восточных тувинцев ничего не было известно до того, как мы попытались выяснить этот вопрос во время полевой работы в период 1961—1965 гг. Сведения о ней получены нами в Эрзинском районе, в частности от населения долины р. Нарына. Наши данные впервые удостоверяют сам факт существования общин у южных тувинцев. Поэтому мы решили издать эти материалы, несмотря на их явную неполноту. Эти материалы не только фиксируют общину в данном районе в прошлом, но позволяют охарактеризовать ее хотя бы в общих чертах (ее состав и социально-экономический облик), а также определить ее место в ряде известных исторических типов общины.

Аальная община в этом районе называлась хот (ср. монгольск. — хотон). Каждая из них носила конкретное наименование, происходящее от личного имени наиболее богатого человека данной общины. Иногда в летний период временно объединялись для совместного кочевания две такие общины (хот), возглавляемые богачами, — в этом случае община именовалась уже двойным названием (по имени лиц, возглавлявших обе временно объединившиеся общины). Если глава общины-хот умирал, то общину называли по имени его жены, как и у западных тувинцев. Этот обычай мотивировался тем, что имени покойника, по религиозным представлениям, нельзя было произносить.

Самой обычной и наиболее распространенной в 20-х годах нашего века была хот, состоявшая из трех юрт-семей: юрты зажиточного арата, а иногда и богача, юрты арата среднего достатка и юрты бедняка²⁷. Бывали хоты, состоявшие из четырех юрт. В таком случае по социально-экономическому составу община состояла из семьи зажиточного, середняка и двух семей бедняков. Члены описываемых общин были преимущественно родственники, так как принадлежали к одному и тому же роду (или племени), что будет видно ниже, при характеристике отдельных конкретных общин. Были среди общин и такие, главы семей в которых принадлежали к различным родам. Таким образом, хоты состояли как из родственников, так и из чужих.

Количественный состав семей-хозяйств в общине, как указывалось выше, был довольно постоянным, и только в зависимости от времени года он подвергался некоторым колебаниям: в летнее время иногда насчитывал от трех до восьми юрт, зимой — не превышал четырех юрт-семей. Это объясня-

²⁷ Наши собеседники называли одинаково богачами как зажиточных, так и действительно богачей, которых в этих местах вообще было мало.

лось тем, что было трудно прокормить одновременно большое количество скота на зимних пастбищах. Маленькая община-хот могла реже перебиваться зимой, чтобы обеспечить свой скот естественными пастбищами. Зимой нередко общину составляли: семья зажиточного тувинца и две семьи бедняков. Рассказывавшие нам об общине тувинцы сами в свое время входили в ее состав. Они подчеркивали, что в каждой общине, как правило, был зажиточный человек, который никогда не кочевал в одиночку. В снежные зимы, когда очень трудно было кормить скот, богач кочевал с бедняками, которые пасли его скот; кроме того, он отправлял еще часть своего скота в другие общины, к различным родственникам (середнякам и беднякам), чтобы те его прокормили.

Прежде чем изложить материалы, характеризующие некоторые экономические стороны общины-хот у юго-восточных тувинцев, мы опишем конкретный состав ряда таких общин. О них нам сообщили жители поселка Нарын, где находится теперь тувинский колхоз «Путь к коммунизму».

Община Назын-хуугин хот кочевала зимой и летом в постоянном составе. Состав ее был таков:

1. Юрты богача Назын-хуу.

2. Юрта середняка Килчин.

3. Юрта бедняка Сандый.

Состав семьи Назын-хуу:

1. Назын-хуу — глава семьи, из группы тувинцев, именующей себя по родственному признаку чооду.

2. Серинма — его жена (из чооду).

3. Байзык — сын.

4. Кылга — старшая дочь, замужняя. Ее муж — середняк Килчин.

5. Балтирма — средняя дочь, незамужняя.

6. Хулгун — младшая дочь, незамужняя.

Состав семьи арата Килчин (чооду):

1. Килчин — глава семьи, муж старшей дочери Назын-хуу.

2. Кылга — его жена (старшая дочь Назын-хуу).

3. Делир — старший сын, холостой.

4. Пинба — младший сын, холостой.

Состав семьи бедняка Сандый (чооду):

1. Сандый — глава семьи (дальний родственник — троюродный брат Назын-хуу).

2. Долгар — его жена (чооду).

3. Бильма — старшая дочь, незамужняя.

4. Периг — старший сын, холостой.

5. Лоржи — сын, холостой.

6. Цулган — сын, холостой.

7. Баазын — младший сын, холостой.

8. Зоорлу — младшая дочь, незамужняя.

Таким образом община Назын-хуу состояла из тувинцев чооду, находившихся между собой не только в родственном, но и более близком кровном родстве и свойстве, причем к чооду принадлежали не только мужчины, но и замужние женщины, что говорит об изживании обычая экзогамии среди этой родо-племенной группы²⁸. Эта община кочевала летом в низовьях Нарына в местности Алдын Хараган (бассейн р. Нарын), а зимой и осенью в местности Аптыр, южнее Нарына.

Община Кенин-Дарамин-хот состояла из трех семей:

1. Кенин-Дара — богач.
2. Кунгаа — середняк (чооду).
3. Чалан — бедняк.

Состав семьи Кенин-Дары:

1. Кенин-Дара — глава семьи и общины (чооду).
2. Орус — жена (монголка).
3. Нарзут — старшая дочь, незамужняя.
4. Бумбурут — средняя дочь, незамужняя.
5. Оолк — младшая дочь, незамужняя.
6. Бугулур — сын, холостой.

Состав семьи Кунгаа (середняка):

1. Кунгаа — глава семьи (чооду).
2. Хурул — его жена, старшая дочь бедняка Чалана.

Состав семьи, бедняка Чалана:

1. Чалан — глава семьи (чооду), тесть середняка Кунгаа.
2. Долгорма — его жена (чооду).
3. Манкин — средняя дочь, незамужняя.
4. Дундугур — средняя дочь, незамужняя.
5. Мунзук — младшая дочь, незамужняя.
6. Дарма — старший сын, холостой.
7. Сонов — младший сын, холостой.

Старшая дочь Чалана по имени Хурул вышла замуж за середняка Кунгаа, который до этого был также бедняком. Но так как он был хорошим охотником и много убивал зверей, особенно летом, когда добывал козуль, то постепенно стал середняком. Из-за того что он был хорошим охотником, его «взял» в свой хот богач Кенин.

Эта община была постоянной по составу и совместно кочевала зимой и летом. Летом она кочевала в местности Дунд-харгын (среднее течение Нарына), а зимой в местности Бургутин-харь, близ современной границы с Монголией. Весной и осенью эта община кочевала в местности Турлук — южнее р. Нарына.

²⁸ Не исключено, конечно, и то, что чооду в прошлом было племенем, состоявшим из ряда экзогамных родов, названия которых постепенно исчезли, а сохранилось только племенное название.

Община Ширшингин-хот кочевала вместе зимой и летом и состояла из трех семей:

1. Ширшин.
2. Куцун (его брат).
3. Баазын.

Отличительной чертой ее состава являлось то редкое обстоятельство, что во главе ее стоял по существу середняк (а не богач) Ширшин, который славился как хороший охотник. Это пока единственный пример, который нам могли привести в подтверждение того, что были случаи, когда в общине не было настоящего богача.

Состав семьи Ширшина:

1. Ширшин — глава семьи, хороший охотник (чооду).
2. Ширшине — его жена (чооду).
3. Нурзет — старший сын, холостой.
4. Дорж — средний сын, холостой.
5. Кыцыл — младший сын, холостой.
6. Мыдык — дочь, незамужняя.

Состав семьи Куцуна:

1. Куцун — глава семьи (чооду), бедняк, но хороший охотник.

2. Орус — его жена (монголка).
3. Селик — старшая дочь, незамужняя.
4. Балма — средняя дочь, незамужняя.
5. Хурэл — младшая дочь, незамужняя.
6. Мацык — сын, холостой.

Состав семьи Баазына:

1. Баазын — глава семьи, старик, середняк (чооду).
2. Нома — его жена (монголка).

Баазын попал в этот хот, как нам объяснили, потому, что его жена Норма была «приемной матерью» (т. е. принимала детей при рождении) всех трех сыновей главы хота — Ширшина. Этот хот кочевал по верхнему Нарыну, в местности Доод-Харгын.

Община Дакаа Чоскум-хот состояла из трех семей:

1. Дакаа Чоскум (богач).
2. Балгын (зажиточный).
3. Белее (бедняк).

Дакаа Чоскум и Балгын были троюродными братьями. Эта община кочевала вместе зимой и летом. Летом жили по р. Ары-Булак (близ современной монгольской границы), осенью и весной кочевали в местности Цаган-Шоре, р. Дорелчи (также близ границы Монголии). Зимой пасли скот в местности Буду-Овук, Агнык, Цор-Толга (все это тоже близ современной границы Монголии).

Состав семьи Дакаа Чоскума:

1. Дакаа — глава семьи (чооду).

2. Норчук — его жена (монголка).
 3. Нимаа — старший сын, холостой.
 4. Даш-оол — младший сын, холостой.
 5. Балаан — приемная дочь, замужняя.
- Состав семьи зажиточного арата Балагына:

1. Балагын — глава семьи (чооду).
2. Цулуу — его жена (чооду).
3. Курме — его старшая дочь (чооду).
4. Маама — средняя дочь, незамужняя.
5. Алдын — младшая дочь, незамужняя.
6. Дондун — старший сын, холостой.
7. Бичи — средний сын, холостой.
8. Кудер — младший сын, холостой.

Состав семьи Белее:

1. Белее — глава семьи (чооду).
2. Нымчыр — его жена (кыргыз).
3. Чомаа — старшая дочь, незамужняя.
4. Дарсуу — младшая дочь, незамужняя.
5. Даир — старший сын, холостой.
6. Идам — средний сын, холостой.
7. Балдыр — младший сын, холостой.

Выше было сказано, что кочевые общины-хот у юго-восточных тувинцев иногда в летний период временно соединялись для совместного кочевания. Вот конкретные примеры, о которых нам сообщили в Нарыне. Речь пойдет об общинах Идамин-хот и Ижин-хот. В обеих из них, как обычно, было по три юрты.

Община Идамин-хот состояла:

- I юрта — 1. Идам — глава семьи (чооду) — богач.
 2. Сезерин — его жена (чооду).
 3. Маанчи — сын, холостой.
 4. Суге — дочь, незамужняя.

- II юрта — 1. Шооцилчап — глава семьи (чооду), младший брат Идамина — середняк.
 2. Мали — его жена (чооду).
 3. Дору — сын, холостой.
 4. Ханды — дочь незамужняя.

- III юрта — 1. Доктуг — глава семьи (чооду) — середняк.
 2. Хондали — его жена (кыргыз).

Община Ижин-хо. В нее входили три семьи, не состоящие в родстве:

- I юрта — 1. Ижи — глава семьи (чооду) — богач.
 2. Янчин — его жена (чооду).
 3. Демирэ — старший сын, холостой.
 4. Кызыл-оол — младший сын, приемный, холостой.

- II юрта — 1. Арагат — глава семьи (чооду) — середняк.

2. Бырат — его жена (чооду).

3. Даял — сын, холостой.

III юрта — 1. Хижигди — глава семьи, незамужняя женщина (чооду) — беднячка.

2. Янгереи — ее старшая сестра, незамужняя.

3. Негей — младшая сестра.

Эта женская семья стала беднячкой после смерти обоих родителей. Она сама вела свое скудное хозяйство, добывая себе пропитание трудом на богатых членов хота.

Упомянутые хоты — Идамин-хот и Ижин-хот — объединялись только на лето. Они кочевали совместно с северной части Нарына в местность Баян-Булак. Осенью эти два хота разъединялись и расходились до лета по другим кочевьям. Идамин-хот отправлялась по Баянголу (в районе Баян-Булака), а Ижин-хот в местность Пугты (южная часть Нарына).

Бывало и так, что община-хот всегда кочевала вместе только летом, а на зиму семьи ее расходились по разным местам, живя неподалеку в одиночку. Примером такой ситуации может служить община Шақтырин-хот, которая кочевала вместе только весной, летом и осенью. Зимой каждая семья кочевала в одиночку, но неподалеку друг от друга. Когда община была в полном составе, она кочевала по р. Хог-Буру (правый приток Нарына).

Община Шақтырин-хот состояла из двух середняцких по экономическому положению семей:

1. Шактар.

2. Седин.

Возглавлял общину Шақтарин-хот — Шактар.

Состав семьи Шактара:

1. Шактар — глава семьи (чооду) — середняк.
2. Долчун — его жена (чооду).
3. Донзул — его дочь, незамужняя.
4. Бомбурук — его сын, холостой.

Состав семьи Седина:

1. Седин — глава семьи (чооду) — середняк.
2. Серинмэ — его жена (чооду).
3. Доржу — старший сын, холостой.
4. Дежиним — средний сын, холостой.
5. Коп — младший сын, холостой.

Если, как говорилось выше, эта община летом, весной и осенью кочевала вместе, то зимой Шактар жил в Цаган-Уне (на правом берегу Нарына), а Седин в местности Хог-Уне (тоже на правобережье Нарына).

Обращаясь к социально-экономической характеристике общины-хот у юго-восточных тувинцев (насколько это позволяют сделать наши материалы), коснемся прежде всего вопроса собственности общины на землю и скот. Согласно по-

лученным нами сведениям от местного населения, в начале нашего столетия земли, на которых кочевали общины-хот, принадлежали хошуну, во главе которого находился нойон. Последний распоряжался хошунными землями и приписанным к нему населением по своему усмотрению. Каждая община-хот должна была кочевать на территории своего хошуна в местах, либо указанных ей нойоном, либо на местах, выбранных самой общиной, но с разрешения нойона. Следовательно, община-хот не являлась собственником территории для кочевий и араты, входившие в ту или иную хот, не были земельными собственниками. В частной собственности общинников были только скот и кочевое жилище-юрта. Однако в пределах отведенной (или разрешенной) им нойоном территории для кочевания пользование пастбищами и другими угодьями было общим (без разделения этих угодий по семьям внутри общины). Правда, постепенно (как рассказывали нам об этом старики) некоторые кочевья, особенно зимние, закреплялись временно за общинами и отдельными семьями, в них входящими, как бы в наследственное владение. Родственники умерших владельцев тех или иных пастбищ, если они оставались кочевать на тех же местах, сохраняли право на кочевья и пастбища своих умерших предков, но продавать или дарить их не имели права. Они могли только оставить свои кочевья, если, скажем, переселялись в другие места или уходили в Монголию (что делалось также с разрешения нойонов соответствующих хошунов). Разговаривавшие с нами на эту тему старики утверждали, что всеми землями хошуна распоряжался нойон, который разрешал кочевать на них только аратам, приписанным к его хошуну. Именно нойон санкционировал или указывал, кому и где кочевать в пределах территории своего хошуна, причем лучшие пастбища в любом потребном количестве принадлежали лично ему и были для других неприкосновенными.

В период образования и существования Тувинской Народной Республики (1921—1944 гг.) земли Тувы были провозглашены государственной собственностью. Общины-хот юго-восточных тувинцев в основном остались кочевать на прежних местах, кроме того, рядовые араты заняли пастбища, находившиеся раньше во владении нойонов. Общины получили от государства в бесплатное общее пользование пастбища и кочевья. Государство не вмешивалось в распределение территорий для кочеваний между общинами-хот. Они сами избирали места для кочевий, что в условиях относительного многоселья и редкой плотности населения не представляло особых трудностей. Правда, большинство общин-хот предпочитали кочевать по «своим» прежним местам. Кочевание общинами-хот осталось вплоть до возникновения колхозов.

Для характеристики общины-хот представляет интерес вопрос о форме труда внутри такой общины. Надо сказать, что в ней сохранились элементы совместного общего труда, хотя индивидуальный труд, несомненно, преобладал в семейных хозяйствах. Общий труд использовался преимущественно при заготовке сена для подкормки скота в зимнее время и на охоте. Заготавливали сено все семьи сообща. Заготовленное сено считалось общим, и им подкармливали зимой, особенно ранней весной, молодняк или очень истощенный скот. Богач в заготовке сена лично не участвовал, но некоторые члены его семьи работали. Если на зимних пастбищах выпадал глубокий снег, его разгребали тоже вместе, иногда с участием некоторых членов семьи богача.

Совместный труд применялся также при постройке кажаа (загонов для скота). Строили загон все, кто мог строить, богач же только «руководил» работой и на это время обеспечивал питанием бедняка общины, который фактически работал за него вместе с семьей. Бедняк, как правило, почти не имел своего скота и, следовательно, не очень нуждался в строительстве общинных загонов. Середняк с семьей работал на своем питании. Скот в кажаа держали вместе, но каждый знал своих овец, коров или лошадей.

Перекочевку совершали тоже всей общиной вместе. Сначала перевозили богача и ставили ему юрту (или юрты), затем перевозили середняка, которому помогал только бедняк, наконец перекочевывал и бедняк при помощи середняка, но выючный скот для перекочевки ему давал богач.

Общей работой в хоте считалось и изготовление войлока, хотя фактически эта работа не была совместной. Велась она следующим образом: бедняк помогал семье богача разбивать шерсть, затем катал войлок на богача (вместе с семьей середняка), получая за это питание (мясо и молочные продукты), середняк за помощь получал муку. Кроме того, богач давал бедняку по куску изготовленного войлока для чулок (на каждого члена семьи) и кусок старого войлока для покрытия юрты. Семья бедняка помогала катать войлок и семье середняка, за что получала кусок войлока на постель. Бедняку же катать войлок никто не помогал, так как у него не было шерсти. За свой труд (катание войлока в семье богача и середняка), который рассматривался как помощь, он получал минимальное количество войлока, которого не хватало даже для покрытия пола в юрте. Поэтому бедняк довольствовался тем, что расстилал на земляном полу юрты, где сидели и спали члены его семьи, куски шкуры лошади или коровы (зимнего убоя).

Совместный труд на охоте осуществлялся следующим образом. Все члены общины охотились сообща, за исключе-

нием богача, который посылал кого-либо из своих сыновей. Чаще же охотились бедняк и середняк (с сыновьями), причем бедняку богатый глава хотя давал кое-какой запас продовольствия и лошадь для поездки на промысел. Огнестрельные припасы (свинец, порох) и ружья у бедняка были свои, он приобретал их на деньги, вырученные от продажи белых шкур.

Добычу, полученную от охоты, делили так. Средняк брал себе все, что добывал сам. Бедняк делил добычу поровну с богачом (за лошадь и продукты). Существовали еще некоторые правила дележа добычи в отношении отдельных зверей. Например, если убивали марала, то богачу отдавали рога, себе брали мясо, которое делили между собой (часть из него давали и богачу), себе же оставляли и шкуру. По обычаю, хороший охотник наделял мясом своих родственников и соседей²⁹. Если убивали медведя, то желчь и кости обязательно предназначались богачу — желчь ценилась как лекарство, а кости как амулеты отдавались детям. Мясо делили между собой середняк и бедняк.

Из вышеизложенного видно, что совместный труд, который недавно практиковался у тувинцев, уже вышел из рамок подлинного совместного труда с коллективным распределением добычи (обычно уравнительным). Можно смело сказать, что в организацию совместного труда охотников проникли элементы социально-экономического неравенства, экономической зависимости, арендных отношений и т. п.

Элементы общего труда наблюдались и в основной отрасли труда — в скотоводстве, в частности в совместной пастыбе скота. Однако и здесь сказывалось социально-экономическое неравенство, характерное для общины-хот.

Общинники действительно вместе, зимой и летом «по очереди» пасли скот. Однако бедняк, не имевший скота или имевший совсем ничтожное количество голов, пас скот «по очереди», т. е. по сути дела пас чужой скот. В этот период он пил хойтпак у богача или середняка, а также получал от них молоко, которое уносил домой. Фактически бедняку все время приходилось пасти скот, так как богач, когда подходила его очередь, сам скот никогда не пас, а поручал это бедняку. Не пас скот и середняк, как подчеркивали беседовавшие с нами старики, а когда подходила его очередь, он так же, как и

²⁹ Между прочим, существовало поверье, что если кто-нибудь объедался этим мясом и у него появлялась рвота, то охотник, убивший съеденного марала, мог потерять свое охотничье «счастье» (у него после этого портилось ружье и плохо било в цель). Чтобы восстановить меткость и хороший бой «испорченного» ружья, охотник делал из тряпок куклу в виде человека и стрелял в нее до тех пор, пока пуля не пробивала фигурку. После этого полагали, что ружье опять стало хорошим.

богач, посылал в качестве пастуха бедняка или его детей. Если у последнего не было детей, которые по возрасту могли бы пасти скот, он делал это сам со своей женой.

Очередь для пастыбы скота устраивалась для того, чтобы знать, когда богач, а когда середняк должен кормить бедняка. Как уже говорилось выше, фактически скот в общине пасли только бедняк и его семья, которые делали это за мизерную натуральную плату, замаскированную под общинный обычай.

Летом каждая юрта хотя давала пастуху-бедняку по чайнику молока в день. Семья его летом питалась по юртам своего хота. У себя в юрте пили только чай. Дети бедняка распределялись родителями по юртам — кому в какую ходить пить хойтпак (основной продукт питания бедняков). Осенью, когда хойтпак кончался, детям бедняка, пасущего скот, давали есть сыр, творог, а иногда даже немножко муки. Зимой кроме молочной пищи пастуху давали на дом печенье, легкие, желудок, ноги, голову и вымя забиваемого (на еду) богачом или середняком домашнего животного. Детям бедняка, пришедшим в юрту богача или середняка, давали суп, вареную кровь (суп из крови) и «болтушку» из муки.

Изучая своеобразный характер совместного труда в общине-хот, мы выяснили (по рассказам местных жителей), что в тех общинах-хот, где социальный состав был иным, где не было богачей (в очень редких случаях, когда в хоте объединялись только середняки), труд был действительно общим.

В таких хотах сено заготавливали сообща (причем работали все), затем вместе скармливали его молодняку, войлок производили также сообща. Вместе стригли шерсть, затем вместе же предназначенную на войлок шерсть (в равном количестве от каждого хозяина) смешивали, разбивали и катили. В этих операциях каждое хозяйство участвовало трудом своих членов. Готовый войлок делили поровну.

В период изготовления войлока для всех работающих было общее питание, обеспеченное семьями всего хота. Обычно семьи договаривались между собой, кто и какие продукты должен давать. Одни должны были дать мясо, другие молочные продукты, третьи муку и т. д.

Кажда (загоны) для скота строили все, кто мог строить, без исключения. Скот в этих общих кажда держали вместе (хотя каждый знал своих животных, так как скот составлял частную собственность каждой семьи). Скот пасли сами собственники в общих стадах, но по очереди, совместно чистили снег на пастбищах, когда его выпадало так много, что скот не был в состоянии разгребать его, чтобы добраться до травы, и т. п.

В общинах-хот такого типа наблюдались и элементы общего потребления забитого на питание скота (хотя скот не

был обобществлен). Обычно в зимнее время кочующие вместе семьи одного хота по договоренности между собой забивали скот и запасали мясо для еды. Например, один забивал корову, другой лошадь, третий несколько коз и т. д. Мясо забитых животных складывали вместе, в общее деревянное хранилище — сруб (нарынские тувинцы называли его по-монгольски — бунце), откуда каждый ежедневно брал себе на обед по одному куску каждого сорта мяса. Хранилищем был глухой деревянный сруб (без окон и дверей) площадью в 2—4 кв. м, высотой в 1—1,3 м. Его устраивали прямо на земле, а сверху плотно закрывали тяжелыми толстыми бревнами.

В летнее время мясо также иногда ели сообща. Домашний скот, предназначенный для питания, забивали по очереди и съедали его вместе, распределив предварительно между собой куски туши и внутренностей. Так же распределяли и мясо убитого зверя.

Члены одного хота оказывали друг другу и материальную помощь. Например, если у кого-либо появлялись яловые коровы, остальные члены хота выделяли ему на это лето своих коров, чтобы он смог накопить достаточное количество молока для заготовок молочных продуктов на зиму.

Охотились в таком хоте также вместе и добычу делили уравнилельно. Продовольственный запас на время охоты был общим, но ружья и охотничьи припасы у каждого были свои.

* * *

Из собранных нами материалов, при всей их краткости и фрагментарности, все-таки можно сделать выводы о некоторых чертах, характеризующих кочевую общину юго-восточных тувинцев. Эти выводы нужно считать лишь предварительными, до того времени, когда будут собраны более полные конкретные материалы и вопрос об общине-хот будет изучен более основательно. Изучение общины юго-восточных тувинцев необходимо продолжать, привлекая для этого самые различные виды источников, в том числе и архивные данные (местные хозяйственные переписи, материалы по учету и расселению хозяйств, налоговые документы и т. д.).

Из анализа наших материалов в первую очередь напрашивается вывод о том, что община-хот в последнее, обозримое для нас время (период Тувинской Народной Республики до образования колхозов) выступает уже в стадии сильного ее разложения. В отличие от аальной общины Западной и Центральной Тувы хот юго-восточных тувинцев представляет собой крохотное объединение, построенное по определенной социально-экономической модели. В нее входит несколько хозяйств разного экономического достатка: зажиточное, серед-

няцкое и бедняцкое. Относительно зажиточное хозяйство, как правило, было в каждой общине.

При разговорах с нашими собеседниками — стариками нельзя было не понять, что они — эти бывшие современники и даже участники общины-хот, подчеркивая различное имущественное положение семей, объединявшихся в хот, пользовались современной терминологией: «богач», «середняк» и «бедняк». И если едва ли правильно называть хозяина, находившегося во главе общины-хот, богачом, то сомневаться в том, что он был зажиточным человеком, не приходится. Отклонения от такого социального состава были весьма редкими, по крайней мере так утверждали наши собеседники.

Исходя из вышеописанного, можно предполагать, что община-хот по существу перерождалась в объединение для совместного кочевания зажиточного скотовода с его менее обеспеченными и совсем необеспеченными родственниками (или свойственниками). Такое объединение более всего отвечало интересам зажиточного хозяина, получавшего возможности пасти свои стада при помощи чужого труда, не прибегая к найму рабочей силы. Оно было приемлемо и для хозяина среднего достатка, заинтересованного, особенно в долгие зимние месяцы, в совместном кочевании, ибо оно, несомненно, имело преимущества по сравнению с житьем в одиночку. Да и этот хозяин также пользовался той или иной помощью со стороны малоимущего или совсем неимущего члена хота. Для последнего же кочевание в составе такого хота было единственной возможностью прокормиться.

Обычай совместного кочевания известен у ряда народностей. Он существовал и у других кочевников (при наличии кочевой общины, для мелких семейно-родственных групп), например у киргизов, каракалпаков, казахов и др.³⁰. Некоторые исследователи вскрыли эксплуататорскую сущность такого способа кочевания. Поэтому не исключено, что и здесь мелкие общины-хот вылились в такую же форму. Правда, в том виде, как они нами описаны (по рассказам очевидцев), можно полагать, что это продукт постепенного распада аальной общины, на что указывают сохранившиеся в них (может быть, и пережиточно) общинные порядки, на которые мы обратили внимание выше.

В памяти стариков еще живы примеры мелких хот, объединяющих всего две семьи примерно равного имущественного

³⁰ С. М. Абрамзон, *Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии*, — «Родовое общество», М., 1951; Т. А. Жданко, *Очерки исторической этнографии каракалпаков*, М., 1950; В. А. Соколовский, *Казакский аул*, Ташкент, 1926; П. Погорельский и В. Батраков, *Экономика кочевого аула Киргизстана*, М., 1950, и др.

положения. Все это дает возможность предположить, что описанные нами мелкие общины-хот представляют собой подразделения более многочисленной когда-то (по количеству хозяйств) аальной общины. Напомним, что отмеченные в нашем описании Идамин-хот и Ижин-хот (каждая из трех юрт-семей) в летнее время объединялись, а на зиму снова разделялись. Может быть, в более раннее время это была одна аальная община? К сожалению, на этот, как и на ряд других существенных вопросов, мы пока ответить не можем из-за недостаточности фактического материала.

Таким образом, настоящий очерк можно заключить утверждением, что аальная кочевая община в социально-экономической структуре тувинского народа была существенным элементом.

ЖИЛИЩЕ

Настоящий очерк мы посвятим описанию войлочной юрты юго-восточных тувинцев (описание этой юрты еще нет в литературе), поскольку характеристике войлочной юрты западных и центральных тувинцев отведено значительное место в специальной работе¹. Мы коснемся, хотя и кратко, также других типов жилищ, характерных для юго-восточных тувинцев.

Войлочная юрта, распространенная в настоящее время у тувинцев, по своей форме — монгольского образца. Этот факт подтверждается терминологией, так как названия юрты и ее отдельных частей — монгольские. Например, по данным первой четверти XVIII в. известно, что у западных монголов решетчатая войлочная юрта называлась терме, а палки, образующие куполообразную крышу юрты, — уне². Эти же названия употреблялись и тувинцами. Мы хотим привести некоторые материалы (подтверждающие вышеизложенное), собранные нами на месте, в Центральной Туве и в западных ее районах. Эти названия юрты широко бытуют даже в таком отдаленном от Монголии месте, как район оз. Кара-Холя. Например, войлочная юрта называется там словом «терме», к нему иногда добавляют еще слово «үг», и тогда произносят «терме үг» (вариант: «тербе үг» или «тербе өг»). В районе Монгун-Тайги нам пришлось встретиться с названием (для этой же юрты) «үг» или описательно — «кидис үг» (т. е. войлочное жилище). Это означает, что у тувинцев, несмотря на распространенность монгольского названия «терме», сохранилось и древнетюркское название «үг», упоминаемое еще в древнетюркских рунических надписях (VII в.³). Правда, древнетюркское слово осталось только для названия войлочной юрты в целом, а ее отдельные части назывались все-таки по-монгольски. Вероятно, слово «терме» проникло в Туву вместе с мон-

¹ П. И. Каралькин, Жилище в Западной Туве, — «Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР», т. I, стр. 267—283.

² «Посольство к эюнгарскому хун-тайчи Цэван-Рабдану капитана от артиллерии Ивана Уиковского (1722—1724)», — «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. X, вып. 2, СПб., 1887, стр. 38.

³ В полевой работе в различных районах Тувы мы встретились с двумя фонетическими вариантами древнего тюркского названия жилища: *үг* и *өг*.

гольским типом войлочной юрты. Тувинцы некоторых районов знают об этом, и войлочную юрту иногда называют моол үг, т. е. монгольское жилище (район Тере-Холя и др.).

До недавних дней войлочная юрта была основным типом жилища юго-восточных тувинцев. Она распространена здесь и поныне, но преимущественно как летнее жилище (так как зимой теперь живут обычно в срубных деревянных домах, покрытых шиферной или деревянной крышей и отапливаемых печами).

Изучая данный тип жилища в натуре, мы, конечно, пользовались широкой помощью и консультацией тувинцев старшего поколения. Они дополняли наше описание не только рассказами о том, как строилось это жилище, но как и какой мебелью оно обставлялось раньше, какие обычаи соблюдались в использовании внутренней жилой площади юрты и т. п.

Как и в других районах Тувы, войлочная юрта была здесь разборной и состояла из определенного количества стандартных деревянных частей, образующих ее каркас, и кусков войлока, составляющих ее покрытие. Размеры юрты определялись количеством хана (решетчатых звеньев) стандартного размера (от четырех до двенадцати хана), выражавшегося в народных мерах. Юрта из четырех хана была самой маленькой, предназначенной для бедняков. Самая большая юрта, состоящая из десяти-двенадцати решеток-хана, ставилась только нойонами или богачами. Наиболее распространенной была юрта из шести-восьми решеток.

Рассмотрим теперь, из чего состоит юрта. Прежде всего она состоит из раздвижной решетки, сделанной из палочек (тальника), положенных друг на друга крестообразно и скрепленных в местах пересечения сыромятными ремешками. Такая конструкция позволяет раздвигать и складывать звено решетки. Количество хана, установленных по кругу и скрепленных между собой, и определяет размер юрты. При сборке юрты решетки устанавливают в определенном порядке от двери налево (т. е. на запад, так как дверь обращена на юг). Сначала у самой двери ставят решетку, которая называется баруун хазыпчына хан, т. е. решетка (звено) западной дверной части юрты, затем баруун талин хан — западное звено, далее баруун-хоодь талин хан — северное звено западной части (или северо-западное), после нее хоодь-зуун талин хан — северо-восточное звено, потом цуун талин хан — восточное звено и, наконец, зуун хазыпчин хан — звено восточной части двери.

Каждая хана в установленном виде состояла из определенного количества квадратов, считать которые строго запрещалось. Причины такого запрета нам узнать не удалось. Однако известно, что каждое звено в самой маленькой юрте

состоит из 22 палочек (хана мот) длиной от одного алда плюс тогай (тохай) и плюс төө (самая длинная) до мугур-сёома (самая короткая). Эти палочки делают из тальника (бурхаас тал). В обычной и большой юрте хана состоит из 26 палочек. К каждому звену решетки привязывают деревянные (из лиственницы или молодой березки) палки — уне (длиной в один алд, один тогай и один төө). Привязывают их тупым концом (бохус) к концам скрепленных палочек решетки при помощи завязки (сагылдырык) с петлей, заостренные концы уне вставляют в отверстия деревянного дымового круга и образуют купол юрты. На каждое звено привязывают 12—13 палок уне, следовательно в юрте из шести звеньев их будет 72—78 штук. Высота звена установленной раздвинутой решетки — один кулаш минус мугур-сёом, ширина — два с половиной кулаша (или — по-монгольски — два алда плюс таль) ⁴. Когда деревянный каркас юрты поставлен, то высота решетки составляет один алд, а длина звена — три алда плюс два төө. Высота решетки в юрте из восьми звеньев такая же, но длина звена больше — четыре алда плюс один тогай.

Скажем несколько слов о дверной коробке. Она имеет порог (посук), верхний брус (тодук) и два боковых косяка: западный — баруун хазыпчы и восточный — зуун хазыпчы. Размер дверной коробки для юрты с шестью решетками: высота — один алд и один төө, ширина — один телим и один уцур-тогай, а для юрты с восьмью решетками: высота — один алд и один мугур-тогай, ширина та же. Дверная рама закрывалась куском войлока, который верхним концом (по углам) был привязан к палкам крыши (под войлочной покрывкой). Когда нужно было открыть дверь, войлок просто откидывали вверх.

Дымовой круг, расположенный в куполе юрты, делается обычно из ели. Его размер определяется диаметром, который равен одному кулашу плюс тогай, плюс төө. Он представляет собой обод толщиной в один мугур-сёом, с внутренней стороны которого сделаны отверстия или углубления для вставки острых концов палок крыши. Количество отверстий определяется числом палок уне, например 72—78 штук для юрты из шести звеньев или решеток. Круг имеет крестовину из прутьев (по три прута параллельно), поставленную куполообразно. Ее назначение — удерживать кошемную покрывку,

⁴ Кулаш — расстояние между раскинутыми в стороны и вытянутыми руками. В Эрзинском районе кулаш часто называют монгольским термином — алд, а карыш — төө. Мугур-сёом — расстояние между вытянутым большим и указательным пальцами, причем указательный палец согнут. Мугур-тугай — длина руки от локтевого сустава до сжатого кулака. Подробнее см. очерк «Народные знания».

которой закрывают дымовое отверстие от дождя и снега. У некоторых юрт дымовой круг удерживался не только концами палок уне, образующих крышу, но имел еще и подпорку (багана) в виде деревянного шеста, поставленного вертикально. Нижний конец подпорки ставили за очагом или печкой, ближе к «переднему углу» юрты. Подпорка придавала юрте большую устойчивость при сильных ветрах.

Теперь коротко скажем о покрытии юрты, состоящем из восьми-девяти кусков войлока стандартной формы и размера. Из них четыре (или пять) покрывают решетку юрты и называются туурга, а четыре остальных (дээвиир) идут на покрытие крыши⁵. В юрте из шести звеньев (хана) на покрытие решетки идет четыре войлока туурга. Высота каждого — один алд (или кулаш) — плюс төө, а длина три алда, один делим. В юрте из восьми звеньев войлоков турга — пять штук, причем высота их — один алд и один тогай, а длина — четыре алда и два тогай. Эти куски покрывают решетку юрты от земли до начала купола, захватывая нижние концы палок уне (на два тога), образующих купол. После того как покрыта решетка юрты, покрывают ее купол войлоком дээвиир. Для юрты в шесть или восемь звеньев употребляется четыре дээвиира, в форме усеченного конуса — два дээвиира внутренние, которые делают из старого войлока, и два дээвиира наружные, на которые идет новый, более прочный войлок. По высоте дээвиир одинаковы — один алд, один тогай и один төө, а по ширине нижнего конца дээвиир различаются: для юрты из шести звеньев — четыре алда и два тогай, для юрты из восьми звеньев — шесть алд и два или три тогай. Каждый дээвиир имеет на верхних и нижних концах по одной пришитой волосаной веревке для крепления войлока к юрте.

Кроме этого, в каждой юрте есть войлочная покрывка для дымового круга. Она представляет собой кусок войлока квадратной формы и четыре веревки из конского волоса по углам, которыми ее привязывают к палкам, вставленным в дымовой круг. Размер стороны квадратной покрывки составляет один алд и один тогай. Покрывка привязывается к юрте за три угла (иногда на этих углах были петли из веревки), на четвертом была длинная веревка, служившая для открывания и закрывания дымохода. Покрывку дымового отверстия надевали в трех местах дымового круга, соответствующих странам света при его установке: прежде чем вставить соответствующую палку-уне, на нее надевали петлю дымовой покрывки (или привязывали конец веревки), а затем уже вставляли палку в гнездо дымового круга. Отбрасывали по-

⁵ У западных тувинцев куски войлока, покрывающие решетку, называются адака, а покрывающие купол — тээвиир.

крышку на северную сторону; закрывали, следовательно, — на южную. Оставленное для света и выхода дыма отверстие имело форму треугольника.

При установке юрты ее обязательно обвязывают веревками из конского волоса (сшитыми по три-четыре) в виде широкой ленты (бузу). Юрта из шести звеньев имеет четыре таких обвязки (бузу): две называются внутренними (тодуур бузу), так как стягивают остоу юрты под войлочной покрывкой, а две другие — наружными, ибо стягивают юрту поверх покрывки. В юрте из восьми звеньев — шесть бузу (три внутри и три снаружи). Длина каждой из них равняется от 13 до 16 алд, в зависимости от размера юрты⁶.

Юрта тувинцев Эрзинского района (говорящих по-тувински) представляла собой в отношении внутреннего устройства, расположения в ней предметов быта, мест ее обитателей и гостей (если иметь в виду недавнее время — период ТНР) следующую картину. Она не имела строгой ориентировки двери на ту или иную сторону света, в центре ее на земляном полу устраивался очаг (ожук) с каменным ограждением для золы (кажылга или хашлак), а затем шла полоска земляного поля, отгороженная деревянной рамой (шала). На очаг для варки пищи ставили железный таган на трех ножках, а чаще всего маленькую печку из листового железа, с трубой, выведенной в дымовое отверстие. Мебель располагалась по кругу у решетчатых стен в определенном порядке. Направо от входа помещался үлгүүр (деревянные полки или шкаф для кухонной посуды), за которым стоял деревянный шкафчик аптара (бутта аптара), а к нему примыкала деревянная кровать хозяев юрты. Между этими предметами имелось небольшое пространство — орун адаа. Здесь на верхних концах решетки юрты раньше висел онгон (ак ээрен), т. е. изображение духа-покровителя. За изголовьем кровати, вдоль стен по кругу, устанавливались деревянные шкафчики аптара (обычно два рядом). Между изголовьем постели и этими шкафчиками оставалось маленькое пространство, называемое узюк (или сыртык бажы). Здесь на верхних зубцах решетки юрты тоже висели ээрен, а также ружье с принадлежностями к нему, ножи и другие мужские вещи. Подле аптара (посередине юрты, напротив двери) у стенки находился бурхан ширээзи — маленький домашний ламаистский алтарь с изображениями бурханов. За ним сразу же стояли еще два-три аптара, а дальше по кругу лежали сложенные в кучу (чук) шубы, одеяла и пр.; затем кожаные сумы (барба) с различным содержимым (зерном и т. д.). Меблировка завершалась дере-

⁶ Остоу юрты внизу обвязывается лентой (хаяпча), защищающей внутренность юрты от ветра.

вянной вешалкой (чиргыраа) из ствола дерева с сучками, на которую вешали узды, арканы, седло и т. п. Здесь же стояли сосуды для заквашивания молока (доскаар или хогээер). У самой двери (налево от входа) оставалось небольшое свободное место — бōдей или арык, куда помещался в холодное время родившийся молодой скот.

Хозяин юрты сидел за очагом, у изголовья кровати, хозяйка — у ног постели, а между ними было место для маленьких детей. Ниже по направлению к двери сидели незамужние дочери и заходившие в юрту посторонние женщины. Место для высоких гостей находилось за очагом у аптара, между кроватью и домашним алтарем. Перед алтарем сидеть никому не позволялось. Ламы садились у аптара, находящегося по левую сторону от домашнего алтаря. Ниже, «против солнца», располагались гости мужского пола по кругу, в зависимости от общественного положения и возраста.

Во время бесед со стариками чооду, проживающими в Нарыне, выяснилось, что устройство и планировка юрты в старину были несколько иными. Они вспомнили в связи с этим и ряд бытовых обычаев. Поскольку этот этнографический материал представляет большой интерес, мы излагаем его. Наши собеседники принадлежали к той, ныне немногочисленной, группе тувинцев, которые говорят по-монгольски, вследствие чего и терминология в описании жилища монгольская.

Юрта нарынских тувинцев по древнему монгольскому обычаю всегда обращена дверью на юг (у тюрков дверь ставили с восточной стороны). Тюркская ориентировка сохранилась в Западной Туве, хотя и не является там преобладающей.

Перейдем к внутреннему расположению юрты. В юрте различают четыре части, имеющие особое название, независимо от внутренней жилой обстановки. Место очага, устраиваемого посредине, было раньше геометрическим центром юрты. Теперь, когда железная печь широко вошла в употребление, она не всегда находится в центре. Делилась юрта на восточную и западную половины, каждая из которых в свою очередь делилась на северную и южную части, составляющие четверть площади юрты. Восточная половина называется зуун-тал (дзун-тал), западная — баруун-тал. Северная, или «верхняя», часть восточной половины юрты называется зуун (дзун)-хомур или орун-тал (сторона кровати). Южная, или «нижняя», часть восточной половины юрты называется зуун-хазыпчы, (восточная нижняя сторона). Западная половина юрты в свою очередь делится на «верхнюю» (северную) и «нижнюю» (южную) части, из которых первая называется баруун-хомур, а вторая — баруун-хазыпчы.

На восточной, или на правой от входа, половине юрты помещается кухня: полки с посудой, кадка с напитком тарак,

хойтпак, котлы, ведра и т. д. На этой же половине, но в верхней (северной) части стоит кровать хозяев юрты. На западной половине юрты хранятся различные хозяйственные и домашние вещи, например дрова (у самой двери), далее лежит седло, затем, на деревянной подставке вдоль стены, расставлены сумины с зерном и мягкими вещами. На стыке обеих половин стоит аптара — деревянный шкафчик, на котором обычно хранились бурханы (идолы). Шкафчики аптара делали раньше двух стандартных размеров: один — рассчитанный на выюк верблюда, высотой в два локтя (уцур-тогай) и длиной в четыре локтя, обычно называли теве аптара (верблюжий); другой — предназначенный для выючения на лошадь, был меньшим — высотой в три и длиной в четыре карыша (или төө)⁷. Кроме вышеназванных половин существуют еще северная и южная половины. Северная — называется просто хомур (верхняя часть), южная — ууд (дверная часть), так как в этой части находится дверь. Южная часть носит еще название «нижней». Лучшей стороной юрты считается северная половина, в ней спят. В юрте спят головой на север (если спят на полу), те, кто спит на кровати, спят головой на северо-восток, ибо кровать в юрте нельзя поставить так, чтобы спать головой на север (иначе в юрте все будет загромождено). Между прочим, покойников хоронили на север головой, так как при жизни они спали головой на север.

Наряду с отмеченным выше делением юрты существовали и другие, более мелкие, но весьма своеобразные деления, связанные с размещением в ней обитателей. Размещение тех или иных членов семьи, как и гостей, было раньше строго регламентированным. Поскольку об этом в литературе нет упоминаний, мы остановимся на данном вопросе подробнее, имея в виду интерес, который представляет этот материал для характеристики домашнего быта юго-восточных тувинцев. Разделение юрты на части, о которых пойдет речь, невозможно выразить в каких-либо единицах измерения, хотя оно и относится к площади юрты, в центре которой находится очаг. Деление это, отраженное в особой терминологии, шло от двери (при входе) справа налево («против солнца») в следующем порядке:

1. Уудин-тал (по-тувински — эжик аскы) — обычно небольшая дверная часть, свободная от вещей. Пол ее земляной, не покрыт ширтеком. Здесь могли находиться и сидеть

⁷ Количество аптара (разного назначения) зависело от достатка хозяина. Как правило, для домашнего алтаря с бурханами на аптара ставили маленький столик — бурхан ширээзи.

«черные люди» (люди, убивающие скот), бедняки (не имеющие скота) и собаки, если их пускали в юрту⁸.

2. Тоган-тал (сторона котла). Здесь хранился котел для варки пищи и араки, коврик, пучок сухой травы для чистки котла, войлочные прихватки (по-тувински — туткуш) для снятия с очага или установки на очаг котла. Тут лежали дрова для костра. Пол здесь покрывала сыромятная конская шкура (с шерстью), называемая адсага. В этой части юрты обычно сидела девушка, дочь хозяев (следующая по возрасту за старшей дочерью, ибо последняя должна была уйти из семьи, как только ее выдадут замуж), которая готовила пищу.

3. Тазуур-тал. Здесь стояли деревянные полки (тавуур) с различной посудой. Иногда на них (внизу) ставили и котел для приготовления пищи. Это было место, где сидела хозяйка юрты (у огня). Пол в этом месте уже покрывали войлоком — ширтеком. Таким образом, дочери сидели по старшинству слева от матери, по направлению к двери.

4. Холин аптыра (аптара в ногах постели). Здесь стоял шкафчик (аптыра), в котором хранились продукты питания. На этом месте близ матери сидели маленькие дети. Пол был устлан мягким ширтеком, т. е. редко простеганным, — точнее, тремя кусками ширтека разного размера.

5. Орна уул — передняя часть кровати. Здесь стояла кровать хозяина и хозяйки. Около кровати, у изголовья, лицом к огню, всегда сидел хозяин. Это было его постоянное место. Тут стоял чайник с чаем (сваренным по-тувински) и лежал камешек, о который хозяин выбивал свою курительную трубку. На стене юрты висели ружье и нож. Пол в этом месте был застлан твердым, т. е. часто простеганным, ширтеком.

6. Зуун-хомур — восточная верхняя часть юрты. Здесь стоял первый по величине и он же «главный» аптара, в котором хранили хадаки и другие ценные вещи (серебряные вещи, халат хозяина, халат его старшего сына, ламаистские книги). На нем стояли предметы домашнего ламаистского культа, например шире (столик) с бурханами и др. Здесь было небольшое пустое место между главным аптарой и кроватью хозяев. На стене юрты висели седло и уздечка, подаренные отцом старшему сыну. В этой части сидели, считая от отца, старший и последующие сыновья хозяина. Пол этой части также был застлан твердым ширтеком (по-тувински тюр — передний угол).

7. Хомур — верхняя часть юрты. Здесь стояли два аптара одинаковой величины, но один из них называли средним, так

⁸ Понятие «черные люди» введено ламами, которые подразумевали под этим названием рядовых тувинцев, не знающих ламских молитв, не бывавших в хуре и забивающих скот.

как он стоял после главного аптара, а второй — последним (по счету и по месту нахождения, по расположению в юрте вещей, стоящих у стен в последовательном порядке справа налево против солнца). В среднем аптара хранились деньги, шелковая ткань, халаты запасные (выходные, праздничные) всех членов семьи. Все, что находилось в этом аптара, называлось в целом словом «хурамч» (ценности, достояние). В последнем аптара лежала вообще вся запасная одежда и обувь мужчин и женщин. На этом месте юрты сидели самые почетные и уважаемые гости (чиновники, ламы и т. п.). Пол здесь был покрыт твердым ширтеком.

8. Бараа. Здесь хранились матрацы из войлока, одеяла-шкур и различные «купленные товары» («бара» по-монгольски — купленные товары), которые накрывались покрывалом. Здесь сидели менее знатные и почетные, как бы «средние» (по общественному положению и состоянию) гости. Пол в этом месте покрыт ширтеком.

9. Бараана адык — конечная часть юрты. Здесь хранились шкурки добытых зверей, а также сидели «очищенные» старики и старухи⁹. В это место, только у самой решетки юрты, в холодное время помещали поворожденных верблюжат. Пол здесь был застлан ширтеком.

10. Цах (вешалка). Эта часть юрты примыкала к двери (от входа налево). Тут на деревянной вешалке (в виде вертикально стоящей палки с сучками) висели седла, уздечки, оброти (недоуздки), арканы, лошадиные путы и стоял еще так называемый плохой аптара (муу аптар). В нем хранились женские штаны и повседневная обувь. Ширтека на полу здесь уже не было, а лежала шкура лошади (с шерстью) в качестве подстилки. Ниже к двери сидела дочь, родившая ребенка в семье отца до замужества, так называемая «сурас». Ее положение в отдельных семьях родителей иногда было тяжелым¹⁰. Ее порой третировали, и она жила в семье в наихудших условиях, т. е. сидела и спала на самом последнем месте юрты. У места, где сидела сурас, но у самой решетки, в морозы помещали поворожденных телят, ягнят, коз. Если в юрте не было сурас, то на это место сажали или пускали ночевать нищих, больных, бедных людей и старых холостяков. Последних местами не всегда даже пускали в юрту, а иногда даже кормили за дверью, так же кое-где поступали и в отношении никогда не рожавшей женщины, которую из-за

⁹ Очищенными стариками и старухами считались те, которые уже не жили половой жизнью. Они носили коротко стриженные волосы.

¹⁰ Подчеркиваем, что это не было общепринятой нормой быта. Напротив, в большинстве районов Тувы отношение к девушке, родившей сурас уруг (внебрачного ребенка), было хорошим. Таких детей любили не меньше других.

суеверия тоже неохотно пускали в юрту. Если она все же заходила, то ей можно было сидеть только в этой части юрты. На этом же месте завертывали в овечью шкуру и труп умершего маленького ребенка, которого хоронили сразу же после смерти, в любое время суток.

На кровати спали в юрте только хозяин с хозяйкой. Остальные спали на полу, в том числе и заночевавшие гости, но каждый в отведенном или подобающем ему месте юрты, головой на север, ногами к огню. Маленьких детей укладывали перед кроватью родителей. Девушка-«хозяйка» спала на своем месте, где ей полагалось сидеть, старший сын — на своем месте, где и сидел в юрте, а дочь-сурас — на самом плохом месте юрты, которое находится при входе от дверей слева. «Очищенные» старики и старухи, почетные и «средние» гости, бедняки и «черные люди» — все занимают свои обычные места, там, где им полагается сидеть в юрте.

Родственники, приехавшие в гости, также занимали места соответственно их имущественному положению. Богатые или состоятельные родственники принимались на месте почетных богатых и «средних» гостей, бедные — на самом последнем месте юрты (налево от входа). Правда, родственные отношения кое-какое значение имели, ибо просто беднякам (не родственникам) дозволялось сидеть и спать на месте удун-тал — просто у дверей при входе, в проходной части юрты, где никто, кроме собак, не находился. Бедные родственники же сидели и спали в «обитаемой», хотя и худшей, части юрты.

Каждый тувинец был обязан соблюдать порядок, установленный в отношении места в юрте (занимать то место, которое ему полагалось). Это санкционировалось местными обычаями, а нарушение их будто бы иногда каралось «штрафом». Если приезжал богатый человек и, войдя в юрту, сам садился на место, где сидят «средние» (по достатку и положению) гости, то это нарушение рассматривалось как неуважение к хозяину. За обиду хозяин будто бы мог взять у приехавшего гостя лошадь с седлом, но плетку должен был обязательно оставить. Если богатый гость жаловался на такого хозяина властям, то не мог добиться возвращения лошади — такова была (по некоторым рассказам) сила нерушимой традиции. Плетку не брали потому, что она у каждого была единственной, в ней концентрировалось «благополучие» на лошадей, и с ней были связаны поверья об удаче и счастье в разведении скота, следовательно отнять плетку значило принести этому человеку разорение на скот.

Если «средний» гость заходил в юрту и садился не на «свое» место, а на место «богатого», то хозяин также отбирал у этого человека лошадь и седло, если же «средний» гость садился на место «очищенных» стариков, то хозяин мог

взять у него только лошадь, без седла; если этот же гость ошибочно садился на место сурас и при этом был не женатый, то девушка требовала, чтобы он на ней женился. Отец девушки настойчиво поддерживал это требование и буквально заставлял такого незадачливого гостя жениться на своей дочери. Обычно отец девушки сразу ехал к родственникам «ошибшегося» гостя, объявлял им о случившемся и договаривался о принудительном браке¹¹.

Если бедняк или «черный человек» ошибочно садился в юрте на место девушки-«хозяйки», то он будто бы был обязан работать на эту семью в течение зимы — чистить снег на пастбище, чтобы скот мог поедать траву (это называлось молтур), чистить от навоза зимние загоны (кажаа), караулить лошадей в ночное время, расседлывать, заседлывать и кормить лошадей приехавших почетных богатых и «средних» гостей.

Если «черный человек» или бедняк ошибочно садился в юрте на место сурас, то с «нарушителем» традиционного порядка поступали следующим образом: если он был холост, то его сразу же заставляли жениться на сурас, даже в том случае, когда он отказывался от этого; «нарушителя» вместе с сурас выводили на восточную сторону юрты и привязывали друг к другу за руки (правую руку «черного человека» или бедняка «нарушителя» привязывали к левой руке сурас) на короткое время (на время, пока варится чай). Затем их развязывали, давали девушке кое-какое имущество, называемое бок-сак (мусор), и выгоняли обоих. Имущество бок-сак состояло из старой одежды, иголок, ниток, всякой мелочи, шкур, старого одеяла, старого матраца и подстилок под сиденье.

Если же севший на место такой девушки бедняк или «черный человек» был женат, то в таком случае ему отдавали ребенка (если ребят было двое, то младшего) сурас, после чего она переставала быть сурас и выходила замуж нормальным образом.

Когда на место сурас ошибочно садился родственник хозяев юрты, его не принуждали жениться, даже если он был холостым, у него просто отбирали лучшую дойную корову и отдавали ее сурас «для питания ее ребенка».

В дополнение к вышеизложенному нам бы хотелось сказать несколько слов о положении девушки, родившей сурас уруг. Незамужняя девушка рожала в юрте отца на худшем месте (налево от двери при входе). На первые семь дней

¹¹ Обо всех излагаемых здесь обычаях, связанных с девушкой, родившей сурас уруг, рассказывали нам как о существовавших местами будто бы в старину. Они отнюдь не являлись общераспространенными и, возможно, представляют собой своеобразные бытовые предания.

после родов вешали занавеску, чтобы «не дуло на ребенка». Принимала ребенка, перерезала пуповину и давала ему имя жена «черного человека» (она могла принимать ребенка только у сурас), считавшаяся второй матерью ребенка — боосун-эчъ.

Следует отметить, что деление юрты на соответствующие места, закрепленные за определенными ее обитателями, было известно раньше и западным тувинцам. Мы вкратце изложим собранные нами сведения по этому вопросу (для западных тувинцев). Место, находящееся у входа в юрту, перед дверью, считалось «нижней» частью юрты и называлось эжик аксы (устье двери). Здесь могли сидеть мужчины айбычы, т. е. слуги, работники. Следующая часть, от двери направо, называлась ульгур баары (место деревянных полок с домашней утварью), пол здесь был земляной, прикрытый подстилками из невыделанной кожи теленка (молтурга). Далее шло место тӱжек-адаа (нижняя часть, «ноги» кровати). Пол здесь был покрыт тонким ширтеком. Между этой частью кровати и полкой с посудой стоял шургуулга (деревянный сундучок с крышкой). Следующее место называлось тӱжек баары (место перед кроватью) и было покрыто также тонким ширтеком. Место сыртык бажы (у изголовья кровати) покрывалось хорошим, твердым ширтеком, который простирался на следующую часть юрты, называемую тӱр бажы (начало «переднего угла»). На стене (решетки) юрты, против изголовья кровати хозяев, висели уздечки лошади, принадлежащие старшему сыну, тут же находились изображения духов-покровителей (ерень) родителей. У стенки юрты тӱр бажы стояли два главных деревянных шкафчика — аптара, в которых хранили лучшие вещи, священные книги и некоторые ценные продукты. Затем шло место «передний угол» (тӱр). У стенки юрты стоял простой аптара с менее ценными продуктами. На полу перед этим местом лежал отдельный ширтек. Предпоследнее место носило название чуук баары, перед этим местом, у стенки юрты, находились тюки с различными вещами (войлок, одежда, вьючные мешки и т. д.). Пол здесь не застилался ширтеком. Наконец, последним считалось место чуук адаа («нижняя часть» — букв. «низ» тюков). Оно было расположено у входа юрты, с левой стороны двери. Пол здесь покрывали отдельными кусками шкур молтурга, тут же лежала и конская верховая сбруя. Распределение и закрепление обитателей юрты на жилой площади было таким же. Девушке, родившей сурас уруг, отводилось также плохое место с левой стороны от входа, напротив тюков. Мы воздержимся от описания всей обстановки юрты, особенно хозяйственной утвари, поскольку это все уже описано в упомянутой выше публикации П. И. Каралькина.

Прежде чем снова перейти к описанию жилища юго-восточных тувинцев и связанных с ним обычаев, нам бы хотелось еще раз напомнить, что в юрте юго-восточных тувинцев для каждого члена семьи существовало традиционное и общепринятое место. Каждый обитатель твердо знал свое место. Это не значит, что каждый член семьи не мог ходить по всей юрте или находиться временно на «чужом месте», он мог свободно передвигаться, но, когда дело доходило до сна, в силу вступал железный закон — и спать ложились и сидели за еду, придерживаясь установленного порядка. Заслуживает внимания и размещение гостей в юрте соответственно их рангу.

Несомненный интерес для изучения быта юго-восточных тувинцев представляет способ сидения в юрте. Он был не одинаков для мужчин, женщин и различных категорий гостей. Собранные нами материалы говорят не только о том, как должны были сидеть в юрте те или иные люди, но и в каких позах, некоторые позы считались недопустимыми. Рассказывают, что на это особенно обращали внимание ламы, говорившие, что человек, сидящий неправильно, будет испытывать разные невзгоды. Он будет бедным, у него не будет держаться скот, будут болеть близкие родственники и т. д.

Ниже сообщаются материалы о том, как раньше сидели в юрте тувинцы, принадлежащие к различным социальным категориям. Богатые, уважаемые и почетные гости, ламы и чиновники сидели подогнув ноги калачиком, с приподнятыми немного коленями. Такая поза называется замэлдж суух. Мужчины обычно сидели, либо сложив ноги под себя калачиком, либо на подогнутой под себя правой ноге, в то время как левая нога ставилась на пол согнутой в колене. Так сидел хозяин юрты и «средние» гости. Хозяин юрты в обычной домашней обстановке мог сидеть подогнув под себя ноги калачиком, при гостях же он сидел, как правило, на правой ноге. Эта поза называется цорулун суди. Женщины сидели всегда лицом к очагу юрты, на подогнутой под себя левой ноге, правая же нога стояла согнутой в коленке. Так сидели хозяйка юрты, замужние дочери. Так сидели и «очищенные» люди. Этот способ называется цорулун и считается женским. Сидеть на корточках или подогнув ноги калачиком женщине запрещалось. Отметим еще один способ сидения на полу юрты, называемый холе чинин. В этом случае человек сидит прямо, вытянув перед собой ноги в сомкнутом положении. Этот способ детский.

Теперь расскажем о запрещенных обычаях поз сидения на полу (в юрте) и о некоторых мотивах таких запретов:

1. Евгун суун. Человек сидит на полу с ногами поставленными на землю и согнутыми в коленях. Так могли сидеть

только путешествующие ламы (аянчы). Раньше говорили, что, если кто так будет сидеть, у того не будет лошади.

2. Буругтии суудул (орлиное сидение, посадка «орлом»). Человек сидит на полу на своей правой ноге, но поставленной на носок. Сидящему в такой позе грозит несчастье.

3. Согурун. Человек сидит на обеих подогнутых под себя ногах (поставленных на колени) на пятках. Так сидели только провинившиеся и наказанные, просившие милости и прощения. Если кто так сидел, тот мог накликать на себя беду, в виде какого-либо наказания.

4. Тал цогда суудул. Сидение на корточках. В старину так сидеть в юрте запрещалось. Верили, что если будешь сидеть таким способом, то обеднеешь. Так сидели только бедняки, скитальцы, не имеющие ни семьи, ни скота, ни имущества. Верили, что если будешь так сидеть, то встретишь что-нибудь плохое, что нужно ждать чего-то плохого. Теперь это весьма обычная поза сидения у мужчин на улице.

Нам бы хотелось сообщить еще о порядке встречи гостей у юго-восточных тувинцев. Особенно высокопоставленных и чиновных гостей, как и свадебный кортеж, хозяева встречали неподалеку от аала. Об этом обычае тувинцев вообще, а не только южных, мы уже упоминали выше, сообщая некоторый исторический материал, освещающий поездки русских послов в XVII в. в Тувинскую землю. Более же обычный и распространенный прием гостя заключался в следующем. Подъехавшего гостя — о нем обычно заблаговременно возвещают громким лаем собаки — хозяин встречал, выйдя из юрты. Он привязывал к коновязи его лошадь и сам сопровождал его в юрту. Если гость приезжал с охотничьим ружьем, которое часто брали с собой в дорогу, то ружье оставлялось на улице (его ставили на сошки и направляли дулом в ту сторону, откуда гость подъехал к юрте). Если гость ставил ружье, прислонив его к юрте, или даже заносил с собой в юрту, то это считалось оскорблением и истолковывалось как злой умысел в отношении хозяина. Нам рассказывали, что если подобное случалось, то вспыхивала ссора, которая могла окончиться тем, что у приезжего отбирали ружье, а иногда даже и лошадь, после чего его прогоняли. Такие случаи были крайне редки. Общественное мнение при этом всегда было на стороне обычая.

После того как гость зашел в юрту, его сажали на почетное место, в соответствии с его общественным положением (или родством хозяину). Гость сидел в позе, предусмотренной обычаем, подогнув ноги калачиком (если это был мужчина), и ему сразу же после чая подносили угощение, подававшееся в определенном порядке. Порядок был таков. Сначала подносили чашку тарака, затем подавалось мясо, далее шло угоще-

ние аракой или кумысом, потом чистым молоком и в заключение подавались такие молочные продукты, как бөреме (сметана), пыштак (пресный сыр) и т. д.

Уместно сказать вкратце и о некоторых нормах поведения в юрте. Раньше не допускалось, чтобы приехавший посторонний человек зашел в юрту с плеткой. Плетку нужно было оставлять у седла лошади и не вносить с собой в юрту, в противном случае хозяева юрты могли обидеться на приехавшего. Как нам говорили, многие придерживаются этого правила и сейчас. Далее, нельзя было никому садиться на порог юрты. Верили, что это принесет несчастье хозяину жилища. Этот запрет довольно распространен среди народов Южной Сибири и Средней Азии и объясняется древними шаманскими представлениями о нахождении под порогом духа-покровителя жилища. Считалось неприличным и недопустимым свистеть в юрте. Юго-восточные тувинцы мотивировали это грехом, хотя на Алтае шаманы объясняли данный запрет тем, что свист может привлечь в юрту злых духов. Старикам и старухам в южной Туве вообще запрещалось свистеть и петь, даже вне юрты, чтобы не навлечь какой-либо беды на их сыновей. Петь они могли будто бы только на свадьбах. Засыпая в юрте, человек также не должен был петь, так как нарушение запрета влекло за собой смерть его близких родных.

В заключение настоящего очерка нельзя не упомянуть и о некоторых дурных приметах, связанных с юртой, которые иногда влекли за собой даже перестановку юрты на новое место (хотя это и не вызывалось хозяйственной необходимостью).

Весьма дурной приметой считалось, если баран или овца вскакивали в юрту. Если баран вскакивал на крышу юрты над местом хозяина, это предвещало несчастье или даже смерть самому хозяину, если над местом, где обычно сидела хозяйка юрты, то считалось дурным предзнаменованием для хозяйки. Если баран прыгнул на крышу над местом для самых почетных богатых гостей, то считали, что в семье кто-нибудь серьезно заболеет, если же прыжок приходился над местом, где должны сидеть «средние» гости, то в этом усматривали сигнал, предвещавший болезнь скоту. Если этот прыжок приходился над местом, где полагается сидеть «очищенным» людям, то это означало, что будет какая-нибудь беда для родственников хозяев юрты. Наконец, если баран вскакивал на крышу над дверью юрты, то это означало, что хозяину не будет удачи на охоте.

Во всех случаях, куда бы, в какое место крыши ни вскочил баран, его немедленно ловили, сваливали на землю у юрты, против того места, куда он вскочил, и ему еще живому отрезали по колено переднюю левую ногу, кровью которой мазали

то место юрты, где оказался на крыше баран. Затем (обычно все это делал сам хозяин) барана приканчивали, а отрезанную ногу зарывали в землю на том месте, откуда он прыгнул на юрту. Мясо его варили на улице и съедали на месте убоя всем аалом. Легкие, сердце и почки отдавали собакам, хан (кровяную колбасу) не делали, а кровь вливали в котел с варившимся мясом. Все обжаренные кости и суп выбрасывали в речку. Голову и шкуру отвозили в том направлении, куда указывало место на крыше юрты, на которое вскочил баран, причем надо было переехать семь гор и повесить голову и шкуру на сухое дерево, чтобы его объели птицы элээ (коршуны). На то место, где был убит «провинившийся» баран, лили хойтпак, а три камня очага, на котором варили это мясо, выбрасывали в речку. После этого (обычно вечером) хозяин заходил в стадо своих овец и слегка ударял их шестом — уруком.

Если на крышу юрты вскакивала коза, то в этом ничего плохого не видели.

Если же на крышу юрты вскакивала собака, то это считалось особенно дурным предзнаменованием. Собаку немедленно пристреливали из шомпольного ружья-винтовки, а потом сразу же откочевывали с этого места в любое время года. При этой перекочевке последним со старого места уезжал хозяин. Когда все жильцы юрты с навьюченным имуществом уже трогались в путь на новое место, хозяин задерживался и, обращаясь к своему уже погасшему костру, говорил:

Цуд чил нохай калзуурун	В тяжелую зиму собака сыта будет.
Зовлондай чил банд дожугрун	В болезненный год лама богатеет.
Хар нохай муу ер цаац	Черная собака бедой грозила,
Хаду кацыр даадыгыч байн	Об этом сообщаю милому костру!

После этих слов хозяин трижды плевал на холодную золу костра и попрощался с покидаемым местом, обращаясь на север от того места, где стояла юрта. Он опускался на колени (лицом к северу) и трижды кланялся до земли, сложив руки в молитвенную позу (ладонями вместе, согнутыми «горбиком»), после чего засыпал костер золой. Потом он вскакивал на оседланную лошадь, пускал ее сразу галопом и догонял своих.

Перебравшись в новые края, хозяин, прежде чем поставить юрту, определял для нее место, затем, выбрав центр (для устанавливаемой юрты, где должен быть очаг), клал на него

сан, в который бросал можжевельник, соль, и серу. Рядом с саном на деревянной тарелочке ставили молочную пищу: творог (арц), тос (осадок, образующийся при перетапливании масла в котле), ёреме из большого котла, где всегда на кипяченом молоке отстаивается толстый слой сливок (настолько густой, что его можно резать ножом). Рядом с этой тарелочкой ставили еще пустую деревянную чашку.

Сан, пищу в тарелочке и пустую чашку, обозначающие центр юрты (место очага), оставляли на выбранном месте и начинали ставить юрту. Прежде всего, по кругу, расставляли решетки-хана на четырех уне, вставленных в гнезда дымового круга с четырех сторон (в соответствии со сторонами света — север, юг, восток, запад). Еще не покрывая юрту войлоком, сан, тарелочку с молочной пищей и пустую чашку сдвигали от центра в северную сторону юрты, а на их месте разводили костер и ставили варить первый чай. Когда чай вскипал, первую порцию его наливали в пустую деревянную чашку, стоящую рядом с саном. Затем хозяйка брала эту чашку с чаем, выходила на улицу, на северную сторону юрты, и, обратившись лицом к северу, брызгала чаем, угощая хозяев гор (только северной стороны!). Затем хозяин брал тарелочку с молочной пищей, также выходил из юрты на северную сторону и одним броском выбрасывал все содержимое на север, также угощая хозяев гор. Потом хозяева шли в юрту и пили первый чай вместе с людьми, которые помогли им перекочевать и установить юрту на новом месте. Каждому из присутствующих хозяйка налиwała чай (сначала клала в чашку тос и в него налиwała чай). После чая хозяйка брала чашку и тарелку, из которых угощала горы, и бросала их огню в качестве подарка. Лишь после этой процедуры хозяева приступали к покрытию юрты войлоком. Когда юрта была целиком установлена, хозяин разрубал топором тарелку собаки и выбрасывал ее в ту сторону, откуда они приехали, потом брал ружье и стрелял в ту же сторону, отпугивая беду. Затем все снова собирались в юрте, хозяйка еще раз варила чай, разбавляла его холодной водой, и все мужчины (без исключения) мыли этим чаем лицо, уши и локти. Этот обычай назывался сергин (т. е. бодрость, которую должны были приобрести мужчины).

Все вышеизложенное делалось только при перекочевке с одного места на другое по причине «нападения» собаки. При других же вынужденных перекочевках, например после смерти кого-либо из членов семьи, такого церемониала не совершали.

Была еще одна тяжелая примета: когда в семье рождался ребенок урод. Его умерщвляли и после этого немедленно откочевывали в другое место. В этом случае, как и при

перекочевке по причине смерти человека, поступали следующим образом. Когда собирались устанавливать юрту на новом месте, то в центре, там, где должен быть очаг, ставили только сан, в который клали можжевельник, соль и серу. Рядом с ним садилась, на своем месте, хозяйка юрты и брызгала вверх сырым молоком в направлении, где будет установлен дымовой круг. Как только прогорал сан, в него клали кусочек бараньего сала, от которого валил дым и шел запах. Сало жгли на сани для того, чтобы на новом месте перекочевавшей семье жилось хорошо, светло и благополучно — словом, они жили бы «как почки в сале», т. е. примерно «как сыр в масле». В это время начинали ставить юрту.

В заключение нам бы хотелось остановиться еще на нескольких видах жилищ южных тувинцев. Нам неоднократно приходилось слышать от современных стариков тувинцев, что в старину наиболее распространенным типом их жилища был чадыр, в виде конического шалаша, каркас которого состоял из жердей, а покрытие — из коры лиственницы (тыт ын чобразы или шанды), как это можно наблюдать у южных алтайцев, которые делают их в качестве временного летнего жилища или хозяйственной постройки¹². Об этом нам говорили в Монгун-Тайге (тувинцы из группы Иркит), об этом мы слышали и в Кара-Холе, где чадыром теперь называют четырехугольное жилище, сложенное из бревен в виде весьма примитивного сруба, с крышей, сделанной из жердей, с легким скатом и покрытой корой лиственницы, придавленной камнями. Больше всего о чадыре нам рассказывали в Эрзинском районе, среди тувинцев-чооду, с их слов нам и удалось описать этот тип жилища. По уверению тувинцев-чооду, их войлочная юрта представляет собой поздний тип жилища. В прошлом у них были распространены иные виды. К таким старинным типам, предшествующим войлочной круглой юрте, они относят как наиболее типичное и характерное жилище чадыр. Нарынские тувинцы, говорящие по-монгольски, производят это название «цацир» или «чагир». Посмотрим, как описывают по памяти чадыр современные старики чооду, считающие его своим «коренным» жилищем.

Основа, или каркас, чадыра состояла из тонких жердей (похожих на уне, образующих купол войлочной юрты), поставленных на земле по кругу и верхним своим концом вставленных в отверстия деревянного дымового круга. Эти жердочки были немного толще, чем обычные уне, и их ста-

вили в количестве 55 штук. Изготавливались они из молодой лиственницы (харь мод или — по-тувински — тыт), с которой обдирали кору. При перекочевках эти палки не оставляли, а брали с собой, перекидывая через вьючное седло (в двух связках), концы их при перевозке волочились по земле. Дымовой круг делали из березы (по-тувински — хадын, по-монгольски — хус). В глубокую старину такое жилище покрывали корой ели (шиви), а позднее — войлоком. Войлоки для покрытия выкраивались целиком из одного куска и имели стандартную форму. Покрышка делалась из двух кусков (дээвиір), выкроенных в форме конуса, высотой в два алда и один делим (т. е. в две или две с половиной маховых сажени) и шириной по нижнему краю в четыре алда и два тогай (четыре маховых сажени и два локтя — или два тогай). Диаметр пола в юрте был 5—6 м, дымового круга — немногим более метра. Дверь обязательно выходила на юг и представляла собой простроченный кусок войлока, привязывавшийся к жердям веревками шириной в телим плюс уцур-тогай. Покрывали жилище войлоком, начиная с северной стороны. Покрышка эта складывалась определенным образом, чтобы ее можно было быстро натянуть на остов. Как уже говорилось выше, покров войлока для покрышки имел форму распластанного (развернутого) усеченного конуса с округлым основанием. Складывали покрышку следующим образом: разложив ее на земле, обе стороны сгибали к середине, где они и сходились краями, затем перегибали покрышку пополам, узким концом книзу, затем снова загибали края к середине, потом еще раз складывали пополам, но вдоль, а не поперек. В результате получался небольшой, аккуратно сложенный тюк, наподобие чемодана. Когда нужно было надеть покрышку на чадыр, то по северной стороне юрты находили центр (против двери, обращенной на юг), к нему прикладывали тюк покрышки и быстро его разворачивали в обратном (вышеописанному) направлении. Когда нужно было отогнуть предпоследний сгиб, его подымали вверх шестом. Покрышка имела четыре петли на одном крае и четыре соответствующие длинные веревки-завязки на другом. Покрышку привязывали петлями и веревками к жердям унэ. Отбрасывали покрышку на северную сторону, а закрывали на южную. В чадыре жили зимой и летом, в летнее время пол застилали свежей травой, в зимнее — ширтеком (простеганным, толстым).

Как вспоминают нарынские колхозники, после появления и распространения войлочной юрты в чадырах жили только бедняки. Они покрывали свое жилище обычно старыми, очень изношенными войлоками (шар эски), которые, хотя и сохраняли название дээвиір, практически мало на них по-

¹² Название «чадыр» также представляет исторический интерес, так как встречается в значении жилища — «шатер» в письменных мусульманских сочинениях XIV в., в «Истории пророков» Рабгузия (на тюркском языке). Не исключено, что это название иранского происхождения.

ходили, так как были составлены из различных мелких кусков, заплат и т. д.

На основании нашего описания можно сделать заключение, что описанный чадыр юго-восточных тувинцев уже не являлся чадыром в настоящем смысле этого слова, т. е. коническим шалашом с корьевым покрытием. Этот чадыр уже воспринял некоторые элементы войлочной юрты — дымовой круг, войлочные покрышки и дверь.

Другой тип старинного жилища тувинцев назывался бо-дээ кэр. Он имел форму усеченной четырехугольной пирамиды. Дымовое отверстие было у него деревянным (из березы), четырехугольной формы (точнее, это была четырехугольная рама дымового отверстия). Каркас жилища делался из жердочек — унэ — и ставился прямо на землю. Жердочек в каркасе было 48 штук, из них четыре толстых угловых (в два раза толще других), называвшихся пагана. Эти четыре жерди имели на верхнем крае косые срезы (ца) с выемкой, в которые вставлялся деревянный четырехугольник — рама дымового отверстия. Дымовая рама имела наклон с запада на восток. Иногда каркас делали из четырех решеток, а дымовой круг мог быть и круглой формы. Дверь в этом жилище состояла из куска войлока, прикреплявшегося в верхней части к специальной поперечной перекладине (тодук) между жердями (на южной стороне). Одним концом эта перекладина привязывалась к толстой пагана, другим — к тонкой унэ, на высоте полутора метров от земли. От этой перекладины шли пять коротких унэ. Один конец их был привязан к перекладине, а второй вставлялся в дымовую раму. Огонь раскладывали посередине — так же, как в чадыре. По преданию, это жилище было привезено к чооду каким-то вором. Откуда он его привез, никто теперь сказать не может.

Покрывалось это жилище войлоком, состоящим из четырех отдельных, одинаковых по размеру кусков трапециевидной формы. Боковые стороны каждого такого куска были равны, основа и вершина были различны по ширине (форма трапеции). Две из этих покрышек назывались дээвиир, а две — туурга и имели по три длинных завязки (без петель). Каждая из покрышек привязывалась одной стороной к пагана, но не связывалась друг с другом. Края покрышки заходили один на другой. Размер покрышек дээвиир по высоте равнялся одному алду, а по ширине двум алдам и одному тогай. Высота покрышек туурга равнялась трем алдам, а ширина была, как у войлочной юрты, из шести решеток.

При перевозке с места на место каждая покрышка складывалась определенным образом (для выюка) и имела форму сундука — аптара. При покрытии жилища покрышку

раскатывали в обратном порядке, найдя на каждом звене четырехугольного каркаса середину.

Остановимся еще на одном типе древнего жилища тувинцев, под названием алажы үг. Такое жилище представляло собой тоже конический шалаш из жердей (связанных сверху вместе), но без дымового круга и покрытый не корой лиственницы, а берестой. Этот тип жилища довольно подробно описан С. И. Вайнштейном для северо-восточных тувинцев-тоджинцев¹³. В Южной Туве его не было (его существование отрицают в Монгун-Тайге и Кара-Холе). Кроме Тоджи этот шалаш был у тувинцев, обитающих на р. Каа-Хеме, главным образом у группы салчак. Об этом нам рассказали тувинские жители Монгун-Тайги, которые даже знали, что при перекочевках салчаки оставляли свои берестяные чумы и по прибытии в новое место делали их заново, в то время как тувинцы-тоджинцы, по их сведениям, меняя сезонное местожительство, забирали переносные шалаши с собой. Вероятно, данное сообщение требует уточнения. Северо-восточные тувинцы (тоджинцы) при перемене местожительства остов шалаша обычно оставляли на месте, а увозили только берестяные покрышки, которые делали также из выделанных кож лося и оленя.

Наконец, мы должны упомянуть еще о срубных жилищах тувинцев, похожих на русские избы, но без крыши, окон, деревянного пола и т. д. Такие жилища были характерны для нового строительства в первые годы после Народной революции и могут рассматриваться как предшественники современных благоустроенных домов. На описании этого типа тувинского жилища нет необходимости останавливаться, поскольку материалы о нем уже отмечены в публикациях¹⁴, к тому же он не является характерным народным тувинским жилищем, а был вызван к жизни местными условиями переходного периода к социалистическому переустройству жизни.

¹³ С. И. Вайнштейн, Тувинцы-тоджинцы, стр. 85—87.

¹⁴ П. И. Каралькин, Жилище Западной Тувы.

ПИЩА И СПОСОБЫ ЕЕ ПРИГОТОВЛЕНИЯ

До недавнего времени молочная пища и различные продукты из молока были основой питания тувинцев. Исключение составляли северо-восточные районы Тоджи, где скотоводство не имело большого значения для хозяйства. Преобладание молочной пищи, особенно в летнее время, с глубокой древности характерно для скотоводов-кочевников Центральной Азии, к которым относились и далекие предки тувинцев. Разумеется, такой вид пищи тувинцев не был единственным даже в древности.

После вхождения Тувы в состав СССР начало быстро развиваться земледелие, основанное на современной машинной технике и агротехнических приемах, а также торговля. Все это отразилось на питании тувинских колхозников, этих исконных скотоводов, все большее значение в их жизни стал приобретать печеный хлеб и прочие изделия из муки. И теперь уже можно смело сказать, что хлеб в ежегодном рационе тувинцев занимает главное место.

Мы посвящаем свои очерки дореволюционному народному быту тувинцев, при котором основой питания, особенно в летнее время, были различные молочные продукты, дополненные большим количеством мяса и некоторыми видами растительной пищи (в этом питании отражен комплексный характер тувинского хозяйства, охарактеризованный выше). Нам бы хотелось в настоящем очерке рассказать о пище и способах ее приготовления, тем более что описание ее в условиях полевой экспедиционной работы не представляло трудностей и основывалось не столько на рассказах, сколько на непосредственном нашем наблюдении.

МОЛОЧНАЯ ПИЩА

Главным видом молочной пищи тувинцев, как и всех кочевников, было кислое молоко. Это вполне закономерно, особенно в условиях жизни кочевников. Естественно, что молоко, которое сливалось в обычно не мытую кожаную, деревянную или даже глиняную посуду, было невозможно сохранить от скисания. В летнее время была широко распространена жидкая молочная пища, простота и быстрота приготовления которой соответствовала кочевому быту.

Она была очень удобна и практична для наездника при его постоянных передвижениях (при длительных переездах, перекочевках, походах и т. д.), так как всегда находилась при нем, у седла, в кожаной посуде. Наездник, чтобы утолить жажду и голод, не должен был даже слезать с лошади, что, разумеется, имело практическое значение.

Основной вид кислого молока, потребляемого тувинцами, — хойтпак, распространенный здесь так же, как чегень у алтайцев, айран у хакасов и т. д. «Хойтпак» и «чегень» — монгольские названия для упомянутого типа молока, тюркское его название — «айран». Весьма возможно, что монгольский термин удержался у тувинцев не только вследствие того, что часть монгольских племен растворилась в составе тюркоязычных тувинских племен в эпоху монгольской империи и внесла в эту новую среду некоторые монгольские языковые, культурные и бытовые элементы, но и потому, что тувинцы готовили кислое молоко по монгольскому способу (из сырого молока), в то время как турки делали его из кипяченого.

Перейдем теперь к самому процессу изготовления хойтпака. Для получения хойтпака необходима закваска. Мы располагаем данными о нескольких видах заквасок, употребляемых не только в различных, но иногда в одном и том же районе. В Монгун-Тайге, как и повсюду, лучшей закваской считают сам хойтпак, а когда его нет, что нередко случается ранней весной, при первом появлении свежего молока у перезимовавшего скота, используют пророщенную в небольшом мешочке пшеницу. Для этого намоченные в мешочке семена зарывают в юрте в ямку у костра, где они в тепле и темноте быстро прорастают. Пророщенную пшеницу толкут в деревянной ступе и смешивают со свежим молоком, сначала в маленькой посуде, а потом переливают в большую кадку, куда ежедневно прибавляют молоко свежего удоя. Полученный таким образом хойтпак расходуют по мере надобности.

Иногда закваску готовят уже с осени, особенно для весны, когда начинаются удои коров, сарлыков, овец и коз после зимнего перерыва. Для этого берут кусок чистого войлока, пропитывают его хойтпаком и хранят. За зиму войлок подсыхает, но не утрачивает свойства закваски. Весной его опускают в свежее молоко и добиваются быстрого окисления всей массы. В других районах Тувы (например, по р. Хендере) при отсутствии других видов закваски первый весенний хойтпак заквашивают в маленьком сосуде свежей корой тальника. В этих местах подоенное молоко обязательно кипятят, остужают, снимают сливки (öreme) и затем льют хойтпак, т. е. готовят по тюркскому способу.

В Эрзинском районе, среди тувинцев соян и ирkit, чтобы получить первый хойтпак, если весной для закваски молока не было старого хойтпака, сильно нагревали коровье молоко — но не доводили до кипения — и опускали в него кусочек кирпичного чая. Молоко после этого закишивалось. Его выливали в кадку, где хранился и накапливался хойтпак. Если же была возможность найти свежую кору молодого тальника, то молоко первоначально закишивали ею (как и в Западной Туве). Любопытно, что здесь хойтпак делают по тюркскому способу, хотя именно в этом районе наблюдается особенно сильное монгольское влияние (старшее поколение тувинцев говорит здесь только по-монгольски). Нам кажется, что возрождение здесь тюркского обычая приготовления кислого молока связано не с чем иным, а только с рекомендациями и советами, которые уже давно дают тувинцам медицинские, в том числе и ветеринарные органы. Советы, имеющие целью профилактические меры, например борьбу с заболеванием бруцеллезом и т. д., пропагандируют приготовление молочной пищи только из кипяченого молока.

Теперь рассмотрим, из какого молока делают хойтпак, так как в каждой семье держали не только коров, но и овец и коз. Никто не готовил хойтпак только из одного какого-либо молока, обычно коровье молоко смешивали с овечьим и козьим. Исключение допускали только для верблюжьего молока. Кто держал верблюдов, тот делал хойтпак специально из верблюжьего молока, из него же выгонял и араку (молочную водку)¹.

При изготовлении хойтпака из верблюжьего молока молоко кипятили и с остывшего снимали öreme. С верблюжьего молока отстоявшийся слой сливок был тонким.

В Монгун-Тайге хойтпак готовится главным образом из молока сарлыков, в которое добавляют молоко коз и овец. Но удои от последних невелики. В Кара-Холе держат больше коров и значительно меньше сарлыков, поэтому хойтпак здесь делают преимущественно из коровьего молока, с добавлением молока сарлыков, овец и коз. Хойтпак хранят теперь повсюду в деревянных кадках (тоскаар), а еще лет 50 тому назад для этого шили кожаные сөөдү (кугер), наподобие алтайских архытов.

Хойтпак употребляют прежде всего как утоляющий жажду питательный напиток². Им всегда угощают каждо-

¹ Арака из верблюжьего хойтпака была прозрачна, хотя желтоватого цвета, и отличалась большей крепостью. Она имела специфический солоноватый привкус — кучур.

² Ср. койуртпак у казахов, который готовили только пастухи на пастбищах. В бараний желудок (сосуд) они наливали чашку кумыса и

го зашедшего в юрту. Теперь хойтпак иногда едят с печеным хлебом, а порой с жареным просом или талканом (поджаренные зерна, размолотые в муку). В каждой семье большая часть хойтпака по мере его накопления и возможности перегоняется в араку. Основная цель этой операции — получение творога, который остается после перегонки арак и идет на приготовление различных видов сыра.

Для перегонки на араку несколько ведер хойтпака наливают в чугунный котел полусферической формы (паш) и разводят огонь. Котел накрывают, вернее в него ставят хорошо подогнанную по диаметру котла деревянную кадку без дна и крышки, суживающуюся сверху (конической формы). Внутри этой кадки (шурун или шувурун) вставлена горизонтально круглая дощечка (таалай) несколько меньшего, чем кадка, диаметра, с желобками, на которую оседают пары кипящего хойтпака. От этой дощечки наружу через бок кадки идет длинный желобок (шорга), по которому арака стекает в подставленный сосуд. Сверху в кадку (шурун) вставляют небольшой чугунный котел-охладитель (чылапча). Между ним и краями кадки кладут войлочную прокладку, которая иногда еще обмазывается землей, чтобы пары кипящего хойтпака не выходили наружу, а, охлаждаясь на дне котла (чылапча), превращались в араку и стекали на дощечку внутри кадки и с нее (по желобку) в посуду.

После того как арака выкурена, с котла снимают перегонный аппарат. В котле остается жидкая творожистая масса, называемая пожа. Ее сливают в мешочек из бязи или холста и дают стечь сыворотке, после чего остается творог, который носит уже другое название — «өл ааржи». Кроме пожа на стенках кадки перегонного аппарата образуется еще творожистый осадок, который соскребают ложкой, собирают в чашку и подают для еды в свежем виде. Называется он шувурун итпез. Некоторые делают из него колбаски — хом, которые сушат на солнце. Южные тувинцы творожистую массу, оставшуюся в котле после выгонки арак, также называют пожа. Ее сливают в холщовый (или из бязи) мешочек и отцеживают сыворотку (сарыг суг). Когда пожа остынет, с него снимают в кастрюлю тонкий жирный слой. Отцеженный творог пожа и здесь называют өл ааржи.

Из творога өл ааржи делают различные виды кислого сыра, прежде всего копченый сыр — курут. Кислый курут широко известен (под этим же названием) многим тюрк-

смешивали его с сырым надоемным молоком овцы или козы. Вероятно, это очень древний способ приготовления, который у казахов был распространен в старину, а затем сохранился только у пастухов.

ским народам и племенам. Слово «курут» фигурирует как название подати в уйгурских юридических документах XII—XIV вв., отражающих хозяйственную жизнь уйгуров Турфанского оазиса³. Очевидно, сыр курут уже в то время входил в состав натуральной подати, как и позднее, во времена монгольского владычества на Алтае, когда алтайцы были обязаны снабжать продовольствием монгольских чиновников. Вероятно, о куруте говорит и В. Рубрук, описывая у татар твердые, «как выгарки железа», сырки гриут⁴.

Тувинцы делают курут следующим способом. Спрессованный в мешке творог ол ааржи режут на куски в виде плиток и сушат на солнце, а осенью эти плитки кладут на решетку (аскы) из прутьев тальника, которую помещают под дымовым кругом юрты (харача) и сушат теплом от костра в юрте. Когда курут высохнет, его нанизывают на шнурки и развешивают в юрте. В таком виде он может храниться годами. О питательности курута, этого древнего, заготавливаемого впрок продукта, можно судить по нашим некоторым расчетам, произведенным совместно с алтайцами. Последние считают, что от одной коровы в течение летнего удоя можно заготовить до 50 плиток курута (весом в 400—500 г), при среднем удое в семь-десять литров в сутки. Чтобы получить представление о том, какое значение может иметь такое количество курута в питании семьи, сошлемся еще раз на упомянутые выше расчеты. Из них следует, что на семью из четырех-пяти человек требуется три плитки курута в день, если считать, что курут является основным видом пищи. Следовательно, годовой продукции курута от одной коровы, доящейся только в летний период, хватало на питание семьи из пяти человек примерно на пол-месяца.

Южные тувинцы для изготовления курута кладут ол ааржи под пресс (под тяжелый камень), затем режут шнурком на куски и эти кусочки (калбак) сушат на солнце, потом нанизывают на шнурок и подвешивают к верхушкам решетки юрты (хана бажы). Делают из упомянутого творога и колобки, которые также сушат на солнце, называются они барбак курут. Сушат курут на дощечках или фанерках (так). Связки курута на шнурках называют так же, как и в районе Бай-Тайги (у западных тувинцев), — тизик.

Чтобы курут был помягче, его делают осенью. Если же его делать весной или летом, то он будет твердым (почти не под силу зубам).

³ W. Radloff, Uigurische Sprachdenkmäler, Leningrad, 1928, документы № 14 и 21.

⁴ В. Рубрук. Путешествие в восточные страны, СПб., 1911.

Изготавливают тувинцы еще так называемый кургак ааржи, для получения которого творог ол ааржи (как это делают западные тувинцы) высыпает на шкуру лошади или коровы, специально вычищенную со стороны мездры и употребляемую только для этой цели, протирают его сквозь решето либо пропускают тонкими лентами через пальцы, зажав в кулаке. Сушат его на солнце в таком же виде, как он получается при изготовлении, на той же шкуре, а когда он затвердевает, ссыпают в мешочек. Сушеный таким способом кургак ааржи также пригоден для весьма долгого хранения.

Разновидностью сушеного на солнце сыра является кургак ээжегей, который сушится так же, как и кургак ааржи, но готовится по-иному. Его получают из пахты, образующейся при сбивании масла из сметаны өреме. Пахту варят в котле, после чего образуется творог ээжигей и сыворотка (ижер сарыг суг). Ээжигей едят либо свежим, с добавлением өреме, либо сушат его на солнце. Ээжигей можно делать и из сквашенного молока, которое для этого следует поварить в котле, после чего и получится творог. Сушеный на солнце творог (ааржи или ээжигей) обычно едят с чаем, опуская его в чашку с горячим чаем с молоком, или с өреме.

У юго-восточных тувинцев сыр ээжигей готовили несколько иначе, чем в Западной Туве. Ээжигей здесь делали из вареного молока. Кипяченое молоко смешивали с хойтпаком и получали свернувшееся молоко, которое сливали в мешок, затем отжимали сыворотку — и ээжигей был готов. Если ээжигей сушили — получали кургак ээжигей.

Кроме кислого сыра тувинцы делают и пресный, называемый пыштак. Юго-восточные тувинцы лили для этого в закипевшее молоко хойтпак, которое сразу превращалось в стустки сладковатого сыра, слегка напоминающего современный плавленый сыр. Западные тувинцы делают пыштак несколько по-иному. Они варят в котле свежее молоко, а когда оно начинает закипать, вливают в него понемногу не хойтпак, а сыворотку (сарыг суг), слегка помешивая при этом жидкость. Молоко быстро свертывается, после чего его сливают в мешочек и кладут под пресс. В результате получается мягкий и сладковатый сыр пыштак, который нарезают кусками, и опять сыворотка — сарыг суг.

Нам бы хотелось отметить различие в приготовлении пыштак у тувинцев Монгун-Тайги и тувинцев Кара-Холя. Если у первых для получения пыштак в молоко льют сыворотку, то в Кара-Холе в него льют хойтпак (как у юго-восточных тувинцев), а дальнейший процесс изготовления одинаков. Укажу на разновидности пыштак. Первая —

так называемый шойген пыштак — делается из сырого молока, в которое льют сыворотку, после чего молоко свертывается, образуя ленты. Эти ленты под пресс не кладут, а свивают и сушат на солнце или просто в юрте, а затем навивают на деревянные палочки. Вторая разновидность — кыскан пыштак — имеет следующую особенность в приготовлении. После того как пыштак сливают из котла в мешочек (это при кипячении молока), его кладут под пресс, а затем, когда стечет сыворотка, режут на куски прямоугольной формы и подсушивают на солнце. От сушки пыштак твердеет и может сохраняться в течение двух недель.

Особую группу молочных продуктов составляют некоторые виды масла и его побочных продуктов. Масло (үс) делают прежде всего из öреме (сливок, снятых с кипяченого, остуженного и отстоявшегося в котле молока), которые сбивают вручную в деревянной кадушке при помощи деревянной мутовки (пышкы), а затем отжимают руками и перетапливают в котле, нагревая до температуры кипения. Перед закипанием на его поверхности появляется белая пена — үс агы, которую осторожно собирают в чашку и едят сразу же, смешав с талканом, как лакомство.

Топленое масло для хранения сливают в стеклянные бутылки, в бычьи и бараньи пузыри, в толстую кишку лошади. Особенно хорошим для этой цели считается бараний желудок. Для того чтобы прямая кишка лошади или коровы (сарлыка) была пригодна для хранения масла, ее промывают, надувают (связав концы ниткой) и сушат в юрте над дымом. Перед тем как налить в нее масло, ее размачивают в воде, чтобы она была эластичной, затем через одно из развязанных отверстий наполняют маслом и снова завязывают, а когда масло застынет подвешивают в юрте. По мере надобности от этой колбасы отрезают кусочки.

Другой способ получения масла — это длительное сбивание хойтпака при помощи мутовки. Во время этого процесса образуются кусочки масла, которые всплывают на поверхность. Масло, полученное при сбивании хойтпака, называется хойтпак үзу. Иногда такое масло получается само по себе при перевозке вьюком кадки с хойтпаком во время перекочевов. Эти комочки масла (порбак) собирают и кладут либо в чашку с горячим молоком, которое пьют (по-тувински это называется ишпек), либо кладут в öреме, предназначенные для сбивания масла. Нужно сказать, что не все сливки идут на изготовление масла; например, сливки, полученные отстаиванием сырого молока и называемые по-тувински чаг öреме. Их не сбивают на масло, а едят с чаем или талканом с ааржи.

У юго-восточных тувинцев приготовление масла несколько отличается от способов, применяемых в Западной Туве. Его делали преимущественно из сливок (öреме), снятых с остывшего кипяченого молока. Сливки собирали ложкой в деревянное ведро. Чтобы получить масло, öреме клали в чугунный котел и ставили на огонь, а когда оно распускалось и начинало кипеть, туда бросали горсть (бир адыш) талкана⁵ или толченого сухого кирпичного чая, который осаживался на дно, увлекая за собой все мелкие частицы творожистой примеси, и наверху оставалось чистое хорошее топленое масло (үс). Его сливали в сосуд (иногда в пузырь или желудок барана). Оставшийся в котле после сливания масла осадок, называемый кадык, собирали в овечий желудок (кырын) и хранили до зимы. Зимой его ели в чистом виде, а у кого была возможность, то с талканом.

Когда перетопляли öреме на масло, иногда вместо чая и талкана бросали еще и кадык.

Наименее ценным, но все же съедобным молочным продуктом является сыворотка — сарыг суг. В дореволюционное время она широко употреблялась в пищу бедняками. Современные тувинцы, колхозники, едят сыворотку редко, чаще отдают ее телятам, собакам и т. д. Сыворотку, полученную при прессовании пыштака или при варении сыра ээжигей и называемую ижер сарыг суг, пьют холодную в чистом виде, как квас, с прибавлением хойтпака. Чаще всего ее употребляют женщины как хорошее средство для мытья волос. Используют сыворотку и при выделке кож.

Следует упомянуть еще о некоторых видах молочной пищи, приготовляемой в смеси с другими продуктами. Это прежде всего катык, который западные тувинцы делают следующим образом. Они размешивают и отжимают руками сливки öреме, добавляют в них талкан из ячменя, или из зерен дикой живородной гречихи, называемой по-тувински үүргене (*Poligonum viviparum*), или из проса, иногда прибавляют сушеный творог — ааржи. Эту смесь варят до тех пор, пока она не загустеет, после чего подают к столу или запасают впрок на зимнее время.

На основе öреме готовят еще блюдо чөкпек. Для этого öреме растопляют в котле и получают масло, в которое подсыпают немного талкана (ячменного), перемешивают и остужают. Масло при этом подымается вверх, а талкан, про-

⁵ Талкан брали как ячменный, так и из проса. Однако большинство тувинцев этого района употребляли для получения топленого масла сухой чай, так как ни ячменя, ни проса у них раньше не сеяли и редко у кого можно было найти талкан: для него нужно было покупать зерно, а это далеко не всем было по средствам. (Сообщение бабушки Соян Лозокма. Колхоз «Новый путь» Эрзинского района.)

питанный маслом, идет в осадок. Это и есть чокпек. Существует еще несколько способов приготовления чокпека. Один из них такой: когда перетапливают ёреме на масло, то в него, когда оно закипит, бросают немного сухого зеленого чая. Осадок из перетопленного масла с чаем и есть чокпек; едят его часто с пыштаком, с сушеной молотой черемухой, а нередко и с сахаром. В Эрзинском районе чокпек нечто другое — это тонкий жировой слой, снятый с остывшего жира, разбавленный кипяченым молоком и смешанный с кадыком. Его также запасают впрок на зиму.

Делают тувинцы еще и хоорган. В котел они кладут чистое топленое масло, нагревают его, затем засыпают в него талкан и ааржи, снова разогревают, перемешивают и в горячем виде подают к столу. Есть еще одно кушанье, похожее на хоорган талкан, — казык или үгүлүүр. Для его приготовления в котел наливают примерно литр ёреме, нагревают его, добавляют пол-литра чая и засыпают талкан и ааржи. Нельзя не упомянуть еще об одном напитке — тарак. Его делают из свежего молока. В деревянное ведро наливают литра три молока и заквашивают заболонью тальника. Молоко скисает и густеет, напоминая по виду простоквашу. Затем тарак размешивают, отчего он становится жидким, и пьют в чистом виде. Приготавливают тарак и из кипяченого овечьего молока, которое затем сквашивают. Юго-восточные тувинцы весной, когда пужно впервые сделать «тарык» (так здесь называют тарак) и нет старой закваски, делают повую, заквашивая коровье молоко с белой мукой. Можно для этого взять и козье молоко.

Несколько слов надо сказать и о кумысе. Кумыс перестали изготавливать в личных хозяйствах всего лишь несколько десятков лет назад. Старики говорят, что кумыс готовили раньше главным образом в байских хозяйствах, где разводили большие табуны так называемых гулевых лошадей, т. е. лошадей, которые не использовались в хозяйстве в качестве тягловой силы или для транспортных целей, а свободно паслись, составляя богатство и предмет гордости бая. При случае гулевыми лошадьми торговали, давали их в калым и т. д. Вот такие лошади и давали молоко на кумыс. Хозяйства, в которых лошадей было мало, не делали кумыса, так как доение кобылиц отрицательно сказывалось на росте и упитанности жеребят. Но если доили кобылье молоко, то сливали его в хойтпак. Только одна группа тувинцев — ойнар — совершенно не употребляла в пищу кобылье молоко, сообщает Ф. Я. Кон⁶. Тувинцы не делали кумыса только в том случае, когда было мало молока и его предпочитали оставлять для

⁶ Ф. Я. Кон, Экспедиция в Сойотию, т. 3, стр. 115.

сосунков-жеребят. Современные колхозники по этой же причине не доят кобылиц. Правда, они считают, что если бы у покупателей появился спрос на кумыс, то можно было бы разводить специальные табуны лошадей для этой цели. Это приносило бы колхозу значительный дополнительный доход.

Нам еще осталось рассказать об употреблении первого молока отелившейся коровы. В Эрзинском районе такое первое удойное молоко называют пашкы. После того как пашкы пососет теленок, приступают к первой дойке коровы. Молоко, получаемое в конце дойки, очень густое, называется оно сонгу (буквально это значит «послед»). Доят его в отдельное маленькое ведро. Этим молоком заправляют в котле чай, который отличается особенно приятным вкусом. Точно так же употребляют сонгу (под таким же названием) и западные тувинцы района Бай-Тайги. Нам сообщили, что в долине р. Хендерге первое молоко отелившейся коровы называют аа. Его сначала варят, а как только оно загустеет, пьют.

Закончив обзор основных молочных продуктов тувинской народной кухни, мы должны указать на то, что и в настоящее время все эти виды продуктов готовят в летнее время в отдельных семьях колхозников или совхозных рабочих (имеющих собственный скот) и среди пастухов, работников и обитателей молочных товарных ферм. Нельзя забывать, что теперь, особенно в связи с внедрением в быт сепаратора, изменились домашние способы приготовления, например, масла. Иное значение в повседневном питании приобрел теперь и хойтпак (в связи с распространением печеного хлеба), который продолжает бытовать, но употребляется больше как освежающий напиток или как материал для выгонки молочной араки. Вполне допустимо утверждать, что, несмотря на резкое расширение ассортимента пищевых продуктов, которые население покупает в магазинах и ларьках, несмотря на большее разнообразие в питании тувинцев, национальные блюда и продукты у них сохранились и, несомненно, будут сохраняться впредь в условиях развитого скотоводческого хозяйства.

МЯСНАЯ ПИЩА

Мясная пища — самая излюбленная пища тувинцев. Представление о зажиточной жизни и теперь связывается с возможностью ежедневно и постоянно есть мясо до полного насыщения, причем, как уверяют тувинцы, мясо будто бы никогда не приедается. Летом свежее мясо едят вареным, а также в вяленом и копченом виде (если потребление мяса заколотого животного нужно растянуть). Сырого мяса не едят. Мы располагаем сообщением путешественника Перми-

кина о том, что тувинские дети (район оз. Косогола) от одного до четырех лет носят на шее кусок бараньего сырого жира, вырезанного из курдюка, который поминутно сосут⁷. Курдюк здесь заменял соску. К солению мяса в целях консервации прибегают не очень охотно. Зимой в еду идет главным образом мороженое мясо (его хранят в замороженном виде). Излюбленный народный способ приготовления мяса в любое время года — варение, но не жарение. Эта древняя особенность пищи кочевников-скотоводов ярко проявляется и в настоящее время среди изучавшихся нами тувинцев, хотя условия жизни современных тувинцев, конечно, резко отличаются от быта их далеких исторических предков.

Изложение материала о видах и способах приготовления мясной пищи целесообразно начать с баранины, так как баранье мясо — наиболее распространенный вид мяса в Туве. Это, конечно, и весьма древний вид мясной пищи, ибо в древних курганах Тувы, как и в соседних районах Горного Алтая, в погребениях кочевников постоянно встречаются кости барана в качестве остатков погребальной пищи. Барана умерщвляют и попыне старинным способом, известным также с глубокой древности и монгольским кочевникам. Барана кладут на спину вверх ногами, человек, колющий барана, садится на него верхом и делает небольшой разрез кожи от грудной кости вдоль живота (второй человек в это время держит барана за голову), затем через разрез просовывает руку, пробиывает диафрагму, нащупывает и обрывает аорту. Делается это мгновенно. Затем барана оставляют в покое и примерно через минуту определяют, мертв ли он. Баран считается мертвым и готовым для освежевания, если его зрачок не реагирует на прикосновение к нему пальца человека. После этого с барана снимают шкуру, делая разрез по всему животу, от шеи до хвоста, и от живота по всем четырем ногам. Передние суставы ног обламывают со шкурой, оставляют шкуру также на голове барана. Кусочек шерсти всегда оставляется и на грудной кости барана (тöш), который аккуратно выкраивают по форме кости.

Во время разделки туша все время лежит на шкуре барана. Разделка начинается с разрезания живота, из которого вынимают и кладут в особую посуду брюшину с кишками, затем отдельно достают легкие, сердце, почки и отделяют селезенку. Внутренности обычно передаются женщинам для очистки и мытья, мужчина же вычерпывает кровь из брюшной и грудной полости в отдельную посуду. Кровь из брюшной полости вычерпывается в жидком виде, а из грудной по-

⁷ «Озеро Косогол и его нагорная долина», — «Вестник Русского географического общества», ч. 24, СПб., 1858, стр. 66.

лости в виде большого сгустка. Эти разные сорта крови имеют различное наименование и применение.

Разбор кишок барана идет в следующем (всегда в одном и том же) порядке. Опишем это по нашим многочисленным наблюдениям в различных районах Западной Тувы. Сначала отрезают пищевод (кызыл õбш) в том месте, где красный цвет пищевода, идущий от горла, переходит в темный. Часть пищевода темного цвета остается при желудке. Отрезанный кусок кызыл õбш выворачивают на левую сторону и начинают брюшным салом, потом варят и отдают тому человеку, который при убое барана держал голову животного. Затем отделяют и очищают рубец (карын), выворачивают и моют. Нарезанный на ленты, он потом пойдет на изготовление чороме. После карын идет сетка, так называемый уттуг кейгирек, который, как и рубец, будет разрезан на ленты для чороме. Далее подвергается обработке каат сайгырак, имеющий много перегородок. Его тщательно промывают и передают хозяйке дома и женщине, помогающей ей при разборке и приготовлении внутренностей. Это то, что называется в пищеварительных органах барана «книжкой». Каат сайгырак обычно жарят на углях и съедают в таком виде. После каат сайгырак идет чумур, в который наливают жидкую кровь из брюшины (суук хан) и варят его как колбасу (хотя по своей шарообразной форме она больше походит на зельц). Сычуг отрезают вместе с примыкающей к нему двенадцатиперстной кишкой и частью, следующей за ней, тонкой (или тощей) кишки. Такая кишка барана или овцы — по-тувински чинге-шойунду — идет на приготовление чороме — одного из любимых блюд, о котором будет сказано дальше. Затем отрезают слепую кишку (моон), но таким образом, что с одного ее конца захватывают подвздошную кишку, в которую переходит тонкая кишка (связанная брыжейкой), а с другой оставляют часть следующей за слепой кишкой ободочной кишки, образующей лабиринт. В моон, завязав предварительно ее более узкий конец, наливают густую (из грудной полости) кровь — кадыг-хан. Эта колбаса готовится с жиром, снятым с брюшины, и с луком. Она называется еще тегист хан и похожа по форме на обыкновенную колбасу. Далее идут тонкие, извилисто расположенные кишки, покрытые жиром, под названием толганчик. Это и есть ободочная кишка. Она также откладывается для приготовления чороме. Наконец, следует прямая жирная кишка чоон шойунду, из которой делают колбасу андарышкы, набивая ее различными кусками мяса, нарезанного лентами. При разделке барана и теперь все внутренности идут в пищу, выбрасываются только желчный пузырь и половой орган.

Опишем теперь различные блюда и кушанья из баранины.

Самым популярным из них является хан (вареная кровь). Выше уже говорилось, что кровь в зависимости от вида (свернувшаяся густая из грудной полости и жидкая из брюшной) наливают в чумур и моон. Конец кишок зашпиливается деревянными шпильками и обматывается (вокруг шпильки) тонкой кишкой, чем достигается полная герметичность кишки с налитой кровью. В отличие от хакасов и алтайцев тувинцы, как и монголы, не допускают прибавления в кровь ничего, кроме жира и лука (особенно прибавления молока). Смешение крови с молоком считается предосудительным с религиозной (ламаистской) точки зрения.

В Эрзине пищу из крови зарезанного барана тагыр-хан (или чайдары) делают по-иному. Кровь наливают в тээскинчек, т. е. в ту часть кишок, которая у западных тувинцев называется толганчик (ободочная кишка-лабиринт). Это кишки, которые соединены между собой салом. Их обрезают с обеих сторон, не разъединяя и не вытягивая. Осторожно выдавливают из них содержимое, прочищают их куском легкого, который проталкивают через все эти кишки, затем промывают водой и наливают туда жидкую кровь (суук хан). Затем оба конца завязывают и опускают варить. Сварившуюся колбасу едят с сохранившимся на кишках салом, нарезаая кусочками.

Вторым, не менее популярным и любимым, блюдом — можно сказать, своеобразным деликатесом — является чороме. Делают его быстро и просто. Нарезают ножом на ленты длиной примерно до 50 см рубец барана, затем складывают их с лентами подбрюшного сала (тестиг чаг) и перевивают промытыми тонкими кишками. Получаются колбасы-жгуты. Для того чтобы получить чороме в виде ровного жгута, требуется известное мастерство. В Эрзинском районе блюдо, подобное чороме, называют ораачык. Здесь основу блюда составляют небольшие ленты брюшины, печени, сала, которые соединяются и обкручиваются тонкими кишками. Есть еще один вид колбасы, который называют толганчик андарган этъ. Готовят ее так: кишки толганчик набивают тонко нарезанным мясом, взятым обычно с позвоночника (ён этъ), а затем варят. Чтобы закончить описание колбас, приготовляемых из барана, нужно упомянуть еще об андарышкы. Для нее используют прямую кишку — чоон шойунду, которую набивают кусками мяса, нарезанного длинными лентами. При этом употребляются определенные куски мяса, мякоть, идущая вдоль позвоночника (ён или ён этъ), шандыр (мясо, покрывающее брюшную полость), сакпак (полосы мяса, идущие от грудной кости по краю ребер). Иногда для андарышкы берут мяс со спинной части, называемой ужа. Колбасу эту всегда варят целиком. У андарышкы имеется разновидность под названи-

ем дырткаш андарган этъ. Начинка ее готовится из мелко нарубленных топором или сечкой кусков мяса, взятых с самых различных кусков туши. В последние годы, в связи с проникновением к колхозникам-тувинцам мясорубки для начинки этой колбасы пропускают и через мясорубку. Набивают начинкой обязательно прямую кишку, т. е. ту же, которая берется и для андарышкы. Колбасу дырткаш андарган этъ также варят. Вообще колбасы андарышкы и дырткаш андарган этъ относятся к весьма лакомым блюдам, приготовляемым сразу же после убоя барана.

У юго-восточных тувинцев имеется кушанье кургултай, сходное с андарышкы западных тувинцев. Здесь его готовят таким образом. Берут прямую кишку барана (кургултай) и начиняют ее, как колбасу, лентами мяса диафрагмы (ортус), нарезанной на куски «книжечкой» — малвун (по тувински — каат сайгырак) и «книжками» — эргулк, т. е. ободочной кишкой, а затем это варят. Кургултай делают также и при убое коровы.

Почетной частью туши барана считается тōш — грудная кость. Этот кусок подается самому почетному гостю. Если при первой варке мяса только что заколотого барана гостей не окажется, то тōш достается хозяину дома. Как мы знаем из вышеизложенного, на грудной части всегда остается шерсть, поэтому, прежде чем опускать тōш в воду, шерсть с нее всегда палят на костре, а остатки выжигают каленым железом. Верхний слой кожи после этой процедуры очищают от гари ножом. Называется он керзен. Эта опаленная часть баранины приобретает особый вкус и пикантность, поэтому и предназначается почетному гостю или хозяину, как лакомый кусок. Самым же почетным и лакомым куском считается ужа. Под этим названием (хорошо известным в этнографической литературе о саяно-алтайских народах) подразумевается спина туши барана, начиная от восьмого позвонка и до хвоста — курдюка, отделенная от ребер и обеих задних ляжек.

Следует заметить, что, как только туша барана разделена и внутренности разобраны, мясо сразу же начинают варить в котле. Здесь соблюдается веками выработанная последовательность, которой придерживаются как при забое барана, так и в приготовлении пищи. Как и в давние времена, эта процедура происходит в присутствии не только всей семьи, но и ближайших соседей и в первую очередь проживающих поблизости родственников. Мы ни разу не наблюдали, а при опросах не слышали, чтобы убой барана и первое приготовление пищи из него происходили в узком кругу обитателей юрты или дома. Всегда в этом событии участвует большое количество людей. Во всех подобных случаях разводят огонь, на очаг ставят котел с водой и в него в определенной, раз

навсегда установленной последовательности кладут части барана. Сначала в холодную воду, поставленную на огонь, опускают паар (печень), затем окпе (легкие), чурек (сердце), тōш (грудная кость), сукпак (два нижних ребра с мясом), пурек (почки), чороме (колбасы из брюшины и тонких кишок) и хендирбе (позвонки спины). Это обязательный минимум мяса, который при всех условиях поступает в котел. Остальное мясо может быть сварено когда угодно и в любом количестве, но перечисленные части должны варить сразу и именно ими угощать всех присутствующих. Когда мясо барана варят через несколько дней после убоя, никто не бывает в претензии, если его не приглашают отведать этого мяса, но в тот день, когда его закалывают и варят, нужно пригласить всех, кто при этом присутствует или кто в это время пришел отведать сваренного мяса. Это знают все и идут есть вареное мясо без специального приглашения.

К почетным частям мяса относятся также курдюк (хвост-курдюк), представляющий собою сплошное сало. Его варят не сразу после убоя барана, а тогда, когда едут в гости или когда прибывает почетный гость (в понятие почетного гостя входят прежде всего старшие родственники). Курдючное сало обычно употребляют и для изготовления чокпек (см. об этом дальше).

У юго-восточных тувинцев сохранились воспоминания о распределении частей вареного барана между гостями и хозяевами. Вот данные об этом обычае. Самому почетному гостю полагалось подать ужа и кость задней ноги. Гость принимал лучшую, лакомую часть туши, отрезал от нее кусочек и бросал в огонь в качестве жертвы, ел сам, а потом отрезал куски мяса с жиром и раздавал понемногу всем находящимся в юрте. Грудная кость (тōш) шла только хозяину, а голова (после угощения мясом ужа) предлагалась снова самому почетному или самому главному гостю. Вместе с головой ему подавали еще три длинных ребра.

Следующему по значению и степени гостю предлагались правая лопатка, плечевая верхняя кость передней ноги барана (передние ноги барана тувинцы называют руками) или бедренная кость от задней ноги, кусок вареной яичистой сетки и кусок колбасы (кусок кишки, начиненной мясом диафрагмы, нарезанным на ленты). Гостям менее почетным предлагали ребра, тазовые кости и левую лопатку. Все перечисленные куски мяса служили почетным угощением. Запрещалось подавать в качестве угощения шейные позвонки и кости нижней части передних ног. Внутренности барана ели, но в угощение они тоже не входили. Сердце и почки варили для детей. Печень, обернутую в жировую ткань подбрюшного сала, жарили как шашлык — нарезанной на куски. Этот деликатес по-

давался раньше всего. Кишки варили для женщин, а желудок сохраняли в качестве сосуда для масла. Селезенку (сырую) женщины использовали для клея, который употребляли при шитье одежды. Кровь варили в тонких кишках и сычуге и ели сами.

Во время поездок в гости в аал родителей для их угощения брали вареное мясо барана. Оно предназначалось для родственников и делилось с таким расчетом, чтобы угостить по старинному обычаю две юрты — семьи ближайших родственников (семью родителей и семью брата отца), а за отсутствием таковых — кого-либо из других ближайших родственников. В соответствии с упомянутым обычаем мясо делили на две части. Для родителей предназначали ужа и все спинные позвонки, примыкающие к ней, затем левую переднюю и заднюю ногу (окорока). Для второй семьи близких родственников выделяли голову, грудную кость (тōш), правую переднюю и заднюю ноги и колбасу, начиненную мясом диафрагмы, нарезанным лентами. Позднее при таких поездках стали наделять мясом не две, а уже три семьи самых близких родственников, в первую очередь семью родителей. Для родителей полагались задняя часть (ужа), длинные ребра и спинные позвонки, плечевая кость с правой «руки» (т. е. передней ноги), затем бедренная кость правой ноги барана. Несколько шейных позвонков с большими отростками предназначались отцу, который отдавал их своему пастуху. Для второй семьи выделяли голову, левую лопатку, левую тазовую кость, передние ребра (кроме самых коротких, которые бросали в жертву огню) и правую бедренную кость. Третьей семье родственников давали грудную кость, остальные ребра, правую тазовую и левую бедренную кости, а также колбасу.

Перечислив наиболее лакомые и почетные части барана, перейдем к описанию различных других блюд, приготовляемых из барана, придерживаясь последовательности наших полевых записей.

Передние ноги барана, еще не отделенные от части грудной клетки, называются (вместе с ребрами) ээгилиг-хол. Эта часть туши считается также мясом высокого качества и идет в сартык, т. е. в подарок-угощение (имеющий силу обычая), приносимый при убое барана соседям по аалу. Сартык — это, конечно, остаток коллективного распределения мяса, которое, несомненно, бытовало в старину у тувинцев и о котором свидетельствует целый ряд других данных, частично опубликованных в этнографической литературе. В сартык идет не только мясо, но и некоторые молочные продукты, например сыр пыштак.

В настоящее время в среде колхозников Монгун-Тайги и Кара-Холя слово «сартык» употребляют и в смысле «гости-

нец». Например, когда тувинец, возвратившись домой из длительной поездки, привозит своим родственникам (братьям, сестрам) какие-нибудь подарки-лакомства — сартык⁸. Однако современные тувинцы, с которыми мы вели этнографическую работу, хорошо сознают первоначальное значение этого слова как термина, отражающего обычай наделять родственников, а также односельчан мясом убойных животных и некоторыми молочными продуктами. Например, по отношению к молочной водке араке, которую тоже было принято посылать в подарок при поездке к родственникам или соседям, употребляли другой термин — «сöнг». В это понятие входила порция араки, налитая в отдельную посуду, обычно в кожаную бутыл (кугержик). Если везли две бутылки, то считали за два сöнг и т. д.

После ээгилиг-хол от туши отделяют задние ноги или окорока — бут (ноги), которые входят в доли мяса, идущие в сартык. Передние ноги с ребрами и отдельно, а также задние ноги барана, как правило, варят целиком, но иногда разрезанными на части.

Далее идет голова барана — баш тугу, на лбу и носу которой (как и на ушах) сохраняется шерсть. Подают ее в вареном виде, предварительно опаливая на огне шерсть и уничтожая остатки раскаленным железом. Голову обычно едят сами хозяева, в частности хозяин дома, который выделяет некоторые куски от головы барана своим домочадцам. Необходимо сказать и о тувинском куйга. Так называются варящиеся вместе с головой и отрезанные при снятии шкуры ножки барана (опаленные на огне и очищенные от шерсти и роговой части копыт). Варят их все вместе, отдельно от других частей бараньей туши, варят долго, как для студня, или холодца, у русских. Если в это время в юрту, где варится куйга, приходит кто-нибудь из посторонних, то пришедшего считают счастливым человеком и его, конечно, непременно угостят мясом. Чтобы понять это, надо знать, что куйга варится спустя несколько дней после убоя барана, когда уже все соседи и родственники, знавшие об этом, побывали в данной юрте еще в день убоя и попробовали хан (кровь), чороме и другие лакомые вещи, которыми, по обычаю, угощают всех приходящих в это время.

Мозг из головы барана вынимают и варят отдельно в котле как лакомство, в сале или масле, иногда с луком. Часто мозг отдают детям. Шея барана обычно идет хозяину. Этот кусок туши не относится ни к лакомым, ни к почетным частям. Матку овцы — оол савазы — обычно съедает хозяйка. Этот

⁸ Если взрослый во время еды угощал кусочком мяса ребенка, последний делился им с другими детьми, и это тоже называлось сартык.

обычай в прошлом был связан с поверьем о благополучном приплоде овец, принадлежащих данной семье. Ни выбросить, ни передать кому-либо другому эту часть было нельзя. Вымя овцы — эмиг — также идет хозяйке, которая варит его себе и съедает. В Нарыне нам рассказывали, что при распределении вареного мяса барана детям запрещали давать головной и костный мозг, так как боялись, что они вырастут глупыми. Не давали детям также жилистое (с сухожилиями) мясо с ног животного, чтобы они не были сопливыми и чтобы у них не болело сердце. Запретными для детей были конец слепой кишки — олга (чтобы они не были тупыми, людьми «с закрытой дорогой») — и кончик языка. В последнем случае запрет объясняли тем, что ребенок от этого может вырасти болтуном и сплетником.

Из внутренних органов барана, которые в первую очередь поступают в котел и подаются на стол, можно перечислить следующие. Это прежде всего легкие — окпе. Они долго варятся, поэтому их раньше всего опускают в котел. Иногда в них через бронхиальные трубки наливают жидкую кровь (из брюшной полости) барана и варят разбухшими от крови, а затем режут на кусочки. В 1928—1929 гг. мы наблюдали, как пастухи полукочевых узбеков (на летовках) подобным образом варили легкие барана. Только они наливали в легкие не кровь, а молоко, и наливали его так много, что легкие из-за этого приходилось помещать в мешочки из белой бязи и вместе с ними опускать в котел. Сваренные легкие подавали, как и у тувинцев, нарезанными на куски.

Сердце барана — чурек — тувинцы варят в разрезанном (пополам) виде. Почки — буурек — не только варят, но иногда, обернув их в подбрюшное сало, поджаривают на костре нанизанными на палочки наподобие шашлыка. Это большое лакомство, и дают его чаще детям. Печень — баар — разрезают на куски и в таком виде варят и едят. Из печени часто готовят согажа — кушанье, являющееся деликатесом. Готовят его следующим образом: завертывают каждый кусок сварившейся печени в подбрюшный жир (эдир), а затем поджаривают на палочке на костре. Таким же лакомством считается и селезенка. Готовят ее так: разрезают вдоль, но не до конца, как бы на две створки, мясо ее размельчают или размягчают ножом, начиняют луком и салом, затем разрез зашивают палочкой и варят.

Как отдельная часть иногда варится мясо сакпак — длинные полосы мяса, идущие от грудной кости по краю ребер. Выше отмечалось, что их иногда отрезают, чтобы пустить в начинку колбасы андарышки. Сакпак варят вместе с грудной костью (тöш), а затем отрезают и угощаются как лакомым куском. Отделенный от шеи барана верхний тонкий слой

мяса называется, например в Бай-Тайге, боостаа. Его снимают, варят и подают обычно тому мужчине или парню, который коллал барана (ему, кроме того, дается еще мясо и сало, облегающие артерию между легкими и сердцем).

Вареное мясо барана, взятое из различных частей туши и подающееся к столу в чистом виде, без всякой приправы, носит название «тулуп чиир». Ребра — ээгилер — варят и подают как особое блюдо. Их различают под отдельными названиями. Первые шесть ребер (идущие от шеи и называемые также передние ребра) носят общее название «козур». Четыре задних ребра называются кытыкы ээгилер (крайние ребра), а остальные, находящиеся между козур и кытыкы, — мун ээги⁹. Современные тувинцы, колхозники, не знают такого обычая, при котором те или иные ребра шли на угощение определенной категории гостей или родственников, как это было в старину, например у казахов, они подают их на стол без распределения между гостями. Позвоночник — хендирбе — варят отдельно, затем расчлениают по позвонкам и раздают соседям, поэтому его называют еще чемге каар или каап бер, т. е. мясо для раздачи.

У тувинцев сохранился еще весьма архаический способ варить мясо барана, способ, от которого веет глубокой первобытностью. О нем в свое время сообщил Г. Е. Грумм-Гржимайло. Он писал, что для этой цели барана убивают удущением и «не снимая шкуры, тушу подвешивают за ноги над огнем, а в вскрытую брюшную полость наливают воды, в которую и бросают раскаленные камни. Таким образом одновременно баран снаружи жарится, а внутри варится, причем, конечно, шерсть обугливается и спадает»¹⁰. Об этом способе мы получили сведения от западных и юго-восточных тувинцев. Они подтверждают, что так делали совсем недавно. Например, в Западной Туве, в районе Кара-Холя, летом на берегу реки мужчины любили устраивать трапезу. Для этого они в складчину специально покупали жирного барана, которого готовили вышеописанным способом. Барана убивали уколom ножа в затылок (чушкуулап олурер), отрезали голову, а затем, распоров живот, вынимали внутренности, которые размельчали топором и варили отдельно в растопленном масле. Сама туша варилась так: в нее набрасывали раскаленные речные валуны и застегивали отверстие палочкой-шпилькой (шиш). Туша вздувалась от пара, и мясо варилось в собственном соку, шерсть начинала опадать. Чтобы окончательно

⁹ Передние короткие ребра называют оскус ээги, т. е. «сирота-ребро». Их не давали детям.

¹⁰ Г. Е. Грумм-Гржимайло, Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, стр. 95.

избавиться от шерсти, тушку подвешивали к дереву и снимали ее опаливанием.

В Юго-Восточной Туве применялся тот же способ приготовления мяса, когда хотели предупредить простудное заболевание, например при катании войлока ранней осенью (это было связано с обильным поливанием холодной водой, вследствие чего у работающих мерзли ноги и т. п.). Здесь также барана убивали ножом в затылок и отрезали голову, затем через шею вынимали внутренности и кости, после чего в конечности и в брюшную полость клали раскаленные камни, а самого барана помещали на деревянный настил. Когда шерсть начинала отставать, ее снимали руками, а самое тушу помещали на костер, чтобы обгорела оставшаяся шерсть и поджарилась кожа. Потом скребли кожу ножом, очищая ее от нагара и остатков шерсти, обмывали водой и, если на коже уже виднелись капельки жира, что говорило о готовности блюда, приступали к еде. Таким способом готовили часто и мясо тарбагана (сурка).

Следует также сказать о некоторых других блюдах, приготовляемых из баранины, но не способом варения. Современные тувинцы потребляют также жареное баранье мясо. Например, блюдо хоорган этъ готовят из мелко накрошенного сырого мяса. Его кладут в разогретый котел, куда до этого вливают чашку воды (чтобы мясо не пригорело). В котле мясо обжаривается в собственном соку с добавлением небольшого количества жира. Жарят и кровь — хан. Для этого берут куском густую (свернувшуюся в грудной полости) кровь и жарят ее в котле на сале. Правда, чаще это блюдо делают из крови убитой лошади или коровы, чем барана. Но баранью кровь тоже жарят. Эта кровь так и называется хоорган хан (жареная кровь).

Иногда современные тувинцы жарят мясо, нанизанное на палочки, наподобие шашлыка. Такое мясо носит название «шиштээн этъ». Едят тувинцы и бульон, который остается после сварившегося мяса. Этот бульон разливают по чашкам и подают отдельно, после того как мясо съедено, пьют его из чашек, причем солят довольно крепко (в чашке), так как мясо варят малосоленным. Варят еще тувинцы суп из мелко нарезанных кусков чороме. Это блюдо называется тоораан чөреме.

Необходимо сказать и о способе консервации бараньего мяса в летнее время, в период жарких дней. Мясо это либо сушат в тени, либо коптят и сушат в дымной юрте, причем в обоих случаях его называют хенме. Делают хенме следующим образом: берут мясо с различных частей бараньей туши, нарезают его тонкими лентами, затем слегка варят в очень соленой воде, сварившееся мясо вынимают и подвешивают в

юрте или в тени под деревьями на веревках. Такое подсохшее и завялившееся мясо может сохраняться буквально годами. Его берут летом (в самую жару) в дорогу, берут с собой и зимой. Обычно из него варят суп, для чего мясо толкут в деревянной ступе. Хранят это толченое мясо в кожаном мешочке.

В настоящее время суп варят преимущественно из свежего или замороженного бараньего мяса (взятого с задних или передних ляжек), нарезанного мелкими кусочками. Этот суп известен под названием «тоорап чиир».

Консервацию баранины на зиму производят путем замораживания всей туши. Делается это так: после убоя барана с него снимают шкуру, достают внутренности, но самую тушу не разделяют по частям; внутренности разбирают, готовят из них обычные кушанья (хан, чороме и т. д.), но их не варят, а кладут внутрь туши, которую потом перегибают вдвое. Обе половины складывают вместе наподобие футляра, для чего разрубают только один спинной позвонок. Сложенные половины застегивают деревянными палочками-шпильками. В таком виде тушу выносят на холод, она замерзает и хранится всю зиму. Весной ее раскрывают, достают внутренности и варят их. Они настолько хорошо сохраняются, что производят впечатление свежих, так же хорошо сохраняется и все мясо. Таким образом, весной, когда баранов не забивают на мясо ввиду их истощения после зимовки, некоторые семьи колхозников едят свежую баранину. Этот способ консервации носит название *ууже* (нельзя путать с *ужа* — спинной задней частью туши, описанной выше).

В заключение описания различных частей туши барана и блюд, приготовляемых из них, остается сказать о ногах и ляжках.

Задние ноги называются *пут* (что по-тувински значит «нога») и делятся тувинцами таким образом: тазовая кость — *уттук чарын* (лопатка с дыркой); ниже — бедро — трубчатая кость тонмек, соединяющаяся с тазовой; затем — трубчатая кость (мозговая) *чода*, т. е. берцовая и сухожилие (называемое *балдыр*, за которое обычно и подвешивают заднюю ногу, отделенную от туши). Кстати сказать, *чода* (вместе с *балдыр*) также идет в сартык и относится к хорошим кускам туши. Ниже *чода* следует лодыжковая кость — *торзук*; потом — заплюсная косточка *кажик* (бабка-астрал); затем — трубчатая кость *сыргак*, т. е. плюсна; за ней — косточка *мерменей* и косточка *макпалчик*, и самое последнее — *копыто*, *ээжек*. Роговые отростки копыт называются *саксанай*.

Перейдем к передним ногам, которые называются *хол* (по-тувински значит «рука»). Лопатка передней ноги называется *чарын*, с ней также связаны интересные обычаи. Когда лопат-

ку сварят и мясо объедят, ее бросают в огонь, при сгорании она дает трещины, по которым гадают (гаданье по бараньей жженой лопатке широко практикуется у многих кочевых скотоводческих народов). У юго-восточных тувинцев есть обычай, по которому нельзя зубами счищать мясо с вареной бараньей лопатки, его пужно обязательно счищать ножом. В противном случае братья матери этого человека, именуемые монгольским термином «нагыц», будут плохо жить. Видно, лопатка (тал) барана раньше (при распределении мяса) предназначалась братьям матери или дядям по матери (нагыц) человека, заколовшего своего барана. Кроме того, считалось обязательным для того, кто ел вареную баранью лопатку, поделиться ее мясом, хотя бы крошечным кусочком, с другими находящимися здесь в это время. Кто этого правила не придерживался, тот, по поверью, плохо жил. В этом обычае можно усмотреть пережиток коллективного распределения мяса, характерного, возможно, для ранней стадии родового строя, когда род был организован на основе материнского права.

Продолжая перечисление костей, заметим, что после лопатки идет короткая трубчатая кость (соединяющаяся с лопаткой) — *оюн*; за ней следует также трубчатая кость — *кыры*. По ее суставу отрезают ножку барана при разделке туши. Дальше все идет под теми же названиями, как и для задней ноги.

Следует сказать немного об употреблении тувинцами в пищу конского мяса. Тувинцы считают мясо лошади наилучшим по вкусу и питательности, мясо жеребенка еще более вкусным, не имеющим себе равного среди мяса всех видов домашнего скота. Рассказывают, что раньше смелые байские пастухи, для того чтобы полакомиться мясом жеребенка, поступали так: во время доения и кормления жеребят кто-нибудь незаметно снимал шапку и, подойдя к табуну, с силой бросал ее в скопление коней, отчего кобылицы шарахались в разные стороны и иногда затаптывали одного или двух жеребят. Об этих жеребятках сообщали хозяину как о случайно задавленных и таким образом иногда лакомились жеребятиной.

Юго-восточные тувинцы также считают конину (особенно зимой) лучшим мясом для еды; у нее не замерзает жир, а кроме того, человеку от этого мяса становится особенно тепло после еды. Мясо барана и коровы по качеству они ставят на второе место. Тувинцы не едят мяса домашней козы в холодное время, особенно зимой, так как жир вареного козьего мяса сразу же застывает, как только его вынут из котла. В Нарыне нам говорили, что если питаться козьим мясом зимой, то будут болеть глаза и опухать тело.

В настоящее время лошадей для убоя не выращивают, хотя многие колхозники находят, что это было бы целесообразно, так как конина по национальной традиции считается весьма ценным мясом. Теперь на убой пускают только состарившихся или увечных лошадей. Убивают лошадей на мясо осенью, когда лошадь наиболее упитанна и жирна. Упитанность лошади определяется по количеству подбрюшного сала (казы). У жирной лошади берут 12 борбак¹¹ такого сала. У жирной лошади таких кусков (в четыре слоя) получают 12 штук, у лошадей средней упитанности 8—10 кусков (борбак). Это сало хранят зимой в чистом виде. При забое лошади кровь варят в тонких кишках (шойунду) — и получается колбаса, называемая куткан хан. В эти же кишки набивают начинку и для колбасы андарышкы. Чороме из внутренностей лошади не делают. Прямую кишку после тщательной промывки варят и едят в чистом виде, ничем ее не начиняя. Это очень жирная кишка, и называется она кыда. Так же варят и едят кишку моон.

Лошадь при убое дает очень много крови, и ее не используют полностью для колбасы, так как для нее не хватает тонких кишок. Поэтому оставшуюся кровь либо поджаривают на сале, либо замораживают впрок, если это возможно по состоянию погоды. Поджаренная кровь (хоорган хан) готовится весьма просто. Берут кусок загустевшей крови (иногда смешанной с луком) и опускают в котел с кипящим салом, она быстро варится, затем ее извлекают, режут на куски и подают к столу. При подходящей погоде оставшуюся кровь замораживают большим куском. В таком виде ее хранят зимой очень долго. По мере надобности от большого куска отрубают более мелкие и кладут их в суп в качестве вкусной приправы. По словам тувинцев, мороженая кровь легко растворяется в супе (не свертывается) и придает ему специфический приятный вкус.

Мясо лошади едят в вареном виде. Сваренное кусочками, оно носит название «кон, этъ тўлген». Тувинцы стремятся запастись конским мясом, особенно на зиму, считая его, как уже говорилось выше, очень сытным и высококалорийным. Поэтому они стараются колоть лошадей осенью и как можно позднее, когда наступают морозы (особенно по ночам), ибо консервация конской туши основана на замораживании.

Мы записали, со слов колхозников Монгун-Тайги, два способа такой консервации. Первый из них называется хырбача

¹¹ Борбак чаг — своеобразная мера, представляющая собой вчетверо сложенный кусок подбрюшного сала квадратной формы. Величина стороны квадрата должна составлять один карыш (т. е. четверть, равную расстоянию между вытянутыми большим и средним пальцами руки).

и заключается в следующем: мясо с задних ног лошади нарезают в виде лент, затем режут длинными кусками печень, легкие, добавляют к этому промытые тонкие кишки (шойунду) и чисто вымытую брюшину (карын), с которой снимают отделяющуюся оболочку, далее все это смешивают и складывают в один кусок (весом примерно в пять-шесть килограммов), замораживают и хранят на морозе. Таких кусков хырбача делают четыре-пять штук. Зимой от них отрубают кусок нужной величины для варки супа — тоорап чиир хырбача.

Второй способ консервации — ууже. Он сходен с тем, что описан под этим же названием при консервации бараньего мяса. Из разных частей туши лошади берут почти половину мяса, нарезают его кусками, складывают (плотно) в половину грудной клетки туши и закрывают мясом шандыр (тонкий слой мяса на брюшине), которое пристегивают деревянными шпильками к ребрам. В отличие от бараньего в лошадиное ууже внутренности и кровяная колбаса не входят. В таком виде лошадиная ууже замораживается и хранится.

У тувинцев описываемых нами районов сохраняется до нынешнего времени обычай наделять соседей (не говоря уже о родственниках) мясом забитой лошади. Мясо, преподносимое соседям, носит специальное название — «тулум этъ». Сюда включаются куски от хендирбе (позвонки от середины шеи до середины спины). Родителям или старшим братьям и сестрам, а также дяде по матери, живущим отдельно, нужно обязательно послать чилиг или тонмек (трубчатые мозговые кости ноги).

Мясо коровы (инек этъ) или сарлыка также занимало видное место в пище тувинцев, но считалось менее вкусным. Такое мясо ели и едят теперь зимой и летом, но находят, что зимой оно пужнее, чем летом, ибо зимой баранье мясо бывает редко.

Когда режут корову, то часть мяса сразу же варят, причем обязательно готовят хан (колбасу из крови, налитой в тонкие кишки). В первую порцию варящегося мяса коровы идут козур — первые четыре ребра, затем хендирбе — позвонки (от середины позвоночника до середины шеи). Юго-восточные тувинцы делают еще колбасу из мяса коровы, называемую хом. Для нее коровье мясо мелко крошат, добавляют сала и сушеных цветов дикого чеснока (койнут) и этой смесью набивают кусок тонкой кишки. Западные тувинцы варят и различные внутренние органы в половинном размере: сердце (чурээнин чартыын — половина сердца), почки (бууренин бирээзи — одна почка), печень, легкие. Вторая часть их идет в консервацию, о которой будет сказано дальше.

Остановимся на некоторых обычаях распределения мяса коровы. Тому человеку, который помогал колоть корову, дают, так же как и при убое барана, так называемый ос — мясо и ткань из кровеносных сосудов и жир с артерий. Этому человеку достается также и верхний, хорошо отделяющийся слой мяса с шеи под названием «боостаа». Кроме этого ему дают первый шейный позвонок (молдурук).

Вареное мясо, взятое от различных частей туши коровы, носит общее название «тулуп чиир». Обычным, повседневным блюдом из мяса коровы является тоорап чиир, т. е. суп из мелко накрошенных кусков, с приправой и без нее. В качестве приправы кладут очищенные зерна ячменя (коже), лапшу, лук, картофель (последний употребляется очень редко, так как в высокогорных районах картофеля не растет, а привозится отдельными колхозниками из центральных районов Тувы), корни или клубни диких съедобных растений (сарана, кандык). Из коровьего вареного мяса готовят кушанье андарып чиир. Оно представляет собой вареное мясо из кусков андаргана и жира с этих кусков (чаглыг андарган).

Необходимо отметить, что в настоящее время даже в труднодоступные и отдаленные районы Тувы, где русского населения нет совершенно (за исключением отдельных служащих), проникает влияние русской кухни. Это влияние, конечно, идет из центральных районов Тувы (связь с которыми у тувинцев Монгун-Тайги и Бай-Тайги постоянно поддерживается), и его легко проследить на примере погребения коровьего мяса. Здесь стали делать котлеты — күүжүр — из рубленого мяса, иногда пропущенного через мясорубку. Жарят эти котлеты на сале, на дне чашеобразного чугунного котла за отсутствием сковороды. Делают тувинцы и пельмени под названием «манчы». Они крупные и по форме напоминают пирожки. Мясная начинка их состоит из мелко нарубленного (топором) или пропущенного через мясорубку мяса. Делают манчи и из баранины, но очень редко. Тувинское название пельменей наводит на мысль о заимствовании его из дунганской кухни, где крупные пельмени называют манты. Но те пельмени не варят в воде, как это принято у русских, а готовят на пару, на большом решете, помещенном над котлом с кипящей водой, у тувинцев же пельмени варят по русскому способу. Поэтому можно допустить, что название пельменей заимствовано тувинцами с юга, а способ варки, несомненно, — у русских.

Что касается способов консервации коровьего мяса, то они ничем не отличаются от описанных выше способов, применяемых при консервации конского мяса, — айрбача и үүже.

Из мяса домашних животных следует упомянуть еще о мясе коз, разводимых тувинцами наряду с овцами. Мясо до-

машней козы разделяется и готовится тем же способом, что и мясо барана (были описаны выше).

Если обратиться к мясной пище тувинцев, получаемой от охоты на диких зверей, то здесь прежде всего следует упомянуть мясо тарбагана (сурка), по-тувински — тарбаган этъ. Оно высоко ценится тувинцами. Приготавливают его следующим образом: сняв шкуру с тарбагана, тушку его разделяют на мелкие части (передние и задние ноги, ужа, спинно-хвостовая часть, ребра, шея и т. п.), внутренности разбирают отдельно и из кишок делают чороме, которое считают очень лакомым блюдом, затем все сразу варят в котле. Мелкие части тушки вместе с внутренностями называют тырткан этъ. Если же это приготовлено крупными кусками, то именуется конг этъ. Высоко ценится по вкусу и мясо козули (элик этъ), которую варят так: сначала отдельно легкие и печень, затем мясо от различных частей туши. Это блюдо называют тулуп чиир. Есть еще другие способы приготовления: например, от ляжек нарезают мясо мелкими кусками и варят — тоорап чиир. Мясо белки (тиин этъ) тувинцы едят в вареном виде. Никаких особых блюд из белки не приготавливают.

РАСТИТЕЛЬНАЯ ПИЩА

Растительная пища занимала и продолжает занимать большое место в питании тувинцев (как в летнее время, так и зимой). В зимнее время, когда резко сокращается потребление молока в связи с уменьшением, а иногда и прекращением удоев, возрастает значение хлебной пищи, которая теперь стала преобладающей. До революции печеного хлеба у тувинцев не было, а мука была почти недоступна рядовому тувинцу из-за дороговизны, поэтому хлебная пища была из злаков: ячменя, проса, пшеницы. Зимой расходовались и запасы впрок дикие съедобные растения. Раньше наиболее распространенной была различная пища из ячменя и проса, теперь же, когда в эти отдаленные районы регулярно завозятся в необходимом количестве мука и различные сухие изделия из муки (макаронны, лапша, вермишель, рожки и т. п.), в питании преобладают продукты из пшеницы. Однако ячмень и просо по-прежнему охотно приобретаются населением тех районов, где они выращиваются.

Основным видом пищи из ячменя является талкан, т. е. мука крупного помола из поджаренных зерен ячменя (или пшеницы). Приготовление его в общем одинаковое почти во всей Туве. Зерна ячменя, предварительно провеянные от остатков колосьев, кусочков земли и т. д., сначала толкут в большой деревянной ступе — согааш (чтобы частично их обрушить), затем провеивают, поджаривают в чугунном котле (без

масла) и снова толкут. При последующем веянии полностью удаляют шелуху и только затем мелют на ручной каменной мельнице (тээрбе), состоящей из двух небольших жерновов. Иногда, при отсутствии жерновов, поджаренные зерна толкут в деревянной ступке. После этого муку просеивают — и получают талкан. Более крупные частицы, оставшиеся при просеивании, собирают отдельно, и они идут на приготовление различных кушаний (в качестве приправы и т. д.). Основным способом употребления талкана — это подсыпание его в чашку чая, сваренного с солью и молоком. Когда талкан кладут в чай вместе с сушеным творогом ааржи, то получается кушанье, называемое у западных тувинцев каап чиир. Если в чистый талкан или смешанный с ааржи добавляют масло, а затем кладут чай — это называется устуг талкан. При смешении ячменного талкана с өреме (сливками) получают так называемый өремелиг талкан, который едят в чистом виде или кладут в чай. Есть еще кушанье сутке чөвүткен талкан. Его готовят в котле, куда, в закипевшее молоко, засыпают талкан и добавляют өреме, затем разливают по чашкам и подают к столу. Юго-восточные тувинцы делали еще и так: ячменный талкан или талкан из проса смешивали с ааржи, с отходами топленого масла и сливали в бараний желудок для зимнего хранения. Ели эту смесь зимой, с чаем и өреме, и называлась она тарнаний курил.

Из крупных частиц жареного ячменя, оставшихся при просеивании талкана, делают каржан, который готовят так: крупы ячменя толкут еще раз в ступе вместе с курдючным жиром барана, или с подбрюшным лошадиным салом (иногда берут для этого сало с шеи, из-под гривы), или с жиром тарбагана. Затем из этой смеси делают колобки (чокчак). В Бай-Тайге или Кара-Холе наиболее вкусным считают каржан, приготовленный на подбрюшном лошадином сале (казы). В Монгун-Тайге, напротив, наиболее лакомым находят каржан, сделанный на жире тарбагана. Едят каржан сразу же после приготовления, иначе он быстро портится.

Раньше была весьма распространенной похлебка из зерна ячменя, называемая коже (ср. алтайское «коче»). Теперь ее едят изредка, ради разнообразия. Для этого цельные сырые зерна ячменя толкут в деревянной ступе, чтобы очистить их от шелухи, затем провеивают, а потом варят в воде, куда добавляют немного бараньего или лошадиного сала и тарбаганьего жира.

Просо является распространенным продуктом и даже угощением для гостей, особенно в Западной Туве, где его сеют в значительном количестве. Когда приходят гости, их прежде всего угощают чаем, к которому полагается подать в чашке поджаренное просо (тараа) и ячменный талкан в сухом виде.

Сочетание поджаренного проса и талкана как угощение для гостей является традиционным, и от этого стремятся не отступать до сего времени. Если гости ночуют, то утром, пока они еще спят, хозяйка насыпает им в чашки зерна сухого поджаренного проса и заливает их чаем. Зерна быстро разбухают — и получается нечто похожее на кашу, которую хозяйка подает гостям, как только они встанут, положив туда еще өреме, а за его отсутствием — масла.

Сухое поджаренное просо в Эрзине едят в чистом виде, с чаем или с өреме.

Как нам пришлось наблюдать у западных тувинцев, просо готовят и едят таким образом. Сначала необрушенное просо варят в котле, затем воду сливают и зерна поджаривают в этом же котле и провеивают. Иногда зерна еще толкут после этого в ступе. Есть и такой способ: необрушенное просо сушат на солнце и затем толкут в ступе, чтобы отделить зерна от шелухи. Поджаренное просо, толченое и нетолченое (тараа), кладут в чай, иногда с добавлением масла или өреме, а также ааржи. Из поджаренного проса варят кашу в воде и, когда она готова, в нее добавляют молока. Эта каша называется тараа шаар. Это же блюдо в Эрзине называется сүт быдаа.

Готовят тувинцы из проса и ряд других кушаний: например, варят жидкую кашу на чистом молоке (сут шаар), причем как из поджаренного, так и из обычного проса. Варят из проса и похлебку под названием «быдаа», а сырые, очищенные зерна кладут в суп как приправу. В Байт-Тайгинском районе из проса, точнее из пшена, делали жидкую кашу, которую называли кадык. Ее готовили как из старого проса (эрги тараа), так и из свежего, нового урожая (кок хевек). Для этого необрушенное просо замачивали в воде, пока оно не разбухло (следили, чтобы при разбухании оболочка зерна не трескалась), затем воду сливали, а вымоченное просо жарили в сухом котле. После этого его обрушивали в деревянной ступе — соктааш (зерно, находящееся в ступе, били пестом). Затем, через некоторое время, зерно высыпали и отвеивали. Это зерно первичного толчения — бора тюк — было очень засорено шелухой, поэтому его подвеивали, снова засыпали в ступу и снова толкли. Потом его опять высыпали из ступы, еще раз веяли, а точнее, подбрасывали в теспи (деревянном корытце), отделяя отходы. Такое зерно называется уже ак тюк, так как теперь с него отделялась более тонкая и светлая оболочка. Наконец, зерно в третий раз засыпали в ступу и еще толкли некоторое время. Таким образом получали совершенно чистое зерно, называемое арыг тараа. Его насыпали в теспи и еще раз трясали, как в сите, в результате чего крупные частицы толченого проса отделялись в одну сторону корытца, а крупная

просеянная мука — в другую. После всех этих операций обрушенное в ступе поджаренное просо варили в воде (с солью) и в него добавляли масла (или *өреме*), ячменного талкана и *ааржи* — и получали жидкую кашу, называемую *кадык*.

Мука-талкан из проса, полученная вышеприведенным способом, называется *хевек*. *Хевек* едят с молоком, размешивая его в чашке (в виде кашицы).

Как уже было сказано выше, тувинцы употребляют и пшеничную муку. Из нее в домашних условиях пекли или жарили пресные лепешки, иногда их варили в масле (тогда их называли *бова*). Такие же лепешки в *аалах*, вверх по р. Хендерге называют *поорсак* — название, широко известное у казахов, в частности, у казахов, проживающих на Южном Алтае (Кош-Агачский район, пограничный с Тувой). В Эрзинском районе из муки пекут различного вида изделия. В Нарыне нам описали ряд домашних мучных изделий, которые были распространены здесь как в дореволюционный период, так и теперь. Прежде всего это относится к нескольким видам *бова*. Некоторые из них мы наблюдали в процессе приготовления. Есть *бова*, которое делают специально к Новому году, как праздничное обязательное угощение. Оно называется *цолгилдын бовховса*, что значит — «*бова* для приветствия». Тесто для него готовят в тазу из белой муки, на воде, вскипяченной с молоком и *кучуром*¹². При замешивании теста в него прибавляют немного масла, чтобы оно лучше раскатывалось. Тесто режут на куски и раскатывают деревянной скалкой (*кулун*) на деревянной доске (*курил тазылдыг мод*) в виде прямоугольников, длиной не больше четверти (*карыш*) и шириной в один палец. На раскатанное тесто кладут сверху деревянный штамп с орнаментом, который придавливают (чтобы отпечатался орнамент), затем обрезают по штампу кругом — и получают прямоугольник указанного выше размера, с выдавленным орнаментом. Орнамент этот представляет удлиненный «ульзий утасан» («узел счастья»), окаймленный цепочкой — *ханын хэ*. Орнамент вырезают на доске из дерева *лиственницы* или *ели*. Нарезанные и выдавленные деревянной формой куски теста варят в бараньем *сале* или топленом масле (в котле). Сваренное печенье сами почти не едят, а одаривают им в Новый год *лам*, приезжих гостей и т. д. Гостю давали это новогоднее *бова* при уходе. *Ламам* посылали такое *бова*.

Второй вид вареного «печенья» из белой муки называется *борцук* (ср. *боурсак*). Тесто делали так же, как и на *бова*,

¹² Под названием «*кучур*» (*хучур*) в Нарыне известна соль, собранная на поверхности земли на естественном солонце. Такую соль считают наилучшей и для прибавления в чай.

но добавляли в него сахар, а еще чаще *изюм*. Его также резали на кусочки и варили в топленом масле (но не *сале*). Сваренный *борцук* по форме напоминал маленькие подушечки. Этот вид печенья *стряпали* для свадьбы, праздников и для поездок в гости к родителям.

Третий вид варенного в масле или *сале* теста был просто *бова*. Для этого пресное тесто делали по способу, описанному выше, резали на прямоугольные, продолговатые кусочки толщиной «*худугка морук*», т. е. «толщина ножа» (обратной стороны). Это была самая маленькая мера. Длина же обычного кусочка *бова* была в один мугур-соом, а ширина — в три пальца.

Мы приведем еще два вида лакомого печенья из теста.

Первое — блюдо под названием «*хатамыл*». Оно делается так: в тарелку насыпают одну чашку (*тама*) муки, которую жидко замешивают на варенном с молоком чае. В котле (на дне) разогревают масло, им обмазывают (или обливают) стенки котла, затем на них льют жидкое тесто, которое быстро жарится на стенках и получается в виде хрустящих сухариков. Их снимают и едят.

Второе блюдо называется *пин*. Для его приготовления в котле кипятили воду с солью и *кужуром*, затем сливали ее в чайник. В эмалированном тазу замешивали тесто из муки. Тесто делали жидким, наподобие густой каши, затем из него раскатывали круглые сочни и варили их в котле в масле или *сале*. Это блюдо часто делали по праздникам и ели его с большим удовольствием.

Далее следует указать на приготовление из муки своего рода заварной кашицы. Это прежде всего *хальмик*. Для ее приготовления в котел наливали чай с молоком, добавляли *өреме* и нагревали так, чтобы масло поднялось на поверхность, затем засыпали белую муку (две чашки), размешивали — и получали очень вкусную кашу. Это блюдо делали зажиточные люди. Его делали также для угощения богатых и весьма уважаемых гостей. Более простые блюда, составлявшие пищу рядовых людей (скорее всего бедноты), известны под названием «*цутун*» и «*хангурул*». Первую из них обычно наскоро готовили пастухи, для чего бросали в котел кусок бараньего сала и на нем поджаривали муку, которая становилась при этом желтой, затем заливали ее холодной водой, полученную жидкую массу (вроде каши) солили и варили. При приготовлении *хангурул* в котел клали сало, которое растапливали, затем в него засыпали немного муки и чая, размешивали все это, доводя до консистенции каши-размазни. Это была еда бедных людей и пастухов.

Из муки делали еще и лапшу, которую варили с мясом, нарезанным мелкими кусочками, или в чистом виде, иногда

и на молоке. В Нарыне, у юго-восточных тувинцев, кроме лапши варили еще мазылзын курул. Это блюдо делают и теперь, и оно походит на лапшу, хотя тесто для него делают так же, как для бова: мелко режут в виде лапши. Варят его с мясом.

В заключение обзора мучной пищи стоит отметить, что ячмень и просо представляют собой весьма древние злаки, возделывавшиеся населением Тувы еще в первые века до нашей эры. Об этом свидетельствуют находки их зерен в погребениях гуннского времени, исследованных нами на могильнике Кокэль, расположенном близ р. Нижний Ишкин, неподалеку от впадения ее в р. Хемчик, зерен пшеницы в этих погребениях не встречено. Нам кажется, что посевы пшеницы в Туве относятся ко времени, вероятно, не ранее XIII в. (когда об этом встречаются упоминания в письменных источниках, относящихся к территории Улуг-Хема и Хемчика). На позднее освоение пшеницы тувинцами указывает также название зерен пшеницы у современных тувинцев — «как тараа», т. е. белое просо, из зерен которой они готовили талкан. Способ приготовления талкана из пшеницы такой же, как и из проса. Пшеницу в свежем виде толкут в деревянной ступе, затем поджаривают в котле и мелют на ручных жерновах. Едят зерна пшеницы и просто поджаренными, как и зерна проса.

Нам остается сказать еще об употреблении в пищу диких съедобных растений, имеющем также глубокую древность. Об этом красноречиво говорит находка корнекопалки из рога марала на могильнике Кокэль, в погребениях указанного выше времени. В Монгун-Тайге, например, где по условиям климата колхозники не разводят овощей, до сего времени собирают для еды семена и корни живородной гречишки (*Polygonum viviparum*). Семена этого растения, называемого по-тувински уургэне, заготавливались раньше, заготавливаются и теперь женщинами и детьми в большом количестве (свидетелями чего нам пришлось быть). Сбор семян производится в августе и сентябре в поймах рек и по заливным лугам, где уургэне растет наиболее густо. Семена его очень похожи на необрушенное просо. Их сначала просушивают на солнце, затем ссыпают в мешки. Для того чтобы эти семена можно было есть, их жарят в котле небольшими порциями (как просо или ячмень), все время помешивая палочкой, на конце которой накручен войлок. Поджаренные семена толкут в деревянной ступе (чтобы содрать шелуху) и отвеивают, подбрасывая на ручном лотке. Затем их еще раз толкут или, что считается предпочтительным, мелют на ручной каменной мельнице — и получают уургэне талкан. Едят его как обыкновенный талкан с чаем, молоком или смешивая с маслом и өреме. Подсыпают этот талкан и в чокпек, который едят как лакомство.

В долине Хемчика и по впадающим в него речкам уургэне собирали и сушили в особенно большом количестве. Из него делали не только талкан, но и поджаривали целые зерна, как просо, которые добавляли в чай, смешивали с өреме. Ели его так же, как и поджаренное просо. В районе Кара-Холя из талкана уургэне варят своеобразную кашу с маслом, которую едят сразу же и особенно запасают впрок. Для того чтобы приготовить такую кашу впрок, ее помещают либо в кишки барана, либо в брюшину. Называется она уургэне кадык. По сообщению Г. Н. Потанина, тувинцам, жившим между Джинджиликом и Косоголом, зерна и мука уургэне заменяли хлеб¹³. Весьма ценят тувинцы и корни этого растения, называемые мыйрак. Их выкапывают осенью, но предпочитают отыскивать их в мышиных норах, так как полевые мыши запасают на зиму отборные корни в большом количестве (по нескольку килограммов в норе). Эти корни сушат, потом поджаривают в котле, толкут, мелют и получают муку крупного помола — мыйрак талкан. Едят его по возможности с чокпеком или өреме. Корни эти считают вкусными и питательными, поэтому их стараются запастись на зиму как можно больше. Юго-восточные тувинцы предпочитают брать эти корни (мэкэр) из мышиных нор и уверяют, что иногда из трех нор набирают мешок таких корней. Готовят их так же и кладут такой талкан в молоко или тарак. Муку из корней смешивают с остатками, получающимися от перетапливания масла, и все это сливают в желудок (овцы, козы и т. п.) так же, как и топленое масло. Хранится это кушание (тос) долго. От него постепенно отрезают куски и едят с чаем.

Семена, которые в Монгун-Тайге называются уургэне, в Нарыне называют буургн. Их также собирают и сушат, затем поджаривают в котле и делают талкан. Едят талкан из буургн следующим образом: растапливают в котле баранье сало (курдючное), засыпают в него три чашки талкана буургн, добавляют немного чая, сваренного по-тувински (с молоком и солью), и получают тестообразную массу, которую едят, запивая чаем. Муку талкан из уургэне, разведенную в кипяченой воде, дают также телятам (район Кара-Холя) как средство от поноса.

Растение кичигине (*Poluganum aviculare*), которое растет обычно на местах бывших зимних и летних стоянок скота, также охотно употребляется в пищу. Оно считается питательным и вкусным, как и уургэне. Едят его сырым, вареным (в воде), поджаренным на огне и даже заваривают как чай, с добавлением молока. Широко распространен как летняя се-

¹³ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, стр. 134.

зонная еда дикий лук — согуна. Луковицы его едят сырыми, приправляют ими мясной суп и кладут в кровяную колбасу. У молодого лука едят и стебли. Цветы растения кульча бажи (*Allium odorum*) сушат и добавляют как приправу в различные мясные похлебки. Сушеная кульча бажи пахнет чесноком. В Кара-Холе весной собирают стебли черемши, называемой здесь хылба (у русских калба). Едят тувинцы и ревень (сараспан), который пекут в горячей золе.

Корни кандыка (*Erythronium dens canis*) считаются вкусными, но кандык (пес) растет преимущественно в районе Кара-Холя, поэтому его здесь и заготавливают (сушат, нанизывая на нитку). В Монгун-Тайгу кандык привозят главным образом в числе гостинцев, его варят в воде, делают из него кашу, которую едят с маслом. Растертый сырой кандык, смешанный с топленным маслом, хранят как запас в сушеном овечьем желудке (карыш). В Нарыне кандык, который называют здесь кичин, копают весной в тайге, едят сырым, сушат, варят в молоке и делают кашу.

Луковицы сараны (*Lilium marthagon*) едят свежими, а также запасают впрок. В Монгун-Тайге сарана не растет, за ней нужно ездить в Бай-Тайгу, а в Бай-Тайге ее собирали и продолжают собирать и теперь. Как и клубни кандыка, сарану сушат на солнце, а затем варят из нее кашу с добавлением молока; пекут свежую сарану и в золе костра. Рассказывают, что обычно на зиму семья заготавливает луковицы сараны в трех больших чугунных котлах (паш). В Монгун-Тайге сарану называют шончалай, в Нарыне — томос.

Дикий пион (шенне), растущий высоко, особенно среди лиственниц, также употребляли в пищу. Его корни сушили, затем варили, снова сушили, а затем толкли в муку. Часто семена пиона нанизывали на нитку, как бусы, затем сушили и носили. Коробочки от семян пиона сушили и заваривали вместо чая. В Нарыне пион заготавливали на зиму, сушили его корни, мололи на жерновах, приправляли им суп.

Важное место в рационе тувинцев занимали раньше ягоды. Заготавливали впрок только черемуху (только там, где она росла, например в Бай-Тайге). Ягоды ее сушили, размалывали на ручных жерновах и ели, смешивая с маслом. Все остальные ягоды ели в свежем виде.

Из ягод собирали: дикий крыжовник — кызырак кат (его давили и теперь дают в чашке и едят с кипяченым молоком); черную кислицу — кызылган кат (*Ribes atrorubrum*) (ее также ели в раздавленном виде с молоком); ягоду красной кислицы — кызыл кат; облепиху, полезные свойства которой были хорошо известны тувинцам (собирали ее в начале зимы в Нарыне). В Кара-Холе собирали также и смородину, которая растет здесь в изобилии.

В Монгун-Тайге нам сообщили об употреблении в пищу ряда ягод (они были названы по-тувински), посмотреть которые не удалось, а следовательно, не удалось и определить их ботанически. Поэтому сведения о них мы сообщаем лишь со слов тувинцев, не знающих некоторые русские названия.

Инек караа («коровий глаз») — черная смородина. Едят эту ягоду свежую, иногда с молоком. Кок кат — голубика. Едят ее в спелом виде, с молоком и варят с сахаром. Ыт кады — собачья ягода. Растет на кустарнике с колючками, в долинах и поймах рек. Эту ягоду не едят, а употребляют как лекарство (от туберкулеза, коклюша и простудного кашля). Приготавливают его следующим образом: ягоды толкут сначала в деревянной ступе, затем поджаривают в чугунном котле, далее снова толкут — и полученный талкан заваривают (крепко), затем пьют с молоком (по одной, по две чашки). Это сильное потогонное средство.

Теперь перейдем к напиткам. Самым распространенным напитком тувинцев в течение круглого года был и остается чай. До революции, по свидетельству Ф. Я. Кона, монгольский кирпичный чай, сваренный с молоком и солью, был «главной пищей»¹⁴. Современные старые люди подтверждают это, уточняя только, что у людей богатых и зажиточных чай, конечно, не был главной пищей, что у них он являлся повседневным напитком, употребляемым в течение всего дня, в то время как в семье слабого достатка чай был нередко единственной пищей.

В настоящее время тувинцы заваривают зеленый плиточный (грузинский) покупной чай. Варят его в чугунном котле, с добавлением соли, а когда он закипает, добавляют еще и молока. Теперь все тувинцы пьют настоящий чай, но еще несколько десятков лет тому назад бедняки не имели возможности покупать плиточный (или, как его называли русские сибиряки, «кирпичный» чай), а пили различные суррогаты, такие, как сушеная и толченая кора лиственницы (човурээ шай), сушеная семенная коробочка пиона, листья лесного растения черлик шай. Листья черлик шай сушили, толкли и слегка поджаривали в чугунном котле с топленным маслом. К сожалению, нам не удалось видеть это растение, чтобы дать ему ботаническое определение и название.

У западных и у юго-восточных тувинцев нам приходилось встречать особый напиток, под названием «хымыран», который раньше давали детям¹⁵ вместо чая. Хымыран пригото-

¹⁴ «Предварительный отчет», стр. 13.

¹⁵ Хымыран упоминается наряду с кумысом как напиток огузов, разпивание которого сопровождалось церемониалом (см. сельджукскую хронику «Огуз-наме», составленную в XIII в., — В. Гордлевский, Государство сельджукидов Малой Азии, М. — Л., 1941, стр. 53).

ляется как чай, но только настоящим чаем не заваривается. Для него просто кипятят воду, подсаливают, добавляют молока и снова кипятят. Такое приготовление объясняли нам двумя причинами: тем, что хымыран делали в семьях материально нуждающихся, в которых покупка чая обременяла бюджет (таким образом сэкономили расход чая), а также тем, что дети легко обходятся без чая, в то время как взрослые, особенно женщины, живут без него с трудом. У многих женщин, если они перестают пить чай, возникают будто бы сильные головные боли. Нам лично приходилось наблюдать такое явление и среди женщин алтайцев. Многие женщины уверяли, что если они с утра не попьют чая, то мучаются головной болью. Хымыран пили так же, как и обыкновенный чай, т. е. добавляли в него талкан из ячменя, но чаще из проса. Последний у тувинцев Бай-Тайгинского района называли хевек.

Несколько слов нам бы хотелось сказать о рыбе. Рыбная пища не характерна для тувинцев не только теперь, но и в далеком прошлом. Это не значит, что тувинцы не едят рыбу. В тех районах, где рыба водится в большом количестве и ловля ее не представляет особых трудностей, они, как, например, в верховьях р. Алаша, на Хемчике, ловят хариусов, ленков, тайменей. Их обычно едят в вареном виде. Никаких особых специфических блюд из рыбы тувинцы не готовят.

В заключение необходимо отметить, что многие блюда, характерные для старой, дореволюционной тувинской народной кухни, вошли в современный быт как наследие многовековой народной культуры, и, вероятно, еще долго будут удовлетворять вкусы и потребности современных тувинцев. Целый ряд молочных продуктов, изготовленных традиционными способами и приемами, как, например, хойтпак, кумыс, сыр пыштак и т. п., и особенно блюда, приготовляемые из мяса (хан, согажа, андарышкы, чороме и др.), вполне могут быть отнесены к достижениям старинной народной тувинской кухни. Они заслуживают сохранения и распространения не только среди местного населения, но и в других местах, где имеются сходные условия хозяйства и быта.

ОДЕЖДА

Материал, собранный по одежде, нельзя назвать полным: описание некоторых видов ее дается лишь со слов информаторов, так как многие, популярные в недалеком прошлом виды одежды ныне уже не бытуют и встречаются редко. В настоящее время старинная традиционная одежда сменилась новой, покушной, и на нее почти полностью перешла молодежь. Детям также покупают готовое платье и обувь в магазине. Правда, фабричная одежда не успела полностью вытеснить самодельную, и старая национальная одежда сохранилась еще в некоторых районах Тувы (особенно верхняя одежда и обувь).

В Кара-Холе зимой почти все население носит зимние шубы, сшитые по старинному образцу (тон)¹. Летом мы видели в отдельных домах и юртах хранящиеся в кожаных сумках шубы, сшитые ручным способом в домашних условиях.

Тувинские женщины накопили богатый опыт по обработке и выделке различных шкур. Каждая женщина в семье умеет выделывать и раскраивать шкуры и шить одежду. Девочки с 10—12 лет постепенно обучаются обработке шкур и шитью. Нам нередко приходилось наблюдать этих маленьких помощниц, которые мазали кислым молоком сушившиеся шкуры или овчины, теребили шерсть и т. п.

Каких-либо запретов, связанных с шитьем одежды, у тувинских женщин мы не обнаружили. Женщина могла шить одежду до самого рождения ребенка, не шила только в том случае, если была больна.

В Монгун-Тайге тувинка Анай Тонгак назвала нам три вида болезни, при которых религия запрещала женщинам шить одежды: первый вид — хаван и ыжык (опухоль на лобном месте), считалось, что если при этом заболевании женщина шьет иглой и шилом, то болезнь можно уколоть; второй — уланут (корь), при этой болезни также нельзя держать в руках иглу или шило; третий — пыжар тумаа (оспа), эта болезнь тоже «не любит» острых предметов.

Умению хорошо выделывать шкуры придавали большое значение, так как хорошо выделанные шкуры носят значе-

¹ Термином «тон» тувинцы называют всякую верхнюю халатообразную одежду.

тельно дольше. Об этом может свидетельствовать один из моментов в свадебном обряде тувинцев. «Одна из родственниц невесты одевала невесте тумалай², при этом нарочито прихрамывала, опираясь на эдирээ (палка для размятия шкур), что означало — невеста будет мастерицей выделки овчины»³.

Шитье одежды, головных уборов, обуви было женским занятием. Женщины полностью занимались сбором, а также подготовкой и обработкой материалов для пошива. В основном таким материалом служили шкуры домашних животных, а также убитых на охоте зверей. После того как мужчина обдирал шкуру убитого на охоте или зарезанного животного, она поступала в распоряжение женщины, которая ее полностью обрабатывала. И теперь еще выделкой и обработкой шкур в домашнем хозяйстве занимаются женщины, применяя традиционные технические способы и приемы.

В Центральной Туве шкуры обрабатывали следующим образом: с сырой шкуры специальным железным скребком (хыйырак) снимали жировой покров; затем шкуру расстилали на земле и мазали с мездровой стороны кислым молоком (хойтпак), оставляя для просушки на три-четыре дня; потом с помощью деревянной шкуротряпки (эдирээ) ее мяли, доводя до полной готовности. Работала женщина с ручной деревянной шкуротряпкой сидя, держа один конец шкуры ногами.

Несколько по-другому обрабатывали шкуры юго-восточные тувинцы. Они летом сушили шкуры на солнце всего один день, а зимой промораживали на крыше юрты. Затем они мазали их кислым молоком (или засыпали мукой), а потом мяли на деревянной кожемялке. После такой обработки шкуру мыли водой (сгоняя воду с меховой стороны краем чашки или ведра), намазывали мездру печенью (по возможности козую), разведенной в воде до кашицеобразного состояния, и заворачивали (сложив пополам). В таком свернутом виде шкуру держали 6—10 часов, затем ее снова мяли, но уже маленькой ручной кожемялкой — цартыс (в виде трехгранной палки). После этого шкуру натягивали на колья (от трех до шести штук) мехом вверх, а под ней, в вырытой яме, зажигали сухой конский навоз и дымили ее в течение часа. От дымления она приобретала желтоватый цвет. Продыmlенную шкуру снова мяли палкой-кожемялкой, пока она не приобрела белый цвет.

Вышеуказанный способ обработки шкур не всегда выполнялся в полном объеме, иногда обходились без дымления или смазывания печенью. Шкуры коров и лошадей при выделке

² Тумалай — специальный свадебный головной убор, надеваемый на невесту во время свадьбы.

³ Запись сделана П. И. Каралькиным в поселке Ак-Турук Чаа-Хольского района в 1957 г.

смазывали только кислым молоком и затем мяли. Выделкой шкур коров и лошадей занимались мужчины, ибо для женщин это было тяжелым занятием.

Раньше у каждой тувинской женщины имелись, а у многих имеются и теперь необходимые принадлежности для шитья. Хранились они в специальном мешочке (ине хавы или чажан хавы — мешочек для иглы). Кроме этих мешочков принадлежности шитья держат в изголовье на кровати, вкалывая иглы с нитками в войлочный спальный матрац (то́жек) с обшивкой по краю.

Принадлежностями шитья у тувинок были иглы (ине), нитки покупные (ужук) или самодельные из жил (сиир) или шерсти (чун), игольник (ине хавы, ховул), нож (кестик) для разрезания шкур, свинцовая палочка типа карандаша (палаш), которым швея наносила на шкуру линии раскроя. В Эрзинском районе при раскрое шкур пользовались в основном ножницами. Каждая женщина при шитье любого вида одежды, обуви и т. п. надевала на палец кожаный наперсток (хурунч).

У юго-восточных тувинцев сухожильные и шерстяные нитки имели три толщины: тонкие, средние и толстые. Тонкими жильными нитками шили все виды верхней меховой одежды. Нитками средней толщины прошивали изделия из хорошо выделанной тонкой, мягкой кожи. Толстыми нитками шили все виды обуви.

Шерстяные нитки на юге Тувы готовили из овечьей и верблюжьей шерсти. Ее вымывали в холодной речной воде, высушивали и с помощью веретена (ээриил) скручивали три вида (по толщине) ниток. Толстой шерстяной ниткой сшивали части войлочной юрты, подошвы обуви, средней шили чулки из войлока, тонкой — изделия из тканей (рубашки, матерчатые халаты и т. д.), а также чинили войлочные изделия.

В настоящее время в Туве по-прежнему бытуют три вида ниток: сухожильные нитки для шитья традиционной одежды и обуви (из кожи, шкур); шерстяные нитки, которыми чинят войлочные изделия и простегивают войлочные ковры (ширте́к), и фабричные нитки (широко внедренные в быт), которыми не только шьют традиционные и современные предметы одежды, но и производят вышивки, вязания и т. п.

Прежде чем исполнить какой-либо фасон одежды, мастерица снимала сначала мерку с человека, переносила ее на материал, а затем делала раскрой. Так делается и сейчас, как при раскрое традиционной тувинской одежды, так и особенно при шитье одежды русского типа. Снятие предварительной мерки обязательно, в частности, при шитье детской одежды, начиная с трех-четырехлетнего возраста и до той поры, пока ребенок не достигает зрелого возраста. Когда де-

тям исполнялось 15—16 лет, верхнюю одежду для них шили уже из определенного количества шкур и по стандартным меркам, выработанным издавна. В целях контроля и в случае каких-либо затруднений тувинки производят обмер фигуры «заказчика». Такая стандартизация пошива объясняется тем, что покрой мужской и женской верхней одежды (зимних меховых шуб) не отличался друг от друга.

Длительное применение этой системы, основанной на определенном количестве шкур, выработало у тувинцев однотипность раскроя, создало определенную систему мер и возможность их применения при шитье одежды без предварительного обмера взрослого человека. Это объясняется тем, что кочевой уклад жизни тувинцев в прошлом и долгое пребывание мужчин вне дома (кочевка со скотом, охота и др.) требовали в некоторых случаях изготовления одежды для мужчин в отсутствие «заказчика». Наличие же одинакового покроя одежды у мужчин и женщин и его стандартизация значительно облегчали эту задачу. Для пояснения вышеизложенного приведем некоторые примеры. Длина шубы для полного человека равняется семи хере карыш; для нормального — шести хере карыш; ширина большой полы у шубы в подоле — пяти хере карыш; ширина малой полы в подоле — трем хере карыш; длина тона со спины равна шести хере карыш; длина рукава — четырем хере карыш; ширина рукава в манжете — одному хере карыш; длина проймы от плечевого шва до бокового равна одному хере карыш и четырем илиг.

Такие же народные меры для раскроя верхней одежды были распространены не только у западных, но и у юго-восточных тувинцев, только у последних (в частности, у нарынских) эти эквивалентные меры носили монгольское название. Впрочем, в наименовании народных мер у юго-восточных тувинцев наблюдается сочетание монгольской и тувинской терминологии. Так, например, длина проймы рукава верхней меховой одежды юго-восточных тувинцев равнялась одному тоб плюс мугур-сббм.

Интересную и сложную деталь в верхней одежде тувинцев представляет левая, так называемая фигурная, с выступом, пола, которая плотно запахивается, закрывая правую полу. Обычай запахивать верхнюю полу направо характерен для монголов, для тюрков же (во всяком случае, для древних) характерен запах налево.

Как правило, левая фигурная пола шьется целиком из одной шкуры барана мехом внутрь. Ее специфический фасон, как нам кажется, объясняется не только применением к ней традиционных мер (для выступов), но самими названиями этих выступов. Начало этой полы, от воротника (стоячего) до первого выступа, называется улуг хой бажи (начало большой

пазухи)⁴. При крое этой полы шкуру барана со стороны головы прикладывали к вороту шубы (мехом внутрь), и размер ее исчислялся одним узун-сббм. Край полы от пуговицы до пояса (пазуха) именуется хой и составляет один хере карыш плюс мугур-сббм. Край полы, идущий от пояса до подола (улуг хой), равен пяти хере карыш плюс, три улуг. Ширина груди на этой поле составляет один карыш и один мугур-сббм.

Название частей левой полы свидетельствует о том, что верхнюю одежду данного типа шили вначале из шкур баранов, а затем уже переносили этот покрой на другие материалы (ткань и т. п.). Несомненно, что фасон этой полы обусловлен прежде всего раскладкой шкуры мехом внутрь, стремлением использовать ее таким образом, чтобы меньше было отходов, и затем уже соображениями эстетического свойства.

Если мы возьмем шкуру барана и приложим ее к левой поле, то, срезав незначительную часть шкуры по краям, получим ступенчатые вырезы, которые начинаются от ворота, т. е. получим примерно тот фасон, который имеет эта пола на меховой одежде тувинцев. Более поздним будет являться фасон этой полы для матерчатых видов одежды, перенесенный с меховой. Свидетельством этого может служить одинаковое наименование частей полы (отражающее название шкуры барана) для всех видов одежды, в том числе и для сшитых из материи. Наличие на подоле зимних шуб надставок из того же меха наводит на мысль о том, что раньше эта одежда была короче, а затем ее удлиненили за счет надставок. На маленькой правой поле эти надставки в сторону длины делаются сейчас бессистемно, из всевозможных отходов от кроя, а на спине и левой поле они определенного размера и количества, с определенными собственными названиями и измерениями.

Измерения, установленные для раскроя одежды из меха, с успехом переносятся и на верхнюю одежду, сшитую из материи, но так как покрой последней отличается от меховой, то естественно, что традиционные меры относятся только к длине одежды, ширине в груди, размеру выступов на левой поле и т. п.

До недавнего времени изготовление и починка всех видов одежды производились тувинскими женщинами вручную. Для сшивания различных материалов (кожа, войлок, ткань и т. п.) ими были унаследованы и разработаны различные типы швов. В западных районах Тувы зафиксировано десять таких типов, у юго-восточных тувинцев — шесть. Каждый шов применялся

⁴ Большая пазуха находится в подпоясанной шубе, справа — налево; сюда тувинцы кладут разные вещи. Малая пазуха (биче хой) находится под правой мышкой.

соответственно к тому или иному материалу. Например, для различных мехов, кож, тканей, вышивок имеются свои типы швов; правда, иногда один шов мог использоваться для различных видов изделий. Ниже мы даем перечень этих швов⁵.

Первый шов — *откүтеп таараан тиг* — применяется для сшивания шкур баранов и коз с ворсовой стороны. Женщина берет два края шкуры, разглаживает мех от краев и иголкой, в которую вдет жильная нитка, ровными стежками прошивает шкуры, прокалывая их иголкой, идущей все время перпендикулярно меху. Шов на конце закрепляется узелком (*туушкун*). После шитья шов разглаживается зубами или ногтем (зубами разглаживают швы молодые женщины, ногтем — старухи).

Второй шов — *кырлап таараан тиг*, им шьют мягкие шкуры ягнят (*кураган*), тарбаганов и др. При этом шитье шкуры складываются с мездровой стороны впритык и прошиваются жилкой (тонкой) через край. Шить начинают обязательно с узелка на конце нитки, и, когда нитка кончается, ее также закрепляют узелком. Этот шов разглаживают только руками.

Третий шов — *дедир шанчып таараан тиг*; этим швом прикрепляют материю к меху, когда покрывают тканью меховую одежду, а также шьют ватную стеганую, делают вышивки на кожаной обуви и на воротниках одежды. Этот шов исполняется простой, шелковой или шерстяной ниткой.

Четвертый шов состоит по существу из двух швов. Каждый из них самостоятельный и имеет свое название: один — *кожа шанчып таараан тиг*, а другой — *хойлен тиглей чамай таараан тиг*. Первый из этих швов делается путем накалывания ткани на иголку столько раз, сколько позволяет длина иглы, после чего через ткань протаскивают нитку, затем эта операция повторяется. После того как края материала прошиты этим швом, его подгибают и снова прошивают ниткой через край. Подогнутый край полностью скрывает первый шов. Так шьют платья и рубахи из тканей. По замечанию тувинки *Тонгак Анай*, рубаху нельзя шить другим швом, иначе в швах будут водиться паразиты.

Пятый шов — *илчирбелей таараан тиг* (в виде тамбура) — применяется для украшения верхней мужской одежды и обшивки платков. Обычно он делается цветными нитками.

Шестой шов — *когээр тиглей таараан тиг* — используется для сшивания кожаных сосудов (кугеры), в которых хранят

хойтпак (кислое молоко), и кожаных фляжек (кугержики) для хранения араки. Шьют эти сосуды следующим образом: при шитье края сосудов загибают внутрь и между ними обязательно делают прокладку (*ыскыт*) из узкой полоски кожи, затем иголкой захватывают один край кожи с прокладкой, после чего переходят на другой. Сшивают их жильной ниткой (*сиир*).

Седьмой шов — *чамай таараан тиг*, им пришивают заплатки (*чамай*) на одежду. Заплата накладывается на дырку и пришивается через край; чтобы заплатку укрепить с другой стороны, ее прошивают другим швом (*хавап таараан тиг*). Этот вид шва характерен только для одежды из ткани. При починке обуви и *сбруи* применяется другой способ сшивания и другое название шва.

Восьмой шов — *чээктэп таараан тиг* — используют так: берут шесть-восемь простых ниток (если шелковых, то достаточно пять ниток) и скручивают их на руках, в два ряда (параллельно друг другу), а затем пришивают поверх мужской и женской одежды. Таким шитьем украшают мужскую и женскую верхнюю меховую одежду, а также стеганные на вате женские тоны (по верхнему краю левой полы, где пришиваются пуговицы).

Девятый шов состоит из двух одинаковых по технике, но самостоятельных по названию швов: первый — *чымчак идик хом тиглей таараан тиг*; второй — *хом барба тиглей таараан тиг*. Одним швом шьют мягкую обувь (*чымчак идик*), а другим — кожаные мешки (*барба*) для хранения одежды и других вещей. При шитье обуви и мешков края кожи складываются впритык, а между ними обязательно делается прокладка (*ыскыт*) из кожи. Женщина шилом делает по краю кожи и прокладки проколы, а затем равными стежками в виде строчки прошивает жильными нитками.

Обувь (*кадыг идик*) из толстой кожи шили таким же по технике швом (*кадыг идик таараан тиг*), как и мягкую обувь (*чымчак идик*), но между краями сшиваемой кожи делали три прокладки (*уш шалдан таараан тиг*).

Кроме перечисленных швов сюда же можно отнести стежку — *ширтек сырып* — войлочных ковров (*ширтек*), которыми застилают земляной пол в юрте. Ширтеки всегда обшиты по краю каймой (*ширтек кыды*) из красного сукна или *далембы*, рядом с которой делают обшивку из скрученных ниток, пришитых к ширтеку швом *чээктэп таараан тиг* (восьмой шов).

Кроме починки одежды в обязанность тувинских женщин входит также починка обуви, *сбруи* и т. п. При починке узды (*чуген*) женщина прокалывает шилом и скрепляет жильной ниткой (*сиир*) порванные концы. Такое скрепление именуется

⁵ Материал собирався нами в Бай-Тайгинском и Эрзинском районах. Технически эти швы идентичны друг другу, и ими в разных районах выполнялись одни и те же виды шитья. Рисунки швов опубликованы нами в работе: «Материалы по одежде тувинцев», «Труды ТКЭ АН», т. I, стр. 243.

коктеп таараан (шильное), т. е. сшитое с помощью шила⁶.

Исходя из вышеизложенного, мы можем сделать вывод, что для того, чтобы шить одежду, тувинская женщина должна быть соответственно подготовлена: ей необходимо уметь обрабатывать шкуры, делать нитки, располагать определенным набором швейных принадлежностей, а также знать технику швов, ибо каждый вид шитья имеет определенный тип шва и меру раскроя. Все эти элементы ей хорошо известны, ибо обшивание семьи целиком лежало, частично лежит и теперь, на обязанности женщины. В прежние времена профессиональных мастериц-швей у тувинцев не было, так как каждая семья обслуживалась своими силами. Правда, среди женщин выделялись наиболее искусные мастерицы, которым иногда давали заказы на пошив верхней одежды (одежды для лам или шаманов), но, несмотря на это, они не становились профессионалами.

Прежде чем перейти к описанию видов одежды (по полу и возрасту), уместно напомнить, что виды и фасоны верхней одежды для бедных и богатых не имели существенных различий. В основном их можно было отнести за счет отделки и качества материала. Если для бедняков главным видом верхней одежды был тон, сшитый из овчин, то для богатых — тон, сшитый из более дорогих мехов и покрытый шелковой китайской материей. Разница наблюдалась и в количестве одежды, у богатых ее было несравненно больше, чем у бедняков.

Перейдем к описанию одежды по сезонам. Зимой мужчины и женщины повсеместно носили шубы (тон), сшитые либо из голых овчин, либо из овчин, покрытых сверху тканью. Как крытые сверху тканью тоны, так и из голых овчин шились из шести-семи шкур барана. Хотя покрой тонов из овчин у всех тувинцев был одинаков, для одного и того же вида верхней одежды имела различная терминология⁷. Это объясняется тем, что на изготовление тона шли шкуры разного вида меха. Например, шубы, сшитые из остриженных бараньих шкур, назывались ой тон⁸, а из нестриженных шкур — алгы тон. Иногда

⁶ В старину сбрую шили и чинили только мужчины.

⁷ В этнографической литературе имеется еще два термина для тон'ов, сшитых из овчин: «нигей тон» (Африканов, Грумм-Гржимайло); «чаргаш тон» (Грумм-Гржимайло). К сожалению, кроме названий, авторы не дают никаких описаний этих видов верхней одежды. По сведениям Ю. Л. Аранчина, нигей тон шили из бараньих шкур с длинной и густой шерстью и носили их в лютые морозы, а чаргаш тон делали из облезлых шкур, почти без шерсти, и т. д. Такие шубы обычно носили бедняки.

⁸ Ой тон'ом называлась и легкая шуба из шкур маленьких ягнят, с подростшей шерстью (сообщение Ю. Л. Аранчина).

же различие в терминологии объясняется особенностями языка или даже происхождения некоторых групп тувинцев⁹.

Мастерица, приступая к раскрою тона, почти никогда не отступает от привычных измерений (так как размер различных частей покроя стандартизирован), за исключением того случая, когда поверхность шкуры нарушена каким-либо изъяном и не укладывается в традиционные мерки. Традиционность покроя связана с определенным расположением швов, каждый из которых имеет специальное название, обусловленное его местоположением¹⁰, но не различием в технике. Все эти элементы определяли раскрой верхней зимней одежды, сшитой из шкур баранов и других материалов (мех, ткань).

Шитье верхней одежды из шкуры барана (алгы тон, дуктуг дэль, тодарлыг тон, кадырта дэль) тувинская женщина начинала с разметки пальцами традиционных мер, затем чертила свинцовым карандашом (палаш) по шкуре границы края и резала их ножом (кестик). Спина тонов выкраивалась из целой шкуры, подол спины удлинялся надставками (оорга одурундузу). Левая пола также выкраивалась из одной целой шкуры и также удлинялась надставками. Эта пола глубоко запахивает одежду, доходя до бокового шва правой полы; на нее же нашиваются пуговицы, их обычно две-три. Одна нашивается на выступ около ворота, другая — на выступ, который заходит под пройму рукава. Правая пола делается более узкой, чем левая и шьют ее из целой шкуры или отходов от раскроя шкур. Она также надставляется в длину кусками меха. К ней пришиваются петли (тижи). Рукава шьются из двух кусков меха, причем передняя половина рукава длиннее задней и шов на спине не совпадает с передним швом проймы. Вшиваются рукава в прямоугольную удлиненную пройму, без ластовиц. Ластовицы для покроя тувинской одежды не характерны. Манжеты и обшлага на рукавах шуб сейчас не делают. Рукав шьется узким к запястью, закрывая почти кисть руки.

Таким образом, характерным для покроя верхней меховой одежды является цельнокроевая спинка из одной шкуры, большая левая пола с фигурными выступами, которая запахивается до бокового шва правой полы и вшивные рукава с

⁹ Например, юго-восточные тувинцы, омонголенные по языку, как правило, употребляют монгольскую терминологию, хотя зачастую знают и тувинскую (это относится больше к людям среднего поколения и молодежи). Особую группу составляют тувинцы-тоджинцы.

¹⁰ Местоположение швов дается по материалам, собранным в Западных и Центральном районах на примере шубы алгы тон. На левой поле, рукаве и плече находятся швы: 1) ченг сиртининг тиг; 2) эгип бажынин тиг; 3) колдук алдынин тиг; 4) улуг хой дозунун тиг; 5) улуг хой мунчаш таазы. Название швов на правой поле по их местоположению будет такое же, только четвертый и пятый швы вместо улуг хой называются ишти хой.

прямоугольной проймой. Вся шуба незначительно расширена к подолу. Надо отметить, что данный покрой характерен для всей верхней одежды, скроенной только из меха; иным бывает покрой, когда шубу, сшитую из меха, сверху покрывают тканью или когда верхняя одежда шьется целиком из ткани, в этом случае раскрой тканей делается по другому фасону.

Возьмем для примера тодарлыг тон. Его основу, подклад, составляет мех барана, который затем покрывают тканью. Выкраивается он так же, как алгы тон (имеются в виду единицы измерений, местонахождение швов, их характер и т. п.). Для того чтобы покрыть его сверху тканью, берут две ее длины и перекидывают полотнище через плечо. Ширина этого полотнища позволяет закрыть половину спины, часть большой левой полы и часть рукава, другое полотнище закрывает другую половину спины, часть рукава и правую полу. На спине полотнище сшивают (долевым швом), прикрепляя его к коже меха специальным швом (третий шов). Ширина полотнища обычно не закрывает рукава подкладки во всю длину, поэтому его всегда надставляют дополнительным куском ткани. Когда шьют тодарлыг тон, то боковые швы подклада не заделывают, так как в них вшивают ткань вместе с подкладом.

Ворот на зимних шубах (алгы тон, тодарлыг тон) делают круглый, к нему пришивают стоячий воротник (мойундурук) мехом к шее. Он характерен и для всех других видов верхней одежды, кроме охотничьих курток. Размер воротника, сложенного пополам, для мужчины и женщины равняется узун карыш или хере карыш с прибавлением трех илиг. Воротник зимнего тона делается из трех матерчатых прокладок¹¹ и четвертой меховой (ишти мойундурук) — мехом к шее. Прокладки, перед тем как сшивать, смачивают тестообразной мучной массой, разведенной на воде. Затем промазанные прокладки накладывают друг на друга и утюжат слегка нагретой специальной железкой (харыл). Проутюженные и склеенные между собой прокладки сшивают на руках (теперь часто на швейной машине) швом дедир шанчыл таараан тиг — третьим швом.

После того как сошьют три части воротника, четвертая, меховая часть (ишти мойундурук) скрепляется кантом (хаш), нашитым на край матерчатых прокладок.

Обязательное украшение стоячих воротников — вышивка, которую раньше делали руками¹², а теперь на швейной машине.

¹¹ На других видах верхней одежды стоячий воротник делается из четырех матерчатых кусков.

¹² Машинный шов, так же как и ручной, называется дедир шанчыл таараан тиг — третий шов.

В Бай-Тайгинском районе было зафиксировано три вида орнаментов для вышивок на воротниках (они встречаются и в других районах Тувы).

Первый вид орнамента — хана карак (глазок решетчатой стенки юрт-хана), ромбовидный орнамент. Правда, эти ромбы не всегда соответствуют точным геометрическим измерениям и не всегда точно воспроизводят глазок с решетки юрты, но, несмотря на это, тувинцы называют этот рисунок хана карак.

Второй вид орнамента — саазын хээ — меандр. Этот рисунок, по рассказу тувинки Тонгак Анай, был заимствован с этикетки китайского чая. Китайские купцы издавна завозили плиточный зеленый чай с меандровым рисунком на этикетке, а женщины перенесли этот узор на воротник (мойундурук), поэтому такой рисунок назван саазын, т. е. бумажный. Когда женщина вышивает саазын хээ на воротнике, она измеряет расстояние между отдельными его элементами ниткой (для того, чтобы соблюсти пропорции и ровные линии рисунка).

Третий вид орнамента — ольчей утазын. Это геометрический узор, состоящий из квадратов, сложенных в определенном порядке, и круглых точек (глазков), размещенных в их середине. Как объясняла Тонгак Анай, слово «ольчей» не имеет перевода — это имя, а слово «утазын» значит «нитка». Этот орнамент делали белыми нитками, а глазки в нем красными или синими.

Все три рисунка¹³ вышивались на воротниках мужской, женской и детской верхней одежды.

Пуговицы (ёок) не пришивают непосредственно к одежде, для них специально нашивают узкую тесемочку на ткань, в которую продевают ушко пуговицы. Петли (тижи) делают из такой же тесемочки. Для всех видов верхней одежды характерны сферические, полые внутри пуговицы с воздушным ушком. Пуговицы эти изготовляли кузнецы (тарган). Фасон их в основном варьируют в размере. Изготавливали пуговицы из меди, серебра, которое привозили из Китая, иногда их делали из вышедших из употребления медных чайников. Пуговицы эти бережно хранились, хранятся и теперь и перешиваются со старой одежды на новую.

Тувинцы шили верхнюю меховую одежду не только из бараньих шкур, но и из других мехов, и, хотя количество шкур, потребных для пошива, и технический шов были иными

¹³ Этого же вида рисунки вышивались на мужских и женских кисетах, которые шились из ткани и имели одинаковую форму. Мужской кисет отличался от женского только двумя медными пряжками (сойгур), прикрепленными к верхнему краю. Для охотников и пастухов кисеты шились обычно из кожи.

(чем при шитье из бараньих шкур), принцип раскроя сохранялся все тот же (алгы тон).

Нарядным считался тон, сшитый из шкур ягнят (хураган кежи тон). У юго-восточных тувинцев эти шубы (хургун дэль) носили в основном молодые парни и девушки. Шкуры этих шуб сшивают только специальным швом. Шитье таких тонов отнимает 10—15 дней, так как шкуры, предназначенные для них, невелики и сшивание множества кусков требует и труда и времени. Много времени требует и пошив одежды из шкур тарбагана (тарбаган тон). Шкуры для этого употребляют весенние, добытые в марте—апреле. Шкуры тарбагана небольшие, поэтому на шубу расходуют 30 шкурок. Шкуры тарбагана сшивают жилыми нитками мехом внутрь; как правило, верх такой шубы покрывается тканью. Левую (фигурную) полу тона по краю обшивают кантом (хаш) шириной в палец и более узким рядом.

В заключение можно упомянуть еще об одной разновидности шубы, именуемой куу тон (куу — серый). Этот вид шубы шили из белого бараньего меха, причем верх шубы сукном не покрывали.

Выше мы отмечали, что покрой верхней одежды для мужчин и женщин одинаковый. Если же шубу покрывают материалом, то для этого мужчины выбирают черные или синие ткани, а женщины предпочитают красный или голубой цвет. Этих же цветов придерживаются и во всех других случаях при пошиве одежды. Та одежда, которая целиком изготавливается из меха, различается как мужская или женская лишь по цвету кантов, которыми она украшена.

Тувинцы не применяют вышивку на одежде (кроме воротников), зато они украшают ее нашивными кантами из тканей, ниток, бархата. Украшения на мужской, женской и детской одежде имеют строго традиционное местоположение. Кантом обшивалась левая (фигурная) пола по краю, воротник и рукава (рукава не по краю, а несколько отступая от него).

Женскую верхнюю одежду обычно украшали кантами (хаш, имчер) из различных тканей шириной в палец и уже, а также шелковыми нитками (таа, таац). Эти нитки пришивались к верхней одежде в виде ленточного узора. Все виды отделки обычно бытовали на крытых шубах или халатах из тканей. Нагольные шубы отделявали только кантами из тканей. Для отделки верхней женской одежды предпочитались яркие цвета (красный, зеленый и др.). По мнению стариков, красный кант на одежде приносит женщине счастье, дети у такой женщины растут здоровыми и крепкими.

Мужскую верхнюю одежду украшали только кантом, в основном черного или синего цвета. Считалось, что такие цвета

приносят мужчинам счастье в охоте и других занятиях. Местоположение канта на мужской одежде такое же, как и на женской, за исключением того случая, когда кант состоит из крученых ниток. В этом случае на женской одежде делают обшивку по левой доле, рукавам и вороту (на спине), а на мужской только по левой доле и рукавам.

Такое же различие по цвету ткани и отделке было и в детской одежде.

Надо сказать, что упомянутые традиции постепенно слабеют. За последние годы стало значительно больше тканей, а следовательно, больше возможностей в выборе. Конечно, в прошлом такая приверженность к определенным цветам мужчин и женщин отнюдь не обуславливалась только ограниченностью расцветок тканей. Эта традиция восходила к древним временам и имела своей основой религиозные мотивы, всевозможные приметы и т. д. Рост культуры тувинского народа, столь заметный в наше время, не мог не нанести удара старым традициям.

Необходимым элементом верхней тувинской одежды является пояс (кур, бус). И по сей день каждый тувинец и каждая тувинка, на которых надет тон (будь он зимний или летний) или просто охотничья куртка, обязательно подпоясываются кушаком. В поясе также нашли отражение традиционные различия для мужчин и женщин, о которых мы говорили выше. Мужской пояс делается из ткани синего и голубого цвета, женский — из красной ткани. Длина пояса-опояски составляет в переводе на народные меры один хере кулаш плюс тош чартыг (примерно три-четыре метра). Особо нарядным считается пояс из шелковой ткани. Ткань для пояса не режут, а завязывают два-три раза вокруг талии, концы же закладывают за обмотку.

Раньше у охотников были и волосные пояса (паг кур), а у женщин пояса веревочного или ленточного типа из козьей шерсти (кожалан кур)¹⁴. Мужчины никогда не носили кожалан кур, носили только паг кур. Мужчины подпоясывали верхнюю одежду и кожаными поясами. У юго-восточных тувинцев такие пояса (сурум бус) надевали и мальчикам, начиная с трехлетнего возраста. Застегивались они на медную или железную пряжку (олум). Мальчику такой пояс делал отец, а пряжки приобретали у местных кузнецов. В связи с вышеизложенным нельзя не вспомнить интересное сообщение Е. Пестерева о внешнем виде богатого сойота. Весьма подробно описав внешний вид сойота, Е. Пестерев замечает, что «вместо кушака он подпоясан был ремнем, на котором

¹⁴ Поясом веревочного типа женщины подпоясывали зимнюю одежду, поясом ленточного — осеннюю и весеннюю (шива тон).

сплошь набиты серебряные бляхи»¹⁵. В этом сообщении речь идет о типе поясов, который уже не бытует. Несомненно, что пояс, описанный Пестеревым, аналогичен великолепно сохранившимся кожаным поясам с бляшками из могил тюркского времени, а также поясам, изображенным на каменных изваяниях. То, что в XVIII в. и позже мужчины носили кожаные пояса, не вызывает сомнения.

К поясу (кур) мужчина подвешивал огниво с помощью ремня, на который обязательно прикреплялась пряжка (терги), на другом ремне к поясу прикреплялись ножны (хын) с ножом (бежек). Этот ремень также был снабжен металлической пряжкой. Нож в ножнах в отличие от огнива не свисал свободно на ремне, а закладывался за пояс, за него же, а иногда за голенище сапога затыкалась также и трубка¹⁶. Кисет с табаком и приспособление для чистки трубки хранились за пазухой.

К женскому поясу (кур), с правой стороны на ремне подвешивали небольшой ножик в ножнах для резания шкур (кестик). Ремень прикреплялся к пряжке (терги), к ней же подвешивались ключи (тулгур) от сундуков (аптыра) и серебряная цепочка (илчербе). На левой стороне к поясу прикреплялась вторая пряжка, такая же по форме, как и справа. К ней подвешивался игольник (ине хавы ховул). В игольнике лежала свинцовая палочка (палаш), заостренная на конце, для раскроя шкур и тканей.

Детская верхняя одежда мальчиков и девочек также всегда дополнялась поясом. Зачастую к поясам детей подвешивали обереги¹⁷. Так, у юго-восточных тувинцев детям до шести лет подвешивали к поясу медные бубенчики в количестве до 10 штук, а также любимые детские игрушки (различного вида животные, модели луков и др.).

Из сказанного видно, что пояс был весьма существенной частью одежды. Наличие подвесных ремней, прикрепляемых

¹⁵ «Примечания о прикосновенных около Китайской границы жителях, как Российских ясажных татарах, так и китайских мунгалах и сойотах, деланные Егором Пестеревым с 1772 по 1791 г.», — «Новые ежемесячные сочинения», т. XXX, СПб., 1793, стр. 38.

¹⁶ Мужская трубка (танза) отличается от женской более коротким чулком (танзачуну). Длина ее измеряется одним карыш улуг (большая четверть). Вырезали ее из жимолости, таваложника (сооскен); головка (танза бажн) и мундштук (серуул) были металлические (их делал кузнец — тарган) или костяные. Женские трубки также вырезали из караганника, но они не имели металлической головки и мундштука и измерялись двумя или тремя карышами.

¹⁷ Обереги — украшения в виде бубенчиков, встречаются на одежде халха-монгольских детей (см. К. В. Вяткина, Монголы Монгольской Народной Республики. Восточноазиатский этнографический сборник, — «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», нов. сер., т. IX, М.—Л., 1960, стр. 195).

к матерчатому поясу, говорит о том, что в далеком прошлом кожаные пояса с подвесными ремнями имели широкое распространение среди тувинских кочевников. Затем они видоизменились.

Интересны поясные металлические пряжки, имеющиеся на подвесных ремнях, теперь их делают только из меди, а раньше делали из серебра. Пряжки были литыми и изготовлялись местными кузнецами, причем мужские раньше строго отличались от женских (их делали гладкими, без всякого орнамента, женские же обязательно орнаментировались, иногда весьма тщательно и сложно).

У женщин были специальные поясные свадебные пряжки (терги), сделанные из серебра; их надевали вместе со свадебной шубой, а потом носили только по праздникам.

Перейдем теперь к описанию весенней и осенней верхней одежды (шывы тон, ибчи тон, ховенниг тон). Она шьется целиком из ткани, с ватой или шерстяной прокладкой (старики говорили, что раньше вместо ваты подбивали только шерстью, сейчас этого уже не делают). По внешнему виду она халатообразна, с фигурной левой полкой, аналогичной левой доле меховой одежды. Шитье халатов начинается с кроя: сначала выкраивается верх (его полотнище составляют две длины, спину, рукав и левую полу), а затем уже подклад. Полотнище перекидывается через плечо, одновременно составляя частично рукав, который надставляется дополнительным куском ткани, затем закрывает половину спины и половину левой полы. Второе полотнище выкраивается также в длину спины, составляя правый рукав и правую полу. Обе половинки спины сшиваются продольным швом. Левая пола надставляется вторым полотнищем, от которого начинаются фигурные выступы этой полы. Правая пола шьется из одного полотнища. Ворот делается круглым. Воротник стоячий. Общий фасон таков, что левая, несколько расширенная к подолу, пола наглухо запахивается направо, достигая бокового шва правой полы.

Когда верх тона и подклад выкроены, делают раскладку ваты. На разложенную по подкладу вату мастерицы накладывают покрытие халата и начинают простегивать нитками в цвет ткани, на швейной машинке или на руках. Стегают они вату специальным швом (третий шов), расстояние между швами делают в 0,05 м.

Этот покрой весенне-осеннего халата характерен как для мужчин, так и для женщин. Различаются они только по цвету тканей и характеру отделки (как в меховой, так и вообще в любой верхней одежде).

Стеганные на вате халаты носили в теплые дни (когда меховые шубы носить было уже тяжело) и зимой дома, в юрте, чтобы легче было работать.

Летнюю суконную одежду (шикпен тон) тувинцы шили из красного сукна и делали ее несколько шире, чем требовалось по мерке. Зимой ее также надевали поверх алгы тона. Летнюю верхнюю одежду (терлинг тон, чайгы тон) для мужчин и женщин шили из далембы, шелка (нарядную) и из других тканей. Крой летних халатов совпадал с кроем весенне-осенней верхней одежды, но только без ватной или шерстяной подкладки. К халатам, сшитым из тканей, юго-восточные тувинцы прежде пришивали обшлаг (нударга), средняя часть которого имела закругленный выступ (такого типа обшлага были распространены на летней верхней одежде халха-монголов).

Среди мужчин южных районов Тувы были широко распространены плащи (цув) из красного сукна (салтан), которые они надевали поверх верхней одежды в дождливую погоду. По покрою эти плащи аналогичны плащам халха-монголов и, по-видимому, были заимствованы оттуда.

Тувинцы поверх верхней одежды в различное время года надевали кофты и безрукавки (хурме или кандаазы), сшитые из меха и тканей. На изготовление меховых безрукавок использовали дорогие меха (соболь, волк, мерлушка и др.), на изготовление матерчатых — покупали китайский шелк, далембу красного, зеленого, черного, коричневого и других цветов. Безрукавки из дорогих мехов и шелка носили в основном богатые тувинцы¹⁸. Покрой хурме состоял из отрезной спинки, несколько расклешенной по бедрам, закругленной в подоле и зауженной за счет выреза пройм в спине¹⁹. Левая пола по фасону (как и на любой верхней одежде) с фигурным вырезом и запахом направо, так же как спинка, закруглена в подоле. Внутренняя пола (правая) небольшая, укороченная в длину.

Для безрукавок характерны широкие, удлиненные проймы, достигающие до талии; разрезы, оставленные в боковых швах, скрепляющих спинку и полы (не зашиты до конца); стоячий воротник, закругленный на концах и прошитый по вороту. Безрукавка застегивалась на четыре пуговицы, прикрепленные к левой доле с помощью матерчатого жгута из того же материала. Две петли расположены у ворота и плеча правой доли, две другие — у края проймы и несколько выше бокового разреза.

¹⁸ Л. В. Гребнев, Тувинский героический эпос, М., 1960, стр. 12.

¹⁹ Описание покроя безрукавки хурме дано по коллекциям Музея антропологии и этнографии (см. коллекции № 391, 1340).

Безрукавки из тканей обязательно имели подкладку. К шелковому верху ставилась хлопчатобумажная подкладка. Иногда для утепления между верхом и подкладкой прокладывался тонкий слой ваты или шерсти, который простегивался с прокладкой и верхом. Мастерицы обычно так искусно простегивали вату, что это было заметно лишь со стороны подкладки. Воротник безрукавки с внутренней стороны также подбивался хлопчатобумажной подкладкой, при утепленном варианте снабжался тонким слоем ваты. Воротник в отличие от верхних халатов делался мягким, хотя по фасону был стоячим.

У нарынских тувинцев безрукавка аналогичного покроя называлась хантаац²⁰ и была распространена в обиходе довольно широко. Хантаац из шелковых тканей носили богатые мужчины и женщины, из хлопчатобумажных — простые, бедные люди. Женщины носили безрукавки поверх ховениг тон и хураган кежи тон.

Тувинские женщины носили еще кофты, которые надевали поверх шуб и халатов. Изготавливались они из привозных китайских шелков ярких расцветок. Внешний вид кофты был такой: равнополый однобортный перед, несколько расширенный в бедрах²¹; от груди полы кофты свободно расходились; спинка выглядела прямо, но была несколько расклешена в бедрах; на спинке и по бокам кофта имела разрез; рукава были прямыми, довольно широкими (ширина в манжете 37 см), иногда отделанные кантом (на расстоянии 15 см от края); воротник стойка; на груди по линии стыков бортов располагались четыре петли и четыре пуговицы аналогичные описанным выше петлям и пуговицам безрукавок и вообще всей верхней одежды. Как правило, кофта дополнялась подкладкой и также могла утепляться слоем ваты или шерсти.

Таков перечень тех видов верхней повседневной одежды, которая бытовала и бытует у тувинцев.

Кроме повседневной у тувинцев имелась праздничная, обрядовая и производственная одежда. Описать первые два вида одежды весьма затруднительно, так как праздничная и обрядовая одежда полностью вышла из употребления, поскольку исчезли старые традиционные праздники, с которыми было связано их ношение. Правда, современные ту-

²⁰ У халха-монголов существовало два вида безрукавок: мужская (хань тадзе), которая надевалась в торжественных случаях и шилась из шелка, и женская (уджи). См.: «Народы Восточной Азии», сер. «Народы мира», М.—Л., 1965, стр. 761, 762.

²¹ Описание кофты (по сообщению О. Амосовой, она называется хурмэ) дано по рисунку, выполненному художницей О. Амосовой в Туве (см. колл. МАЭ, № 1602-32).

винцы-колхозники еще помнят, какие костюмы носили ламы и шаманы, какую одежду надевали они в дни традиционных праздников. Живы и люди старшего поколения, которым самим приходилось в свое время шить эту одежду (сообщаемые ниже сведения записаны с их слов).

К праздничной одежде можно отнести свадебную шубу (херекилдиг тон), которую тувинцы шили специально для девушки, выходящей замуж. Она по покрою не отличалась от повседневной, но ее старались шить из хороших мехов (хураган, тарбаган) и по возможности покрывали сверху шелковой тканью. Характерной особенностью свадебного тона было большое количество цветных кантов, которые были шире обычных (говорят, что таких кантов, украшающих свадебную шубу, было шесть, а иногда и больше). Богатые девушки к свадьбе имели десять тонов, бедные только два, а иногда и один. Если бедная девушка не могла приобрести шелкового свадебного тона, ей старались сшить хотя бы шелковый пояс (кур).

Свадебную одежду часто носили и после свадьбы, пока она не изнашивалась. Если позволял достаток, женщина могла после этого сшить себе еще одну такую шубу. Свадебный тон в семье шила мать, но в его изготовлении принимала участие и сама невеста.

Обрядовую одежду, как мы уже говорили, носили шаманы и ламы. Шаман (хам) повседневно носил такой же тон, как и все население, только для камлания он облачался в специальный костюм (хамнаар тон). Хамнаар тон могла сшить любая женщина, шили его только из шкур козла, барана и т. д., мехом внутрь и с лентами по подолу. Он был коротким, до колен, с бахромой до пят, сделанной из кожаных лент.

Верхней одеждой ламы был своеобразный чагалык тон, который отличался от обычного покроем левой полы. Он не имел на ней фигурных выступов. Пола от ворота была срезана под углом и застегивалась на несколько пуговиц. Ламский тон шили из ткани желтого цвета и отделывали красным кантом (хаш), более широким, чем на обычных тонах у тувинцев. Подпоясывались ламы красным поясом. На наш вопрос, почему кант и пояс на ламском тоне совпадал с цветом отделки и пояса женщин, старики отвечали, что ламы и женщины будто бы «имели общую судьбу». Во время молений (тагыр) и пиршеств ламы сидели вместе с женщинами, а шаман (хам) находился вместе с мужчинами (на его шаманском обычном тоне были нашиты синий и черный канты).

Ламский тон, так же, как и шаманский, могла изготовить любая женщина. Считалось, что ламский тон шить лег-

че, чем обычный. Если ламой была женщина, то она могла шить тон сама для себя.

Погребальной одежды у тувинцев не было, и траур в одежде никак не отражался. Если умершего хоронили по ламаистскому обычаю, с него снимали одежду и заворачивали в белую ткань, если же по шаманскому обряду, то его хоронили в той одежде, которую покойник любил носить или которую сам перед своей смертью просил надеть на него.

Из производственной одежды широкое бытование имели охотничьи куртки, сшитые мехом наружу (тарбаган, коза) по тем же образцам покроя, по которым шили и верхнюю одежду. Куртки делались длинными, ниже колен. Обшивались они кантом (хаш) черного или синего цвета, шириной в палец. В тарбаганных куртках (хэремкэш тон) охотились на тарбаганов и других зверей.

Такие же короткие куртки, как и у охотников, носили пастухи во время пастьбы, подпоясывая их волосатым поясом (паг кур).

К сожалению, невозможно дать описание национальной спортивной одежды, которую мы наблюдали в городе Кызыле во время спортивного праздника, так как этот вопрос в Бай-Тайгинском районе не исследовался.

Заслуживает упоминания такой факт, что раньше старые девы (тулгуяк кадай) носили мужскую одежду или же одну косу (кэжеге), как мужчины, а холостяки (тулгуяк ашак) — рваную и плохую одежду.

Этими сведениями пока ограничивается собранный нами материал относительно обрядовой, праздничной и производственной одежды.

Нательная одежда стала известна тувинцам сравнительно недавно, с 1925 г., когда в Туве началась агитация среди населения за то, чтобы оно носило нижнее белье, а также платья, рубахи и штаны. Примерно к этому времени и относится широкое проникновение этой одежды в тувинский быт. Сейчас эта одежда настолько прочно вошла в обиход, что агитировать за нее не приходится даже стариков. У каждого в семье имеется соответственный ассортимент такой одежды. Чаще всего это покупная готовая одежда, имеющаяся в большом выборе в магазинах. Молодежь и среднее поколение почти полностью переключились на ношение готового платья фабричного производства.

Старухи также носят нижнее белье, платье и рубахи, но стараются все же поверх них надеть летний тон (они считают, что если на женщине надето только платье, то она как бы голая).

Иногда женщины покупают понравившуюся им ткань (на платье взрослой женщины обычно расходуется 4 м ткани)

в магазине и потом собственными силами (на руках или на швейной машинке) шьют себе или своим домочадцам платья, рубахи и штаны. Шьют платье просто: прежде всего снимают мерку (со взрослого и ребенка она снимается традиционными народными мерками — карышами), затем переносят ее на материал, а потом уже кроют; обычно выкраивают две длины и сшивают их, затем вшивают длинный рукав, ворот делают круглый, с отложным воротником, застегивающимся на одну пуговицу у шеи или на несколько пуговиц, пришитых к нагрудному разрезу. Рукав у платья делают не вшивной, а перекидной, т. е. берут две длины, складывают по линии плеча и срезают по линии бокового шва от талии к рукаву. Иногда женщины снимают покрой уже с готовых платьев.

Так же как платья, кроют мужские рубахи и женские кофты (хойлен). Мужская рубашка от кофты отличается только покроем воротника (на мужской рубашке делается узкий стоячий воротник, а на кофте — отложной). Прореха (хурэк хаш) на кофте и рубахе находится посередине, петли (тижи) прорезаются и обметываются на руках. Иногда воротник на мужских рубахах тоже делают отложным, раньше же делали только стойку. Рукав рубахи почти всегда шьют с манжетой (хаш), но иногда и без нее. Перед (хорэ) рубашки, так же как и спинка (арты), всегда бывает одинаковой длины. Рубахи и платья обязательно шьются двойным швом — кожуу шанчип таараан тиг и хойлен тиглей чамай таараан тиг (четвертый шов).

Кофты (хойлен) женщины носят, запрятав в юбку или же выпуская их поверх. Юбки шьют из двух или четырех полотнищ и делают их на вздержке. Юбки для женского тувинского костюма — весьма позднее явление.

До революции женщины носили из нательного белья только штаны (чувур), которые шили из выделанных шкур козули (алгы чувур), козла (ушку чувур). Женские штаны отличались от мужских по способу завязывания. Девочки до 15 лет носили штаны мужского покроя, а когда становились взрослыми, надевали штаны женского покроя. Женские штаны шились из двух кусков выделанной кожи и имели на талии по паре длинных ремешков завязок, которые завязывались на животе и на спине. Мужские штаны делали на вздержке из узкого ремешка, который стягивал и держал их на бедрах. Эти штаны спереди не имели разреза.

Кроме штанов из выделанных голых шкур шились и меховые (зимние) штаны. Мужчины их носили на охоте или во время пастбы скота. Значительно позже здесь появились штаны из ткани, стеганные на вате, их также надевали в осенне-зимнее время.

Штаны, как мужские, так и женские, шились до колен. В таких штанах зимой было холодно, особенно охотникам и пастухам, которые, как уже говорилось выше, носили короткие куртки. Поэтому дополнением к штанам у мужчин были наголенники (угтешки), зимой — меховые, а в более теплое время — из выделанной кожи. Наголенники пристегивались к штанам на пуговицах и натягивались поверх голенища сапог. Низ наголенников обшивался полоской кожи (хаш), а сшивались они швом кырлап таараан тиг (второй шов).

Остановимся кратко на тувинской обуви.

Тувинцы Бай-Тайгинского района до сих пор изготавливают и носят старую традиционную обувь. Раскрой мужской и женской обуви одинаков. Обувь шьют не отдельно на правую и левую ногу, а одинаковую, следовательно, ее можно надевать на любую ногу. Сейчас традиционную обувь с загнутым кверху носком (монгольского образца) делают из покупной кожи, которую можно приобрести в магазине, раньше ее шили из кожи домашней выделки. В настоящее время бытуют два вида обуви — кады идиг, или кадыг идик (с загнутым кверху носком, на толстой подошве) и чымчак идиг (мягкая обувь из выделанной кожи в виде чулка).

Обувь шьют женщины, полностью проводя все операции пошива (заготовка материала, раскрой и т. п.). Шьют они жилыми нитками (сир), которые теперь вожат покупным варом. Начинают пошив с раскроя. Голенища (уну) для обуви (кады идиг), высотой до колена, выкраивают из двух кусков кожи, затем их сшивают и обязательно делают три прокладки (оскыт), которые все вместе называются уш шолдап таараан тиг. Головку (майик) сапога также выкраивают из двух частей и сшивают с голенищем, а изнутри обязательно нашивают запятник из простеганного войлока. Носок (думчук) на кады идиг всегда делают вздернутым кверху. Подошва (улдуп) обязательно слоеная и состоит из нескольких рядов простроченного войлока. Края (ирик) подошвы обшивают белой материей, к которой пришивают кожу. К головке кады идиг пришивают рант (пуруг) из кожи, к которому прикрепляется подошва. Шьют кады идиг специальным швом (кады идиг таараан тиг). Лет 50—60 назад эту обувь украшали вышивкой (подъем обуви). В настоящее время этого совсем не делают. Подклада кады идиг не имели. Тувинцы носили их как зимой, так и летом, зимой вниз надевали войлочный чулок для тепла. Войлочные чулки шили из катаной овечьей шерсти, причем верх чулка обшивали матерчатой полоской хаш (шириной в уш улуг), украшенной вышивкой, такой же, как и на воротниках.

Мягкая повседневная обувь (чымчак идиг) шилась из выделанной кожи, а также из шкуры козла мехом внутрь,

жилыми нитками (сир) или ниткой, скрученной из шерсти коз. Голенище изготовлялось из двух кусков, с одной прокладкой между ними. Головка обуви чымчак идиг выкраивалась из целого куска кожи, а затем к нему дополнительно пришивался запятник. Подошва ставилась мягкая, не толстая, и притачивалась к кожаной прокладке (чатагай оскыт) так, чтобы она несколько выступала по краю в виде ранта. Название частей обуви для обоих видов одинаково.

Мягкую обувь (чымчак идиг) носили и с войлочным чулком, и с сухой травой (ее клали внутрь). Носили эту обувь мужчины и женщины. На охоту мужчины надевали чымчак идиг.

В Кара-Хольском сумоне говорили, что женщины раньше носили только обувь типа кады идиг, а мужчины — типа чымчак идиг. Такое различие было якобы и в детской обуви. В Монгун-Тайге эти сведения не подтвердились.

Раньше, как вспоминают старики, шили обувь из камысов с ног лошади, коровы, с высокими (за колено) голенищами, которые завязывались ремнями завязками. Такая обувь имела очень тонкую подошву.

Хотя особого различия в обуви для мужчин и женщин не существовало, все же каждый вид обуви имел свое назначение.

Так, к свадьбе богатые девушки имели по четыре пары кады идиг и четыре пары чымчак идиг. Каждая пара имела специальное назначение (для сидения в юрте, хозяйственных работ вне юрты, праздничные и т. д.).

Летом для доения скота женщина надевала чымчак идиг; когда она входила в юрту, то снимала эту обувь и надевала другую. В юрте женщина ходила в мягкой войлочной обуви — тодарлыг кидис уз, в виде чулка, которая была окантована по верхнему краю матерчатой обшивкой.

Для выезда в гости и на праздники женщины надевали кады идиг.

Мужчина мог иметь меньшее количество обуви. Производственной, рабочей обувью являлись чымчак идиг, праздничной — кады идиг. Сами тувинцы считают кады идиг китайской обувью.

Мы позволим себе заметить, что старинная национальная обувь еще бытует и сейчас у людей старшего поколения и детей. Молодежь же полностью перешла на покупную обувь, которая приобретается в магазине.

О головных уборах тувинцев можно сказать очень мало. Национальные головные уборы полностью исчезли из обихода. Их заменили фетровые шляпы, фуражки, зимние шапки-ушанки, а у женщин всевозможные платки. В Кара-Хольском сумоне нам показывали самодельные головные уборы, сши-

тые тувинками, но и здесь воспроизводились образцы готовых, покупных головных уборов. Все, что нами излагается ниже относительно головных уборов, ныне уже не бытующих, является материалом, записанным только со слов.

Головные уборы тувинцев отличались большим разнообразием формы и назначения. Существовали также совершенно определенные различия между мужскими и женскими головными уборами.

Женские головные уборы соответствовали семейному положению женщины. Например, девушка носила шапку (пюрт) без кисти и кантов (хаш), а когда выходила замуж, то на время свадьбы надевала специальный головной убор (тумалай), который состоял из большого прямоугольного полотнища (примерно $1 \times 1,5$ м). Та часть полотнища, что надевалась на голову, собиралась на вздержку, к этой вздержке пришивался другой кусок ткани (обычно другого цвета), который укладывался на голове в виде большого волана с удлиненным концом на затылочной части. На лобную часть к полотнищу пришивали треугольную вставку, которая закрывала лоб. Этот треугольник украшали вышивкой, бусами, пуговицами. Тумалай у богатых невест был из шелка, у бедных — из простой бумажной ткани. После свадьбы тумалай убирался в специальный ящик, где хранились другие ценные вещи (свадебные пряжки — терги, украшение — чавага и т. п.).

Замужние женщины носили головной убор (шили его специальным швом дедир шанчип таараан тиг — третьим швом) с длинной кистью из шелковых ниток, доходящих до пояса. Шапка с кистью (маактыг пюрт) обшивалась дополнительно красным кантом (хаш). Верх шапки шили из ткани черного или серого цвета. Женщины, как и мужчины, носили еще шапки из тарбаганьих шкур (олуза). На такую шапку шла одна шкурка.

В начале нашего столетия тувинские женщины начали носить платки — аржил (их привозили из России и Китая), которые они дополнительно украшали кантом (хаш). Платки были квадратными, поэтому их складывали на угол и в таком виде надевали на голову, закрывая при этом лоб и завязывая концы на затылке поверх других концов или иногда под подбородком. Платки носили только летом, зимой ходили в шапках. Шапку олуза носили зимой и пастухи, но эти шапки отличались от повседневных большим размером (похожи на малахай), и на них шло несколько шкурок тарбаганов. Кроме олуза мужчины носили еще охотничьи шапки (аннаар пюрт), которые шили из шкурок зверя. Когда тувинцы охотились на тарбагана, то надевали шапку, сшитую из тарбаганьей шкурки, снятой целиком. Шили они шапки из шкуры

волка, дикой козы, лисы. Обычно основу такой шапки составляла шкурка, снятая целиком с головы животного, и кусок шейного меха. Шапка эта закрывала лоб, теменную и затылочную часть головы. Охотничьи шапки, как все остальные головные уборы, шили женщины, которые украшали их богатой вышивкой и отделывали хорошими мехами и шелковыми лентами.

Сейчас уже полностью исчезли из обихода традиционные головные уборы.

Остается сказать немного о детской одежде тувинцев. Забота о ребенке начинается у тувинцев с момента рождения и принадлежит в основном женщине (она ему шьет одежду, кормит, ухаживает за ним и т. д.). Детей в семье очень любят и относятся к ним с большим вниманием. Еще до рождения первого ребенка в семье готовили ему игрушки (собирали бараньи бабки в мешочек, вырезали из дерева фигурки лошадей, верблюдов и т. д.), делали люльку (кавай).

У беременной женщины имелись свои приметы на рождение ребенка, и соответственно им готовили те или иные предметы. Если в семье уже был ребенок, мальчик, а ждали девочку, то на кавай вешали раковину каури (чербеш), если же в семье ждали мальчика, то готовили игрушки для мальчика (лучок, фигурки лошади, верблюда и т. п.).

Детскую одежду новорожденному они заранее не готовят, после рождения его заворачивают в мягкую шкурку курагана (ягненка), козы и т. п. Таких «одеял» (уруг туткуужу) у ребенка несколько (восемь и более). В них он лежит в люльке — кавай. Тувинцы, заворачивают ребенка в одеяло с руками и голеньким, в холодную погоду его заворачивают еще в конверт, сшитый из войлока. Этот конверт состоит из войлочного покрывала прямоугольной формы, обшитого по краю цветной материей. Покрывало имеет прямоугольный выступ, закрывающий ноги ребенка. Под голову ребенку кладется небольшая подушка (сыртык) из шерсти, обшитая тканью.

Когда ребенок подрастал и уже не лежал спокойно спеленатым в колыбели, ему шили первую верхнюю одежду — чучак — из мягкой шкурки курагана, оленя, белки и др. Чучак шили по принципу наших распашонок — отрезная прямая спинка, вшивной рукав, левая и правая полы приходятся в стык. Чучак сверху обшивали тканью. Полотнище перекидывали через линию плеч, а полочки и ворот обшивали меховым кантом. Иногда полочки на чучак делали с запахом, т. е. одна пола (левая) заходила на другую (правую). Шили чучак швом через край (карлап таараан тиг). Ребенок носил этот чучак до тех пор, пока не вырастал из него, тогда его снимали и оставляли для следующих детей. После чучака де-

вочке и мальчику шили тон уже со всеми теми отличиями, которые были присущи для мужской и женской верхней одежды.

Первая обувь (попук), которую шили для мальчиков и девочек, делалась из войлока (кидис). Попук шьют ребенку, когда он начинает ползать и ходить в юрте или в доме. Попук имеет вид чулка, сшитого из одного или двух кусков войлока (голенище с головкой целиком). Высота голенища попука доходит ребенку до колен. Эта обувь шилась одинаково как для девочек, так и для мальчиков, так же как и в других видах обуви.

Кроме попука тувинцы сейчас шьют детям стеганные на вате чулочки, обшитые тканью сверху и изнутри. Шьют их на швейной машине (или на руках).

После попука детям шили биче идиг. Изготавливали их из выделанной кожи и из шкуры мехом внутрь. Биче идиг уже кроют по стандарту обуви для взрослого, т. е. делают голенище, головку и подошву.

В настоящее время в колхозах тувинская детвора одета полностью в городскую одежду. Грудных младенцев заворачивают в покупные одеяла, одевают в теплые фланелевые распашонки. Тем не менее и сейчас бабушки своим внукам и внучкам шьют попуки, тоны и чучаки. Их носят в различных комбинациях с покупной детской одеждой.

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД

Свадебный обряд тувинцев не был изучен в прошлом и по существу не нашел отражения в этнографической литературе. Отдельные замечания и материалы, касающиеся обрядов данного цикла, не дают представления об этом важном элементе народной жизни тувинцев. Свадьба, под которой мы подразумеваем целый цикл обрядов и обычаев, начинающихся со свадебного сговора и заканчивающихся переездом невесты к жениху и свадебным пиром, представляет собой яркое явление народной жизни. На той ступени социально-экономического развития, на которой находились тувинцы до революции, свадьба имела не только личное, но и общественное значение. В ней были заинтересованы и принимали деятельное участие (в подготовке и проведении обряда) многочисленные родственники со стороны жениха и со стороны невесты, причем не только близкие, но и весьма отдаленных степеней родства — сородичи.

Изучение цикла свадебных обрядов, которые иногда длятся не один год, имеет большое научное значение не только для картины народного быта, характеристики семейной и социальной жизни тувинцев, но и для истории тувинского народа. В свадебном обряде стойко сохраняются некоторые архаические черты, отражающие как определенные исторические этапы развития общественных отношений, так и этнические особенности тувинцев. С этой точки зрения конкретный материал по свадебным обрядам и обычаям может рассматриваться как весьма ценный исторический источник. Исходя из этого, мы по возможности шире приведем этнографический материал о свадьбе, собранный нами в течение ряда лет в различных районах Тувы в вариантах.

Прежде чем перейти к изложению материала и характеристике свадебного цикла, нам бы хотелось предпослать небольшое введение, относящееся к семейно-брачным отношениям тувинцев. Необходимо несколько слов сказать о типе семьи. Семья эта была моногамной, хотя отдельные тувинцы имели по несколько жен (в основном богачи). Нам говорили, что у богачей было по две-три жены. Н. Ф. Катанов, интересовавшийся этим вопросом, пишет, что по три жены одновременно имели редкие тувинцы. Хотя он отмечает, что

будто бы по две жены сразу берут и бедные и богатые¹. Когда мы выясняли этот вопрос, то всегда в ответ слышали, что сразу по две жены не брали ни богатые, ни бедные. Бедняки вообще не имели двух жен. Каждая из жен богача жила в отдельной юрте, которую она сама привозила к мужу на свадьбу. Возможно, что многоженство среди богачей было распространено довольно широко, как думают некоторые современные старики тувинцы, но это не относилось к рядовым тувинцам и тем более к беднякам². Правда, на легкость расторжения браков часто указывали наши собеседники, ссылаясь на то, что некоторые женились будто бы до 10 раз, возвращая родителям не понравившихся или надоевших им жен. Однако такую особенность они приписывали главным образом богатым или же зажиточным людям, но отнюдь не беднякам. При многоженстве старшей считалась первая жена. Таким образом, многоженство не было типичным для рядовых тувинцев.

Следует обратить внимание и на существование в прошлом экзогамии (у тувинцев-тоджинцев она сохранялась почти до наших дней), ибо это явление еще не изгладилось из памяти. В районе Монгун-Тайги наша собеседница бабушка Анай из родо-племенной группы тонгак, а также старик Нордат (хертек) говорили, что они слышали в дни своей молодости об экзогамных запретах. Нельзя было жениться мужчинам внутри своего рода (кости) и не только рода, но и своего сумона. Здесь нужно заметить, что либо в то время сумон совпадал с родом, что весьма сомнительно, ибо, как было показано выше, все сумоны у тувинцев были в родовом отношении смешаны, либо сумон и род уже отождествляли³, переноса на сумон экзогамные нормы. Это могло быть, на что имеются указания в этнографической литературе. Правда, в существующей дореволюционной литературе о тувинцах экзогамия не утверждается, но это не значит, что мы не должны верить вышеупомянутым сообщениям наших собеседников, тем более что экзогамия существовала у родственных тувинцам алтайских групп до наших дней.

Рассказывая об экзогамии, Анай Тонгак и Нордат Хертек подчеркнули, что запрет браков внутри родовых групп признавался только в пределах первых трех поколений. Если же родство между теми же хертеками было более далеким, чем в трех поколениях, то оно уже не являлось препятствием для

¹ Н. Ф. Катанов, Рукопись, стр. 448.

² Конкретный случай многоженства описан Пермикиным в его отчете о поездке на оз. Косогол, но этот случай относится к богатому и чиновному тувинцу.

³ В. И. Дулов, Пережитки общинно-родового строя и родового быта у тувинцев, стр. 58.

брака. Допускался и кузенный брак между детьми родных сестер, но не между детьми родных братьев, что также вполне понятно, если иметь в виду, что род (сеок) у тувинцев был основан на счете родства по отцу⁴. Разрешался и брак двух родных братьев на девушках, приходящихся друг другу родными сестрами⁵. В сохранившихся преданиях, можно обнаружить существование в прошлом и левирата, т. е. выдачи замуж вдовы за младшего брата покойного. Такие браки фиксируются не только в преданиях.

В литературе о тувинцах имеется сообщение как бы о предпочтительных браках. Мы вспоминаем здесь одну из полевых записей Ф. Я. Кона⁶, в которой он отмечает, что тоджинцы берут жен у салджаков и платят калым оленями, а салджаки берут у тоджинцев и калым платят лошадьми. Заподозрив в этом следы межплеменного обмена девушками, мы пытались пайти и соответствующий конкретный материал, но его не обнаружили, а узнали только мнение некоторых современных стариков тувинцев, касающееся этого факта. Они объясняют эти браки как обмен женщинами между хошунами, т. е. между жителями смежных по территории проживания двух разных административных единиц, вызванный экономическими интересами населения различного хозяйственного профиля. Оленеводы-тоджинцы, обитающие ближе к горной лесостепной зоне, нуждались в лошадях как в средстве транспорта, в то время как представители Салчакского хошуна, проживавшие в Восточной Туве, ценили оленя также как средство транспорта, ибо в ряде районов расселения жителей Салчакского хошуна олень был весьма необходим в охотничьем промысле.

Брак у тувинцев считался обязательным для каждого человека. Старых дев (тулгуяк кадай) и старых холостяков (тулгуяк ашак) в старину не любили, не уважали, считали плохими людьми и верили, что им будет плохо жить на том свете⁷. Выше говорилось о том, что вошедшего в юрту старого холостяка или старую деву сажали на самое плохое место, а то и совсем не пускали. Хоронили таких людей особо, в горной степи на открытом месте. Их закапывали в землю, клали с ними личные вещи и заваливали камнями. Иногда на могиле их ставили каменную стелу (коже).

Система обозначения родства и свойства людей была очень интересной у тувинцев, как и у ряда других тюркских

⁴ О допустимости браков между детьми родных сестер пишет Н. Ф. Котанов (Рукопись, стр. 447).

⁵ Н. Ф. Котанов, Рукопись, стр. 422.

⁶ Ф. Кон, За пятьдесят лет, кн. 3, стр. 287.

⁷ Подобные представления бытовали у алтайцев и у других народов.

народов Сибири. Ее отличительным признаком было наименование одним термином целой категории родственников и свойственников. Например, термин «угбам» означал «моя старшая сестра», но им же называли сестер моего отца (молже отца), дочь моего брата (если он старше меня) и т. д. и даже мою мачеху; термином «акым» — моего старшего брата, брата моего отца (молже отца), сына моего брата (если он молже меня) и моего отчима. Приведем некоторые названия для основных степеней родства и свойства.

Названия для родственников и сверстников⁸:

Ачам — мой отец.

Авам — моя мать.

Оглум — мой сын (и просто парень).

Уруум — моя дочь (и просто девушка).

Акым — мой старший брат.

Тунгмам — мой младший брат.

Угбам, увам — моя старшая сестра.

Тунгмам — моя младшая сестра.

Таай — дядя по матери, т. е. брат моей матери.

Кырган ачай, ирэ — дядя по отцу (если он старше отца), т. е. брат (старший) моего отца, дед по отцу и по матери.

Акым — дядя по отцу (если он молже отца), т. е. брат (младший) моего отца.

Кырган авай — тетка по отцу (если она старше моего отца), т. е. сестра (старшая) моего отца, бабушка по отцу и по матери.

Угбам — тетка по отцу (если она молже моего отца), т. е. сестра (младшая) моего отца.

Чеен — сын или дочь моих сестер, т. е. племянники и племянницы.

Акым — сын моего брата (старше меня).

Тунгмам — сын моего брата (молже меня).

Келин — невестка.

Пээм (пег) — отец моего мужа (свекор).

Кунчу (кунджу) — мать моего мужа (свекровь).

Кудээ — зять.

Катым — отец моей жены (тесть).

Кат ием — мать моей жены (теща).

Пажа (пача) — так называют друг друга мужья родных сестер (свойки).

Катым — старший брат моей жены.

Чуржу — младший брат моей жены.

Кат ием — старшая сестра моей жены.

⁸ Термины большей частью даются от имени первого лица, с грамматическим окончанием, означающим принадлежность к первому лицу. Термин, который дается в скобках, — вариант, употребляемый в Монгун-Тайге.

Чуржу — младшая сестра моей жены.
 Пээм (пег) — старший брат моего мужа.
 Чуржу — младший брат моего мужа.
 Кунчу (кунджу) — старшая сестра моего мужа.
 Чуржу — младшая сестра моего мужа.
 Честе — муж моей старшей сестры.
 Кудээ — муж моей младшей сестры.
 Чаа авам — жена моего старшего брата.
 Келин — жена моего младшего брата.
 Шаным — двоюродные братья, у которых матери родные сестры.

Шаным — двоюродные сестры, у которых матери родные сестры.

Акым — отчим.
 Угбам — мачеха.
 Таай авам — сестра моей матери (старше матери).
 Таай авам — сестра моей матери (моложе матери).
 Угбам — дочь моего брата (если она старше меня).
 Тунгмам — дочь моего брата (если она моложе меня).
 Таай угбам — дочь брата моей матери (т. е. дочь моего дяди по матери).

Пээ — общее название для мужских родственников моего мужа (если они старше мужа).

Кунчу — общее название для женских родственниц моего мужа (если они моложе мужа).

Катым — общее название для мужских родственников моей жены (если они старше меня).

Чуржу — общее название для женских родственниц моей жены (если они моложе жены).

Из приведенных записей терминологии родства видно, что она несет признаки классификационной системы, при которой одним термином называется целая группа родственников и свойственников. Для тувинской системы наименований родов, как и для соседних с ними алтайцев, хакасов и других тюркских народов (например, киргизов, кочевых узбеков и пр.), характерно различие в терминологии для старших и младших родственников и свойственников по отношению к говорящему или же различие в названиях одних и тех же степеней родства по линии матери и по линии отца, по линии женских и мужских свойственников. В этой системе наблюдается, отраженное в терминологии, слияние прямого и бокового или коллатерального родства. Напомним, что термином «акым» по-тувински я называю своего старшего брата и брата моего отца, т. е. дядю по отцу, только того, который по возрасту моложе моего отца. Или другой такой пример. Я называю термином «угбам» свою старшую сестру и сестру моего отца, если она моложе отца. Такая классификационная система

родства считается весьма древней, отражавшей в свое время ранние формы брака и семьи, в том числе так называемый групповой брак. Она свидетельствует о господстве у далеких предков тувинцев материнского рода, основанного на материнском праве. Об этом повествуют и другие пережитки, например следы матриликального брака (когда муж переселялся к родственникам жены), о чем речь пойдет дальше, или следы аванкулата, под которым подразумевается теснейшая связь человека с дядей по матери, связь, гораздо более близкая и существенная, чем с отцом. Аванкулат служит веским доказательством того, что тот или иной народ прошел стадию материнского родового строя. Наличие его следов у тувинцев говорит об этом же. Следы аванкулата проявляются, например, в том, что тувинцы считали в старину (а некоторые считают и сейчас) родственников по линии матери наиболее близкими, чем по линии отца. Это нашло отражение в некоторых поговорках. В одной из них, записанной нами в Кара-Холе, говорится: «Таай көргөндө, чеем омак, таг көргөндө, бору омак» — «Увидев дядю по матери, племянник радуется, увидев гору, (преследуемый) волк радуется». В поговорке хорошо выражена мысль о близости племяннику дяди по матери, встреча с которым сравнивается с радостью преследуемого волка, когда он видит гору — свое спасение. Кстати сказать, у многих тюркоязычных народов Сибири и Средней Азии записаны поговорки, в которых подчеркивается мысль о близости дяди по матери к своему племяннику в сопоставлении с волком (у алтайцев, киргизов, узбеков и т. д.). Однако эти поговорки созданы, вероятно, в более позднее время, когда дядя по матери, обязанный по древнему обычаю оказывать племяннику любую материальную помощь, нередко просто разорительную, хотя и подчинялся обычаю, по отношению к нему вполне отрицательно. Отсюда в поговорке говорится, лучше стадо волков придет, чем один племянник приедет в гости (т. е. просить у дяди чего он только хочет). Тувинцы говорили нам, что и у них дядя по матери также не мог отказать в материальной помощи обратившемуся к нему племяннику, но обычно утверждали, что это было очень давно (хотя рассказывали, что отношение к племяннику со стороны дяди по матери было более теплым и родственным, чем со стороны дяди по отцу). В верховьях р. Алаша нам говорили, что если пойдешь к дяде по матери, то там встретят тебя душевно и обязательно постелят хорошую постель, а если пойдешь к дяде по отцу, то могут встретить холодно, спать уложат на потнике, а под голову вместо подушки подложат седло.

Рассмотрев вкратце семейно-брачные отношения тувинцев, можно перейти к характеристике и анализу цикла свадебных

обычаев и обрядов, которые мы изучали в Монгун-Тайге, Кара-Холе и Сут-Холе и частично проверяли и сопоставляли с аналогичным материалом из центральных районов Тувы⁹.

Изучали мы этот вопрос на месте и у юго-восточных тувинцев, в Эрзинском районе, где обнаружили некоторые различия в упомянутом цикле между тувинцами-чооду и тувинцами-кыргыз. Это заставило нас обе вышеупомянутые группы описать раздельно. Прежде чем приступить к рассмотрению свадебного цикла в указанных районах, мы должны напомнить, что в литературе нет его описания, хотя имеются краткие и ценные упоминания об отдельных обычаях и обрядах¹⁰. Речь идет, конечно, о традиционном старинном свадебном обряде, о его комплексе и последовательности его элементов, а не о современной свадьбе, которая сохраняет лишь отдельные традиционные черты цикла, да и то в измененном виде, и содержит новые, хотя еще и не устоявшиеся моменты. В современной свадьбе, даже если заинтересованные стороны стремятся выдержать традицию, наблюдаются большие отступления от старинных установлений, предусматривающих определенную свадебную одежду для невесты, головное покрывало, обязательное накосное украшение и т. п. Заметим сразу же, что во всех перечисленных нами районах брак заключался только посредством сватовства. Брак через похищение, хотя бы и символическое, совершался ближайшими соседями тувинцев, особенно алтайцами, тувинцам такой брак неизвестен. Сказанное относится и к северо-восточным тувинцам-тоджинцам.

Для тувинцев Монгун-Тайги характерным был брак путем сватовства. Невесту сватали, как правило, когда ей было 14—15 лет, а через два-три года устраивали свадьбу. Этот срок зависел от достатка родителей жениха и невесты. У обеспеченных или зажиточных людей срок между сватовством и устройством свадьбы весьма сокращался. Сватовство (куда-лай көргөн) было первым этапом свадебного цикла. Сватать девочку приезжал отец жениха (т. е. ее будущий свекор) со своими родственниками. Сваты привозили родителям невесты араку, вареное мясо, сыр и другие продукты, а также шелковые платки (хадак). Войдя в юрту родителей будущей невесты, сваты рассаживались, и отец жениха, выступавший в роли главного свата, наливал чашку араки, почтительно преподносил ее на шелковом платке матери невесты и сообщал,

что он приехал сватать ее дочку за своего сына¹¹. Мать невесты принимала чашку правой рукой, перекладывала ее в левую, затем, обмакнув в вино указательный палец правой руки, мазала вином себе лоб, после чего снова брала чашку в правую руку, немножко отпивала из нее и возвращала свату, а хадак (платок) клала на деревянный столик в переднем углу, на котором стояли бурханы. Вторую чашку араки (также на шелковом хадаке) главный сват подавал отцу невесты. Тот, принимая вино, выпивал его, а хадак клал также на столик к бурханам. Затем сваты угощали вином прочих присутствующих в юрте родственников невесты, причем старшим из них по возрасту первую чашку араки преподносили также на хадаке. Каждый из них, приняв чашку, выпивал вино, а хадак клал к себе за пазуху. При угощении вином сваты раскладывали перед собравшимися в юрте и привезенные с собой продукты.

Если родители сватаемой девочки были согласны ее выдать, то во время пиршества мать невесты брала лежавшие около бурханов поднесенные сватом хадаки и клала их в комду кажа, принадлежащий ее дочери. Комду кажа представлял собой небольшой деревянный ящик, который делали в каждой семье для каждой дочери отдельно. В нем хранили пуповину этой девочки, ее некоторые украшения и наряды. Лежал этот ящик в деревянном шкафчике (аптара) вместе с другими наиболее ценными семейными вещами. При выходе замуж девушка брала этот ящик с собой. В него еще клали эреней (изображения духов-покровителей) ее родителей. В содержимое этого ящика обязательно входил и хадак, преподнесенный родственниками мужа при сватовстве.

Согласие на брак, даваемое сватам, часто являлось результатом обсуждения этого предложения с родственниками, причем спрашивали согласия и самой девочки, которая обычно пугалась и отказывалась от предложения. Правда, родители постепенно ее уговаривали и приучали к этой мысли, ссылаясь иногда на трудность возвращения подарков, преподнесенных родственниками жениха, и обычно добивались согласия. В тех же случаях, когда согласия подросток не давала, приходилось все подарки возвращать родителям жениха. Такие случаи, когда просватанная девушка умела противостоять желанию родителей и не соглашалась выйти замуж за предназначенного ей жениха, происходили не часто, но все же бывали.

⁹ Мы это делали как с помощью выходцев из Чаа-Холя, так и по отрывочным публикациям в этнографической литературе.

¹⁰ Е. К. Яковлев, Этнографический обзор населения долины Южно-го Енисея, стр. 90—91.

¹¹ У Е. К. Яковлева говорится, что первую чашку вина сваты преподносили отцу невесты. В Монгун-Тайге это категорически опровергают, хотя допускают, что так могло быть у тувинцев долины Улуг-Хема (Енисей).

Если родители сами не хотели выдать свою дочь за того юношу, отец которого приехал сватать, то они возвращали хадак и возмещали приехавшим все, что было выпито и съедено у них во время церемонии угощения сватами родителей невесты и их родственников. Если ответ сватам со стороны родителей невесты был положительным, то обычно договаривались (предварительно) о сроке будущей свадьбы. Однако если девочка резко противилась предложению, а родители были согласны на этот брак, сваты приезжали еще несколько раз уговаривать будущую невесту и привозили подарки скотом (лошадь, верблюда, баранов, сарлыков). Эти подарки называли малга беер — дача скота. Богатые родители будущего жениха приводили в такие приезды по несколько десятков голов баранов. Эти подарки способствовали успеху сватовства, ибо родители после таких «подарков» более настойчиво добивались согласия девушки на брак. Окончательное согласие и договоренность о сроке свадьбы достигались и закреплялись во время второго специального приезда родственников жениха, на этот раз уже с самим женихом, в дом родителей невесты. Так начинался второй этап свадебного цикла, который носил название тухтеп, т. е. закреплять.

В этот приезд кроме традиционного угощения производился специфический обряд, который заключался в том, что жениха и невесту сажали рядом, затем соединяли волосы на концах их косичек (юноши у тувинцев, как и мужчины, носили косичку, заплетенную на темени) и заставляли каждого из них угадать, чьи это волосы. Происходило это следующим образом. Из юрты, где сидели рядом жених и невеста, всех удаляли. С ними оставался кто-нибудь из родственников (обычно невесты) — мужчина или женщина, все равно. Этот человек брал концы косичек жениха и невесты, расчесывал их гребнем, затем соединял, зажав в свой кулак, и показывал молодым лишь кончики распущенных волос и заставлял их угадать волосы каждого из них. В это время родственники просватанных подглядывали в щели юрты, следя за тем, как все это делается и нет ли тут какого-либо подвоха. Если жених угадывал, что это коса его невесты, а невеста узнавала волосы своего жениха, то это считалось хорошим предзнаменованием, и все считали, что брак этот будет удачным и хорошим. Если, напротив, жених и невеста опознавали только каждый свои волосы, то это находили плохим предзнаменованием, хотя брак от этого и не расстраивался¹².

¹² В приведенной выше работе Е. К. Яковлева он упоминает о моменте свадебного обряда (который он называет обручение, по-тувински — тук-дер), состоявшем в том, что «жениху и невесте дают в зубы сваренную баранью голову, которую они и растягивают» (Е. К. Яковлев, Этнографический обзор..., стр. 90). К сожалению, автор не дает подробного опи-

После тухтепа родители начинали готовить для просватанной дочери различное имущество, которое она, согласно обычаю, должна была привезти в дом мужа. Оно составляло собственность невесты и в семье ее мужа. Это не приданое, это ее личная собственность, на которую не могли претендовать ни муж, ни его родственники. Комплектование имущества для невесты называется по-тувински беер уругнуи херексели. В его подготовке кроме родителей обязательно участвовали и родственники невесты, которым сообщали о сроке будущей свадьбы. В первую очередь нужно было приготовить новую юрту, т. е. ее деревянную основу и полное войлочное покрытие, а также необходимую внутреннюю обстановку. На все вопросы, которые мы задавали старикам, — кто делал юрту, в которой они до сих пор живут? — был получен один и тот же ответ — юрту привезла моя жена, когда вышла за меня замуж.

Нам бы хотелось высказать некоторые предположения по этому вопросу, тем более что в настоящем очерке нет возможности разобрать его подробно. Нам кажется, что факт постройки юрты для молодоженов родственниками невесты, а также то, что новая супружеская пара всю свою жизнь должна была (практически) проводить именно в этой юрте, отражают то обстоятельство, что брак у тувинцев в старину был матрилокальным и жених после свадьбы переселялся к невесте. При установлении патрилокального брака сила традиции еще не была преодолена, и данью этой традиции была постройка родственниками невесты (своими силами и за свой счет) юрты со всей обстановкой, которую они вместе с невестой доставляли в селение жениха. По-видимому, только так можно объяснить этот обычай.

В связи со свадьбой невесте шили необходимое количество женской зимней и летней одежды и обуви. Слово «женской» нужно подчеркнуть, так как одежда замужней женщины существенно отличалась от одежды девушки. Выделяли для невесты и небольшое количество скота, которое она должна была привести с собой в дом будущего мужа. В сборы входило также изготовление эреней (изображений некоторых семейных духов-покровителей), с которыми женщина не порывала связи при выходе замуж и которых она присоединяла к эреням, изготавливаемым для молодых после свадьбы уже при участии родственников мужа.

После того как произошел тухтеп, невеста могла принимать у себя жениха и вступать с ним в половую связь до свадебного пира. Общественным мнением это считалось вполне

сания этого обряда и не приводит никакого объяснения для понимания его смысла.

допустимым, что нашло отражение в специальном тувинском выражении, мотивирующем и санкционирующем такие отношения жениха и невесты до свадьбы. Любовные свидания невесты с женихом называли кудээнин кужун коор (смотреть силу жениха). Поэтому нередко были случаи, когда просватанная девушка становилась беременной до свадьбы, а иногда даже и рожала, и это не считалось зазорным.

Санкционирование обществом сожителства просватанных молодых после тухтепа заключалось лишь в том, что отныне девушка должна была носить некоторые части туалета, свойственные замужним женщинам. Таким образом, в костюме просватанной появлялись некоторые детали, свидетельствующие о том, что девушка перешла в следующую возрастную категорию, в категорию замужних женщин. Это проявлялось прежде всего в прическе. Как нам всюду говорили в Монгун-Тайге, девочки до просватания, точнее до момента тухтепа, носили, начиная с трехлетнего возраста, одну косу, после трех лет им впервые заплетали косичку кеджеге на темени. Это был особый обряд, о котором скажем ниже. По мере роста волосы девочки приплетали к кеджеге, и так она примерно до 15 лет носила одну косу, в основе которой находилась коса, заплетенная на темени (т. е. кеджеге). Зная, что у соседей тувинцев, в частности у алтайцев и хакасов, девушки до замужества носят волосы заплетенными в несколько косичек, мы неоднократно задавали вопросы, сколько косичек заплетали тувинской девочке до ее просватания. На этот вопрос всегда следовал однообразный ответ — одну косу. Однажды бабушка Анай, которой был задан этот вопрос уже не в первый раз, причем со ссылкой на алтайцев, сказала весьма категорически, что тувинцы в Монгун-Тайге заплетали волосы девочки только в одну косу и этим они как раз отличались от близких соседей монголов, у которых, по ее словам, девочке заплетали несколько косичек — столько, сколько было у ней братьев. Правда, имеются определенные свидетельства, что тувинцы долины Улуг-Хема заплетали раньше девушкам волосы в несколько мелких косичек.

Итак, после закрепления сватовства, т. е. после тухтепа, мать просватанной девушки расчесывала ей волосы и заплетала их в две косы. При этом никакого особого обряда расплетания волос невесты, как это делалось, например, у алтайцев, да и у других тюркоязычных народностей, у тувинцев Монгун-Тайги не было. Одновременно с расплетанием кос девушке надевали женское, как правило серебряное, на косное украшение, называемое чавага. Рассказывают, что оно прикреплялось между косами и спускалось ниже спины. Надевала это женское украшение на свою просватанную дочь мать. Украшение это считалось дорогим, и его нужно было

заказывать кузнецам-ювелирам (тарган), поэтому оно передавалось по наследству от матери к дочери. Полагалось отдавать его младшей дочери. Но если к моменту выдачи старшей дочери родители не имели материальной возможности сделать новое чавага, они отдавали его дочери в надежде, что к выдаче следующей сумеют заказать новое. О том, что изготовление чавага было для некоторых семей затруднительным, говорит то, что иногда родственники жениха помогали его сделать — они привозили отдельные части этого украшения, с тем чтобы использовать их при изготовлении полного комплекта.

Кроме изменения прически невесте должны были заменить девичьи перстни (чустук), браслеты (билектээш) и серьги на женские. Полагалось надеть четыре серебряных перстня (у бедняков они заменялись медными), по два перстня на каждую руку (надевались они на средний и безымянный пальцы). Эти перстни отличались от девичьих: девичьи были круглыми (по существу кольца), а женские имели большую накладку-пластинку. Затем девушке надевали на обе руки по одному женскому серебряному браслету с каким-либо рисунком. Девичий браслет из серебра или меди был совершенно гладким, без рисунка, женский же обязательно был с орнаментальным рисунком. Девичьи серьги, простые и круглые, также заменялись женскими — крупными, с длинными подвесками. На шапку невесте прикрепляли (на макушку) длинную, из красных шелковых ниток кисть (маак). Она опускалась на спину. На шапку нашивали новые, более широкие каймы (хаш) красного цвета. Такую шапку невеста носила от тухтепа до свадьбы. На свадьбу ей надевали специальный головной убор — тумалай, который снимали на второй день после свадьбы (о нем см. дальше) и опять надевали вышеописанную шапку (маактыг порт)¹³.

После тухтепа заказывались еще женские украшения — подвески-бляшки (терги) из серебра или меди, которые входили в состав поясных украшений замужней женщины. Они имели вид мешочков, висящих на обоих бедрах. Стоимость всех этих не очень затейливых украшений равнялась цене хорошего коня, и поэтому для многих семей приобретение их своими силами было затруднительно. Вследствие этого кроме родственников в расходах по их изготовлению иногда принимал участие и жених. Он отдавал, например, свои собственные кольца, браслеты и серьги на переделку на женские. Раньше у тувинцев кольца, серьги и браслеты носили также мужчины и юноши. Как женатые, так и холостые мужчины носили круглые (медные, серебряные и золотые) кольца на большом и

¹³ О женском головном уборе баштангы здесь ничего не могли сказать.

указательном пальцах. Парни и мужчины носили еще и серьги в обоих ушах. Серьги были круглыми (из серебра), маленькими (в виде колечек) и также гладкими, без всяких рисунков или подвесок.

Третий, и заключительный, этап свадебного цикла назывался куда тушкен. Сущность его заключалась в переезде невесты в дом жениха и устройстве свадебного пира, происходившего на новом местожительстве молодых. Начинался этот заключительный этап с переезда невесты, что называлось потувински уругну алыр (принятие девушки).

Перед отправлением дочери-невесты к жениху мать невесты передавала ей часть своих семейных эреней, хранящихся в родительской юрте. Девушка укладывала их в комду кажи, и мать давала ей наставление, как хранить эреней, когда и как прибегать к их помощи, особенно во время болезни и т. п., затем имущество невесты (юрту, утварь, одежду и т. д.) выючили на лошадь или верблюда. Невеста одевалась во все новое, специфическое для замужней женщины. На ней были надеты описанные выше серебряные украшения, а ее новая шуба имела более широкие цветные каймы. В момент отъезда она надевала особый головной убор — тумалай.

Тумалай — это свадебная головная накидка, покрывающая еще и плечи, которую на второй день после свадьбы невеста уже снимала и укладывала в свой ящик комду кажа, где она и лежала в течение всей жизни замужней женщины¹⁴. Правда, по словам некоторых колхозников Монгун-Тайги, будто бы в старину женщины могли надевать тумалай во время общественных молений-праздников. По словам бабушки Анай, после смерти тумалай, как и все содержимое ящика комду кажа, клали с покойной при ее похоронах. О внешнем виде и материале, а также украшениях тумалай мы имели возможность судить на основании четырех экземпляров, хранящихся в коллекциях Государственного музея этнографии народов СССР в Ленинграде, приобретенных в начале XX в. Ф. Я. Коном в различных районах Тувы¹⁵. Этот головной убор невесты, который Кон называет фатой, шили из одноцветного красного или вишневого шелка. Он состоит из легкой, небольшой и неглубокой шапочки, круглой формы, сшитой из синего, голубого или зеленого шелка, на вздержке, к которой с боков и затылка пришит покров (длина от 95 до 134 см) из двух полос красного или вишневого шелка, который покрывает плечи и спину невесты. Накидка обшита по краям полосой шелковой ткани того же цвета, что и шапочка или колпачок покрывала. Украшения «фаты» сосредоточены у колпачка и состоят из

¹⁴ По сообщению Е. К. Яковлева, накидку тумалай у тувинцев сбрасывал с молодой ее свекор.

¹⁵ Коллекция МАЭ: № 439-68, 637-29, 454-22.

околыша, сшитого из меха горностая (или другого ценного меха), иногда с лапками и хвостиками. К меховой опушке на черных шелковых шнурках пришиты кисточки из шелковых ниток разных цветов, с разноцветными бусинками, а на передней стороне над лицом висят низки от бус, без кисточек¹⁶. В других экземплярах шапочка иногда вместо меха обшита околышем из красной полоски шелка, к которому пришиты подвески из цветных бусинок, китайских медных монеток и пуговиц.

После того как все было навьючено, невесте подвели лошадь, заседланную новым седлом, она садилась — и все трогались в путь. Впереди свадебного кортежа ехал старший по возрасту родственник невесты¹⁷. Он вел в поводу выючное животное (лошадь, верблюда или сарлыка) с имуществом, данным невесте. За ним следовали невеста и ее родители, затем остальные родственники невесты. По дороге в аал жениха их в пути трижды встречали родственники жениха. Первая встреча устраивалась на значительном расстоянии от аала жениха. Несколько родственников жениха раскладывали у дороги огонь, который добывали огнем (отук), а затем ставили очаг из трех камней, расстилали войлочный ковер (ширтск) и, когда кортеж невесты подъезжал к этому месту, всех едущих на свадьбу угощали аракой, чаем, мясом и пр. Немного отдохнув и отведав угощения, кортеж невесты вместе со встречающими двигался дальше. Недалеко от аала жениха его ждала вторая такая же встреча. Наконец, третья встреча происходила у юрты родителей жениха. Свадебный кортеж невесты трижды объезжал (по солнцу) ту юрту, в которой в это время находился жених со своими родителями, а один из старших родственников жениха в это время брызгал вверх аржаном, смешанным с молоком, призывая благополучие на невесту. Объехав трижды юрту, все спешили и садились около юрты, где также были поставлены ширтеки и приготовлено угощение. Эти встречи родственниками жениха свадебного кортежа невесты назывались уткуулчу.

Устройство молодых на новом месте начиналось с установки юрты. Родственники жениха устанавливали юрту, привезенную невестой, вносили в нее и расставляли имущество (новая юрта со всей обстановкой носила название «тикен

¹⁶ Коллекция МАЭ: № 439-68.

¹⁷ Н. Катанов в своей «Рукописи» сообщает, что лошадь вел за собой какой-нибудь родственник невесты только в том случае, если у невесты не было отца, хотя тут же замечает, что мать невесты участвует в церемонии как посторонняя. (Рукопись, стр. 219). В другом месте рукописи Н. Катанов пишет: «Невеста едет к жениху с закрытыми шелком глазами верхом. Лошадь ее ведут под уздцы родственники жениха. Приведя ее к юрте жениха или жены нового отца, ее водят по 3 раза кругом юрты. Ведет ее лошадь за поводья отец ее, сидящий верхом» (там же, стр. 218).

уг»), затем один из родственников добывал при помощи огня огонь и раскладывал его в очаге. В установленную новую юрту входили невеста, жених и родственники невесты. Последние угощали жениха и невесту, а затем приглашали родственников жениха, из которых последними приходили родители жениха. После этих церемоний начинался свадебный пир, который длился только один день. Первую чашку араки подавали матери жениха, ей же при распределении мяса подносили грудную кость (тöш), спину (ужа) давали мужчинам — старшим родственникам жениха, голову с кусочком сердца ставили в передний угол перед бурханами. В эту первую ночь в юрте новобрачных могла ночевать только холостая молодежь. Родственники невесты расходились ночевать по разным юртам.

На другой день после свадьбы соблюдался обычай торел или алганып беер (родство или дача благословения), который заключался в следующем. В юрте новобрачных утром находились только молодой муж и его родители, а остальные родственники мужа находились за юртой. Молодая невестка (келин) входила в юрту с чашкой молока и подавала ее своему мужу, тот слегка отпивал из нее и передавал чашку своему отцу. Невестка в это время должна была стоять у порога. Отец мужа (свекор — пег) подходил к ней и высказывал различные хорошие пожелания. Потом невестка подносила чашку с молоком своей свекрови (кунджу), которая тоже поздравляла невестку и желала ей благополучия и счастья. После этого невестка выходила из юрты и угощала молоком сидевших близ юрты родственников мужа, начиная со старших по возрасту, и опять выслушивала поздравления-пожелания. Затем невестка снова входила в свою юрту, лила молоко в огонь, а остатки брызгала в дымовое отверстие, выпрашивая у огня благополучной и хорошей жизни. Вслед за этим она налиwała еще чашку молока и ставила ее перед бурханами, где эта чашка стояла три дня, после чего это молоко шло в пищу.

Смысл описанного обычая заключался в том, чтобы снять запрет общения невестки со свекром и старшими родственниками мужа. После этого она могла с ними разговаривать, находиться с ними в одном помещении, передавать что-либо из рук в руки и т. п., но называть по имени своего свекра или свекровь она не должна была и после этого обряда.

Если некоторые из старших родственников жениха не были в аале во время обряда торел, а приезжали позже, уже после свадьбы, и заходили в юрту молодоженов, то в этом случае молодая невестка немедленно выходила из своей юрты. Через некоторое время она появлялась в юрте с чашкой молока и угощала приехавших. Те, принимая чашку, приносили свои

поздравления и добрые пожелания и этим снимали запрет на встречи и общение с ними. Бывали и такие случаи, когда в момент приезда старших родственников мужа, которых невестка видела впервые и между ними действовал запрет избегания, она находилась в юрте одна. В этой ситуации невестка должна была немедленно покинуть юрту, известить мужа или других его родственников о приезде гостей и ждать распоряжения об угощении молоком, чтобы снять запрет общения.

После свадьбы родственники невесты уезжали к себе домой. При их отъезде отец жениха давал матери невесты эмик каргыжы (выкуп или плату) за грудь — точнее, за молоко матери, которым была выкормлена дочь, — корову дойную (бедняки давали овечку).

После свадьбы молодая невестка в богатых семьях надевала особую женскую одежду, называемую кандазы. Это была верхняя одежда, без рукавов, сшитая из ткани килин (вроде штапельного полотна) зеленого или черного цвета. В отличие от алтайского чегедека или монгольского тулика она не была распашной. Она напоминала по покрою платье с разрезом на груди. В качестве отделки для нее применялась мерлушка, которая шла на опушку.

Спустя три-четыре месяца после свадьбы молодожены должны были приобрести себе новых эреней. Происходило это торжественно, в присутствии многочисленных родственников и одноулубников. Изготовление эреней и первое моление-угощение производил шаман. Обряд этот, называемый уруг паажызы кылдыары, сопровождался обильным угощением. После того как эрени были сделаны и шаман их угостил, они должны были висеть в юрте открыто два-четыре дня, затем их снимали и складывали вместе с эренями, привезенными молодой в дом мужа от своей матери. Их завертывали все вместе в хадак и хранили в переднем углу в ящике аптара. Перед самыми родами молодой хозяйки, особенно перед ее первыми родами, эреней доставали из хранилища и развешивали над постелью роженицы. Их угощали едой (но не питьем) и обкуривали артышем. Когда женщина благополучно разрешалась от бремени, вставала с постели, начинала ходить и работать, эреней убрали на старое место. Если у молодой матери заболел ребенок, их доставали, снова угощали и обращались к ним с просьбой послать здоровья заболевшему ребенку.

У тувинцев Сут-Хольского района (бассейн р. Хемчика) свадебный цикл растягивался на довольно длительные сроки. Начинался такой цикл со сватания. Нередки были случаи, когда между дружившими семьями заключался сговор о предстоящем браке их детей еще тогда, когда они были в ма-

лолетнем возрасте. Эта старинная форма сватания отражена в тувинском героическом эпосе. «Почти во всех сказаниях упоминается, что между родителями жениха и невесты заключается предварительный сговор. Иногда такой сговор заключался даже до рождения детей. Признаком сговора служит поднесение отцом жениха отцу невесты особого подарка сой белек — суй белек»¹⁸.

Бывали и такие случаи, когда сватали только что родившихся детей совсем незнакомые люди. Например, родила женщина девочку, а в это время в юрту зашел путник, которого, конечно, оставляли на праздник (той), устраиваемый по случаю рождения ребенка. Этот путник во время той заявлял, что у него есть маленький мальчик и что он хотел бы его в будущем женить на этой девочке (если дети благополучно вырастут), или говорил, что он ждет рождения ребенка и если у него родится мальчик, то он хотел бы его женить в будущем на этой девочке. Если такое предварительное сватовство нравилось родителям только что родившейся девочки, они соглашались. Тогда сват-отец будущего жениха брал здесь же у кого-нибудь клочок козьего пуха, клал его в колыбель под новорожденную девочку и говорил: «Она будет моей невесткой», — это называли пелек беер — дать свадебный подарок. Возвратившись домой, этот мужчина говорил своим родственникам, что он «нашел невестку» (келин).

Когда дети подрастали, отец и мать будущего жениха ехали к родителям будущей невесты на айтырар — на испрашивание согласия, а если уже согласие было дано заранее, то на подтверждение этого согласия (в Кара-Холе это первое сватовство называлось колдап — ударить по рукам). Они везли с собой различные подарки — аас пелек (подарки для разговора, букв. «подарки для рта»). В число их входили: шелковый платок — хадак, широко применявшийся в качестве одного из атрибутов в ламаистском культе, кожаная лента из выделанной овечьей шкуры — тадаазын, лошадь, корова или овца, смотря по состоятельности сватов, или же шкурка соболя, лисицы и т. п. Обязательно везли большой кугержик араки, мясо, сыр и т. д. Зайдя в юрту будущей невесты, отец жениха почтительно преподносил родителям девочки хадак или тадаазын, шкурки пушных зверей, держа все это на вытянутых руках, затем угощал их аракой. Если родители невесты были согласны на брак, они принимали хадак, шкурки и араку, и во время ее распития они окончательно договаривались о свадьбе, — и девушка считалась после этого просватанной. Если же родители не хотели отдать свою дочь, то они сразу же отказывались принять подарки и араку либо заяв-

ляли об этом во время распития привезенной сватами араки. Если араку распили, а сватовство все-таки не состоялось, то при отъезде сватов им возвращали подарки, а выпитую араку возмещали таким же количеством араки, которую тут же распивали вместе с неудачливыми сватами. Говорят, что некоторые родители, особенно состоятельные, отказав сватам, еще и издевались над ними: выпив привезенную араку, они возвращали кугержик из-под нее наполненным водой. Это уже был отказ с нанесением обиды, который полностью закрывал путь для возобновления сватовства.

Через некоторое время (если жених и невеста были маленькими, то ждали, пока они не подрастали примерно до десятилетнего возраста) в случае, когда сватовство состоялось, родителями невесты устраивался так называемый шай пузар (букв. «дробить или колоть на кусочки чай»). На него снова приезжали родители жениха. Они привозили с собой много араки, вареного мяса (обязательно почетные части туши — ужа, тош и др., почти целую тушу овцы) и другие угощения, хадаки и тадаазыны для одаривания ими не только родителей невесты, но и их родственников, пачку китайского табака (тюнзы) и обязательно плитку кирпичного чая. Отец жениха торжественно и почтительно обеими руками преподносил на хадаке плитку чая матери невесты и пачку табака отцу невесты. Этот обычай и получил название «шай пузар».

Мать невесты, приняв плитку чая, передавала ее своему мужу, который сначала угощал всех находящихся в юрте преподнесенным ему табаком, а затем брал плитку чая и разбивал ее ножом на мелкие кусочки. Мать невесты наделяла кусочками этого чая всех находящихся здесь родственников и соседей. Каждый, принявший кусочек чая, клал его за пазуху. Этот обычай не только символически отражал участие всех родственников в выдаче замуж девушки, но и налагал на них определенную обязанность: они должны были участвовать в подарках, собираемых для будущих молодоженов. Конечно, не было никаких конкретных обязательств, каждый давал то, что мог, например овцу, козу, войлок, деньги и т. д. После раздачи чая и подарков родственникам невесты (хадаков и тадаазынов) начиналось общее пиршество, после которого родители жениха уезжали, обычно увозя с собой часть подарков для будущих молодоженов.

В верховьях Алаша, где обычай шай пузар был также распространен, родители жениха со своими родственниками, приезжая к родственникам невесты, привозили араку обязательно в бурдюке из кожи козла, снятой чулком (с ногами), а в подарок близким родственникам давали хадаки. Более далеким родственникам невесты дарили тадаазыны. Хадаки привозили различных размеров и дарили их родственникам

¹⁸ Л. В. Гребнев, Тувинский героический эпос, стр. 135.

невесты в соответствии со степенью их родства. Самый большой хадак, называвшийся айжы, преподносили отцу невесты. Хадак поменьше, длиною до локтя, под названием «сержи», подносили матери невесты. Хадаки малого размера называли санбай, их дарили прочим родственникам невесты.

Следующим этапом свадебного цикла является тухтээр, или тухтеп, т. е. окончательное закрепление предстоящего брака. Этот обряд назначали и устраивали только тогда, когда жених и невеста уже достигали половой зрелости. От этого правила не отступали в том случае, если будущие супруги были сосватаны еще до рождения или же сразу после рождения. Происходило это в доме невесты. Жених впервые приезжал к невесте со своими родителями на несколько дней. Они привозили с собой много араки, вареного мяса и различное угощение, а для отца и матери невесты привозили араку в отдельных больших сосудах.

Девушке в это время меняли девичью одежду и украшения на женские. На нее надевали вместо девичьего халата женскую шубу, а также высокую и остроконечную женскую шапку с кистью из шелковых (или простых) крученых ниток на макушке и с цветными шелковыми лентами (пришитыми к заднему краю шапки), спускающимися на спину. Девичьи кольца, браслеты, серьги заменялись женскими (орнаментированными вместо гладких). Девушке по-иному заплетали косы.

Перед тем как невесте заплетать косы, возле юрты растлали простеганный нитками войлок (ширтек), на который набрасывали подстилку для сидения — куудус (тоже войлок, но обшитый материей, с широким кантом по краям из материи другого цвета). На ней усаживали рядом жениха с невестой (жених сидел справа, а невеста слева), после чего левую руку жениха и правую руку невесты связывали шерстяной ниткой и мазали обоим руки маслом, затем мать невесты заплетала ей волосы, как носят их замужние женщины, в три косы — две на висках (чашын чарып) и одну, толстую, сзади, к которой приплетались закинутае назад косы с висков. Нам говорили, что в некоторых районах заплетали две толстые косы с обоих боков головы и закидывали их назад, связав концы, между которыми сзади заплетали три маленькие косички, к ним подвешивали украшения чабага, или чавага, которое носили только замужние женщины.

Когда косы были заплетены (в них вплеталась еще черная, из шелковых ниток, косоплетка) и надето украшение чабага, жениху давали в зубы кусок вареной нижней губы овцы или барана (хой чыры), а девушку заставляли откусить

от этого куска. Это делалось для того, чтобы будущие супруги хорошо жили и любили друг друга. В это время родители жениха и невесты стояли рядом и наблюдали, удастся ли девушке откусить кусок мяса, которое держал в своих зубах жених, и определяли по этой примете будущую супружескую жизнь своих детей. После того как развязывали нитку, которой были связаны руки жениха и невесты, начиналось угощение.

Нам хотелось бы кратко остановиться на украшении чавага. Надевание его на девушку символизировало то, что она уже стала женщиной, независимо от того, происходило у нее супружеское сближение с женихом или нет. Это украшение было довольно дорогим, так как его основу составляла серебряная пластинка, нашитая на кусок кожи, украшенный бусами, жгутами из ниток и т. д. Бедняки обычно были не в состоянии приобрести его и довольствовались более скромным украшением. Виденное нами украшение чавага представляло собой кожаную, обшитую материей пластинку трапецевидной формы. Размеры ее в тувинских народных мерах: высота один карыш (т. е. четверть), ширина в верхнем конце три улууа, в нижнем — четыре улууа (улуу — мера, равная ширине пальца). Пластинка эта сплошь покрыта рядами коралловых бус различной формы. Сверху до середины ряды эти состоят из круглых бусин плоской, как бы приплюснутой формы (борбак шуру), а от середины до нижнего конца пластинки — из бусин бочкообразной формы (шойбек шуру). Кроме этого, на пластину нашиты 12 жгутиков из черных шелковых ниток, обмотанных золотыми нитками (салбак озээ); жгутики оканчиваются распущенными кистями (салбак) из шелковых ниток уже за нижним краем пластинки чавага, образуя как бы бахрому и удлиняя это украшение. Длина этих кистей равна одному мугур-сббму (расстояние между вытянутым большим пальцем и согнутым указательным). Бусы на чавага сделаны из коралла или пасты (шуру), и покупали их у китайских торговцев. Косоплетка (чалаа-кара) была также китайского производства.

Пиршество во время тухтээра длилось два-три дня. Для приезжих гостей, как пишет Ф. Кон, на три дня ставили специальную юрту, которая носила название «ойнар уг», т. е. праздничная (для веселья) юрта¹⁹. Вечером, в первый день приезда жениха и его родителей в аал невесты, начиналось распивание араки и угощение продуктами, привезенными приехавшими. Они угощали родителей невесты, ее родственников и соседей по аалу. На другой день после обряда расплетания

¹⁹ Ф. Кон, За пятьдесят лет, стр. 88.

волос приехавших угощали уже родители и родственники невесты. Это ответное угощение (харыы арака — ответная арака) нередко длилось два дня, пока не выпивали все вино, приготовленное родителями и родственниками невесты и их соседями по аалу, кроме одного кугержика араки, который всегда оставляли нетронутым, чтобы дать его при отъезде родителям жениха. Получая этот кугержик на дорогу, родители жениха или его старшие родственники говорили:

Уш херээн ускен
Уш чажын чарган

Три дела порешили²⁰,
Три косы заплели.

В свадебном обряде тувинцев был и такой обычай: родители и родственники невесты во время тухтээра беспрепятственно забирали у приехавших одну лошадь, любую из понравившихся. Этот обычай назывался чаяр ат, т. е. отобрать лошадь. Это происходило после того, как девушке заплетали косы как замужней женщине. Родственники со стороны жениха в свою очередь брали у родственников невесты одну понравившуюся им лошадь и также не встречали в этом отказа. Данный обычай носил название «кудээ ат», т. е. «лошадь зятя». Таким образом, во время тухтээра происходил обмен лошадьми между родственниками жениха и невесты. Упомянутый обычай интересен для нас тем, что он совпадает с древнеуйгурским подобным обычаем, зафиксированным старинной летописью²¹. Надо заметить, что в верховьях Алаша и в Кара-Холе свадебный обряд тухтээр называли еще херек пудурер, т. е. дело сделать. Раньше (в верховьях Алаша это хорошо помнят старики колхозники) родственники невесты во время приезда жениха с родителями на тухтээр ставили временный шалаш — бодэй, в котором и угощали гостей. Полное название этого жилища было «уруглар тухтээп бодей». После тухтээра его разбирали.

Следующим звеном свадебного цикла был обычай малдаар. Во время этого обряда родители невесты и ее другие родственники ехали в аал к родителям жениха с угощением (обязательно с аракой) и подарками (хадаки, тадаазыны), чтобы получить скот за невесту. Сообразуясь с возможностями родителей и родственников жениха, родители невесты запрашивали определенное количество домашнего скота (различных видов) и получали его, как правило не торгуясь, после чего, угостившись в аале жениха, угоняли скот к себе. Самым главным и интересным для нас в этом обычае является то, что полученный за невесту скот считался общим для всех ее родственников и родители невесты обязательно делились

²⁰ Подразумеваются айтырар, шай пугар и тухтээр — три главных момента свадебного цикла.

²¹ Н. И. Бичурин (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, М.—Л., 1950, стр. 215.

скотом со своими близкими родственниками, отдавая им (по материалам, собранным в долине Алаша) до двух третей из всего количества.

Поэтому каждый, кого наделяли скотом, был обязан материально участвовать в снаряжении невесты, в комплектовании ее необходимого имущества (öñçölээр), составлявшего ее пожизненную собственность в доме мужа. Одни родственники делали или покупали решетку юрты, другие — палки для крыши, двери и дымовой круг, третьи готовили войлочное покрытие, четвертые приобретали мебель (шкафчики, кровать), утварь (кадки, ведра), пятые помогали приготовить необходимый комплект одежды и т. д. Таков был обычай малдаар, несколько напоминающий обычай калыма.

Старик Самбу Ондар Уйгур сообщил мне, что если жених и невеста были сосватаны еще малолетними, то малдаар происходил до тухтээра, но уже после обычая шай пугар. В таком случае родители невесты посылали своих родственников в аал жениха с подарками, чтобы договориться о количестве скота, требуемого за невесту. Как только соглашение о количестве и видах скота заключалось, его сразу же угоняли в аал невесты.

Спустя некоторое время после тухтээра и малдаара родители жениха вместе с ним самим снова приезжали в аал невесты, чтобы договориться с ее родственниками о дне свадьбы (этот приезд носил название «негер») и о том, когда невеста со своим имуществом должна покинуть аал родителей и переселиться в аал жениха. После тухтээра жених уже имел право на интимные встречи с невестой.

День свадьбы избирался обычно ламою, который читал священную книгу и определял день свадьбы, наиболее благоприятный для данной брачной пары. Это называлось хун көргүзүп (определение дня). Лама давал указания, в какое время дня выехать невесте и в какую сторону сначала направить свадебный кортеж, как ехать и т. д. Советы ламы считались обязательными, их надо было выполнять.

После определения дня свадьбы родственники невесты начинали деятельно готовиться к самой свадьбе. Главная задача этой подготовки сводилась к полному комплектованию имущества невесты. В комплект входили: новая юрта с войлочным покрытием и полная обстановка для нее, включая домашнюю утварь; новый личный гардероб невесты (зимняя и летняя одежда и обувь), уже как замужней женщины; определенное количество скота различных видов, которое давали ей с собой родители и родственники. Имущество, которое везла с собой невеста в дом мужа, составляло ее личную пожизненную собственность (öñçү), и в случае развода она имела право взять его с собой и вернуться обратно в аал родителей.

В период подготовки к свадьбе, которая устраивалась в аале жениха, родители жениха и его родственники еще раз приезжали с подарками и угощением к родителям невесты и выясняли, какое имущество дают родители своей дочери для переезда в аал жениха. Эта поездка называлась *оңчүлээр*. Приехавшие во время угощения выясняли прежде всего, сколько и какой скот выделен невесте. Обычай требовал, чтобы никакого торга по этому поводу со стороны родственников жениха не было (чтобы никто из них не обсуждал этого вопроса и не вступал в споры). На следующий день родственники жениха возвращались в свой аал и угоняли с собой скот, выделенный невесте ее родственниками. Иногда они увозили с собой остов юрты и ее покрытие (если юрта была уже приготовлена и до свадьбы оставалось немного дней). Приглашенный скот пускали в стадо, выделенное жениху его родственниками, и он становился теперь собственностью молодоженов. Пользование скотом в семье было общим и безраздельным, хотя каждый из супругов долгое время прекрасно знал «свой» скот, т. е. полученный им от своих родственников. Практически это знание имело значение только в том случае, если происходил развод или кто-нибудь из супругов умирал и вставал вопрос о дележе наследства (если в этом была нужда).

Заключительным обрядом свадебного цикла был переезд невесты с ее имуществом в аал жениха и устройство там свадебного пира, после которого начиналась обычная совместная жизнь молодоженов. Этот обряд носил название «уруг бээр» (отдавание девушки). По рассказам стариков колхозников, дня за три до свадьбы в аал невесты приезжали родственники жениха за юртой, чтобы увезти ее и поставить в аал жениха к приезду невесты на свадьбу. И на этот раз родственники жениха приезжали с аракой и прочим угощением. Этот приезд назывался уругнун *ог-пажын алыр*, т. е. брать юрту и котел (для варки пищи) невесты. Угощение происходило уже в новой юрте, приготовленной для невесты ее родственниками и снабженной необходимой, обычной для тувинцев, домашней обстановкой и утварью.

После угощения родственники жениха выючили только юрту и один котел для варки пищи и увозили их в аал жениха. Вся внутренняя обстановка юрты и прочее имущество оставались у невесты, которая должна была привезти их с собой. Полагалось еще оставить *өрөгө*, т. е. небольшой кусок войлока, которым закрывают дымовое отверстие в юрте (когда идет дождь или снег). Его должна была привезти также сама невеста.

В связи с вышеизложенным нам бы хотелось упомянуть еще об обычае *силликтенир*, непосредственно связанном с комп-

лектованием имущества невесты. Этот обычай широко практиковался в бедняцких семьях, где родители невесты были не в состоянии сами приготовить дочери имущество, требуемое традицией. Сущность его заключалась в том, что родители невесты обращались за помощью к родственникам и соседям. Мать невесты брала с собой девушку и объезжала или обходила юрты родственников и соседей, не только живущих в этом же аале, но и родственников, живущих в других аалах, и говорила, что нужно девушке сделать *оңчү* (личная собственность). Каждый, к кому она обращалась, должен был дать что-нибудь из домашней обстановки, скота и т. п. Отказать было нельзя, нужно было дать хотя бы иголку или пуговицу. Таким образом многие бедняцкие семьи преодолевали материальные затруднения, возлагаемые на них свадебными обычаями.

Ко дню свадьбы в аале невесты шли оживленные приготовления, в которых участвовали все жители этого аала. За день до отправления невесты во всех юртах выкуривали араку, резали барана или корову (смотря по достатку родителей невесты), варили мясо, делали пресный сыр (пыштак), пекли лепешки и т. д. В аале и доме жениха также кололи скот, выкуривали араку, пекли, варили, готовили различные угощения, устанавливали юрту, в которой должны были жить молодые.

В день, назначенный для отъезда невесты, вставали рано и наряжали невесту в лучшую одежду. На нее надевали (независимо от погоды) новую шубу, свадебный головной убор тумалай и сверху женскую головную накидку баштангы. Тумалай обычно переходил по наследству от матери к старшей дочери, затем к следующей по старшинству и оставался у младшей дочери, когда та выходила замуж. В состоятельных и богатых семьях тумалай делали заново, а в бедняцких — одалживали на день свадьбы у родственников или соседей и сразу же возвращали. Без тумалай невесте нельзя было ехать в аал к жениху.

Здесь мы должны сделать отступление для описания баштангы. Мы опишем его на основании образцов, привезенных из Тувы в самом начале нашего столетия Ф. Коном и хранящихся в Государственном музее этнографии народов СССР в Ленинграде²². Баштангы даже во времена путешествия Ф. Кона считался у тувинцев старинным головным убором. Он представляет собой большой капюшон, сшитый из красной шелковой материи, с несколько удлиненной частью, ниспадающей на спину. Шили его из двух продольных половин, покроя которых (при соединении) в плане имеет почти форму

²² Коллекция МАЭ: № 439-69, 637-30.

круга, нижняя половина которого немного удлинена и суживается, образуя овально-закругленный выступ, который при надевании баштангы лежит на спине. Наголовная часть капюшона небольшая, едва спускающаяся на лоб. На верхушке капюшона (приходящейся при надевании на темя) маленькое круглое отверстие, прикрываемое теперь небольшой широкой лентой голубого цвета, идущей от лба через голову и опускающейся свободно на затылок. Объяснить назначение этого отверстия теперь трудно. Возможно, баштангы надевали как капюшон на шапочку с кистью (характерная женская повседневная шапка) и тогда через это отверстие выпускали ее кисть. Длина наибольшей, ниспадающей на спину части баштангы в описываемом экземпляре почти 75 см²³. Характерной особенностью баштангы являются его отлитые из свинца украшения — маленькие пластинчатые бляшки, оканчивающиеся шариком. Этими бляшками обшиты сплошь все края баштангы, выше которых идут, также сплошной обшивкой, впритык друг к другу, два ряда красных бус²⁴. Отливкой свинцовых украшений для баштангы занимались специалисты по литью металла, имевшиеся среди тувинцев. Как сообщает Ф. Кон: «Форма для отливки украшения на женский головной убор („баштангы“) вырезывается на камне и сохраняется мастерами... Лить эти украшения не может болевший и обезображенный оспой. При литье их, кроме мастера и заказчика, не может присутствовать никто, в противном случае украшение выйдет неудачно»²⁵.

Ко времени, назначенному для выезда (тоже по указанию ламы), выючили лошадей для имущества невесты и заседывали лучших верховых лошадей для всех сопровождающих. Когда наступало время выезда, все садились на лошадей и отправлялись в путь. Впереди ехал мужчина из родственников (или даже соседей по аалу), который родился в том же году (двенадцатилетнего животного календарного цикла), что и невеста (например, в год лошади и т. д.), и вел в поводу лошадей, на которой сидела разряженная невеста. Ее лошадь была оседлана новым (женским) седлом, уздечка и вся верховая сбруя тоже были новыми. За невестой следовали выючные быки или лошади с ее имуществом, иногда даже и с юртой, если последняя почему-либо не была увезена родственниками жениха заблаговременно.

²³ Коллекция МАЭ: № 637-30.

²⁴ Цветной рисунок и покроем описываемого экземпляра баштангы, хранящегося в Государственном музее этнографии в Ленинграде, опубликован нами в работе «Очерки этнографии тувинцев левобережья Хемчика», — «Груды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР», т. II, М.—Л., 1966, стр. 33, 36.

²⁵ Ф. Кон, За пятьдесят лет, стр. 72.

Свадебный кортеж невесты родственники жениха встречали по дороге два раза: посредине пути и перед аалом. Встречающие разжигали на месте встречи костер и ждали свадебный кортеж. Когда он подъезжал к этому месту, все спешили и ненадолго усаживались у костра. Здесь родственники жениха угощали едущих аракой. Затем все вместе ехали дальше. По приезде в аал жениха весь свадебный поезд, не слезая с коней, сначала объезжал три раза вокруг (по солнцу) юрту молодых, а если юрта еще не была установлена (так как ее везла невеста) — то вокруг столба (магана), который был установлен на месте будущей юрты (этот столб служил в юрте подпоркой для дымового круга). К вершине столба привязывали шелковый хадак, а близ него ставили деревянную кадку с водой из источника. Этой водой родственник жениха кропил свадебный кортеж невесты, объезжающий столб. Если объезжали вокруг юрты, то приехавших обрызгивали водой из кадки, поставленной у дверей юрты.

Затем приехавшие сходили с коней и шли в юрту, где представляли привезенные вещи. Первый огонь в очаге разжигал один из родственников невесты (дядя по матери или другой), и, как только он разгорался, делали сап (курильницу). Курильница ставилась снаружи у дверей, перед входом в юрту, после чего на плоские камни клали горячие угли и бросали на них веточки вереска (артыш). Затем один из старших родственников невесты выходил из юрты и делал кропление первым, сварившимся в новой юрте чаем, разбрызгивая его ложкой во все стороны. После этого приехавшие с невестой ее родственники и соседи пили чай в этой юрте и ели угощение, приготовленное родственниками жениха.

Вскоре после чаепития все, кроме жениха и невесты, выходили на улицу, где начинался свадебный пир. Невеста в течение этого дня сидела в юрте на кровати, не снимая с себя тумала и баштангы, жених также находился в юрте вместе с невестой. Во время свадебного пира собравшиеся рассаживались на войлочных ширтеках по кругу на земле, у юрты родителей жениха. В середине круга стояли сосуды с аракой и различное угощение. Пир заканчивался поздно ночью. Молодые супруги ночевали в своей юрте.

На второй день, утром, совершался обряд знакомства или признания невестки старшими родственниками мужа. Этот обряд назывался алгыш, или алкыш (благословение), так как он сопровождался произнесением благопожеланий невесте со стороны старших родственников мужа. Старший родственник невестки брал ее за кушак, выводил из юрты и, прихрамывая на одну ногу и опираясь на топор, подводил ее к дверям юрты родителей мужа, где в это время собира-

лись его старшие родственники. Невестку, наряженную в тумалай и баштангы, усаживали на улице на ширтек перед открытыми дверями юрты, после чего приведший ее родственник подавал ей чашку с молоком, и она, отведав из чашки, передавала ее по кругу родственникам мужа, находившимся в юрте. Каждый из них, принимая чашку с молоком и делая глоток, произносил различные благопожелания невестке, например:

Тон черге ёйин хондураун	На высоком месте свою юрту
Тёш черге малын малдазын	На крутое место пусть ставит,
Сара аскыр чылгылыг болзун	С соловым жеребцом пусть свой
Сарыг баштыг оолдуг болзун	Пусть родятся русоволосые
Эвергээни чыраа болзун	Верховые лошади пусть будут
Эдерткени оол болзун	Пусть ходят за вами мальчики,
Ак хадынны бышкы кылзын	Мешалка для хойтпака пусть
Ак инекти саар болзун	Дойные коровы пусть будут

Когда чашка с молоком обходила всех, родственник невестки (приведший ее) вводил молодую в юрту родственников мужа и здесь в их присутствии снимал с нее баштангы и тумалай. После этого молодая обменивалась с родственниками мужа раскуренными трубками и пила с ними чай. С этого момента с молодой снимался запрет общения со старшими родственниками мужа. Об этом обычае имеются сообщения в этнографической литературе. В одном из них сказано, что тумалай с невесты снимает свекор, т. е. отец жениха, во время свадебного пира и что происходит это в юрте свекра, где пируют пожилые родственники. Невестка в это время сидит рядом со свекровью²⁶. Во втором сообщении, принадлежащем Ф. Кону, переданном очень фрагментарно и даже сбивчиво, говорится, что «Сват-проводящий вводит прячущуюся за его спиной молодую, одетую в свадебную одежду „тумалай“, в которую она прячет лицо от отца и старших братьев мужа. Только после того как отец мужа сорвет с нее тумалай и погладит ее темя, она может не прятать лица»²⁷.

²⁶ Е. К. Яковлев, Этнографический обзор..., стр. 91. Н. Катанов указывает, что в Салчакском сумоне невеста при входе свекра в юрту закрывает лицо руками или платком и убегает из юрты. Здесь, видимо, не было обряда снятия тумалай свекром, позволявшего невестке после этого общаться со старшими родственниками мужа. (Рукопись, стр. 117).

²⁷ Ф. Кон, За пятьдесят лет, стр. 88.

Остается неясно, куда сват-проводящий приводит невестку? Видимо, в юрту отца жениха.

В Тапсы-Аксы (верховья Алаша) нам рассказали о следующем варианте обряда алкыш. Невестку (или молодуху) вел ее наиболее бойкий родственник, обязательно мужчина. Ведя невестку, он нарочно прихрамывал и опирался на топор или на ручную шкуротряпку и держал при этом в руке шкуру овцы или домашней козы. Невестка и ее родственник подходили ко всем юртам аала, в которых жили родственники мужа. Они обходили эти юрты по старшинству, вплоть до самого младшего из родственников, после чего невестка возвращалась к себе в юрту. Во время хождения по аалу невестка и ее сопровождающий старались больше шутить и смеяться (иногда сопровождающего принуждали садиться на палку верхом и изображать всадника и т. д.).

По окончании свадьбы родители и родственники молодой уезжали домой. При их отъезде отец жениха дарил матери невесты дойную корову (эмик каргыжы — плата за «материнскую грудь» или за «молоко матери»). В верховьях Алаша эмик каргыш называлась дойная корова с теленком или кобыла с жеребенком, которых давали сразу же после свадьбы матери невесты, когда та уезжала домой.

Через три дня после свадьбы свекровь или старшая сестра молодого мужа расплетали или расчесывали волосы молодой невестке. После свадьбы, в день совершения обряда алкыш, молодая снимала баштангы и тумалай и укладывала их в ящик. Баштангы она надевала на праздники (на моления, на свадьбы и т. п.), тумалай же невеста носила только в день собственной свадьбы.

В старину, когда женщина умирала, рассказывали наши собеседницы (как они слышали от стариков), ее хоронили в баштангы и клали с ней различные вещи. Но потом, когда стали хоронить по указанию лам, никаких вещей с покойницей не давали. Баштангы и украшение чабага стоили дорого, их трудно было приобрести рядовому тувинцу, поэтому их стали оставлять и передавать по наследству и не класть в могилу с покойницей даже в том случае, если ее хоронили по старинному (шаманистскому) обряду.

Нам сообщили еще некоторые сведения о свадьбе вдовы, если она вторично вышла замуж. В этом случае весь цикл свадебных обрядов и обычаев был таким же, как и описанный выше. Однако при сватовстве требовалось согласие уже не только родителей невесты, но и родственников ее покойного мужа. Обычай малдаар хотя и соблюдался, но количество скота, получаемого в это время за невесту, было весьма небольшим. Кроме того, в день свадьбы, отправляясь в аал жениха, невеста не надевала тумалай. Обычай эмик каргыш

(подарок за «молоко матери»), естественно, уже не соблюдался, как и символические обряды и гадания на тухтээре (о чем говорилось выше).

* * *

Перейдем к характеристике цикла свадебных обрядов у тувинцев кыргызы и чооду, живущих на юго-востоке Тувы, по материалам, собранным нами на месте в ряде селений Эрзинского района. Как и в других районах Тувы, мы восстанавливали картину старинного свадебного цикла по рассказам наших собеседников. Часто они рассказывали нам о своих собственных свадьбах, так как в дни их молодости свадебный цикл протекал по строго соблюдаемой традиции. В настоящее время тувинцы Эрзинского района весьма отошли от этой традиции и соблюдают лишь ее отдельные элементы, и то часто в измененном виде. Вероятно, не будет преувеличением сказать, что современное старшее поколение было последним, когда еще соблюдался веками установленный цикл свадебных обрядов и церемоний, когда об этих обычаях и обрядах знали не по наслышке, а лично придерживались их.

У тувинцев кыргызы, которые еще и теперь (взрослые поколения) говорят по-монгольски, весь процесс свадьбы, включая сватовство, назывался по-монгольски — цалилге, а сама свадьба со свадебным пиром — цалык. Выше уже было отмечено, что девушку здесь брали замуж через сватовство и лишь иногда, только в отдельных случаях (после отказа), прибегали к похищению невесты. Такие случаи были довольно редкими и едва ли отражали старинный обычай совершать браки через похищение, практиковавшийся только как традиция у соседей тувинцев — алтайцев, особенно северных, где даже при свадьбах, совершаемых через сватовство, с присутствием ему ритуалом, в свадебном обряде были моменты, символизирующие похищение невесты.

Тувинцы кыргызы, как и другие группы тувинцев, женили своих сыновей в порядке старшинства. Так же поступали родители, имеющие дочерей. Кыргызы и чооду женили своих юношей по достижении совершеннолетия (среди кыргызы с 16, среди чооду только с 18 лет). Видимо, на понятие совершеннолетия для юноши здесь повлияла старая податно-налоговая система, признававшая неполной и полной «податной единицей» юношу с 16—18 лет. Невесту для сына у кыргызов выбирал отец по своему усмотрению. Он ездил сватать девушку сам, причем один. Наметив будущую невестку, он советовался с ламой, у которого стремился получить указания. Лама никогда не отказывал в таких просьбах — напротив, старался вмешиваться в такие дела. Обычно он рекомендовал вступать в брак с лицом, родившимся в одном и том же году

(по календарю двенадцатилетнего животного цикла, о котором подробно говорится дальше). Из двенадцати названий, именами которых назывались годы такого календаря, только год тигра считался для брачащихся несчастливым. Если оба, жених и невеста, родились в году тигра, то такого брака старались избегать, веря, что он не будет удачным. Поверье, связанное с рождением супругов в год тигра, еще до сего времени не исчезло и не потеряло своего значения (которое ему приписывали ламы). Так, в колхозе «Путь к коммунизму» селения Нарын нам назвали еще молодую брачную пару, у которой нет детей, несмотря на огорчение супругов. Местные старики прямо объясняют это тем, что оба супруга, о которых идет речь, родились в году тигра, т. е. в году, несчастливом для брачащихся одногодок. Считалось желательным, чтобы невеста была на год старше жениха (это были пожелания, уже не связанные с советами лам). Верили, что в таком случае у супругов будет много детей, скота, что жить они будут богато, во всяком случае в полном достатке, не будут болеть как сами, так и их дети и т. п.

Итак, у тувинцев кыргызы сватать невесту ездил отец жениха. Если в семье к этому времени отца не было, то сватать невесту, также по своему выбору, отправлялась мать жениха. Отец жениха выступал в роли свата, вез с собой хадак, вино или кумыс, заднюю спинную часть туши овцы — уц (по-тувински — ужа), кирпич чая и куски яркой цветной материи.

Отец жениха, по прибытии в юрту родителей сватаемой девушки, подавал отцу невесты хадак, а ее матери чай и материю, затем он наливал первую чашку вина и подавал ее отцу невесты, а вторую чашку — ее матери. Если родители невесты были согласны отдать свою дочь, они принимали все подарки, пили вино, привезенное сватом, ели мясо и затем сами его угощали. Если же они не хотели отдать дочь, они ничего не принимали от отца жениха и он все увозил обратно.

При согласии на брак родители невесты тут же договаривались с отцом жениха о дне свадьбы, которую назначали поскорее, не откладывая надолго (сватали здесь девушек только брачного возраста), и называли цену девушки — ху-дулдаана бртук, получаемую скотом.

Несколько по-иному происходило сватовство у чооду. Здесь по достижении брачного возраста родители юноши приходили к ламе и советовались с ним о женитьбе сына. Лама смотрел в священные книги, гадал на костях и говорил, например, что надо искать девушку, родившуюся в такой-то год (двенадцатилетнего цикла), в такой-то день, тогда брак сына будет счастливым, в семье будет много детей и жить молодые будут в достатке. После такого гадания родители жениха

начинали поиски невесты, которая бы подходила по признакам, указанным ламой. Иногда лама «подсказывал» родителям, как найти невесту, и указывал даже аал, в котором следовало искать такую девушку. Современные наши собеседники, рассказывая об этом, подчеркивали, что, по-видимому, ламы занимались сватовством не бескорыстно, воздействуя на простодушных аратов всевозможными религиозными предисказаниями. Поэтому какие бы признаки (по своим гаданиям) будущей избранницы они ни определяли, такая всегда находилась. Сватали девушку родители жениха вместе. Они привозили с собой много хадаков, чтобы одарить каждого родственника невесты, а для ее отца и матери у них были особые подношения: вино, туша барана, сваренная целиком, сыр, чай, табак, отрезы цветной материи, а также огниво и клей из рога марала (последние два подарка были символическими). Огниво дарили отцу невесты для того, чтобы подчеркнуть, что его дочь будет принадлежать теперь к новой семье, к ее очагу, а клей должен был символизировать прочность брака. Лучшие хадаки, привезенные сватами, предназначались также родителям девушки. К сватовству приступали сразу, ссылаясь на ламу, предсказавшего этой паре хорошую жизнь.

Если родители невесты соглашались на брак, то они принимали подарки и сразу же назначали «цену невесты» скотом. При этом полагалось, чтобы скот этот был четырех или пяти видов (крупный рогатый скот, овцы, козы, лошади, а иногда еще и верблюды). Договорившись о цене невесты, родители жениха возвращались домой и незамедлительно присылали скот в уплату за невесту. Скот этот целиком шел родителям невесты. Их родственники из этого стада ничего не получали.

Со свадьбой долго не тянули. Основная забота о ней, например у тувинцев кыргызов, ложилась на родителей жениха, так как юрту и ее обстановку для молодой пары приготавлила сторона жениха. Они же шили одежду для будущей невестки и заказывали для нее украшения, иногда это делалось еще до свадьбы. Зная, что предстоит женитьба сына, родители уже готовились к этому заранее в рамках обычаев, предусмотренных старинной традицией. У тувинцев чооду, наоборот, обстановку юрты для будущих молодоженов приготавлили родители и родственники невесты совместно. Основным и заключительным этапом свадебного цикла тувинцев Эрзинского района был свадебный пир, устраиваемый у группы кыргызов в аале жениха, а у чооду — сначала в аале невесты, а затем и в аале жениха.

Свадьба у группы кыргызов происходила следующим образом. Невесту в аал жениха привозили либо вечером накануне свадьбы (если было далеко ехать), либо утром в день свадьбы. Из аала родителей ее увозил сам жених. Он приводил

для невесты лошадь, оседланную новым седлом. Жених приезжал за невестой в сопровождении своих родственников, и среди них обязательно должны были быть старшие родственники. Когда невеста отправлялась в аал жениха, к свадебному кортежу присоединялись и ее родственники. Они везли с собой тушу вареного барана, араку, молочные продукты, хадаки. Невеста ехала в своей (т. е. сделанной ей родителями) одежде. На ней был шелковый халат с опояской из шелка, надетый поверх рубашки, и длинные шаровары, направленные в сапоги. Халат обыкновенно был какого-либо яркого цвета, отороченный по полам и плечам цветной каймой, воспринятой, по уверению рассказчиц, от соседних монголов. Если халат был красного цвета, его подпоясывали синей опояской, если же он был синий, то опояска пужна была красная. К зеленому халату делали желтую опояску, а к желтому — зеленую. Запрещалось носить опояски черного и белого цвета. Сапоги по возможности были из хромовой кожи, украшенные узором цветной аппликации, с мягкой подошвой и загнбающимися вверх острыми носками.

Отличительной особенностью свадебного костюма невесты был особый головной убор, наподобие фаты, называемый малга²⁸, в виде накидки, соответствовавший тувинскому свадебному головному убору тумалай. Его шили специально для свадьбы из яркой шелковой материи, выкроенной из шести клочков. Головная часть этого убора, т. е. та часть, которая надевалась непосредственно на голову, имела вид шапочки с наушниками, была из красного шелка (на ватной подкладке), расшивалась золотыми покупными нитками и оторачивалась околышем из меха ценного зверя (выдры, бобра) и на самой макушке имела пришитый шарик (чинжи) из камня или китайской пасты. Некоторые пришивали к макушке еще кисть из красных шелковых ниток, спускающуюся на спину. Боковые стороны головной части малга, спускающиеся на уши, расшивались серебряными нитками. Полы этого головного убора, спускавшиеся в виде накидки на плечи и спину, — из синей и зеленой шелковой материи. Ни бляшек, ни бисера, ни каких-либо других нашивных украшений на малга не имелось. Замужняя женщина в описываемых районах могла носить малга на больших праздниках, что не было принято у тувинцев западных районов в отношении тумалай.

На невесту кроме малга надевали еще различные украшения. В ее ушах висели длинные, почти касающиеся плеч серьги из серебряной проволоки, украшенные бирюзой и ко-

²⁸ В этом названии нельзя не узнать наименование шапки у халхагов — «малга» (Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, стр. 103).

раллами. На обеих руках были надеты серебряные кольца (на трех средних пальцах) и браслеты. Волосы невесты перед выездом были заплетены в одну косу, к которой добавляли китайскую черную косоплетку, удлинявшую косу до пят. К ней, кроме того, прикрепляли специальное женское украшение из серебряной пластинки и ниток, называемое чапкы, аналогичное украшению замужней женщины — чавага, распространенному в западных или центральных районах Тувы.

Нам бы хотелось отметить, что во время путешествия в Северо-Западную Монголию в 1876—1877 гг. Г. Н. Потанин наблюдал у тувинков в долине р. Нарына особый головной убор, носившийся только замужними женщинами. Он был шит из пунцовой материи в виде накидки, с нашитыми на голове белыми фарфоровыми пуговками. Путешественнику он напомнил женский головной убор казахов, называемый кемечек и представлявший собой род капюшона из белой бязи, закрывающий голову, плечи и грудь так, что оставалось только круглое отверстие для лица²⁹. Несомненно, Г. Н. Потанин видел баштангы. Таким образом, баштангы в последней четверти XIX в. еще бытовал на юго-востоке Тувы.

По приезду в аал жениха свадебный corteж трижды объезжал (по солнцу) юрту жениха, после чего невеста заходила в юрту, где ее встречал словами благопожеланий отец жениха и дарил ей красивую яркую материю из шелка. Девушку сажали на почетное место, и жена ее старшего брата, именуемая ченге, а также старшая сестра невесты расплетали ей девичью косу. После этого они заплетали ее волосы в три косы (как полагалось носить замужней женщине), в каждую уже заплетенную по-женски косу добавляли косоплетку (толгаана ўс хаглын) из черных шелковых ниток, затем надевали на нее новую женскую одежду. Новую одежду невесте давал отец жениха, свою же одежду, в которой она приехала на свадьбу, невеста снимала. На свадьбе она могла быть только в новой одежде.

После расплетения девичьей косы и заплетения волос на три косы невеста садилась у двери юрты и, положив под правую полу своей свадебной одежды кусок овечьего жирного мяса и кусок сала, скармливала их собаке, принадлежащей жениху. Это делалось для того, чтобы ее будущий муж и его родственники жили хорошо и в полном достатке. Во время кормления собаки присутствующие в юрте произносили всевозможные хорошие пожелания (желали невесте счастья и благополучия в супружеской жизни). Затем невеста пересаживалась на свое место, на котором полагалось сидеть хозяй-

ке юрты, и начиналось свадебное угощение, во время которого подавалось вареное мясо быка (шар), баранов, различные виды сыра, сметана, сливки, лепешки, варенные в масле, много вина и т. д. Свадебный пир начинался в малый полдень и длился в течение суток.

Молодоженов в первую брачную ночь укладывали спать мужчины и женщины (не родственники), они же и приготовляли им супружескую постель.

На другой день после свадьбы молодая должна была прийти в юрту отца своего мужа, где находилась старшая родня мужа, преимущественно мужчины. Она приходила сюда не одна, а в сопровождении жены брата (старшего) мужа, именуемой бергин (ср. монг. берген) и своей старшей сестры. Этот обряд назывался хадым аавынча кóортин öргин мörгулт (приход в дом отца мужа за благословением или с молитвой). Суть этого обряда заключалась в том, что молодая, зайдя в юрту, садилась с сопровождавшими ее женщинами у двери близ очага и три раза бросала в горящий огонь щепку с веточками можжевельника (арци) и три раза при этом кланялась очагу. Отец ее мужа и его родственники сидели на своих местах в юрте. Отец мужа говорил невестке в это время благопожелания. Затем мужчины, каждый по очереди, угощали молодую раскуренной трубкой или нюхательным табаком, после чего молодой женщине подавали (на то место, где она сидела) молочную пищу.

Смысл этого обряда у группы кыргызов, как нам объяснили местные собеседники, заключался в том, что они приобщали вновь прибывшую молодую женщину к семейному очагу мужа. Они хотели, чтобы огонь новой для нее семьи принял ее под свое покровительство, а молодая невестка в свою очередь должна была заботиться о том, чтобы огонь этот никогда не угас. Это, конечно, то же самое, что и обряд алкыш у западных тувинцев.

После свадьбы родители невесты и ее родня уезжали домой и забирали с собой скот, полученный за невесту. Нам неоднократно говорили, что скот этот был представлен в большинстве случаев четырьмя видами (лошади, крупный рогатый скот, овцы и козы).

Примерно через год после свадьбы молодые, вместе с замужней сестрой жены, ехали к родителям невесты и забирали у них онч и хуув³⁰. Под термином «онч авын» называли

³⁰ Онч — это то или иное количество скота, составляющее личную собственность человека. Если новорожденному ребенку, например, кто-либо из родственников дарил барана или жеребенка и т. д., то это был онч ребенка. Скот детей пасся и рос в стаде, принадлежащем их родителям, но все малы животные, составляющих онч каждого ребенка, и признавали за ним право собственности на таких животных.

²⁹ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, стр. 103.

обычай, по которому родители невесты (иногда ее другие близкие родственники) должны были отдать скот, составляющий личную собственность выдаваемой замуж девушки, и одновременно дать ей хуув — определенное имущество также в ее личную собственность. Переехав в дом мужа, она сохраняла личную собственность на это имущество всю жизнь и в случае развода увозила его с собой. Личная собственность на данный вид имущества признавалась обычаем и при всяких разделах и переделах. Онч невесты составляли различные виды скота, одежды, утвари и т. д. Таким образом, у тувинцев кыргыз онч невесты привозили уже после свадьбы.

Приехав в гости к своим родителям, молодая жена с мужем гостили у них не больше двух дней и за это время должны были посетить все юрты родственников молодой, начиная в первую очередь с юрты ее родителей. Эта первая поездка молодоженов к родственникам молодой супруги называлась здесь монгольским термином «аилчилге». Термин «торкун» (вариант төргүн), столь широко известный у многих тюркоязычных народов, здесь не сохранялся.

Свадьба у группы чооду. Не откладывали надолго свадьбу и у чооду. Как только родители жениха приобретали новую юрту, сразу же устраивали свадьбу, которую справляли сначала в аале невесты, как это делали чооду, проживавшие в Тоджинском районе, а потом еще раз в аале жениха.

Жених приезжал в аал невесты на свадьбу со своими родителями и прочей родней. Приезжие ставили новую юрту около юрты, в которой жила невеста. Родители невесты и другие ее родственники обставляли новую юрту всей необходимой утварью, которую они совместно и заранее приготавливали. Основная часть расходов на внутреннее оборудование юрты для молодоженов ложилась на плечи родителей невесты; правда, посильное участие в этом принимали и все ее родственники, получившие в подарок хадак со стороны жениха (когда происходило сватовство). Кроме этого некоторые родственники со стороны невесты были обязаны по обычаю поднести ей весьма существенные подарки. Муж старшей сестры невесты, т. е. старший зять (хурук агы), дарил невесте лошадь с седлом и уздечкой. Если выходила замуж старшая по возрасту дочь и у нее, естественно, не могло еще быть старшего зятя, то упомянутый подарок преподносил невесте ее отец, а если его к этому времени уже не было в живых, тогда ее мать.

Когда жених приезжал с готовой своей юртой к родителям невесты, где устраивалась свадьба, отец невесты дарил ему отрез шелка на халат, кирпич чая, пачку табаку, белого барана или белую овцу.

Невесту к свадьбе одевали в доме ее родителей. Ей надевали женскую одежду и шапку, женские украшения. Волосы ее расчесывали на три косы, концы которых соединяли и удерживали косоплеткой. У чооду невесте надевали специальную свадебную шапку, называемую овун. На макушке ее была кисть из шелковых ниток, вставленных одним концом в серебряную трубочку (самбын). Кисть (цала) пришивалась на макушку, орнаментированную рисунком олзей (сеточкой счастья). Когда невеста была готова, к юрте подвели оседланную для нее лошадь. В это же время выходил из своей юрты жених, он садился на лошадь (надев на себя предварительно охотничье ружье) и объезжал кругом по солнцу все юрты, точнее весь аал в целом, и на первом же круге к нему присоединялась невеста. Невеста ехала на лошади, сидя сзади седла, а впереди нее на седле сидела женщина, расчесывавшая ей волосы.

В это время у юрты жениха стоял какой-нибудь посторонний человек с вешалкой для одежды (цагы) в руках, на вершине которой был привязан хадак, наподобие флага, и, размахивая им, кричал:

— Акт жорин туура, хотлугуун.

— Идет мери, шевеля щетками (у копыт),

Атап тажып шоктур, хотлугуун

Идет верховой верблюд, шевеля гривой.

Хань нуутлуу ээ?

Кто это перекачивает?

Ему громко отвечал человек, стоящий также у юрты родственника жениха:

— Это перекачивает такой-то (он выкрикивал имя жениха).

Объехав аал три раза по солнцу, жених и невеста сходили с лошадей у юрты жениха и заходили в нее, причем невеста садилась у порога и кормила из правой полы халата жареным мясом собаку хозяина. Затем переходила в передний угол, на свое место, как хозяйка юрты, после чего и начинался свадебный пир. На этом пире присутствовали приехавшие с женихом, родня невесты и соседи, живущие в этом аале, даже если они и не родственники невесты.

Родители невесты приносили целую тушу вареного мяса барана или овцы, клали ее сначала перед бурханами, а потом уже подавали как угощение. Мясо, его отдельные части раздавались по традиции следующим образом: голову барана, затем желудок с перепонками (книжка), которым начинают кургултай, передние ноги (за исключением лопаток) дают отцу невесты, ужа — старшему брату невесты, лопатки, спину и ребра — матери невесты. Отведав от этих кусков, упомянутые родственники передавали мясо на общее угощение.

После свадебного пира в доме невесты молодые оставались в своей юрте три дня, затем свадебный пир устраивался в аале жениха, он длился в течение одного дня. На этом пире присутствовали не только родственники молодых с обеих сторон, но и посторонние, пожелавшие приехать на свадьбу. Юрта молодых теперь уже находилась в аале жениха, куда ее перевозили родственники жениха, а внутреннюю обстановку юрты — родственники невесты. После того как юрта была поставлена и в ней было все расставлено, разводили огонь. Первый огонь в юрте молодых раскладывала берген — жена старшего брата невесты. Если у невесты не было такой берген, то огонь разжигала берген со стороны жениха. Если у обоих молодоженов вообще не было такой родственницы, то огонь разжигал тот, кто расплетал косу невесте. В этой юрте и происходил свадебный пир.

После свадебного пира в аале жениха невестка совершала обряд поклонения и приобщения огню родственников мужа. В южной части юрты перед дверью расстилали белый войлочный коврик, привезенный невестой из дома родителей, на него и садилась молодая. Она читала ламскую молитву и три раза бросала в огонь веточку арцы и кусочек бараньего сала (угощение огню). Вереск и сало, которые бросала в огонь молодая, она также привозила с собой из своего аала. После поклонения огню отец жениха дарил невестке длинный шелковый хадак (двухметровый), отрез цветного шелка на халат, белого барана и по одному животному из пяти видов скота. После свадебного пира родители невесты и ее прочие родственники уезжали домой, а родственники жениха провожали их до самого аала и даже заходили в юрты выпить чай.

Вскоре после свадьбы молодожены ехали к родителям невесты взять онч и привозили в родительский дом тушу вареного барана в качестве угощения, причем отцу преподносили ужа. Через год после свадьбы совершалась обязательная поездка молодоженов в гости к родителям обоих супругов.

Разводы среди чооду были довольно редкими, когда же это происходило, то дети от брака оставались у отца. Объясняют это тем, что когда юноша женился, то брал свою невесту «одинокой», т. е. бездетной, и, следовательно, дети, родившиеся после брака, считались «нажитыми».

Вышеописанный свадебный обряд у различных групп тувинцев показывает, что в наиболее полном виде свадебный цикл представлен у западных тувинцев, к тому же у них сохранились почти в неизменном виде и некоторые древние обычаи, отмеченные летописными источниками для уйгуров, входивших в состав ранних исторических предков тувинцев. Мы имеем в виду обычай обязательного дарения лошади род-

ственниками жениха родственникам невесты и родственниками невесты родственникам жениха («лошадь зятя»).

У всех тувинцев в свадебном цикле обрядов и обычаев встречаются элементы, свидетельствующие о сохранении пережитков материнского рода, в частности матрилокального брака, при котором муж поселялся в доме жены. К таким пережиткам мы относим обычай переезда невесты в аал мужа со своей юртой. Это практиковалось у западных тувинцев, а также у жителей юго-востока Тувы — чооду. В частности, у чооду (в отличие от других групп у них юрту делали родственники жениха) юрту ставили все же сначала в аале невесты, родители которой обязаны были полностью оборудовать ее внутри.

Обязательная временная установка юрты в аале невесты, как это требовал обычай у чооду, символизирует древнюю традицию, когда переезд жениха в селение невесты был общепринятой нормой реальной жизни и связывался с матрилокальным браком. С развитием общественных и семейных отношений у предков тувинцев установилось господство патрилокального брака, при котором жена приходит в дом мужа. Но в брачном обряде сохранилась дань исчезнувшей древней традиции матрилокального брака — в форме временной установки жилища в селении невесты. О той же традиции говорит и устройство первого свадебного пира чооду в аале невесты. Свадебный обряд жителей юго-востока Тувы ныне уже несколько отличается от старинного тувинского обряда, кроме того, он насыщен монгольской терминологией. Вероятно, это произошло из-за большого влияния ламаизма и за счет сильного влияния монгольских культуры и быта.

Необходимо несколько остановиться на обычаях тувинцев Эрзинского района брать онч (по-кыргызски — онч авын). У всех групп тувинцев, проживающих в этом районе, за исключением групп иркит, онч (у соян и иркит — ончу) брали у родителей невесты после свадьбы. У иркит, как и у западных тувинцев, его брали сразу, когда невеста переезжала в аал жениха. Следует оговориться, что и у кыргыз, живущих совместно с иркит, поступали таким же образом, в то время как у южной части кыргыз, живущей смежно с чооду, делали по-иному — так, как у чооду. Ввиду того, что ончу представляет собой своеобразную категорию собственности, он вызывает определенный социологический интерес. Мы хотим поделиться результатами изучения данного вопроса, полученными нами у различных групп тувинцев Эрзинского района. Мы вполне уверенно говорим, что в данном случае ончу или онч представляет собой личную неотъемлемую собственность только на скот. Он появляется у девушки или юноши с раннего возраста, точнее с момента рождения, когда поворожденному те

или иные родственники дарят тех или иных домашних животных (делается это при наречении имени, первой стрижке волос и т. д.).

К моменту женитьбы юноши или замужества девушки весь накопленный (посредством подарков) скот, с его приплодом, образует их *өнчу*. Когда женится юноша, он может взять свой скот у отца немедленно, прямо с пастбища, для девушки это право регулируется и санкционируется обычаем. У одних групп (иркит) *өнчу* невесты увозят сразу, когда она едет на свадебный пир в аал жениха, у других, как указывалось выше, после свадьбы. Кроме скота девушка и юноша получают от своих родственников еще различные вещи, предметы быта, одежду и т. п., это является как бы дополнением к *өнчу*, которое здесь носит монгольское название «хуув» (в него может входить и входил подаренный к свадьбе скот)³¹.

Вскоре после свадьбы женившийся юноша посещал юрту родителей, уже как гость, и получал хуув. Таким образом, хуув тувинцев Эрзинского района нельзя рассматривать как добровольный свадебный подарок. Это было узаконенное обычаем наделение брачащегося родственника некоторой долей имущества для устройства новой, самостоятельной жизни. Хуув также поступал в личную собственность супруга, но круг предметов, входивших в него, был шире, и в отличие от *өнчу* он составлялся из имущества, выделенного одновременно. Хуув не исключал и мелкие обязательные подарки (белек), которые каждый вез на свадьбу (вино, продукты питания).

РОЖДЕНИЕ РЕБЕНКА

Прежде чем перейти к описанию такого важного события как рождение ребенка, нам бы хотелось несколько остановиться на характеристике тех районов, откуда мы черпали этнографический материал, касающийся этого вопроса. Это прежде всего районы Западной и Юго-Восточной Тувы, где до наших дней еще сохранились некоторые старинные традиции, на основании которых мы и могли судить о дореволюционном быте.

У западных тувинцев больше всего старинных черт быта сохранилось в наиболее отдаленных и труднодоступных районах Монгун-Тайги и Кара-Холя (эти районы в экономическом и культурном отношении еще отстают от многих других районов Тувы). Поэтому в них еще жива память о многих верованиях и обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка, в основе которых лежат архаические религиозные представления. Еще в 1957—1958 гг., когда мы изучали и со-

³¹ Хуув — по-монгольски — доля, пай.

бирали этнографический материал в Монгун-Тайге, значительная часть, если не большинство, женщин рожали дома, в условиях еще сохранившегося тогда весьма отсталого домашнего быта. Многие из рожениц не пользовались квалифицированной медицинской помощью, хотя такая помощь могла им быть оказана по первому же требованию или сигналу из медицинского пункта, находящегося в поселке Мугур-Аксы (при впадении р. Мугура в р. Каргы). В то время (1957—1958 гг.) медицинская помощь при родах еще не вошла широко в быт, так как этому противодействовали крепко укоренившиеся религиозные предрассудки. Потребовалось немало времени и усилий, чтобы преодолеть многовековые обычаи и традиции и ввести в повседневный быт медицинскую помощь в таких районах. Наши этнографические материалы, излагаемые ниже, в настоящее время представляют лишь исторический интерес и ни в коей мере не отражают современный быт тувинцев упомянутых районов. Они имеют научную историческую ценность и свидетельствуют одновременно о том прогрессе культуры и быта, которого достигла за такой короткий срок Тувинская АССР. Сказанное относится и к районам юго-востока Тувы, где особенно сильно чувствовалось влияние не столько древних религиозных представлений, сколько более поздних (хронологически) ламаистских верований.

Перейдем теперь к описанию и характеристике такого важного события в жизни тувинцев, как рождение ребенка.

Роды происходили на полу в юрте, на овечьей шкуре. Принимала ребенка у роженицы опытная старуха или пожилая женщина, которая и перерезала пуповину новорожденного. Эту женщину называли *кырган-авай*, а тувинцы Эрзинского района — *боонүзүчж* и ее считали второй матерью. После этого женщина сразу же мыла родившегося ребенка теплым чаем (липо), потом купала его в крепко заваренном чае четыре раза (считали, что чай укрепляет организм и хорошо действует на кожу) и один раз (первый) смазывала салом или топленным маслом пах, подмышки и глаза. Затем «приемная мать», например у жителей юго-востока Тувы, брала после родов шкуру, на которой рожали, завертывала ее вместе с последом и через три дня уносила в лес, вместе с другой шкурой, на которой впервые обмывали младенца, и прятала их там в листве молодых растущих деревьев. У западных тувинцев послед ребенка — шара — закапывали в юрте в землю под кроватью роженицы. Нам говорили, что некоторые тувинские женщины придерживаются этого обычая до сих пор. В ямку, вырытую для последа, они клали также кусок бараньего мяса и косточку астрагал (кажык), придавливали все это камнем и потом уже засыпали землей. Как

объяснили нам старые женщины, таким образом стремились обеспечить ребенку жизнь и здоровье. Мясо клали для того, чтобы ребенок хорошо рос и был физически крепким и здоровым, а косточку — для того, чтобы у ребенка было много сверстников, с которыми бы он играл в косточки (распространенная тувинская детская игра). По словам Тонгак Анай, вера в силу этого приема была так велика, что, когда закапывали послед и в доме не оказывалось мяса, его срочно доставляли у родственников или покупали у соседей и т. д., а иногда даже ездили за ним очень далеко.

Пуповину у западных тувинцев зашивали в маленький мешочек из шелка и подвешивали к колыбели. Делала это обычно повивальная бабка, которую ребенок впоследствии должен был называть кырган-авай. В зависимости от пола новорожденного выбирали цвет шелковой материи для мешочка, в котором хранили пуповину. Отступлений от этого правила не допускали. Для девочки это только красный цвет, для мальчика — синий. В 1958 г. в Кара-Холе сотрудник нашей экспедиции П. Каралькин наблюдал обычай хранить пуповину детей. На колыбели, где лежала новорожденная девочка, висели мешочек треугольной формы из красной материи (пуповина девочки) и мешочек синего цвета квадратной формы с пуповиной мальчика. У соседних южных алтайцев пуповины детей зашивали в кожаные мешочки, причем пуповина девочек зашивалась в мешочек треугольной формы, а мальчика — ромбической, похожей на паконечник стрелы. Эти мешочки либо привешивали к колыбели, либо к особой подвеске, которую женщина-мать носила у пояса. У тувинцев Эрзинского района пуповины родившихся детей (хус) хранили в главном аптара — деревянном шкафчике (стоящем возле изголовья кровати), завернутыми в овечью чистую шерсть, куда добавляли еще несколько капель масла, у западных тувинцев — в шелковых мешочках с пришитыми по углам коротенькими ниточками бус. Эти маленькие мешочки с защитой внутри пуповиной похожи на миниатюрные подушечки, почему и называются сыртык (подушечка).

Когда ребенок подрастал и начинал ходить, его пуповину снимали с колыбели и убирали в один из ящиков шкафчика-аптара. Следует сказать, что по обыкновению западные тувинцы подвешивали мешочек с пуповиной родившихся детей к колыбели (пока в семье рождались дети). Пуповины умерших детей также висели вместе с другими, хотя бывало и иначе — пуповину умершего ребенка закапывали в землю около юрты или загона (кажаа) для скота. В тех семьях, в которых пуповины умерших детей оставляли висеть на колыбели (после смерти ребенка), для следующего родившегося ребенка делали новую колыбель. Начиная с рождения третьего ребенка

пуповину каждого последующего родившегося ребенка подвешивали не с края, а в середину, уже между висющими мешочками. Когда женщина переставала рожать, то пуповины снимали с колыбели (но не ранее того момента, когда последний из родившихся детей начинал ходить) и помещали внутрь кожаной подушки, на которой спали родители. По мере того как подрастали девочки и им делали по обычаю особые деревянные ящички — комду кажа, о чем говорилось выше, при описании свадьбы, пуповину каждой из девочек прятали в принадлежащий ей такой ящичек. Часто мать, хранившая пуповины своих детей, передавала их своей старшей замужней дочери или женатому сыну (как только последние обзаводились своими детьми). Делали это «на счастье», особенно если у женщины все ее дети выросли благополучно (в таких случаях считалось весьма желательным присоединить пуповины ее выросших детей к пуповинам внуков и внучек).

У западных тувинцев новорожденного клали в колыбель сразу же после рождения, если это был первенец — то в новую колыбель, если же рождался в семье не первым — то в уже имеющуюся. На третий день после рождения ребенка устраивался той (ппр), связанный с наречением имени. Съезжались родственники, подавалось хорошее угощение, во время которого очень следили за тем, чтобы кто-нибудь из присутствующих не оказался обойденным, недовольным, обиженным, ибо это могло скверно отразиться на судьбе младенца. Имя ребенку давал старший из присутствующих, независимо от того, приходился он новорожденному родственником или нет. Говорят, что в старину имя ребенку давал тот человек, который перерезывал пуповину, обычно женщина-старуха. Когда ребенок подрастал настолько, что мог ходить, родители вели его в гости к бабушке кырган-авай, принимавшей его при рождении и перерезавшей пуповину. Отправляясь в гости, родители брали с собой араку, мясо и прочие гостинцы. Бабушка принимала гостей и дарила ребенку овцу или козу.

У тувинцев Эрзинского района наречение имени совершалось также на третий день после рождения и сопровождалось празднеством. Перед этим праздником (в последние перед революцией годы) многие родители обращались к ламе за советом. Он справлялся по своим священным книгам о судьбе родившегося и советовал пригласить на это торжество определенное количество детей, причем так, чтобы все приглашенные были одного возраста, кроме того, он говорил, что их нужно хорошо угостить и накормить. Иногда лама советовал пригласить девять детей. Обычно он требовал этого тогда, когда находил, что ребенок родился в несчастливый год или в несчастливый день или час. Все вышеизложенное вызывалось тем, что будто бы приглашение и угощение посторонних

людей могло избавить новорожденного в будущем от голодной жизни.

Торжество (той) начиналось поздним утром, в так называемый малый полдень по солнцу. «Приемная мать» новорожденного мыла ребенка в юрте, на шкурке ягненка, крепким соевым теплым чаем, с добавлением в него можжевельника (арцы). После этого «приемная мать» в шкурку, на которой мыли младенца, клала чалама (цветные ленточки, изготовленные ламой) и, завернув ее вместе со шкурой, на которой родился ребенок и в которую был положен его послед, уносила в лес. Затем на том месте, где мыли ребенка, тувинцы ставили сан, на котором жгли арцы. «Приемная мать» дарила младенцу белого барана и нарекала имя.

Мать новорожденного отдавала «приемную мать» овечьей шкуркой, плиткой чая, куском белой материи и хадаком голубого цвета. В этот день для угощения подавалось вино и мясо барана и различные блюда праздничной кухни.

Белый баран, подаренный младенцу «приемной матерью», ходил в отцовском стаде как собственность младенца, и его не должны были резать. Когда баран старел, его забивали на мясо, а вместо него выделяли нового, молодого барана, который считался собственностью ребенка.

Мальчик или девочка, получившие в подарок при наречении имени белого барана от «приемной матери», сохраняли на него свою собственность до брачного возраста, до обзаведения собственной семьей. Иногда устаревшего подаренного барана кололи на мясо, а отец мальчика заменял барана овцой. Все потомство от этой овцы также составляло собственность мальчика. Закалываемых животных из его стада все время заменяли, и стадо росло. К моменту женитьбы юноша имел иногда свое стадо овец, а когда женился и отделялся от отца, забирал этот скот с собой.

У чооду, когда на третий день после рождения нарекали имя младенцу, «приемная мать» также дарила «крестнику» белого барана, кроме нее скот и различные вещи дарили новорожденному еще родственники его родителей (кто козу, кто овцу, кто теленка). Мальчику дарили мужские вещи: седло, уздечку, нож и т. д. Девочке — женские: шкурки животных, овчины и т. п.

Из обрядов, связанных с рождением ребенка, кроме наречения имени нужно отметить обряд первой стрижки волос — таах ава. У тувинцев Эрзинского района ребенку впервые стригли волосы, когда ему исполнилось три года. Обряд этот сопровождали праздничным угощением. Стригли ребенка обычно в летнее время, день для этого выбирал лама, он же указывал на того человека, который должен был первым стричь прядь волос у ребенка. При выборе этого человека ла-

ма руководствовался годом рождения этого человека: он должен был быть рожден в том же году двенадцатилетнего цикла, что и подстригаемый ребенок. Родство при этом уже не играло никакой роли. Чаще всего первый человек, прикоснувшийся ножницами к голове ребенка, не был его родственником.

Обряд начинался в полдень. Приславшие для этого родственники и соседи собирались в юрте, где жил подстригаемый ребенок. Ребенок сидел в переднем углу. Если при этом присутствовал лама, то он также сидел в переднем углу рядом с ребенком и руководил всем обрядом. Если не было ламы, всем распоряжался отец ребенка. Мать давала ребенку ножницы, к которым был подвешен хадак голубого цвета и небольшой мешочек из белой материи — сав. Ребенка подзывали к тому человеку, который первым должен был остричь несколько волосков. Этот человек брал ножницы, отрезал небольшую прядку волос и клал их в мешочек, привязанный к ножницам.

Подстригание начинали с левого виска, далее вокруг головы по ходу солнца. Стригли с левого виска потому, что начинать надо было с «восточной» стороны головы. Левая сторона считалась восточной потому, что подстригаемый ребенок сидел в переднем углу юрты лицом к двери, т. е. на юг (дверь всегда ориентировалась на юг), следовательно, левый висок его был обращен к восточной стороне юрты. Тот человек, который первым стриг волосы ребенку, должен был подарить ему четыре вида скота (одного барана или ягненка, козу или козленка, теленка и жеребенка). Если этот человек был беден, он мог подарить только два вида скота (овцу и козу).

После этой процедуры ребенка подзывала «приемная мать» и также стригла прядку волос и клала ее в мешочек сав. Она также должна была что-нибудь подарить ребенку. Затем все, находящиеся в юрте родственники и прибывшие для этого посторонние (например, соседи) стригли ребенку волосы и говорили, что дарят. Такие подарки, как материя, шкурки зверей и т. п., давали ребенку в руки тут же, сразу, и он нес их к своей постели. Последними отрезали волосы родители ребенка, сначала мать, а затем отец. Родители ребенка дарили ему барана, кирпич чая и материю. После этого мешочек с волосами убирали, завернув в голубой хадак.

Когда стрижка волос заканчивалась, в этой юрте начиналось угощение. Все пили кумыс и вино, ели мясо, сыр и т. п. К вечеру все расходились.

Если на этом празднике присутствовал лама, то он волос не стриг, ему это было запрещено. Лама назначал по своим книгам не только день стрижки, но даже час, который он находил счастливым.

Мешочек с волосами ребенка, завернутый в хадак, мать прятала в главный аптара — толга аптыр — либо в свою подушку. Здесь волосы ребенка лежали до тех пор, пока его родители не умирали. После смерти обоих родителей сын или дочь, обычно уже взрослые люди, доставали свои волосы и уносили их в лес, где бросали вместе с имуществом (которое не считалось ценным или пригодным) своих умерших родителей.

У тувинцев Эрзинского района девочкам, как и мальчикам, волосы стригли впервые в трехлетнем возрасте. По достижении пятилетнего возраста им заплетали волосы на две косички, причем никакого праздника или торжества по этому поводу уже не устраивалось. Просто когда к этому возрасту волосы девочки после первой стрижки (в трехлетнем возрасте) отрастали, ее мать заплетала их в две косички, которые девочка носила до самого замужества, до свадьбы. Правда, когда она становилась уже взрослой девушкой, ее волосы, заплетенные с боков в две косы, соединялись концами в одну косу.

У западных тувинцев первая стрижка волос как мальчиков, так и девочек проводилась тогда, когда ребенку исполнилось три года. Для этого в юрту родителей подстригаемого, в которой устраивалось обильное угощение, собирались в первую очередь родственники по материнской и отцовской линиям. Обряд подстригания заключался в том, что каждый из родственников брал ножницы, к которым был подвязан синий (если стригли мальчика) или красный хадак (если стригли девочку), и отрезал со лба или виска ребенка прядь волос, при этом он был обязан преподнести ребенку подарок, носивший название «туткуш» или «туткужу». Подарки, которые дарили ребенку во время этого обряда, включали куски ткани, продовольствие, мелкий скот и т. п. Каждый из родственников, стригших ребенка, уносил к себе домой волосы подстриженного им ребенка и помещал их в мешочек — кежик хавы, который висел на священной стреле (ыдык ок), представляющей собой семейного эрени, сделанного в честь духа огня (семейного очага). В этом мешочке, семейной святыне благополучия и счастья, хранились обычно различные домашние священные реликвии. При первой стрижке прядку волос ребенка отрезала также его мать, которая прятала ее вместе с хадаком, привязанным к ножницам, в мешочек кежик кабы.

Во время стрижки ребенка нельзя было отрезать его волосы с темени, ибо на темени в этот день впервые заплеталась косичка кеджеге, которую мальчик носил и в юношеском и в зрелом возрасте, фактически до самой смерти, а девочка до момента ее просватания. Косичку заплетал, особенно мальчику, обычно дядя по матери, а девочке — дядя по отцу или

старший брат. По сообщению Тонгак Анай, в последние десятилетия такой строгой регламентации, как это было в старину, уже не наблюдалось. Вместо дяди косичку часто заплетали и другие родственники. В настоящее время этот обычай в отношении мальчиков не соблюдается, так как ни юноши, ни мужчины, ни дети тувинцы волосы не заплетают и косички не носят. Во время заплетания косички кеджеге девочке к косичке прикалывали еще серебряные приколки — паш кызар.

Рождение двойняшек. Особую группу наших полевых тувинских этнографических материалов составляют факты, относящиеся к рождению двойняшек (ийис уруглар). Рождение двойняшек, по словам местных жителей долины р. Каргы, всегда было радостным событием, таковым является и теперь. По этому поводу устраивали празднество (наир), по возможности с обильным угощением для собравшихся. На него съезжались родственники и привозили супругам небольшие подарки.

После рождения двойняшек их пуповины зашивали каждую в отдельный мешочек соответствующего цвета, в зависимости от пола ребенка, и подвешивали к его колыбели, где они висели вместе с другими, если у супругов были до этого дети. Для одного из младенцев срочно делали новую колыбель, которую, когда ребенок вырастал, хранили отдельно в переднем углу юрты. Эту колыбель при необходимости отдавали своим родственникам, если у них рождались здоровые дети. Существовало такое поверье, что если родившиеся младенцы-двойняшки были одного пола (мальчики или девочки безразлично), то это считалось хорошим предзнаменованием для их будущего, если же они были разного пола — это считалось плохой приметой и одного из них непременно надо было отдать на воспитание близким родственникам. При этом обычно поступали так: если в данной семье среди детей по количеству преобладали девочки, то из двойняшек оставляли мальчика, а девочку отдавали родственникам; если же соотношение было обратным, то оставляли девочку, а мальчика отдавали.

Близнецы разного пола, по древним воззрениям, считались нежелательными потому, что они родились как бы мужем и женой в утробе матери и подвергались как бы кровосмешению. Поэтому считали, что их необходимо разделить, чтобы им было легче жить. Обратно такого ребенка забирали от родственников уже взрослым, преимущественно после того, как оставшийся в семье близнец женился или, если это была девочка, выходил замуж. Родственница, воспитавшая второго близнеца, называлась чарып азырлан иези (отдельно воспитавшегося мать). Мать-воспитательница принимала близкое

участие в судьбе воспитанного ею ребенка и после того, как его возвращали родителям. Она, например, принимала участие в выдаче девочки замуж, а если воспитывала мальчика — то в его женитьбе.

У тувинцев Эрзинского района рождение двойняшек (исир) также было связано с целым рядом примет и поверий, основанных главным образом уже на поздних, ламаистских религиозных представлениях. Нам сообщили, что по существовавшему обычаю двойняшек нельзя было воспитывать в одной семье. Одного из них, того, который родился вторым, отдавали в другую семью. Однако если рождались мальчик и девочка, то мальчика всегда оставляли в родной семье, а отдавали девочку. Это мотивировали тем, что мальчик должен быть счастливым и хорошим, а девочка в отношении своей матери может оказаться как бы «вредной». Можно не сомневаться в том, что при существовании обычая, запрещающего воспитание в одной семье двойняшек, предпочтение отдавали мальчику, так как мальчик считался у тувинцев наиболее желательным ребенком в семье.

Если в семье рождались мальчик и девочка, то первого сразу же укладывали в колыбель, а девочку держали пока близ колыбели завернутой в баранью шкурку и старались как можно скорее отдать в другую семью. В этой семье ее кормили молоком от черной коровы, а грудью вообще не кормили. На третий день, как полагалось, двойняшкам в обеих семьях давали имя, мальчику — его отец, а девочке — та женщина, которая ее принимала. Эта женщина считалась ее приемной матерью, и имя она получала уже в той семье, в которую была отдана. Давали ей имя в тот же день и час, что и ее брату, родившемуся вместе с ней. Матерью девочки считалась уже та женщина, которая взяла ее сразу же после рождения.

Как мы выяснили, девочку из двойняшек брали в приемные дочери довольно охотно, так как полагали, что получить в семью ребенка без родов было своего рода «подарком». Ламы объясняли рождение двойняшек тем, что бог по ошибке посылал в одну семью сразу двоих детей. При рождении двойни мужского пола отдавали в другую семью того, который выходил из утробы матери последним. Как правило, отдавали его в семью богатого или живущего в полном достатке родственника. Увозили этого мальчика в новую семью, завернув в подаренную ему мужскую шубу взрослого человека, которую он впоследствии (когда вырастет) должен был носить. Имя этому мальчику давали уже в новой семье, где и устраивали по этому поводу соответствующий праздник и угощение. Имя ему давала женщина, старшая из родственников, и при

этом дарила новорожденному белого барана. После этого она считалась его приемной матерью.

Женщина, в семью которой привозили мальчика-двойняшку, должна была вести себя так, как будто она сама родила этого ребенка. Она сидела на своем месте (где полагалось быть роженице), ела пищу роженицы и в течение семи дней даже ходила как роженица (медленной походкой и т. д.). Мальчика клали в колыбель и кормили коровьим молоком от черной коровы (от такой, у которой на лбу имеется белая «звездочка», белое пятно), к которому еще добавляли молоко от синей козы. Молоко давали обязательно кипяченое. Если из двойняшек умирала девочка, то считали, что мальчик все равно будет жить, если же умирал мальчик, то верили, что вскоре вслед за ним умрет и девочка. Но если после смерти брата девочка не умирала, считали, что она «съела» своего брата, и тогда к девочке переставали хорошо относиться.

Различные суеверия, связанные с рождением двойняшек, широко известны этнографам у многих народов. Мы обнаружили их у тувинцев. Сообщим еще об одном поверье тувинцев Эрзинского района, касающемся мальчика, родившегося в паре с девочкой. Считалось, что когда этот мальчик вырастал, то мог во время солнечного затмения кричать, обращаясь к солнцу, на злые силы, вызывающие затмение. Если такой мальчик имел на спине (на позвоночнике) большое родимое пятно, то верили, что следующим за этими двойняшками ребенком будет тоже мальчик, который будет жить бедно. Поэтому раньше просили ламу, чтобы следующему ребенку (за двойняшками) не посылалась душа. Если ребенок рождался через два-три года после двойняшек (особенно мальчик), то это уже ничем не грозило ни ребенку, ни родителям.

Забота о здоровье ребенка. Большой заботой тувинской семьи было сохранение здоровья ребенка. Сделать это в суровых климатических условиях, в обстановке кочевого быта, когда семья в течение круглого года жила в войлочной юрте, было, конечно, трудно. В таких условиях смертность детей в раннем возрасте была высокой, так как были широко распространены различные болезни. Медицинская помощь стала оказываться тувинцам по существу только после Народной революции. Она особенно улучшилась со времени вхождения Тувы в состав СССР. До этого же «медицинская помощь» оказывалась тувинцам шаманами и ламами, поэтому среди населения широко бытовали самые невежественные и нелепые поверья и воззрения о причинах заболевания и способах охранения здоровья ребенка от злых духов, сглаза и т. п.

Чтобы получить представление о том, насколько дикими и отсталыми были взгляды тувинцев по этим жизненным во-

просам, какой низкий культурный уровень они отражали и какие порой уродливые формы они принимали, мы сообщаем здесь конкретный этнографический материал, собранный лично нами. Ознакомление читателя с этим материалом поможет ему понять, какой огромный скачок произошел в сознании тувинцев, какую огромную культурную отсталость они преодолели в течение всего нескольких десятков лет с помощью Советской власти и под влиянием социалистического национально-культурного строительства.

В упомянутых нами западных районах Тувы была широко распространена вера в различные обереги и магические средства, будто бы охраняющие здоровье ребенка. Например, если замечали, что ребенок заболел, ему на шею надевали на ленточке (чонга) раковинку каури (чирбеш) и верили, что она может защитить ребенка от болезни. Сплошь и рядом при болезни детей обращались с молениями и «угощениями» к домашним духам-покровителям, к эреням. Обратим внимание на один из обычаев, которого придерживались некоторые отчаявшиеся родители, когда, несмотря на все их усилия, моления и жертвоприношения эреням, дети у них умирали один за другим в раннем возрасте; об этом диком обычае, существовавшем до революции, нам рассказывали не только в Монгун-Тайге, но и в районах верхнего течения р. Алаша, близ оз. Кара-Холя. Обычай этот был известен местному населению под названием «чайык». Сущность его заключалась в следующем: умершего очередного ребенка родители помещали в кожаный мешок (тулуп) из шкуры тарбагана, снятой чулком. Поверх детского трупика укладывали небольшой мешочек с талканом (толокно из ячменя), мешочек с жареным просом (тараа) и небольшой телячий или ягнячий пузырь с маслом, клали еще туда вареное мясо барана — грудную кость (тõш) или заднюю часть спины с курдюком (ужа), т. е. самые лакомые куски. Мешок с содержимым завязывали и уносили на перекресток дорог, где обычно проезжает много людей, и там его подбрасывали таким образом, чтобы он оказался как бы потерянным, оброненным с лошади. Тот, кто находил этот мешок и развязывал его, ничего не подозревая, как верили тувинцы, принимал на себя несчастье (в отношении жизни и здоровья своих детей). Родители, прибегавшие к такому способу захоронения своего ребенка, были убеждены, что их будущие дети после этого станут жить.

У тувинцев Эрзинского района было также очень много различных поверий и действий, направленных на сохранение жизни детей, особенно в тех семьях, где дети умирали в раннем возрасте. О них много нам рассказывала колхозница Тохтуга в селении Нарын (колхоз «Путь к коммунизму»), принадлежащая к группе тувинцев кыргызы. Приведем один из

них: например, беременная женщина, у которой дети умирали в раннем возрасте, шла к ламе с хорошими и ценными подарками, тот читал священные книги и просил жизни для будущего ребенка и сам указывал затем пришедшей женщине, кого ей следует пригласить в качестве «приемной матери».

В тех семьях, где все дети умирали в раннем возрасте, родители, чтобы сберечь жизнь ребенка, отдавали его по совету ламы на три-четыре года в другие семьи, где дети благополучно росли. Если детей отдавали в богатый дом на сохранение, то такой семье не платили, а делали какой-либо подарок, если же в бедный дом — то семье платили по уговору. Считалось хорошим, когда отдавали одного кладенного быка (шар) за зиму, а за лето — корову. Давали за сохранение также кирпичный чай, материю для одежды ребенку и т. д.

Для того чтобы собственные дети не умирали в раннем возрасте, некоторые семьи специально брали на воспитание или даже на усыновление или удочерение чужих детей — конечно, с согласия их родителей. В таких случаях охотно отдавали своих детей в чужие семьи бедняки, так как им было трудно прокормить их.

Был еще и такой способ борьбы с детской смертностью в отдельных семьях: дать ребенку «плохое» имя. Родители полагали, что такое имя не привлечет внимания злых духов к ребенку. Иногда, посоветовавшись с ламой, они прибегали еще к запрету входа в их жилище (юрту) посторонним людям, за исключением «приемной матери». Этот запрет длился два-три года, и его соблюдали строго и неукоснительно (заводили даже злую собаку, которую приучали лежать у двери юрты). Эта собака лаем извещала хозяев о том, что кто-то идет, и отец или мать ребенка или другие их родственники, живущие с ними, выходили из юрты и разговаривали с подошедшим человеком, но в юрту его не пускали. Однако если в течение периода, назначенного для выполнения этого запрета, рождался следующий ребенок, то запрет сразу же снимался.

Характерно, что, если запрет был длительным и ребенок настолько подрастал, что уже хорошо бегал и играл с детьми, этому ребенку не возбранялось ходить в другие юрты, бегать по аалу и т. д. Запрет распространялся только на вход в юрту (где жил опекаемый ребенок) посторонним людям. Упомянутая выше Тохтуга рассказывала про себя, что когда она родилась, то очень кричала по ночам. Ее родители наложили запрет на вход в эту юрту посторонним на пять лет. Этот запрет будто бы был соблюден. В тех случаях, когда налагались запреты посещения юрты посторонними, чтобы охранить детей от смерти, верили не «в дурной глаз», а боялись встречи с человеком, имеющим «плохую судьбу» (ламаистское влияние). После снятия запрета устраивали пир.

Раньше было еще такое поверье, которого многие придерживались. Если вечером нужно было перейти с ребенком из одной юрты в другую, ему мазали лицо сажей от котла. А если нужно было днем пройти с ребенком через то место, где недавно умер человек, то и в этом случае мазали лицо ребенка сажей из котла.

Для прекращения смертности детей в раннем возрасте в некоторых семьях (чоооду) умершего ребенка хоронили на дереве. Это означает, что здесь сознательно или несознательно прибегали к древнему (доламаистскому) способу захоронения детей.

В заключение приведем еще пример защиты от болезней матери, кормящей младенца грудью. Речь пойдет о заболевании грудницей, в результате которой у матери пропадало молоко, что было крайне опасно для жизни младенца. Прежде всего остановимся на том, как тувинцы объясняли эту болезнь. Они обычно думали, что женщина заболела этой болезнью от расстройства. Таким расстройством иногда служила простая причина: например, если в семью кормящей женщины приезжал в гости родственник без обычного в таких случаях подарка. В результате этого от огорчения женщина якобы заболела грудницей. Установив именно эту причину заболевания, тувинцы поступали таким образом: они заставляли упомянутого родственника приезжать еще раз и привозить «подарки» в виде двух мешочков. В одном из них находился козий и овечий помет, в другом — хорошая еда (мясо, сыр и т. д.). Родственник должен был зайти в юрту и через некоторое время передать больной, как подарок, мешочек с пометом. Приняв этот мешочек и увидев, что там помет, больная очень сердилась и выбрасывала этот «подарок» за юрту, а вместе с ним как бы выбрасывала и свою болезнь. После этого гость вносил второй мешочек, уже настоящий подарок, и между родственниками восстанавливался мир, так как болезнь была уже выброшена. Эти и подобные им наивные причины объяснения болезней, смертных несчастных случаев, а также способы их предупреждения достаточно ярко характеризуют низкий уровень культуры, который трудящимся тувинцам удалось так быстро поднять в результате социалистических преобразований.

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

Отсутствие у тувинцев науки, научных знаний о природе, обществе и человеку в некоторой степени восполнялось народными знаниями, приобретенными многовековым трудовым опытом народа. В этом очерке нам бы хотелось остановиться на народных знаниях тувинцев, представляющих собой еще совершенно не изученную область их культуры. Эти знания проявляются в многочисленных способах и приемах ведения различных отраслей хозяйства в суровых природных условиях горной страны и охватывают целые области народной жизни, выходящие за ареал хозяйственной деятельности и связанные с духовной жизнью тувинцев, с их умственными познавательными потребностями, с представлениями об окружающей природе (с ее своеобразными фенологическими явлениями, с ее богатым растительным и животным миром, с представлениями о самом человеке и т. д.). Хотя в этих народных знаниях и представлениях часто встречаются иррациональные элементы, тем не менее в своей массе они вполне рациональны и заслуживают положительной оценки, так как в свое время влияли на развитие и уровень жизни народа, не имевшего в прошлом своей грамотности и письменности, школ и научных познаний. В таких условиях народные знания, получаемые и передаваемые из поколения в поколение эмпирически и изустно, выполняли роль своеобразного аккумулятора народной умственной энергии. Они проявлялись во множестве различных фактов, как правило, остававшихся неизвестными исследователям. Поэтому публикуемые ниже конкретные материалы, собранные нами при полевых исследованиях, не только дают возможность расширить наши представления о культуре тувинского народа, но являются еще конкретным источником для научных сопоставлений и заключений по данной теме. Нам хотелось бы отметить, что обычно народным знаниям в наших этнографических работах вообще и в частности в работах, посвященных народам Сибири, не уделяется достаточного внимания. Этот существенный недостаток имеет отрицательные последствия: обеднение картины народной культуры и быта многих народов, особенно отсталых в прошлом (не имевших своей письменности); исключение из характеристики культуры и быта многих черт, отра-

жающих накопление и развитие положительных народных знаний, свидетельствующих о народном опыте, народной мудрости, закреплённых в таких познаниях; отсутствие ценных научных материалов (например, по народным мерам длины, сыпучих и жидких тел, народному календарю, народной ботанике, зоологии, медицине, фенологии и т. д.), которые могли быть серьёзным историко-этнографическим источником для решения некоторых этногенетических и историко-культурных вопросов.

Возьмем, к примеру, народные меры длины, изучение которых показывает поразительное сходство как в названиях, так и в измерительных единицах у таких ныне далеко живущих друг от друга народов, как тувинцы, киргизы и южные алтайцы (телеуты). К таким мерам можно отнести кулаш — маховую сажень, выражающую длину между раскинутыми в стороны руками, раздвинутыми на уровне плеч. Такой общей по названию и длине может быть названа мера хере-карыш (у киргизов и телеутов — кере-карыш), выражающая длину между вытянутыми большим и средним пальцами, т. е. четверть. К таким мерам можно отнести также неполную четверть — расстояние между вытянутым большим и согнутым указательным пальцами (тувин. — мугур-сббм; телеут. — мокур сббм; кирг. — соом), и ширину пальца, которой мерили толщину слоя сливок на остоявшемся молоке, слоя жира или сала на убойных домашних животных и т. д. (тувин. — илиг; телеут. — елү; кирг. — эли). Только этот один пример может служить свидетельством, какой научной ценностью обладает материал по народным знаниям. Такого рода сопоставления можно сделать по самым различным разделам народных знаний, и не только с тюркоязычными, но и с монголоязычными народами, как близкими по местожительству, так и весьма далекими.

Изложение и характеристику собранного нами полевого материала по народным знаниям у тувинцев мы начнем с календарей, с наиболее крупного из них — календаря летосчисления.

Календари. Для тувинцев был характерен календарь, основанный на двенадцатилетнем животном цикле. Этот календарь, летосчисление в котором ведется повторяющимися циклами по 12 лет (в каждом цикле годы называются именами животных, которые следуют одно за другим в строго определенном порядке), известен многим народам. Он отмечен этнографами и у всех соседей тувинцев: алтайцев, хакасов, монголов. Расположение названий годов по именам животных внутри двенадцатилетнего цикла одинаково как у тувинцев, алтайцев, хакасов, так и у многих других народов. Очень сходны при этом и названия (как тюркские, так

и монгольские) одних и тех же животных, именами которых названы годы двенадцатилетнего цикла¹.

Обращаясь к рассмотрению календаря двенадцатилетнего животного цикла у тувинцев, мы должны отметить некоторую разницу в названиях годов и их народной характеристике для тувинцев Эрзинского района, в то время как в других районах Тувы эти названия одинаковы. Согласно указанному летосчислению, годы у тувинцев шли в следующем порядке и под следующими названиями:

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| 1. Куске чылы — год мыши | 7. Ат чылы — год лошади |
| 2. Инек чылы — год коровы | 8. Хой чылы — год овцы |
| 3. Пар чылы — год тигра | 9. Мечи чылы — год обезьяны |
| 4. Тоолай чылы — год зайца | 10. Тагаа чылы — год курицы |
| 5. Улу чылы — год дракона | 11. Ыт чылы — год собаки |
| 6. Чылан чылы — год змеи | 12. Хаван чылы — год кабана |

У тувинцев Эрзинского района названия данного цикла следующие:

- | | |
|---------------------------|--------------------------------------|
| 1. Хулгун чил — год мыши | 7. Морой чил — год лошади |
| 2. Ухэр чил — год коровы | 8. Хонни чил — год овцы |
| 3. Пар чил — год тигра | 9. Минчи чил — год Плеяд (созвездие) |
| 4. Туулай чил — год зайца | 10. Тахай чил — год курицы |
| 5. Луу чил — год дракона | 11. Нохой чил — год собаки |
| 6. Могой чил — год змеи | 12. Кахай чил — год кабана (дикого) |

При сравнении обоих списков нельзя не обратить внимание на различие названий одних и тех же лет цикла, означающих одно и то же животное. Например, первый год — год мыши у юго-восточных (нарынских) тувинцев называется хулгунчил (ср. монг. — хулучуна; калм. — хулгн и бурят. — хулгана), а у западных (как и в центральном районе) — куске чылы. Любопытно, что термин «куске» для обозначения года мыши был характерен и для уйгуров XII—XIV вв., у большинства же тюркских средневековых и современных народов (в том числе киргизов, алтайцев) он именуется термином «чычкан». В этом факте мы можем усмотреть ту зна-

¹ Вопросы двенадцатилетнего годового цикла рассмотрены в ряде специальных работ (см., например: E. Chavannes, Le cycle turc des douze animaux, — «Toung-Pao», VII, 1906; А. Н. Самойлович, К вопросу о двенадцатилетнем цикле у турецких народов, — «Восточные записки», т. I, Л., 1927). Сводку работ и мнений по этому вопросу см.: И. В. Захарова, Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии, — сб. «Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана», — «Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР», Алма-Ата, 1960.

чительную роль, которая принадлежит в этногенезе современных тувинцев средневековым уйгурам². Год лошади у нарынских тувинцев называется, как и у монгольских народов, морин чил (ср. монг.—моринь; калм.—мори), у остальных тувинцев — ат чылы (термин, распространенный у средневековых и современных тюркских народов). Заметим кстати, что слово «чыл» — означающее на тюркских языках (в том числе и тувинском) слово «год» — сохранилось у жителей Юго-Восточной Тувы в старом тюркском звучании и не подверглось монголизации.

Мы считаем уместным в связи с рассмотрением календаря обратить внимание еще на то, что названия четырех годов из данного цикла совпадают как у юго-восточных, так и у западных тувинцев. Речь идет о годе тигра (пар чыл), дракона (улу чыл), обезьяны (мечин чыл) и курицы (тагаа чыл). Все эти названия общи как для тюркских, так и для монгольских современных и средневековых народов. Но у тувинцев, говорящих на своем родном языке, имеются следующие любопытные детали в названиях двенадцатилетнего животного цикла. Например, второй год цикла — год коровы — они называют в отличие от других тюркских народов термином «инек» (он встречается в значении коровы уже в орхонских древнетюркских надписях VIII в. — памятник Тоньюкука — и сохранился в языке современных тувинцев). Четвертый год цикла — год зайца у всех тувинцев и у алтайцев носит монгольское название, в то время как у других тюркских средневековых и современных народов он называется древнетюркским термином (для зайца) «таушкан», известным еще по древнетюркским надписям (надпись Тоньюкука) или же термином «койан». Что касается девятого года цикла, то слово «мечин» у одних народов выступает в значении обезьяны, а у других в значении созвездия Плеяд. Наконец, только у тувинцев двенадцатый (последний) год цикла, т. е. год свиньи, называется хаван чылы.

Следует сказать, что среди рядовых тувинцев были широко распространены различные поверья и приметы, связанные с описанным календарем; и мы почти во всех посещенных нами районах постарались по возможности изучить и описать их. С каждым годом двенадцатилетнего цикла были связаны представления о счастливом или несчастливом годе, причем критерием для такой характеристики являлась главным образом погода и ее влияние на хозяйство. Приведем эти данные в отношении каждого года.

1. Год мыши — счастливый, он характеризуется урожаем и мягкой зимой. У юго-восточных тувинцев этот год тоже сча-

стливый, люди в нем живут хорошо, не болеют, снега бывает мало — и скот хорошо зимует, охота на зверя добычлива, а посев дает хороший урожай.

2. Год коровы — несчастливый, будут плохие зима и весна, а также чут (падеж скота). У тувинцев юго-восточных районов этот год считается хорошим, но не таким счастливым, как год мыши.

3. Год тигра — средний (не плохой и не хороший). У юго-восточных тувинцев этот год нехороший, особенно для тех женщин и девушек, которые в нем родились. Через каждые двенадцать лет родившаяся в этот год должна болеть, и довольно тяжело. Родившиеся в этот год девушки обычно не бывают счастливы в замужестве (так говорили обычно ламы).

4. Год зайца — хороший, зима в этот год теплая — и скот хорошо зимует. У тувинцев юго-восточных районов год зайца считается средним (не очень хорошим, но и не очень плохим). Люди, родившиеся в этот год, живут обычно не плохо, но и не очень хорошо.

5. Год дракона — несчастливый, лето в этот год дождливое, грозы и град выбивают хлеб, нередко бывает наводнение. У юго-восточных тувинцев, напротив, год дракона (живущего на небе и производящего гром) считается счастливым, а человек, родившийся в этом году, живет хорошо.

6. Год змеи — засушливый, в этот год бывает много змей и укусы их смертельны, родившийся в год змеи должен особенно их опасаться. У тувинцев юго-восточных районов этот год, как и год дракона, хороший.

7. Год лошади, по мнению всех тувинцев, счастливый. В этот год бывает много молока, веселья, вина и даже драк. Люди много ездят верхом и часто падают с коней. Человек, родившийся в год лошади, должен быть особенно осторожен при верховой езде (чтобы не разбиться).

8. Год овцы характеризуется жарким летом, засухой (во многих местах выгорает трава). Для родившегося в этом году человека год овцы счастливый. У юго-восточных тувинцев год овцы относится к хорошим годам, особенно для женщин, родившихся в нем. Они живут всю жизнь хорошо и счастливо.

9. Год обезьяны — тяжелый несчастливый. В этом году бывают большой снег и падеж скота от чута. Родившемуся в этом году человеку этот год не принесет ни счастья, ни несчастья. У тувинцев юго-восточных районов мичин чил понимается не как год обезьяны, а, как объяснили нам многие собеседники, — год созвездия Плеяд. Этот год бывает обычно холодным, т. е. отличается холодной погодой зимой и летом.

10. Год курицы — несчастливый. В этом году гибнет хлеб от грызунов, а люди болеют. Родившийся в этом году человек

² См. об этом: «История Тувы», т. I.

испытывает несчастья, он много и часто болеет и с трудом поправляется. Тувинцы юго-восточных районов определяют его также плохим, голодным (так как обычно этот год неурожайный и недобычливый).

11. Год собаки — счастливый. В этот год выдается хороший (большой) урожай хлеба и трав. Скот будет жирным, а родившийся в этом году человек — счастливым. Юго-восточные тувинцы связывают с этим годом увеличение количества волков, наносящих урон стадам, и счастливым его не находят.

12. Год кабана — счастливый. В этот год у скота будет много молока. Скот будет жирным, а травы хорошими. Родившийся в этом году человек будет здоровым, сильным и счастливым. У тувинцев юго-восточных районов год дикой свиньи — тяжелый для скотоводов. В этот год выпадает много снега, отчего трудно кормить скот на зимних пастбищах.

Таким образом, представления о каждом годе двенадцатилетнего животного цикла у тувинцев были связаны с различными приметами и суевериями. Поскольку раньше каждый тувинец знал, в каком году он родился по двенадцатилетнему летосчислению, и считал по этой системе свой возраст, он прежде всего знал и верил в характеристику своего года рождения. Но, конечно, ему были известны и приметы любого другого года этого цикла. Надо сказать, что на годовые характеристики двенадцатилетнего животного цикла большое влияние оказывали ламы (в некоторых ламских книгах содержались принятые у ламаистов описания каждого года данного цикла). Это особенно распространено у юго-восточных тувинцев, где нередко ссылались при характеристике того или иного года на лам, хотя часто народные представления об этих годах не только не совпадают с ламскими, но и резко им противоречат.

Перейдем теперь к описанию месяцев, входящих в каждый год описанных выше циклов. Каждый год цикла делился на двенадцать месяцев, объединяемых в группы в соответствии с сезонами года. В каждом сезоне было по три месяца, таким образом выделялись зимние, весенние, летние и осенние месяцы. Любой месяц связывался с определенными хозяйственными занятиями. Следовательно, у тувинцев существовал народнохозяйственный годовой календарь. Приведем тувинские названия каждого месяца с характеристикой хозяйственных работ.

1. Кыштың башкы айы — начальный зимний месяц (декабрь). Все аалы в это время уже находились на зимних пастбищах (кыштаг). Хозяйственные работы этого месяца были такие: возили дрова (на быках) с мест их заготовок; чинили и утепляли зимние кажаа — загоны для скота; промазывали щели между бревнами стен загонов свежим коровь-

им навозом для утепления (эта работа называется кажаы сыскыр); утепляли таким же образом крышу и двери (на крыше оставляли только одно или два небольших отверстия для вентиляции). Охотники выходили или уже находились на промысле пушного зверя.

2. Кыштың ортаа айы — средний зимний месяц (январь). В этом месяце скот находился в утепленных кажаа, поэтому ежедневно приходилось чистить коровьи, а время от времени овечьи и козьи кажаа. После очистки помещения от навоза раз в несколько дней надо было подсыпать сухой навоз (өдөк), заготовленный на зиму для этой цели. Иногда в качестве подстилки употребляли муравьиные кучи (кымыскаая өб), которые собирали в мешки в начале зимы, пока их не засыпало снегом. В этот зимний месяц обычно старались очистить (в деревянной ступе) имевшееся в запасе зерно проса, мололи на мельнице (обычно ручной) в муку пшеницу и делали талкан.

3. Кыштың адак айы — последний (конечный) зимний месяц (февраль). В этот месяц приходилось много возить с токов соломы, мякины (от овса, проса) и сена, чтобы подкармливать скот (особенно дойных коров и ослабевших за зиму отдельных животных). В этом месяце бывает очень много снега, и поэтому скоту все труднее и труднее добывать из-под него корм.

4. Частың башкы айы — первый (начальный или головной) месяц весны (март). В этом месяце кормить скот становилось еще труднее, так как соломы не хватало и бывали ледяные корки на снегу (после оттепели), поэтому приходилось рубить деревья (тополь и тальник) и давать их объедать скоту — коровам, овцам, козам (скот объедал только мелкие ветки). Крупные сучья и жерди тополя брали в юрту, где их оттаивали и снимали с них кору на корм скоту, скребли также заболонь, которую скармливали только молодняку, так как он очень охотно ее ел и неплохо себя чувствовал после этого. Одним срубленным большим тополем можно было накормить указанным выше способом 20 коров в течение одного дня. Кормили тувинцы скот и опавшими осенними листьями тополя и тальника, которые удавалось оторвать из-под снега.

5. Частың ортаа айы — средний весенний месяц (апрель). В этом месяце наступал массовый отел и особенно окот овец и коз, которые отнимали у аратов много времени и сил (чтобы следить за появлением приплода и спасти его). Днем на пастбищах они обходили стада, где ожидался молодняк, а ночью входили в кажаа. Если ожидалось несколько ягнят и козлят, то хозяин или хозяйка, обходя пастбища, брали войлочный мешок — хевенек (другое название «кеден»), в который складывали ягнят или козлят (по два-три ягненка)

и носили их с собой, пока не обходили все стадо. Если в мешок все ягнята или козлята не умещались, их брали еще в подол шубы, для того чтобы отнести в жилую юрту. Кормящие матки были на особом режиме (их старались лучше кормить, чтобы у них было молоко), так же по возможности старались кормить и родившийся младенец, им кроме молока матери давали вареные (с добавлением молока) жидкие отруби в сосках, сделанных из коровьего рога.

6. Частың адак айы — последний весенний месяц. В начале его аалы еще находились на зимовке, а с середины выходили уже на весенние пастбища (чазар). Снег к этому времени делался «пестрым» («ала хар» или «шокар хар») от проталин, и начинала уже появляться трава. Главная работа аратов в это время сводилась к тому, чтобы сохранить скот, особенно молодняк, так как корма становилось еще меньше (запасы его полностью кончились, а свежего растительного корма еще не доставало). Все вышеизложенное вызывало частые перекочевки. К концу месяца араты подкочевывали к местам посева и мужчины начинали готовиться к севу (чистили оросительные канавки и поля, проводили новые арыки, если это было нужно, и готовили андазыны — сохи). Скот в этом месяце пасли подростки, так как становилось теплее.

7. Чайның башкы айы — первый летний месяц (июнь). В этом месяце все жили у мест посева. Перед этим на поле пускали воду («поили землю» — «чер сугарар») и держали ее на полях в течение двух дней, после чего пахали и сеяли. Если земля была хорошая, то ее сначала пахали, затем борошили, а потом сеяли, если же она была плохая (каменистая и твердая), то все делали наоборот — сначала сеяли, затем пахали землю и только потом борошили (чтобы зерно с землей хорошо перемешалось). Скот в этом месяце все время находился вблизи мест посева.

8. Чайның ортаа айы — средний летний месяц (июль). В начале его полностью заканчивался сев (даже у запоздавших). В этом месяце начиналась перекочевка на летние пастбища (где и пасли скот), на которых имелись летние загоны — кажаа, для скота (их, если это требовалось, чинили). Этот месяц считался самым хорошим для людей: не было тяжелой хозяйственной работы, если не считать полива хлеба; скот давал наибольшие удои молока; делали сыр и масло и ели (у кого было) свежее мясо, было много араки; питание становилось лучше. В этом месяце араты часто ездили в гости и справляли свадьбы. В самом конце месяца появлялись ягоды, а кое-кто начинал косить сено и скручивать его в жгуты (толгак).

9. Чайның адак айы — последний летний месяц (август). В этом месяце тувинцы собирали ягоды и орехи, готовились

к уборке урожая, косили сено близ зимников (кыштаг) и в других местах, а также начинали спускаться из тайги по направлению к осенним пастбищам.

10. Кустуң башкы айы — первый месяц осени (сентябрь). В это время происходила уборка урожая и заготовка дров на зиму. После уборки урожая араты кочевали аалами на пашнях и пасли скот на убранных полях и соседних с ними участках с хорошим травостоем (летом здесь траву не стравливали), чтобы скот хорошо поправился к зимовке.

11. Кустуң ортаа айы — средний осенний месяц (октябрь). В этом месяце тувинцы молотили урожай, складывали и сохраняли для зимней подкормки скота отходы обмолота, делали ямы и ссыпали в них на зиму зерно, а скот пасли еще на пашнях.

12. Кустуң адак айы — последний осенний месяц (ноябрь). В этот период араты готовились к зимовке: осматривали и чинили зимние загоны для скота (ездили на зимники); заготавливали мясо на зиму, консервируя его своим особым способом; собирали в кучи сухой навоз, который предназначался на подстилку скоту в зимние загоны (эти кучи огораживали, чтобы скот не разрывал их). Скот в этом месяце находился еще на осенних пастбищах (чтобы как можно дольше не стравливать зимние пастбища), а охотники готовились уже к промыслу, на который уходили, как только перевозили свои юрты на зимовку.

Описанный выше двенадцатилетний животный цикл летосчисления имел широкое практическое значение. Тувинцы пользовались им при исчислении своего возраста (дат рождения, свадьбы или смерти и т. д.), так как считать по этому календарю было не трудно любому неграмотному человеку, ввиду того что названия двенадцати животных, именами которых обозначали названия лет данного цикла, шли одно за другим в одном и том же порядке. Родившийся, например, в год мыши вел счет своему возрасту с этого года, и его рождение приходилось по данному календарю через каждые 12 лет, считая с года мыши. Зная, сколько раз в течение его жизни наступал год мыши, человек точно определял свой возраст, он складывал двенадцатилетия и прибавлял к ним годы, прошедшие от последнего года мыши.

Приметы, связанные с тем или иным годом двенадцатилетнего цикла, были хорошо известны населению, в них верили и из них порой исходили в производственной хозяйственной деятельности, при решении личных и семейных дел и т. д. Особенно широко пользовались приметами двенадцатилетнего животного цикла местные ламы.

Выше мы сообщили о годичном народном календаре тувинцев западных и центральных районов. Теперь мы опишем

календарь (в пределах года по нашим записям) тувинцев главным образом Эрзинского района.

У юго-восточных тувинцев год также делился на 12 месяцев, и в основе его, как и у западных тувинцев, лежало деление месяцев по сезонам. Каждый месяц в соответствии с сезоном назывался первым, средним и последним того или иного сезона. Названия эти разъясняются из монгольского языка. Вот полный список этих названий:

1. Цаган сарь — первый или начальный месяц весны (март).
2. Хаврин тунд сарь — средний месяц весны (апрель).
3. Хаврин адык сарь — последний месяц весны (май).
4. Цуна эхиц сарь — начальный месяц лета (июнь).
5. Цуна тунд сарь — средний месяц лета (июль).
6. Цуна адык сарь — последний месяц лета (август).
7. Намирин эхиц сарь — начальный месяц осени (сентябрь).
8. Намирин тунд сарь — средний месяц осени (октябрь).
9. Намирин адык сарь — последний месяц осени (ноябрь).
10. Зулин эхиц сарь — начальный месяц зимы (декабрь).
11. Овулин тунд сарь — средний месяц зимы (январь).
12. Овулин адак сарь — последний месяц зимы (февраль).

Новый год народ отмечал в первый день Цаган сара, т. е. в первый день начального весеннего месяца. Этот праздник назывался Шиниң негне цолгуул.

Двенадцатимесячный календарь юго-восточных тувинцев был таким же, как и у западных, несмотря на монгольскую терминологию. Эта терминология по существу была переводом на монгольский язык (на котором в силу определенных исторических обстоятельств стали говорить юго-восточные тувинцы в период военной маньчжурской оккупации) старинных тувинских народных представлений о двенадцатимесячном годовом календаре. Любопытно, что и хозяйственное значение четырех сезонов, на которые делился календарь юго-восточных тувинцев, было весьма сходно с тем, которое мы видели на материалах тувинцев, обитающих в Западной и Центральной Туве (о каждом месяце каждого сезона, состоящего из трех месяцев, говорилось выше).

Возвращаясь к названиям месяцев, мы бы хотели отметить, что ни у западных, ни у юго-восточных тувинцев нет внесезонных наименований для каждого месяца, как это зафиксировано у северо-восточных тувинцев-тоджинцев, хакасов, северных и южных алтайцев (обычно название месяца отражает либо его хозяйственное, например месяц охоты на маралов, либо фенологическое значение — месяц большого мороза, месяц пения кукушки и т. п.). Например, у теленгитов долины Чуи, родство которых с западными тувинцами не

вызывает сомнения, сохранилось комбинирование названий месяцев по признаку фенологическому и как подразделение того или иного сезона. Таковы месяцы кустиң паш ай, кустиң орто ау, кустиң куйрук ай (т. е. месяцы — голова осени, середина осени и хвост осени). Январь назывался здесь в то же время кочкор ай, т. е. месяц охоты на кочкоров (горных диких баранов), май — куук ай, т. е. месяц кукушки, и т. д. У тувинцев (за исключением тоджинцев), несмотря на расспросы, мы такой системы названия месяцев или ее следов не обнаружили. Не исключено, что и у тувинцев в древности были такие же отдельные названия для месяцев, как и у родственных им некоторых групп южных алтайцев, но под влиянием ламаизма, а возможно, и в силу каких-либо других обстоятельств они исчезли из быта. Наше предположение находит некоторое подтверждение в следующем факте. У группы эрзинских чооду названия месяцев, как говорилось выше, обозначались по-монгольски и отражали систему счисления месяцев по сезонам года с наименованием их в каждом сезоне (начальным, средним и последним), иная картина наблюдалась у тоджинских чооду, которых эрзинские считают своими кровными родственниками. У них год делился на 12 месяцев, из которых каждый имел собственное название по хозяйственному или фенологическому признаку. Вот список этих названий³:

Соок ай — морозный месяц. Январь.

Ак ай — белый месяц (много снега). Февраль.

Час ай или Оль харлыг — весенний месяц или месяц мокрого снега. Март.

Ыдалаар ай — охотничий месяц, когда охотятся с собаками, которые в это время видят лучше человека. Апрель.

Чайның башкы айы — начальный летний месяц (?). Май.

Пестер ай — месяц копания кандыка. Июнь.

Тостар ай — месяц сдирания бересты с берез для покрытия жилища (в апреле трудно сдирается береста). Июль.

Айнаар ай — месяц копания сараны.

или

Кульбус ай — месяц охоты на козулю (самца).

Кустуң эге ай — первый месяц осени. Сентябрь.

Тииннер ай — месяц охоты на белку.

или

Алдылаар ай — месяц охоты на соболя.

Соок ай — холодный месяц. Ноябрь.

Кыш ай — зимний месяц. Декабрь.

Лунный календарь и приметы, связанные с луной. Изучая народный календарь у тувинцев, мы интересовались и лун-

³ Записано сотрудником нашей экспедиции П. И. Каралькиным.

ным календарем. Материалы по этому разделу народного календаря удалось обнаружить и собрать только у юго-восточных тувинцев. Там нам сообщили определенные сведения о месячном лунном календаре.

Лунным календарем широко пользовались ламы, но он был известен и рядовому населению юго-восточных тувинцев. В лунном месяце — тридцать дней. Счет дней месяца ведется по луне. Первый день месяца называется шинин кегин (день перед рождением новой луны); второй — шинин хойрун (знаменуется появлением серпика луны), а последний из них назывался будуун, что означает «темно» (луны нет на небе). Существует примета, связанная со вторым днем: если в зимнее время первый видимый серпик луны кажется очень тонким (этот тоненький серпик называют олиц сар — голодная луна) и стоит круто, то это предвещает большое количество снега, сильные морозы, плохую погоду и неблагоприятные условия для зимнего содержания скота — такой месяц будет тяжелым и для людей; если же этот первый серп луны выглядит относительно толстым (такую луну называют цаткылын сар — сытая луна) и стоит некруто — это предвещает небольшое количество снега, что весьма важно для зимней пастбы скота и его содержания, а также здоровье и хорошую жизнь людям; если народившаяся луна имеет такой сытый вид летом, то это также хорошая примета, означающая благополучие для людей и скота и хороший рост трав.

Еще совсем недавно, когда тувинцы, живущие в юго-восточной Туве, наблюдали летом первую сытую луну, их женщины приветствовали ее и «угощали» молоком, т. е. кропили ей молоком. Если летом люди неоднократно видели «голодную луну», то верили, что зима будет плохой.

Интересны также их наблюдения за луной. Луну, которая появляется на второй день нового месяца, наблюдали на западной стороне небосвода, в этот период восход ее от горизонта бывает невысок, на уровне верхней части хана, т. е. деревянной решетки юрты. На третий день луна появляется также с западной стороны, но уже на уровне нижних концов палок (унэнэ уцур), образующих купольную крышу юрты. На четвертый день она появляется на уровне несколько выше, чем палки унэнэ. Ежедневно луна увеличивается и на восьмой день достигает половины своей величины, а на 15-й — наступает ее полнолуние. В эту ночь она освещает юрту сверху, как солнце в летний день. Нам сообщили такую примету в связи с полнолунием: беременная женщина не может в день полнолуния находиться в зоне лунного света, так как это может повредить ее будущему ребенку, который родится косым (глаза его будут косить — хыйыр). На 16-й день лунного месяца луна начинает убывать, на 22-й — снова достигает

половины своего размера, а на 30-й — становится невидимой. В последний день каждого лунного месяца, в будуун, на небе нет видимой луны, нет ее и в первый день нового лунного месяца — в эти дни, по поверью, луну может видеть только черная собака с белыми дугами над бровями и белым пятном на груди, будто бы имеющая белое сердце. В первый день нового лунного месяца луну может видеть еще баран с чистой белой шерстью, без всяких отметок. Такие бараны считались раньше священными. Нужно еще добавить, что на восьмой день каждого нового месяца луна «здоровается» с первой вечерней звездой, именуемой тогёолик, а на 22-й — «прощается» с ней. Тувинцы считают, что после встречи и прощания луны с упомянутой звездой на следующий день идет дождь или снег. Нам бы хотелось сообщить еще некоторые приметы, когда по форме луны определяли погоду. Так, например, если зимой вокруг луны тувинцы замечают круг, то это предвещает пасмурную погоду, снег; если такой круг они видят летом, то считают, что будет дождь; если зимой такой круг наблюдается вокруг солнца, то это предвещает мороз. У западных тувинцев появление светлого круга (ан ёгленир) вокруг луны рассматривается как предзнаменование теплой погоды (они считают, что лошади будто бы чувствуют это и начинают ржать и фыркать, радуясь предстоящему теплу), если же такой круг появляется у солнца зимой, то полагают, что будет мороз.

Приметы, связанные со звездами. Некоторые народные наблюдения и знания тувинцев связаны со звездным миром. У тех же юго-восточных тувинцев в отдельных случаях погоду предсказывают по вечерней звезде, которую называют кылгыр цолув, точнее — удшин кылгыр цолув (вечерняя сверкающая звезда). Если летом она очень ярко блесит на небе, то ожидают жаркую погоду; если же особенно ярко она блесит в зимнее время — то ждут мороза. Утреннюю звезду тувинцы называют уурин цолув (предвестник зари), но примет с ней никаких не связывают.

Некоторые фенологические наблюдения тувинцы основывали на созвездии Плеяд (угер — у западных тувинцев и мечин — у юго-восточных). Например, они заметили, что, если в середине первого зимнего месяца созвездие Плеяд проходит мимо луны и их в это время не видно простым глазом, значит зима будет теплая; если же Плеяды в это время и в этом положении хорошо видны, зима будет морозной. Юго-восточные тувинцы связывают видимое движение Плеяд по небу с холодным периодом зимы, с периодом морозов. Тувинцы района Кара-Холя называют их, вероятно, поэтому «хозяином мороза» («соок ээзи»). Наблюдения тувинцев над прохождением этого созвездия используются для уточнения лунного

месячного календаря, а у южных алтайцев — для определения лунных месяцев. Если это созвездие, мечин, проходит мимо луны во второй день новолуния — это значит идет жаркий месяц изу ай (июнь); если в четвертый — то месяц кукушки куук ай (май); если во второй день — то месяц марала сыгын ай (сентябрь) и т. д.

Мы уверены, что если изучением вопроса о народных знаниях тувинцев в отношении различных звезд и созвездий заняться специально, то исследователя ждет богатый материал, ибо эта область совершенно не известна. Собранный нами случайный (попутный с другими) материал убеждает нас в этом. Нам кажется, что даже в тех случаях, когда представления о небесных звездах и планетах носят не эмпирический положительный характер, а скорее мифический и религиозный, собрать о них по возможности полные сведения крайне необходимо и полезно порой в чисто конкретных исторических целях. Нам уже приходилось подчеркивать, что наряду с интересными конкретными наблюдениями, иногда правильно устанавливающими связь между отдельными явлениями природы, у тувинцев имеются явно иррациональные мифологические объяснения явлений природы, но представляющие все-таки определенный научный интерес. Речь идет о солнечных и лунных затмениях и других явлениях природы. Например, отдельные старики еще до сих пор объясняют затмение тем, что на небесное светило нападает чудовище Амырга, которое его поедает. Раньше, в целях защиты небесного светила, тувинцы стреляли вверх, шумели и кричали до тех пор, пока чудовище Амырга, испугавшись, не оставляло свою жертву в покое. И при ударах грома, который считали криком чудовища-дракона (Улу), тувинцы выбегали из юрт и стреляли в небо. Точно так же поступали древние уйгуры (о чем сообщает китайская летопись), кочевья которых в VIII—IX вв. распространялись и на Туву⁴. Приведенные этнографические факты свидетельствуют о преемственной историко-культурной связи современных тувинцев с древними уйгурами, о чем говорилось выше и значительная роль которых в происхождении тувинцев вполне установлена⁵. Нам бы хотелось добавить, что современные монголы еще совсем недавно во время грома не только не нападали на гремящее небо, а, напротив, прятались от него.

Некоторые народные наблюдения и связанные с ними названия поражают точностью. Например, Полярная звезда — тувинцы называют ее алтын кадыс (золотой кол). Такое название она получила из-за того, что неподвижна и что, если в

нее прицелиться из ружья, она с мушки не сходит, тогда как любая другая звезда смещается. Следовательно, эта звезда вбита в небо, а отсюда и ее название «золотой кол». Старик тувинцы говорили, что все звезды имеют свою дорогу и ходят по ней, кроме алтын кадыс, которая не движется с места. Первые три хорошо видимые звезды из созвездия Малой Медведицы называют арканом (аргамчы), а остальные две — сарыг-аттар, т. е. желтые (соловые) лошади, будто бы привязанные арканом к золотому колу и всегда держащиеся от него на одном и том же расстоянии, в любом положении созвездия на ночном небе. Названия звезд и созвездий у тувинцев (Большой Медведицы, Ориона, вечерней и утренней звезды и т. д.) дают нам материал для сопоставления их с названиями соответствующих звезд и планет у других народов (особенно у соседних) и для рассмотрения родства, общности языка и культуры этих народов и т. п.

Фенологический календарь. Весьма интересные представления мы встретили у тувинцев в отношении разделения года по температурным сезонам и их более мелким подразделениям. Мы обнаружили по существу (у юго-восточных тувинцев) своеобразный годовой фенологический календарь, в основе которого лежат длительные народные наблюдения над погодой. Такой календарь построен по данным температурных циклов, характерных для различных сезонов года. Безусловно, температурные характеристики данного годичного календаря опираются не на точные систематические научные измерения, а на обобщенные представления о меняющихся температурных циклах года. Их характеристика хотя и ведется «девятками» дней, но строится по аналогии с возрастными циклами жизни человека (юность, зрелость, старость и т. п.), что не мешает, однако, включению в такого рода температурные периоды и реальных фенологических фактов. Постараемся дать описание такого календаря по нашим полевым записям, памятуя, что в этнографической литературе подобного рода материалы неизвестны.

Основными подразделениями этого календаря считаются девятки дней, а не семидневные недели. Главные периоды года — период холода и период жары делятся на девятки дней. Они так и называются: овулин ёзуц ёз и цуна халууна ёзун ёз, т. е. зимние холодные девять девяток и летние жаркие девять девяток. Счет такого температурного календаря ведется с 23 декабря, с зимнего солнцестояния, когда день начнет немного прибывать. Ниже мы даем подразделения года начиная с 23 декабря, придерживаясь нашего календаря.

1. Десять холодных девяток дней охватывает наиболее холодное время года, которое длится, если определить его по нашему календарю, с 23 декабря по 14 марта и носит

⁴ Н. Я. Бичурин, Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, М.—Л., 1950, стр. 215—216.

⁵ «История Тувы», т. I.

обобщенное название «хуудне ёзун ёзу». Этот период делится в свою очередь на более мелкие, состоящие также из девяток дней, причем день окончания каждого девяткового периода считается одновременно и днем начала следующего. Вот пять подразделений этих холодных девяток:

1. Нылых курвун ёзу — три девятки «молодости мороза» (23 декабря — 20 января). Это время «роста» мороза, который сравнивается с ростом человека. Мороз по аналогии с человеком имеет свою юность, зрелость и старость.

2. Хурувчун хоёр ёзу — две девятки жгучего мороза (20 января — 8 февраля). В эти две девятки дней мороз становится особенно сильным и устойчивым. Он не увеличивается и не уменьшается, и его сравнивают с периодом взрослого состояния человека, охватывающим время от начала зрелости до наступления старости.

3. Тулун хоёр ёзу — две девятки дней, когда мороз начинает немного слабеть, как бы «стареть» (8—26 февраля). В этот период холод понемногу ослабевает и к концу второй девятки становится примерно таким же, как в дни зимнего солнцестояния. Другими словами, температура повышается до уровня, характерного для начала зимних холодов в южной Туве.

4. Хогжиц ёзу — девятка «умирающего мороза» (26 февраля — 5 марта). В эти дни мороз еще более слабеет и становится «чуть-чуть живым», он как бы умирает. Снег на южных склонах гор уже стает и лежит только в долинах и в лесу.

5. Цазна ёзу — снежная (тающая) девятка (5—14 марта). В это время «ушедший» мороз забирает с собой весь снег и он тает везде⁶.

С холодным периодом, начиная от дня зимнего солнцестояния, народный календарь связывает время восхождения и движения по видимому небу созвездия Плеяд (мечи). В первые пять девяток дней после 23 декабря созвездие Плеяд появляется на востоке вечером (в темные сумерки) и идет по небосводу высоко, как летнее солнце. Закатываются Плеяды рано утром, когда появляются ранние или темные утренние сумерки. В последующие девять дней Плеяды появляются в начале ночи, и темные утренние сумерки застят их уже на вершине гор (т. е. они находятся на горизонте горных вершин). В течение следующих девяти дней мечи (Плеяды) появляются в середине ночи, а в утренние темные сумерки они находятся уже в зените и затем вскоре пере-

⁶ В Южной Туве снега выпадает мало, настолько мало, что скот зимой пасется на пастбищах (снег выдувается еще ветрами). Поэтому, как только начинает греть мартовское солнце, снег быстро сходит.

стают быть видимыми. Затем в продолжение еще девяти дней мечи показываются на небосводе только перед утром (на северо-востоке) и вскоре перестают быть видимыми. В летний период мечи на небе не видно.

После окончания холодов наступает период преджаркого летнего времени — цуна эгне уес. Продолжительность его исчисляются в 99 дней (14 марта — 23 июня). Он имеет три подразделения: 1. Кал от кацард уун — солнечный луч падает на землю (14 марта — 17 апреля). В это время солнце греет землю, а лучи его находятся на «поверхности» земли. 2. Цецик навчына уес — т. е. время цветов и листьев. Продолжительность этого периода 33 дня (17 апреля — 20 мая). В течение этого времени повсюду на деревьях появляются листья и цветы на северной стороне гор, в лесу и даже на большой высоте. Листья становятся «взрослыми», т. е. вырастают полностью. 3. Хохе шувуна уес — время пения кукушки и птиц, продолжительностью также в 33 дня (20 мая — 23 июня). Период цуна эгне уес служит переходным ко второму основному температурному периоду года — к лету. Это переходный период к летней жаре.

II. Халууна ёзун ёзу — летние жаркие девять девяток дней (23 июня — 14 сентября). Жаркий летний период имеет пять следующих подразделений:

1. Эхне ёз — девятка дней роста жары (23 июня — 2 июля).

2. Тулук халууна хоёр ёзу — две девятки сильной (горячей) жары (2—20 июля).

3. Токтумул курвун ёзу — три девятки устойчивой жары (20 июля — 17 августа).

4. Царца жарилчине ёзу — две девятки «умирающей» (снижающейся) жары (17 августа — 5 сентября). В это время жара уменьшается и появляется много саранчи, которая все время перелетает и стрекочет крыльями.

5. Хогжун ёзу — одна девятка «стареющей» жары (5—14 сентября). В это время после окончания жаркого летнего периода со всеми его пятью подразделениями наступает переходный период к зиме, к зимним холодам, который длится также 99 дней. Он в свою очередь имеет три подразделения:

1. Серуухи ң уес — период желтых листьев, увядания цветов и пожелтения травы. Это прохладное время длится примерно с 14 сентября по 17 октября по нашему календарю, т. е. 33 дня, или треть всего переходного к зимним холодам периода.

2. Хогжчуулин нар — время солнца пожилых людей (17 октября — 20 ноября). В это время года пожилые люди, старики и старухи «прощаются» с солнцем, греясь на нем, как только оно поднимется над горами.

3. Цувгунчин нар — солнце старух (20 ноября — 23 декабря). Этот период длится до дня зимнего солнцестояния. Название его объясняют тем, что солнце в это время года становится бледным, как лицо старухи.

Таким образом, у юго-восточных тувинцев, по народным представлениям, год четко делился по температурным признакам на четыре периода: период зимних холодов, период летней жары и два переходных периода, один из которых был переходным к летней жаре, а второй — к зимним морозам.

Описанный годовой календарь, основанный на температурных периодах, существовавший наряду с двенадцатимесячным календарем, который был распространен среди рядового населения, имел практическое значение для хозяйственной жизни тувинцев. Например, как только оканчивался период летних девяток жары, араты знали, что нужно готовиться к зиме. С этого времени они, например, приступали к ремонту юрт, главным образом их войлочных покрышек, изготавливали новый войлок, чинили, просушивали и готовили к зиме одежду, обувь, запасали впрок продукты питания, ремонтировали овечьи кошары и т. д. Если взять первую половину года, то в период наступления халууна ёзун ёзу (летних жарких девяти девяток дней), именно в начале данного периода, стригли овец и катали войлок из шерсти перезимовавших животных. Тувинцы считали, что стричь овец безопасно именно в это время, так как оно исключает возможность появления хотя бы и кратковременных холодов, столь опасных для остриженных овец. Иногда такого рода хозяйственные занятия приурочивались одновременно к датам обоих упомянутых календарей. Так, например, стрижка овец в начале лета начиналась в первый день месяца цуна тундсарь (средний месяц лета — июль). С наступлением этого месяца детям разрешают купаться, так как днем в реке вода становится теплой, как вскипяченная и остывшая в юрте вода. Охотники на маралов также пользовались обоими видами календаря, ожидая весной первых криков марала, что служило сигналом для начала охоты.

Отметим, что нарынские тувинцы, разделяя год на периоды по температуре, прекрасно знали, что как внутри основных двух периодов (зимних холодов и жарких дней лета), так и внутри обоих переходных были значительные колебания в отношении температуры и связанные с этим изменения продолжительности тех или иных отрезков теплого или холодного времени, что сказывалось на продолжительности и характере весны и осени, зимы и лета. Ранняя или поздняя весна, малоснежная зима или зима с глубокими снегопадами и т. п. оказывали сильное влияние на хозяйственную жизнь тувинцев. Поэтому они пытались предугадать характер тех

или иных периодов года, чтобы быть готовыми встретить многие трудности и лишения, вызванные неблагоприятной погодой. Этой цели служили различные приметы, выработанные рядом поколений, основанные на длительном наблюдении и обобщении некоторых фенологических явлений, поведения отдельных животных и птиц и т. д.

Нами были собраны некоторые народные приметы, предсказывающие раннюю или позднюю весну. Например, о ранней весне говорили такие приметы, как пение (чирикание) воробьев в утренние предзвездные сумерки или появление оттепелей в середине зимы, когда у дверей юрты таял снег. Если зимой часто появлялись красные закаты солнца или у обьягнившихся овец было достаточно молока, то эти приметы также предвещали раннюю весну. Об этом же говорила и другая примета: идут ли овцы вечером охотно в кошару (кажаа) или нет — если по вечерам они не стремились идти в кошару, то считали, что весна будет ранняя. Наблюдали тувинцы и за звездой, которая зимой восходит близко от луны, и если во время ее восхода не выпадал снег, то также ожидали раннюю весну. Судили об этом и по «пению» зайца, которое иногда можно было слышать. Звуки, которые испускали зайцы, принимали за то, что они «шаманят», вызывая выпадение снега. По-видимому, зайцы чувствовали наступление весны в то время, когда они были еще белыми по цвету шерсти, что для них было связано с большей опасностью быть замеченными их врагами.

Были приметы, касающиеся осени. Например, раннюю осень предвидели по раннему пожелтению или покраснению листьев в тайге, по раннему отлету журавлей и по раннему залеганию сурков (тарбаганов) в норы на зимнюю спячку, а также по тому, что самцы диких козлов (козуль) рано переставали гоняться. Если все эти перечисленные явления происходили поздно, то и осень ждали позднюю. Приметам этим придавали серьезное значение и в зависимости от них определяли время для многих хозяйственных работ, связанных с подготовкой к зиме, к этому самому трудному времени года для скотоводов-аратов.

Тувинцы пытались также по ряду примет, основанных на летних наблюдениях, предугадать характер предстоящей зимы. Благоприятной для скотоводов считалась малоснежная зима (так как скот у тувинцев кормился на зимних пастбищах), и, напротив, снежная зима была несчастьем для скотоводов. К приметам, предсказывающим тяжелую, трудную (т. е. снежную) зиму, относили следующие: если мыши загонялись в норы много корма; если летом или осенью наблюдалось лунное затмение; если летом тучи шли преимущественно с востока на запад и при этом отсутствовали

дожди (считали, что зимой тучи пойдут в обратном направлении, т. е. с запада на восток, и тогда непременно будут снегопады); если вечерняя звезда сближалась с молодой лунной в то время, когда погода была пасмурной (считали, что зимой будет много снега); если летние девять девяток дней — халууна ёзун ёзу — были очень жаркими (считали, что зимние холодные девятки — хуудне ёзун ёзу — должны быть весьма холодными).

Исчисление суток. Мы хотели бы теперь обратить внимание на бытование у юго-восточных тувинцев, так же как и у тувинцев Центральной и Западной Тувы, особого народного календаря исчисления суток. Поскольку материал по этому вопросу в отношении западных тувинцев был опубликован нами в другом издании⁷, то в настоящей книге целесообразно сообщить подобного рода сведения о юго-восточных тувинцах. В основе этого календаря лежит исчисление суток по солнцу. В летнее время оно дополняется еще более мелким делением дня в зависимости от освещения солнцем тех или иных частей юрты и находящихся в них предметов. Такой способ исчисления суток в целом и дня в частности выражал практически не определение количества времени, выраженного в той или иной определенной единице, а давал лишь ориентацию времени в течение суток (и дня). Сутки делились на несколько определенных частей, каждая из которых имеет свое название. Однако каждая из этих частей не была постоянной в смысле количества времени, ею охватываемого; напротив, она изменялась в зависимости от продолжительности светового дня в разные сезоны года. У юго-восточных тувинцев (как у западных и центральных) такой календарь отражал деление суток для летнего времени, для которого градации были наиболее дробными, реально отражающими изменения в летнем световом дне.

Исчисление времени суток у юго-восточных тувинцев, построенное на наблюдениях над периодами светового дня и ночи, отличалось от того, которое было в указанных выше районах Тувы, преимущественно в терминологии. Здесь господствовала монгольская терминология, которая нередко повторяла тувинскую (тюркскую), являясь как бы ее монгольским переводом. Это говорит о том, что сложилась она в более раннее время, когда юго-восточные тувинцы говорили только на своем родном языке. Мы выяснили и записали эту систему у юго-восточных тувинцев в таком виде:

1. Сон дунд — полночь, в смысле «середина ночи».

⁷ См.: «Труды Тувинской комплексной экспедиции», т. I, стр. 195—197; т. II, стр. 40—41.

2. Сон дунд онгурусун — полночь прошла. Это время от полуночи до времени, предвещающего скорую зарю.

3. Уурин харинги — начало рассвета, точнее — время перед рассветом, когда еще чуть светает.

4. Уур качь баан — заря наступила (или появилась).

5. Улан нар — красное солнце (показалось).

6. Нар карсын — (настоящее) солнце появилось.

7. Баг уд — малый полдень.

8. Иг уд — большой полдень.

9. Нар тавсын — солнце закатывается.

10. Улан нар — красное солнце (на горизонте).

11. Уджин цагаан бурунги — белые или светлые сумерки.

12. Харинги бурэнхий — темные сумерки.

13. Сбнин харанхи — темнота ночи (в смысле начала ночи).

14. Сбн тундин урд тал — предполночное время.

Материалы по суточному календарю, собранные нами в ряде районов Тувы, дают возможность охарактеризовать основные его черты, выявить сходство и различие его у различных групп тувинцев. При анализе и сопоставлении материала видно, что сутки по этой системе делились на шесть периодов, из которых каждый имел свою градацию. Эти периоды были следующими: 1) от полуночи до рассвета, 2) от рассвета до восхода солнца, 3) от восхода солнца до полдня, 4) от полдня до заката, 5) от заката по наступления полной темноты, 6) от полной темноты до полуночи. Сопоставим теперь эти периоды, их названия и их градации.

Первый период — время от полуночи до рассвета — как у западных так и у юго-восточных тувинцев имеет градации: а) середина ночи или полночь (түн ортузу у западных и сбн дунд — у юго-восточных тувинцев); б) время от полуночи до начала рассвета (у западных тувинцев его называют тангаар түне или түн ортузу эртип турар, в районе Сут-Холя — ыраакы танг бажы — предрассветное время, или танг каранызы — «темная заря»; у юго-восточных тувинцев это время называется сбн дунд бигэр сбн — полночь прошла).

Второй период — время от рассвета до восхода солнца — делится: а) рассвет — танг бажы или танг хаязы — начало зари или начало утра, или танг бажы агарып орта — заря чуть брезжит, белеет (у юго-восточных тувинцев это үүрин харанхи — начало рассвета, точнее — время перед рассветом, когда еще чуть светает); б) появление зари — танг аткан, танг адар или чер чырын келген — рассветало, земля осветилась, стало светло (у западных тувинцев). Интересен вариант названия этой части утра в Сут-Холе — «кынал хун шалып-тур», т. е. «красное солнце (еще не показавшись) отбросило свет на противоположные восходу горы».

У юго-восточных тувинцев — это уур кач баан — заря наступила (появилась).

Третий период — время от восхода солнца до полдня — делится на два периода: а) восход солнца — хун тегген, варианты — хун тээп келген, хун чалып тээр, хун унуп келир, хун телгереп келген, что означает «солнце показалось» или «восход солнца». У юго-восточных тувинцев — улан нар — красное солнце; б) малый полдень — пиче тўш. Это время от восхода солнца до большого полдня. Начало этого периода суток на крайнем западе Тувы называют еще хун өүрлөп келди, т. е. солнце поднялось от горизонта. В Сут-Холе это раннее время называют просто день (хун-дүс), а затем идет пиче тўш. У юго-восточных тувинцев начало этого периода называется нар карсын, т. е. настоящее солнце, а затем уже бак уд — малый полдень.

Четвертый период — время от большого полдня до заката солнца — имеет несколько дробных подразделений: а) большой полдень — улуг тўш — называется у тувинцев всюду одинаково, за исключением юго-востока Тувы, где это название звучит «иг уд» (большой полдень); б) вечерний полдень — кежээ или кежээки тўш, а также тўш эрткен — поздний полдень (наступает с того времени, как солнце начинает клониться к вечеру). Последний момент у тувинцев Сут-Холя отмечен различными терминами: «улуг тўш кайлып турда», т. е. большой полдень сдвинулся, а после этого «хун чугуруунде кирген» — солнце побежало к закату или солнце зашло в бег. Про это время тувинцы Монгун-Тайги и Кара-Холя говорят: «Шокар холэге, хун чугуруунде кире берген» — «Пестрые тени, солнце бежит к горизонту». Действительно, летом, перед закатом, краски и тени в горах так быстро меняются, что про них вполне можно сказать «пестрят». Далее следует хун таг бажынды, это название переводится как «солнце село на верхушку горы», и за ним наступает предзакатный момент — кызыл хун — красное солнце. В районе Сут-Холя этот момент называют кежээки кызыл хун. У юго-восточных тувинцев период от большого полдня до наступления малого вечера (до заката солнца) называют одур дундас хооть, что можно перевести как «послеобеденный период», а время захода солнца обобщенно называется нар тавсынгу — солнце закатывается. Более мелкие отрезки этого времени называются по освещению тех или иных частей юрты, о чем будет сказано дальше. Но перед самым закатом выделяется момент, который называется улан нар, т. е. красное солнце (на горизонте).

Пятый период — время от заката солнца до наступления полной темноты — также делится на несколько последовательных периодов. Прежде всего — это закат солнца. Наи-

более распространенными названиями для него являются: «хун ашкан», а в районе Монгун-Тайги и Кара-Холя — «хун ажып эгелек», «хун ажып тура», что по существу то же самое, и только термин «орай-танг» говорит об отклонении от общего названия. Далее различают несколько видов сумерек: а) светлые сумерки — чырык-имир, длящиеся с того момента, как только закатилось солнце, и до начала темноты; б) просто сумерки — имир и в) темные сумерки — карангы имир, когда появляются уже звезды. Но здесь имеются следующие варианты: например, в районе Сут-Холя время после заката солнца разделяется на: а) кежээ болган — вечер; б) чырык-имир — светлые сумерки, при которых еще издали можно различить полосы пегой лошади; в) карангы-имир — темные сумерки (полос на лошади уже не видно). У юго-восточных тувинцев время после заката солнца определяется следующими терминами: а) «уджин цагаан бурунги» — белые сумерки; б) «харынги бурунги» — темные сумерки.

Шестой период — отрезок суток от полных сумерек до полуночи. Западные тувинцы делят его на три подпериода: а) кеже тўне, кежээки тўне или тўн кирген, т. е. начало ночи, вечерняя ночь, приход ночи; б) тўн — ночь; в) тўн ортузу — полночь. У юго-восточных тувинцев находим по существу то же самое разделение: а) сонин харынги — ночная темнота (в смысле «начало ночи»); б) сон дундин урд тал — предполночное время; в) сон дунд — полночь.

Собранный нами полевой материал показывает, что народный суточный календарь у тувинцев был основан на системе разделения времени (смена дня и ночи по положению солнца — днем, и по степени темноты и рассвета — от позднего вечера до раннего утра). Этот календарь был единым для различных групп тувинцев, о чем говорят его градации и их названия. Даже у юго-восточных тувинцев, у которых для суточного календаря употребляется монгольская терминология, сутки делятся на те же периоды и семантика названий этих периодов почти не отличается от западнотувинской. Это свидетельствует о том, что при временной утрате родного языка, происходившей под влиянием определенных исторических причин, юго-восточные тувинцы полностью сохранили свои представления о суточном календаре.

Существенной особенностью тувинского народного суточного календаря является то, что описанный выше порядок счисления суток летом дополняется еще показателями времени дня, определяемыми по освещенности солнцем тех или иных частей юрты и находящихся в ней некоторых предметов. Мы должны отметить, что подобная система определения времени возникла из бытовых нужд тувинского ското-

водческого хозяйства в летний период и могла существовать только потому, что юрта у тувинцев была строго ориентирована дверью в одном и том же направлении, а мебель и размещение ее в юрте были стандартными. Упомянутый любопытный способ счисления дневного времени, с которым мы впервые столкнулись у западных тувинцев в районах Мон-гун-Тайги и Кара-Холя, базировался на одинаковой ориентировке юрты дверью на восток (по древнетюркскому обычаю). Дополнительные и более дробные единицы бытового счисления времени летом по упомянутому способу вменялись в рамки описанного выше суточного календаря, со времени рассвета до наступления сумерек.

Мы хотим привести параллельную терминологию суточного календаря по обоим отмеченными выше признакам. Вот эти названия с краткими необходимыми пояснениями:

1. Танг адар — рассвет. В это время с постели встают первыми женщины, как наиболее загруженные различными домашними хозяйственными работами.

2. Хүн харачага турды — солнце встало на дымовой круг юрты. С этого времени женщины приступают к доению скота (начинают с коров). По вышеописанному календарю это соответствует времени хүн теген, т. е. восходу солнца.

3. Хүн улунга турды — солнце осветило в юрте жерди купола (через дымовое отверстие), что соответствует времени «хүн брүрлеп кельди» (солнце поднялось от горизонта), начало малого полдня (пиче түш). К этому времени дойка коров заканчивалась и начиналась дойка овец. Пастухи уже гнали пастись коров, и готовились к выходу из аала пастухи дойных овец.

4. Хүн хана бажында турды — солнце показалось на верхушках решетки, составляющей остов юрты. Это был малый полдень (пиче түш). Пастухи уже пасли дойный скот, удаляясь от аала.

5. Хүн ортузу турды — солнце осветило середину кожаных мешков-сумин (в которых хранится различное имущество кочевников), стоящих в «переднем углу» юрты, т. е. у стенки напротив входа. Продолжается малый полдень. Пастухи все еще удаляются от селения.

6. Хүн сыртык бажында турды — солнце встало на изголовье постели, осветив кожаную подушку — сыртык. Начинается большой полдень (улуг түш). Пастухи теперь, ориентируясь во времени, поворачивают скот обратно по направлению к аалу.

7. Хүн төжек ортузунда турды — солнце появилось на середине постели-кровати (деревянной). Продолжается большой полдень. Пастухи подгоняют дойный скот близко к аалу, а сами идут в юрты обедать.

8. Хүн бут адаанда турды — солнце встало за ноги постели. Начинается поздний, вечерний полдень (кежеки түш или түш эрткен). Пообедавшие пастухи подгоняют скот к юртам. Женщины готовятся к доению и привязывают у места доения телят, ягнят и козлят (метод доения был подсосным).

9. Хүн элгиргеге турды — солнце встало на деревянные полки для посуды, находящиеся у дверей направо от входа. Теперь солнце бежит к горизонту, к закату (хүн чүгүрүүнде кирген). Женщины доят овец и коз.

10. Хүн улунга турды — солнце в юрте вышло на палки крыши (через дымовое отверстие и открытую дверь), находящиеся направо от входа в дверь. Солнце идет на закат (хүн ашкан или хүн ажып тур), в это время доятся коровы и сарлычки. Доение оканчивается уже с наступлением светлых сумерек (чарык имир), солнце уходит из юрты до утра.

Таковыми наглядными, своего рода домашними, «часами» тувинцы пользовались только летом, потому что зимой солнце заглядывало в юрту позднее и совсем ненадолго. Практически зимой определять время в течение большей части суток было невозможно, летом это было проще и удобнее, учитывая еще и большое количество солнечных дней в Туве. Например, когда пастухи, о которых говорилось выше, находились на пастбищах за аалом, они при первой же потребности определить время чертили на земле небольшой план юрты и намечали на нем места некоторых предметов, необходимых для ориентировки, затем посередине такого наскоро набросанного чертежика втыкали прутик и по тени, отбрасываемой им на местоположение того или иного предмета, определяли время и в соответствии с этим знали, как поступать со скотом, пастись ему на этом месте или поворачивать назад, и т. п.

У юго-восточных тувинцев такой суточный календарь также сохранялся, только под другими названиями:

1. Уур качь баан — рассвет, время подъема женщин.

2. Нар карсыс — когда солнце вставало над горизонтом и вскоре выходило на дымовой круг.

3. Нар тоонунг тусла — солнце вышло на дымовой круг.

4. Нар унэ орла — солнце вышло на палки, составляющие купол крыши юрты.

5. Нар бараанд ирлэ — солнце освещало тюки, расставленные на левой от входа в юрту (т. е. западной) стороне.

6. Нар кацырд буула — солнце осветило пол (землю) юрты. Это означало уже начало малого полдня. Дальше счисление времени по освещению солнцем юрты шло уже после большого полдня, когда был уже пригнан скот с пастбища к аалу и пастухи пообедали и отдохнули.

7. Нар ор карсын — солнце показалось на кровати. Кровать же всегда находится на правой от входа, т. е. на восточной стороне юрты, сразу же после кухонной полки по направлению к «переднему углу» юрты. Изголовье же кровати здесь находится ближе к «переднему углу». Необходимо помнить при этом, что дверь юрты у юго-восточных тувинцев ставилась строго на юг (по монгольскому обычаю).

8. Нар хана карла — когда солнце осветило решетку юрты в кухонной части, т. е. направо от входа (у двери), следовательно юго-восточную часть.

9. Нар унэ карла — солнце на палках крыши (в кухонной части).

10. Нар тоонунд шыптырсын — (заходящее) солнце осветило дымовой круг. На этом определение времени по освещению юрты у юго-восточных тувинцев кончается. Напомним, что весь период дня от большого полдня до наступления малого вечера (до заката солнца), когда скот после отдыха и спадения жары снова идет на пастбище, имеет здесь общее название «одур дундас хоотъ».

В собранных нами полевых материалах встречаются интересные сведения, относящиеся к тувинскому народному календарю, которые нуждаются в более глубоком и подробном изучении. Например, нами зафиксировано, что период удлинения дня с января по апрель (когда солнце все выше и выше поднимается над горами), в районе Монгун-Тайги называют кечендег. Раньше многие хозяева юрт, когда не было ни календарей, ни радио, ни газет и т. д., отмечали этот период удлинения дня засечками, наносимыми на палках крыши (улун или уну) и на решетке (хана) юрты. Отметки эти делали еженедельно, во время большого полдня, в один из сезонов, и в дальнейшем ежегодно в течение этого периода пользовались ими для определения месяца и недели по солнцу, наблюдаемому в большой полдень. По существу это были индивидуальные попытки создать эмпирическим путем более или менее постоянный, графически закрепленный, хотя, конечно, и примитивный, солнечный календарь, по которому было бы можно определять весенние месяцы и дни недели.

Во время экспедиций нам встречались интересные случаи, отражавшие народные попытки фиксации солнечного календаря по отдельным бытовым признакам. В той же Монгун-Тайге мы узнали о названии периода самых длинных летних дней — «чылапча тип турар». Это название требует разъяснения. Оно происходит от названия небольшого чашеобразного чугунного котла «чылапча», который наполняют холодной водой и помещают наверх деревянного аппа-

рата для выгонки араки в качестве холодильника. Когда в летнее время (в период самых длинных дней) чылапча выполняет свою функцию охладителя винных паров, то солнце днем, через дымовое отверстие юрты, светит прямо в него. Отсюда и произошло своеобразное название периода наиболее длинных летних дней. Вместе с этим мы записали в Монгун-Тайге и другое название для данного периода лета — «кыры туругулап». В отношении осеннего периода у нас имеется запись, что по тувинскому народному календарю он называется хун тургузу кыскалап тур (в переводе — длина солнца становится короче, т. е. солнце укорачивается).

Из изложенного материала о народном исчислении суток у тувинцев следует, что оно отражало разработанную и систематизированную ориентацию во времени, но не давало представления о количестве времени, выраженном в каких-либо определенных единицах, наподобие часа. Это, конечно, не значит, что тувинцам не было свойственно представление о количестве времени в пределах суток, хотя оно и не измерялось часами. У западных тувинцев одной из бытовых мер исчисления времени была арака тичим, т. е. время, требующееся для выгонки араки из одного котла хойтпака. Эта мера применялась, например, когда лама читал над покойником священную книгу.

У юго-восточных тувинцев, в частности у нарынцев группы чооду, мы обнаружили некоторые меры количества времени, о которых необходимо сказать. У них бытовали, например, следующие народные определения количества времени:

1. Нек ца чыным — в это понятие «нек ца чыным» входило такое количество времени, которое требовалось для того, чтобы сварить один раз чай (в него входило время, затрачиваемое на разжигание костра, на размельчение кирпичного чая, на кипячение воды, на заправку ее чаем и молоком и вторичное после этого закипание уже чая с молоком. На все это уходит около часа).

2. Хымыр чыным — в это понятие входило время, необходимое для кипячения воды, с последующим добавлением в нее молока и вторичным кипячением. По часам на это требуется приблизительно 30 минут.

3. Уду чыным — этим термином обозначают время, которое уходит на кипячение молока в котле, поставленном также над костром. Если определить это время по часам, то получается примерно 15—20 минут.

Еще меньшей мерой времени было количество времени, потребное для выкуривания одной трубки (бир канза), которое у нарынских чооду передается монгольским описательным выражением «тамах татамах цуур» (выкурить

трубку табаку). Наконец, самая краткая мера времени — это «моргнуть глазом» (у нарынцев — акчым). Несмотря на относительную точность, описанные понятия о количестве времени все-таки удовлетворяли некоторые бытовые потребности тувинцев, поэтому ими пользовались и ими обходились.

Более крупной единицей измерения времени были сутки (хонум — юго-восточных тувинцев и хонук — западных), затем месяц (сарь — юго-восточных и ай — западных), в котором считалось 30 суток, и, наконец, год. Правда, у юго-восточных тувинцев мы встретили еще такие единицы времени как «девять дней» или «сорок суток» (дöч). Сутками, во всех их количественных мерах, исчисляли главным образом время, уходящее на различные по продолжительности поездки (на охоту, в гости и т. д.), на посев, на уборку и обмолот урожая и др. Пояснить это практически можно на примере поездок на охоту. На охоте юго-восточные тувинцы исчисляли срок пребывания следующим образом: 1. Курув хонук — трое суток. Обычно на этот срок уезжали при охоте на тарбаганов. 2. Тав хонук — пять суток. На этот срок ездили охотиться на козуль. 3. Долоо хонук — семь суток. На этот срок ездили два-три человека охотиться на тарбаганов и козуль совместно. 4. Арбын тав — 15 суток. На такое время артелью в три-четыре человека ездили охотиться на маралов. 5. Сарь — один месяц. На этот срок артелью в три-четыре человека уходили в тайгу зимой для промысла белки. 6. Дöч — 40 дней. Это срок охоты на соболя и белку (артель пять-семь человек).

Меры длины и меры жидких и сыпучих тел. В обширной области народных знаний большой интерес представляют различные другие народные меры. Рассмотрев меры времени, мы перейдем к материалам по мерам длины, жидкости и т. д., которые существуют среди тувинцев до сего времени.

Наиболее распространенной мерой длины тувинцев служит кулаш. Она соответствует, как говорилось выше, длине между вытянутыми горизонтально (на уровне плеч) руками взрослого человека. Длина эта, естественно, не может быть постоянной и зависит от размера тела того или иного человека, который измеряет что-либо такой собственной саженью. Разумеется, что различия в длине кулаш, вызванные указанным обстоятельством, не очень велики и колеблются приблизительно между 180—190 см. Выше мы уже говорили, что эта мера, под таким же названием, известна у киргизов, алтайских телеутов и др., а у юго-восточных тувинцев она носит название «алт». Этой мерой измеряли длину веревки (в том числе и волосяных и ременных арканов, стандартной длиной которых считалось 30 кулашей), решеток и

палок для юрты, окружность дымового круга (в малой юрте он составлял два, а в большой — три кулаша). Длинной в один кулаш был охотничий лук — чаа, вероятно, поэтому он служил в старину стандартной мерой для измерения земли при посевах (этим луком быстро обмеряли землю, называя эту меру чаа тургузу). Употреблялась еще при измерениях так называемая косая сажень, по-тувински — саарчан-хере или «сарчан-кулаш» (у юго-восточных тувинцев — орээл алт). Эта мера составляла расстояние между концом вытянутой вверх по диагонали правой руки и носком вытянутой в сторону (тоже по диагонали) левой ноги человека, и примерно она равнялась 220—230 см. Юго-восточные тувинцы мерили землю косой саженью, для этого сначала они по длине косой сажени делали палку, а затем мерили ею земельные участки⁸.

Следующей мерой была кулаш чарты, т. е. половина кулаша. Она представляла собой расстояние от грудной кости человека до конца вытянутой горизонтально руки и равнялась примерно 90—95 см, т. е. половине полной маховой сажени. У юго-восточных тувинцев данная мера называлась телим или деелим. Затем нужно назвать весьма распространенную меру карыш, по-русски — четверть, по-тувински ее называли еще узун карыш, т. е. длинная четверть, или хере карыш — полная четверть. У юго-восточных тувинцев она имевалась тöб. Карыш — это длина между вытянутыми большим и средним пальцами (около 25 см), ею мерили шкурки, кожи, веревки для привязывания ягнят, деревянные шкафчики, высоту и диаметр деревянных ведерок для доения скота и т. д. Наряду с полной четвертью признавали еще неполную, и она называлась узун сöбм (измерялась вытянутыми большим и указательным пальцами, следовательно была немного меньше полной четверти — 20—22 см). Была еще длинна мугур-сöбм — длина между вытянутым большим и согнутым указательным пальцами (около 20 см). У юго-восточных тувинцев эта мера также называлась мугур сöбм. Тувинцы пользовались ею при измерении кроеных частей одежды, обуви, диаметра деревянных чашек и др. Были еще две меры — крупнее, чем четверть, но менее половины маховой сажени. Одна из них называлась улуг тугай (большой тугай) или кыры тöлу (букв. «полный локоть») и составляла длину от локтевого сустава до конца среднего пальца вытянутой руки (около 50 см). Эту меру можно назвать просто локоть. У юго-восточных тувинцев она называлась уцур тога

⁸ В Западной Туве (Чадан, Барлык) меру земли называли ша, она равнялась примерно четверти гектара, а мера улун ша — примерно половине гектара. В Тес-Хемском районе мера орун составляла четверть гектара, а мера улдун — половину гектара.

(острый локоть). Другая мера — неполный локоть, известная под названием «биче тугай» (малый локоть) или «кыры турту» (букв. «длина локтевой кости»), выражает длину от локтевого сустава до сжатого кулака той же руки. У юго-восточных тувинцев — это мухур тога (т. е. тупой локоть), ею мерили веревки, материю и др.

Теперь мы дадим список более мелких мер длины:

Сун — длина верхней фаланги на согнутом большом пальце (примерно 4—5 см), у юго-восточных тувинцев — это соём. Данной мерой тувинцы измеряли мундштуки курительных трубок, воротники (стоячие) у одежды, опушку шапок или одежды из дорогого меха и т. д. Пиче сун (малый сун) — длина первой фаланги большого пальца (примерно около 4 см), у юго-восточных тувинцев — быгчын соём (т. е. малый соом).

Мычак — ширина большого пальца, равен примерно 3 см, у юго-восточных тувинцев эта мера называется эрки хуруу. Илиг — ширина (или толщина) обычно среднего пальца (примерно 2 см). Применяли эту меру к определению толщины слоя сала у убойных животных, отстоя сливок, толщины кирпичного чая и т. д. и употребляли обычно сдвоенной или строенной. Называлась она тогда ийи илиг — ширина двух сложенных вместе пальцев (указательного и среднего); үш илиг — трех пальцев (указательного, среднего и безымянного и т. д.). Юго-восточные тувинцы называли эти меры соответственно: хоюр хуруу, курвун хуруу и т. д.

По мнению тувинцев, описанные выше меры, несмотря на то, что они были индивидуальны, в известной степени соотносятся друг с другом у каждого индивидуума. Соотношения эти таковы: кулаш, например, содержит в себе восемь обычных карышей, а кулаш чарты — соответственно четыре обычных карыша; карыш содержит четыре суна, а узун соём — пять пиче сунов, а в мугут соёме содержится четыре пиче суна. Поскольку, по представлению тувинцев, все эти меры основаны на величине тех или иных частей человеческого тела, то, как уже говорилось выше, они обнаруживают между собой некоторые расхождения в величине, в зависимости от размеров того или иного человека. Однако у каждого человека соотношение данных мер между собой в общем-то сохраняется.

К мерам длины, перечисленным выше, можно добавить еще шаг, которым измеряли небольшие расстояния и расстояния, покрываемые лошадью. К такого рода мерам относятся: базым — широкий шаг (у юго-восточных тувинцев — кишким) для близких расстояний; ужин кацыр (юго-восточные тувинцы) — расстояние, проезжаемое на верховой лошади с утра до полдня; хончин кацыр (юго-восточные ту-

винцы) — расстояние, проезжаемое верхом с утра до вечера. Была еще мера бир кышкы (один крик), но крик пронзительный, он означал расстояние, на котором можно услышать этот крик (у юго-восточных тувинцев, где был сильнее ламаизм, от такой меры отказались, так как, по ламаистским представлениям, кричать человеку запрещалось, в противном случае он мог умереть).

Нам пришлось столкнуться еще с наличием меры измерения площади у западных тувинцев. Она отражала размер площади для загона скота и называлась чылгы кажаазы хирэ. Определялся этот размер таким образом: к вбитому в землю колу привязывали один конец ременного аркана и, натянув его, обводили как циркулем круг. Эта мера применялась не только для постройки кажаа, но при ее помощи определяли место для погребения покойника.

Для жидкостей или для некоторых сыпучих тел не было единой стандартной меры, тувинцы мерили жидкость различной самодельной посудой (деревянными чашками, ведерками, кожаными сосудами, медными или чугунными котлами). Эти сосуды не были одинаковы по своей емкости и не соотносились между собой, поэтому каждый вид той или иной посуды подразделялся на несколько, различных по объему, чашек, ведерок или котлов, называемых описательно. Так как для изготовления маленькой или большой деревянной чашки или для выдалбливания ведерка тувинцы брали кусок дерева определенного размера, все большие чашки или ведерки для доения коров и овец были приблизительно одинаковы и могли служить мерой. Самой маленькой мерой была ташка (в песнях именуемая хундага) — деревянная чашечка на один глоток, отсюда глоток иногда называют ташка ишти.

Затем шли следующие чашки:

Пиче аяк ишти — маленькая чашка.

Аяк ишти — обычная чашка.

Улуг аяк ишти — большая чашка.

Хува ишти — большая чаша с высоким узким поддоном.

Тавак ишти — большая круглая деревянная чаша с плоским низким поддоном.

Чашками измеряли не только жидкости, но и муку, талкан, зерно. Об этом лучше рассказать на материале юго-восточных тувинцев, у которых мы зафиксировали три размера чашек⁹, служивших народными мерами:

Бычыгын айык — маленькая деревянная чашка (из нее

⁹ Диаметр чашки назывался холаарэ, глубина — лавь (монгольские названия). Об этом мы узнали из сообщения тувинцев Нарына, относящих себя к группе чооду.

едят дети в возрасте от двух до четырех лет) глубиной в три пальца (курувун хуруу). Этой чашкой тувинцы мерили молоко, топленое масло, кровь лошади, коровы или барана (между соседями было принято брать заимообразно свежую кровь заколотой лошади, коровы или барана, чтобы подлить ее в суп, обычно ее мерили такой чашкой).

Дунда айык — средняя (по размеру) чашка диаметром в мугур-сббм (около 20 см) и глубиной в четыре пальца (цурган хуруу), обычная деревянная чашка, из которой едят и пьют чай взрослые. Этой чашкой охотники мерили одалживаемые друг у друга продукты, которые брали с собой, уходя на охоту, например, аарц (ааржи), свежий творог из кислого молока, эцигей (ээжегей), муку или талкан.

Том айык — большая деревянная чашка, которой мерили (при покупке-продаже или даче займа) зерно, соль, корни мякира, кумыс, понг (творожная масса, оставшаяся в котле после выкуривания араки), диаметром в дунду-сббм, глубиной в шесть хуруу (шесть пальцев).

У юго-восточных тувинцев чооду молоко мерили покупными котлами-чугунами — большим, средним и малым, именуя их по-монгольски.

Самый большой котел — угур тогаа (коровий котел), в который входило восемь хонек, т. е. деревянных ведер-подойников, молока. В этом котле сразу можно было сварить мясо большого барана. Их обычно приобретали тувинцы, имеющие много дойного скота, в частности коров, удой которых сливали в котел для отстаивания сливок. Раньше по этим котлам незнакомый человек, зайдя в юрту и увидев один или даже два таких котла, мог составить представление о богатстве хозяев (это говорило о большом количестве дойных коров).

Средний котел — хониң тогаа (овечий котел), в него помещается три деревянных ведра (хонек) молока. Этим котлом тувинцы ежедневно пользуются для варки чая; кроме того, он достаточен, чтобы сливать в него однодневный удой от овец.

Маленький котел — чылыпчын тогаа, в который можно налить всего один хонек молока. Тувинцы используют его, когда нужно быстро сварить чай, а также ставят наверх перегонного аппарата для араки в качестве охладителя.

У западных тувинцев мерами служили котлы и деревянные ведерки. Вот их классификация:

Хола паш ишти — медный котелок.

Пиче паш — самый маленький котел (чугунный).

Чылапча паш — котел побольше, его ставят в качестве охладителя на перегонный аппарат для араки.

Ортумак паш — средней величины котел.

Улуг паш или арака тигер паш — большой котел, в котором гонят араку.

Ойнаар хумун — маленькое деревянное (детское, игрушечное) ведро.

Ошкү саар хумун — деревянное ведро-подойник для доения коз.

Хой саар хумун — деревянное ведро-подойник для доения овец (оно немного больше козьего. Размеры его у юго-восточных тувинцев: диаметр — тбб, по-тувински — карыш; глубина — тбб плюс соом, по-тувински — карыш плюс сун).

Инек саар хумун — деревянное ведро-подойник для доения коров.

Улуг няш хумун — большое деревянное ведро, в которое сливают удой из подойников и берут хойтпак для перегонки на араку. Каждый из перечисленных видов посуды был хорошо известен тувинцам, и каждый из тувинцев хорошо представлял себе его объем и количество жидкости, вмещающейся в него.

Далее шли крупные сосуды, в которых держали хойтпак, кумыс и которыми определялось количество этой жидкости:

Тоскаар чагаш — самая маленькая деревянная кадушка.

Пиче тоскаар — малая деревянная кадушка, в которую входит на два котла (ийи паш ишти) хойтпака. В один же котел для перегонки араки льют два — два с половиной больших деревянных ведра хойтпака.

Ортумак тоскаар — в эту деревянную кадушку среднего размера входит три-четыре котла хойтпака, т. е. шесть-восемь ведер.

Улуг тоскаар — большая деревянная кадка на пять котлов и больше, т. е. минимум на 10—12 ведер хойтпака.

Были у тувинцев и другие сосуды, сшитые из кожи по стандартным размерам и покрою, предназначенные для хранения и перевозки араки. Несмотря на различие в их названиях, все эти кожаные фляги по форме были такими же, как көгээржик (по-алтайски — ташаур). К ним принадлежали следующие сосуды:

Кавынды чагаш — миниатюрный кожаный кугержик, в который входит примерно четверть литра. Носили его за пазухой.

Кавынды — маленький орнаментированный кожаный кугержик емкостью в один хумун (деревянный цилиндрический, без носика, сосуд с берестяным дном), который равняется емкости жидкости, полученной от выкуривания араки с одного котла хойтпака (около 1,5 л араки).

Пиче көгээржик — емкость этой кожаной бутылки около 3 л.

Ортумак көгээржик — емкость от 3 до 6 л.

Улуг көгээржик — емкость от 6 до 10 л.

Көгээр ыяш (или тоора хумун) — деревянный бочонок емкостью в 15—20 л, выдолбленный из обрубка тополя, имеет деревянные или берестяные донья. Посредине бочонка оставлен естественный сучок, в котором продолблено отверстие, служащее горлышком сосуда. Затыкается сосуд деревянной пробкой. В таких кугерах тувинцы возили араку родителям невесты.

Көгээр — кожаный сосуд емкостью 20—25 л, с горлышком.

Тулуп — бурдюк из бараньей стриженной и выделанной кожи.

Определение глубин рек и озер. В Туве имеется много рек и озер, которые в результате дождей и таяния снегов на горных вершинах быстро вздуваются, превращаясь в грозные потоки, наносящие иногда ущерб хозяйству. Знания уровня воды и ее глубины в реках имели поэтому большое практическое значение. У тувинцев существовали народные способы обозначения глубины воды, основанные на ее сопоставлении с ростом человека или на приравнивании глубины к различным уровням частей тела или сбури оседланной лошади. Самую малую глубину, которую находили возможным выразить в сравнительном измерении, называли термином «сыскынды», происходящим от слова «сыскам» (остаток супа в котле). Так называли самую малую глубину в ручье, в местах с тихим течением. Были у тувинцев и другие меры глубины воды, измеряемые по оседланной лошади. Обозначения эти были следующими:

Туюг каразы чедер — глубина до черной линии на копыте лошади (до середины копыта).

Туюг каразы чаштыр — глубина, при которой вода покрывает только копыто лошади.

Майыктан — глубина, доходящая до венечной кости (т. е. второй фаланги пальца) ноги лошади.

Мербегей чаштыр — вода покрывает щетки ног лошади.

Сыыргак чедип турар — вода достигает кости (сыыргак) ноги лошади (т. е. плюсны).

Сыыргак ортузу — вода доходит до середины этой кости (сыыргак) ноги лошади.

Сыыргак чаштыр — вода покрывает всю кость сыыргак.

Тискек караа чедер — вода доходит до середины колена (за плюсны) лошади.

Тоңмак чедер — вода доходит до голени лошади (большая берцовая кость).

Тоңмак ортузу — вода доходит до середины голени ноги лошади.

Тоңмак тӧзү — вода покрывает всю голennую кость.

Ижин чедер — вода доходит до брюха лошади.

Эзеңги чедип турар — вода достигает подножки стремени.

Эзеңги бели чедип турар — вода доходит до верха дуги стремени.

Эзеңги баа чедип турар — вода доходит до ремня, к которому привязано стремя.

Эзеңги паа ортузу — вода достигла середины ремня стремени.

Тепсе чедип турар — вода доходит до тебеньки.

Тепсе ортузу — вода доходит до середины тепсе — тебеньки.

Эзер чавызын ажар — вода достигла деревянной основы седла.

Эзер соо-мурнун ажыр шаап турар — вода течет спереди и сзади лук седла.

Тең-тун базар — лошадь еле-еле касается дна ногами.

Адак устур — ноги лошади не достают дна.

Эшти бээр — лошадь плыет.

У юго-восточных тувинцев меры глубины воды, измеряемые по оседланной лошади, были следующими:

Сагык — вода доходит до щеток задних ног.

Шилив — вода достигает середины кости, идущей от щетки.

Овдугне толгай — вода поднимается выше коленного сустава ноги лошади.

Кедисер — вода доходит до брюха.

Дорээ — вода доходит до края кожаного чепрака, застланного под седло (чепрак овально-удлиненной формы).

Тажаа — вода достигает верхнего сустава ноги лошади, примерно где проходит нижний край тебеньков.

Тамык — вода достигает бедра лошади, где стоит тамга.

Ууц — вода доходит до спины лошади и начала хвоста.

Ууцун дегуур — глубина, на которой чуть виден круп лошади в воде.

Цихнэ уцур — вода подходит к ушам лошади, лошадь всплывает.

Цихнэ долга — лошадь плыет, видны только ее уши.

Довдзел цогсун — эта мера еще глубже, чем предыдущая.

Как видно из изложенного, у юго-восточных тувинцев измерения глубин по оседланной лошади были менее подробными. Применительно к тем или иным частям человека глубина воды определялась следующими измерениями:

Майык чедип турар — глубина воды до подъема ноги.

Кажык чедип турар — вода доходит до нижнего сустава голени.

Чоода чедип турар — вода достигает голенной кости (пониже середины ее).

Чода ортузу турар — вода доходит до середины голени кости.

Тискек караа чедип турар — вода достигла колена человека.

Тоңмак чедип турар — вода вышла на кость выше колена. Теңмек ортузу — вода доходит до середины бедренной кости.

Тоңмак тōзи — вода достигает паха.

Пель чедип турар — вода поднимается ниже живота.

Куржак чедип турар — вода достигла места, на котором держится пояс человека.

Хирин (или хиндик) чедип турар — вода доходит до пупа.

Эгек ортузу чедип турар — вода достигла середины ребер.

Тōш кудуруу чедип турар — вода доходит до нижнего конца («хвоста») грудной кости.

Эмиг каразы чедип турар — вода доходит до сосцов груди.

Колдук адаа чедип турар — вода достигла до подмышек.

Эгин пажы чедип турар — вода дошла до плеч.

Мойун чедип турар — вода достигла шеи.

Кулак чедип турар — вода дошла до ушей.

Паш чедип турар — вода достигает головы.

Паш ажар чедип турар — вода перекатывается через голову.

Адак үстүп турар — ноги не достают дна.

Эшти бээр — человек всплывает.

У юго-восточных тувинцев мы также обнаружили некоторые народные измерения глубины по росту человека. Вот эти меры:

Шаганар — глубина, доходящая только до косточки шагаа на ноге человека.

Овтугээр — вода достигает колена.

Куйаар — вода доходит до середины бедровой кости.

Ташаана толгай — вода достигает соединения берцовой кости с тазом.

Кедисээр — вода поднимается до нижней части живота (ниже пупа).

Бузээр — вода достигает талии, где носят ремень или опояску.

Сугаар — вода доходит до подмышек.

Хоолаагар — вода по шею.

Давын — вода достигает темени головы человека.

Кроме вышеизложенных мер для обозначения глубокого места пользовались еще терминами «ээрем суг» и «салдам суг». Второй термин означал также места с медленным течением, переправу.

В связи с народными способами обозначения глубины воды нам сообщили ряд специальных терминов для характеристики состояния воды, ее течения и т. п.

Оожум суг (плёс) — вода глубокая и течет тихо, спокойно.

Шакпын суг — вода течет быстро.

Саарыг суг — так называют разлившуюся реку, когда она делается широкой, но течение ее медленное и глубина небольшая.

Сывырыг суг — течение реки быстрое в узком глубоком месте.

Турум суг — заводь, омут.

Ээргиш суг — водоворот (вода идет веретеном).

Сеп суг — обратное течение воды в устье реки, при впадении ее в другую.

Суг тажып турар — вода прибывает.

Суг сыгап турар — вода убывает.

Уер — наводнение.

Наименование домашних животных. Мы включаем в очерк, посвященный народным знаниям тувинцев, и систему наименований домашних животных, в зависимости от их возраста и пола. Потомки древних скотоводов, тувинцы сохранили древнюю систему таких наименований, столь важную и необходимую в жизни скотоводов-кочевников. Терминология, входящая в такую систему, устойчива и отработана в деталях. Она имеет практическое значение для сортировки стад, для определения количества, качества и вида мяса, выражая в какой-то степени представление и о размере, и о весе животного, и т. п. Например, возьмем название «хыцалын», применяемое юго-восточными тувинцами для быка в возрасте с трех до четырех лет (по четвертому году), разъясняется оно из монгольского языка и значит, что у животного появились уже постоянные зубы на обеих челюстях (за исключением клыков). Термин «хыцалын» означает для говорящих еще и другой признак быка — то, что он уже может оплодотворить корову.

Значение материала по терминологии возраста и пола домашнего скота, конечно, не исчерпывается сказанным, оно велико и для этнографической науки, и для некоторых серьезных научно-исторических выводов. Изучение и анализ этой терминологии может стать одним из ценных источников при исследовании вопросов происхождения кочевнических народов и вопросов этногенеза, что было показано недавним исследованием венгерской ученой К. Кōгальми у монголов¹⁰.

¹⁰ Kāthe Uray-Kōhalmi, Zwei Systeme der Altersbezeichnungen des Viehes bei den Mongden, — «Studia Mongolica», t. I, Улаан баатор, 1959.

Ей удалось убедительно доказать, что та или иная система наименования домашних животных по возрасту присуща определенным народам, занимающимся преимущественно скотоводством, и имеет довольно четкое географическое распространение. У монголов исследовательница установила две такие системы наименований скота по возрасту. Первая из них основана на том, что животное каждого вида домашнего скота называется (начиная с трехлетнего возраста) с помощью числительных, обозначающих действительный возраст животного; вторая — отражает порядок чередования и роста зубов у животного.

У западных монголов (в том числе и у калмыков) К. Кёгальми устанавливает распространение системы наименований, отражающих возраст животного с помощью числительных имен, названия по состоянию зубов неизвестны. Напротив, для восточных монголов характерна система наименований по состоянию зубов. Упомянутая исследовательница считает, что наиболее древней из этих двух систем у монголов нужно признать систему числительных. Она приводит для этого существенные доказательства и сообщает также о том, что в тюркских языках распространена система числительных. Исключение составляют только якуты, которые употребляют систему наименований по состоянию зубов, основанную на тех же принципах, как и у восточных монголов. У маньчжуров также сохранилась в языке восточно-монгольская система названий возраста домашних животных по состоянию зубов, у эвенков и эвенов она отражена в названии оленей от двух- до четырехлетнего возраста. У самодских или самодийских народностей господствовала система числительных; у угорских (манси) — варианты числительной системы (здесь двухлетнюю лошадь называли двухтравной, трехлетнюю — трехтравной, т. е. возраст определялся по тому, сколько раз животное пережило рост новой травы весной). У тибетцев летосчислительная система чередуется с системой по состоянию зубов.

Изложенные данные из упомянутой выше работы К. Кёгальми, представляют большой научный интерес. Правда, нам кажется, что утверждение автора, что тюркоязычные народности заимствовали систему числительного обозначения возраста домашних животных от западных монголов, является пока преждевременным. Известно, что тюркоязычные племена уже в первой половине I тысячелетия н. э. были скотоводами-кочевниками. Трудно себе представить, что у них тогда было никакой системы названий домашних животных в зависимости от возраста, в то время как у монголов были две такие системы.

Если согласиться с К. Кёгальми, что тюркоязычные племена и народности заимствовали эту систему от монголов, то тогда необходимо объяснить, почему у монголов было две системы для названия домашних животных по возрасту, в то время как у тюркоязычных племен и народностей ее вообще не было и они должны были заимствовать одну из этих систем от монголов. Объяснить это весьма трудно, ибо до падения Юаньской династии (1388 г.) не существовало разделения монголов на восточных и западных и они жили общей исторической жизнью, в составе одного государства. Почему же у них тогда сложились две различные системы для обозначения домашнего скота? Если допустить, что в те времена, когда монголы еще не делились на западных и восточных, а жили все вместе, у них была только одна система наименований домашних животных, то почему и откуда у них впоследствии появились две столь различные системы. От кого же они получили вторую систему и именно какую? На все эти вопросы в настоящее время нельзя дать правильный ответ. Поэтому полагать, что тюркоязычные племена и народности Центральной Азии и прилегающих к ней районов заимствовали систему наименований домашних животных по возрасту от монголов, можно лишь весьма условно, так как для этого пока нет убедительных доказательств. Не логичнее ли предположить, что дело происходило как раз наоборот? Западные монголы, отделившись от восточных, как известно, стали тесно соприкасаться с тюркоязычными племенами и народностями. Между ними началось даже смешение, ряд тюркоязычных племен и народностей омонголились и влились в состав монголов, и наоборот, монгольские племена ассимилировались в тюркоязычной среде. Процесс этот стал особенно заметным в XIII в. Все это могло привести к тому, что числительная система наименований домашних животных по возрасту могла быть усвоена монголами от тюркоязычных племен и народностей, для которых, вероятно, эта система была достаточно древней. Конечно, может возникнуть вопрос: которая из систем наименования животных более древняя — по состоянию зубов или числительная, а может быть, они возникли параллельно, но в разных исторических условиях?

Мы полагаем, что этот вопрос не может быть решен с достаточной убедительностью без более широкого и углубленного изучения обеих систем наименований (прежде всего у различных тюркоязычных народностей). Тем не менее всякие соображения по данному поводу, высказываемые в процессе изучения, представляют научный интерес и ценность для дальнейшей работы. Исходя из этого, мы публикуем материал по этому вопросу, собранный у тувинцев (сбор его

у различных групп тувинцев еще не закончен). Делать из этого материала какие-либо широкие и обобщающие выводы, конечно, нельзя, но частные заключения и характеристики можно и нужно. На основании нашей публикации, например, уже можно внести поправку в предположение, что якуты среди тюркских народов составляют как бы исключение в отношении употребления системы названия животных по состоянию зубов.

Ниже мы даем перечень тувинских названий домашних животных в зависимости от возраста и пола по каждому виду скота. Записи эти относятся к Сут-Хольскому району, но их терминология полностью совпадает с приведенной нами аналогичной терминологией Бай-Тайгинского района (район оз. Кара-Холя и верховьев Алаша), охватывая, таким образом, бассейн р. Хемчика.

Приступая к изложению материала, относящегося к наименованию лошади, следует уточнить, что возраст животного начинает определяться с момента его рождения, и это находит отражение в терминологии.

Только что родившийся жеребенок называется кулунчак (уменьшительное от кулун). Это название удерживается за ним в течение первых 10—15 дней со дня появления на свет. Вначале жеребенок питается только молоком матери, затем начинает лизать землю и через пять-шесть дней жизни пытается щипать травку. Как только жеребенок научится есть траву и окрепнет (пройдет примерно две недели), его называют уже кулун. Это название удерживается за ним до одного года. В зависимости от пола жеребенка к названию «кулун» добавляют термины «эр» (если это жеребчик) и «кыс» (если это кобылица), т. е. те же термины, что и для людей.

Молочные зубы у лошади называются кулун тиж (зубы жеребенка), когда они начинают меняться на постоянные, лошадь называют обобщенно — тижээн. Смена зубов лошади происходит в возрасте двух-трех лет, в это время она называется хунан и тёнэн. Когда у лошади вырастают все настоящие зубы, ее называют каранкы чалыы тиж. После того как жеребенку исполнится один год, он носит название (независимо от пола) «богба». С этого возраста для лошади-жеребца пойдут другие названия.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ЛОШАДЕЙ — ЖЕРЕБЦОВ ИЛИ МЕРИНОВ

Новорожденный жеребенок, еще не евший траву, — кулунчак. С того времени, как он начал есть траву, и до 1 года — кулун. В возрасте с 1 до 2 лет (т. е. по второму году) —

погба. В возрасте с 2 до 3 лет (т. е. по третьему году) — хунан аскыр или хунан ат¹¹.

В возрасте с 3 до 4 лет (т. е. по четвертому году) — тёнэн аскыр или тёнэн ат.

В возрасте с 4 до 5 лет (т. е. по пятому году) — сегиз тиштиг (с восемью зубами на каждой челюсти)¹².

В возрасте с 5 до 6 лет (т. е. по шестому году) — пештиг (букв. «пятилетний») или четишкен (букв. «зрелый»)¹³.

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг (шестилетний) или четишкен (взрослый).

В возрасте с 7 до 8 лет — четилиг (семилетний) или четишкен.

В возрасте с 8 до 9 лет — сегизтиг (восьмилетний).

—»— с 9 до 10 лет — тогузтуг (девятилетний).

—»— с 10 до 11 лет — оннуг (десятилетний) и т. д.

После десяти лет числительные, обозначающие количество лет лошади, произносятся без суффикса «лыг», а просто «он бир» (11 лет), «он ийи» (12 лет) и т. д.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОВЫЛИЦ

Новорожденный жеребенок — кулунчак.

С того времени, как он начал есть траву, и до 1 года — кулун.

В возрасте с 1 до 2 лет (т. е. по второму году) — погба.

—»— с 2 до 3 лет (т. е. по третьему году) — хунан кызырак, но если кобыла уже ожеребилась — хунан пее¹⁴.

В возрасте с 3 до 4 лет (т. е. по четвертому году) — тёнэн кызырак или тёнэн пее.

В возрасте с 4 до 5 лет (т. е. по пятому году) — сегиз тиштиг пее (с восемью зубами).

В возрасте с 5 до 6 лет — пештиг пее (пятилетняя) или четишкен (зрелая).

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг пее (шестилетняя).

—»— с 7 до 8 лет — четилиг пее (семилетняя).

—»— с 8 до 9 лет — сегизтиг пее (восьмилетняя).

—»— с 9 до 10 лет — тогузтиг пее (девятилетняя),

и т. д.

¹¹ Если жеребенок еще не кастрирован, его называют аскыр, а кастрированного — ат. Некастрированная лошадь любого возраста также называется аскыр.

¹² См.: Корневен и Лесбр. Распознавание возраста по зубам (лошади, коровы, овцы, верблюды и др.), перевод с франц., М.—Л., 1932.

¹³ «Зрелый», видимо, по состоянию зубов, так как в этом возрасте полностью заканчивается смена зубов на постоянные.

¹⁴ «Кызырак» — общее название (независимо от возраста) для еще не жеребившейся кобылы. «Пее» — название жеребившейся кобылы.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ БЫКОВ

Только что родившийся теленок-бычок называется чаш пызаа, а через несколько дней до одного года просто пызаа.

В возрасте с 1 до 2 лет — молтурга или молтурга бугажык и молтурга шары.

В возрасте с 2 до 3 лет — хунан буга или хунан шары¹⁵.

—»— с 3 до 4 лет — төнен буга или төнен шары.

—»— с 4 до 5 лет — алты тиштиг буга (шестизубый).

—»— с 5 до 6 лет — пештиг буга (пятiletний) или четишкен (зрелый).

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг буга (шестилетний).

—»— с 7 до 8 лет — четилиг буга (семилетний).

—»— с 8 до 9 лет — сегистиг буга (восьмилетний).

—»— с 9 до 10 лет — тогустуг буга (девятiletний).

—»— с 10 до 11 лет — оннуг буга (десятилетний),

и т. д.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОРОВ

Только что родившуюся телочку, еще не евшую травы, называют — чаш пызаа, а через несколько дней до одного года — пызаа.

В возрасте с 1 до 2 лет — молтурга.

—»— с 2 до 3 лет — хунан инек и хунажын¹⁶.

—»— с 3 до 4 лет — төнөн инек или төнен хунажын.

—»— с 4 до 5 лет — алты тиштиг инек.

—»— с 5 до 6 лет — пештиг инек (пятiletняя) или четишкен (взрослая, зрелая).

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг инек (шестилетняя).

—»— с 7 до 8 лет — четилиг инек (семилетняя).

—»— с 8 до 9 лет — сегистиг инек (восьмилетняя).

—»— с 9 до 10 лет — тогустуг инек (девятiletняя).

—»— с 10 до 11 лет — оннуг инек (десятилетняя),

и т. д.

Таким образом, возраст коровы обозначается теми же названиями, что и возраст бычка, но с добавлением термина, обозначающего пол, причем, если корова еще не телилась, ее пол обозначают термином «хунажын», а если она уже имела теленка, — то термином «инек». Смена названия для родившегося теленка «чаш пызаа» на название «пызаа» (или бызаа) происходит через 10—15 дней после рождения, когда он начинает есть траву.

¹⁵ Для некастрированного бычка или быка употребляли (независимо от возраста) термин «буга», а для кастрированного — «шары».

¹⁶ Для телившейся коровы любого возраста употребляют термин «инек», а для еще не телившейся — «хунажын».

НАЗВАНИЯ ДЛЯ САРЛЫКОВ-БЫКОВ

Названия в зависимости от возраста и пола для сарлыков совпадают с аналогичными названиями для быка и коровы, но с прибавлением слова сарлык.

Только что родившийся сарлык называется чаш пызаа, затем до одного года — пызаа.

В возрасте с 1 года до 2 лет — молтурга сарлык.

—»— с 2 до 3 лет — хунан сарлык бугазы и хунан сарлык шарызы¹⁷.

В возрасте с 3 до 4 лет — төнен сарлык бугазы.

—»— с 4 до 5 лет — алты тиштиг сарлык бугазы (шестизубый).

В возрасте с 5 до 6 лет — пештиг сарлык бугазы (пятiletний) или четишкен (зрелый).

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг сарлык бугазы (шестiletний).

В возрасте с 7 до 8 лет — четилыг сарлык бугазы (семилетний).

В возрасте с 8 до 9 лет — сегистиг сарлык бугазы (восьмiletний).

В возрасте с 9 до 10 лет — тогустуг сарлык бугазы (девятiletний).

В возрасте с 10 до 11 лет — оннуг сарлык бугазы (десятилетний), и т. д.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ САРЛЫЧЕК (САРЛЫК ИНЕК, Т. Е. САРЛЫК-КОРОВ)

Только что родившаяся телочка-сарлычка называется чаш пызаа.

В возрасте до 1 года — пызаа.

—»— с 1 до 2 лет — молтурга сарлык.

—»— с 3 до 4 лет — хунан сарлык инек (может идти в случку).

В возрасте с 4 до 5 лет — төнен сарлык инек или төнен кызыр сарлык¹⁸.

В возрасте с 5 до 6 лет — алты тиштиг сарлык инек (шестизубая сарлычка).

В возрасте с 6 до 7 лет — пештиг сарлык инек (пятiletняя) или четишкен сарлык инек (зрелая).

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг сарлык инек (шестiletняя).

В возрасте с 7 до 8 лет — четилиг сарлык инек (семилетняя).

¹⁷ К названию некастрированного сарлыка добавляют термин «бугазы», к названию кастрированного — «шарызы».

¹⁸ Для телившейся сарлычки употребляют термин «инек», для нетелившейся — «кызыр».

В возрасте с 8 до 9 лет — сегистиг сарлык инек (восьмилетняя).

В возрасте с 9 до 10 лет — тогустуг сарлык инек (девятилетняя).

В возрасте с 10 до 11 лет — оннуг сарлык инек (десятилетняя).

В возрасте с 11 до 12 лет — он бир харлык сарлык инек (одиннадцатилетняя).

Если сарлычка уже телилась, а затем становилась яловой, ее называют сувай сарлык инек. Если она два года подряд будет яловой, ее называют ийи чыл торувээн сарлык инек. Если же и на третий год она будет яловой, то ее забивают на мясо. Мясо это обычно бывает хорошее, вкусное и жирное. Быков (в том числе и сарлыков) начинают кастрировать с одного года, когда они называются молтурга. Кладеный бык сарлык называется шары.

Если в хозяйстве тувинца коров и сарлычек держали вместе, то в повседневном разговоре сарлычек называли сарлык инек, а обычных коров тас инек, т. е. «плешивая корова» (по сравнению с сарлычкой, покрытой длинной шерстью, обыкновенная корова выглядела действительно «плешивой»).

Кроме сарлыков и обычного крупного рогатого скота тувинцы разводили и держали еще метисов, происходивших от перекрестной случки крупного рогатого скота и сарлыков. Гибрид, родившийся от быка-сарлыка и коровы, называется хайнак, так же называется гибрид быка и сарлычки (название это дается независимо от пола родившегося)¹⁹. Названия хайнаков также идут по полу и возрасту и полностью совпадают с названиями быков или коров.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ХАЙНАКОВ-БЫКОВ

Только что родившегося гибрида мужского пола называют чаш пызаа хайнак.

В возрасте до 1 года — хайнак пызаа.

—»— с 1 до 2 лет — хайнак эр молтурга²⁰.

—»— с 2 до 3 лет — хунан хайнак.

—»— с 3 до 4 лет — тёнён хайнак.

—»— с 4 до 5 лет — алты тиштиг хайнак (шестизубый).

В возрасте с 5 до 6 лет — пештиг хайнак буга или шары (пятилетний) или четишкен (зрелый).

¹⁹ Молоко хайнаков считается лучшим по вкусу и жирности.

²⁰ Кастрированного хайнака называют хайнак шарыжик молтурга, некастрированного — хайнак бугажик молтурга. Слово «молтурга» произносится часто и как «молдурга».

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг хайнак буга или шары (шестилетний).

В возрасте с 7 до 8 лет — четилиг хайнак буга (семилетний).

В возрасте с 8 до 9 лет — сегистиг хайнак буга (восьмилетний).

В возрасте с 9 до 10 лет — тогустуг хайнак буга (девятилетний).

В возрасте с 10 до 11 лет — оннуг хайнак буга (десятилетний).

В возрасте с 11 до 12 лет — он бир харлык хайнак буга (одиннадцатилетний).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ГИБРИДНЫХ ХАЙНАЧЕК-КОРОВ (ХАЙНАК ИНЕК)

Только что родившегося теленка-гибрида женского пола называют хайнак кыс чаш пызаа.

В возрасте до 1 года — хайнак кыс пызаа.

—»— с 1 до 2 лет — хайнак кыс молтурга.

—»— с 2 до 3 лет — хайнак хунан инек и хайнак кызыр хунан²¹.

В возрасте с 3 до 4 лет — хайнак тёнён инек и хайнак кызыр тёнён инек.

В возрасте с 4 до 5 лет — алты тиштиг хайнак инек (шестизубая).

В возрасте с 5 до 6 лет — пештиг хайнак инек (пятилетняя) или четишкен (зрелая).

В возрасте с 6 до 7 лет — алтылыг хайнак инек (шестилетняя).

В возрасте с 7 до 8 лет — четилиг хайнак инек (семилетняя).

В возрасте с 8 до 9 лет — сегистиг хайнак инек (восьмилетняя).

В возрасте с 9 до 10 лет — тогустуг хайнак инек (девятилетняя).

В возрасте с 10 до 11 лет — оннуг хайнак инек (десятилетняя).

В возрасте с 11 до 12 лет — он бир харлык хайнак инек (одиннадцатилетняя).

Таким образом, к названиям хайначек добавлялась та же, добавочная к возрастной, терминология (в зависимости от того, телилась она или нет и была ли после отела яловой), как и к названиям обыкновенной коровы. Однако петелившуюся хайначку называли таким же термином, как и неже-

²¹ Слово «инек» означает, что хайначка уже телилась, «кызыр» — что она еще не телилась.

ребившуюся кобылу, а не тем термином, который употребляли для нетелившейся коровы. Вероятно, это произошло потому, что сарлыков и хайнаков тувинцы сближали в одну категорию с лошастью как транспортный скот (верховой и вьючный).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ БАРАНОВ

Только что родившегося ягненка-барана называют эр чаш кураган, а затем, когда он начинает есть траву и до года — эр кураган тöптө.

В возрасте с 1 до 2 лет — тöптө ирт и тöптө кошкар²².

—»— с 2 до 3 лет — хунан ирт или хунан шелеге и хунан кошкар.

В возрасте с 3 до 4 лет — төнөн ирт и төнөн кошкар.

—»— с 4 до 5 лет — алты тиштиг ирт и алты тиштиг кошкар, это уже четишкен (зрелый).

В возрасте с 5 до 6 лет — пештиг (пятiletний) или улуг ирт, улуг кошкар (старый).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ОВЕЦ (ХОЙ)

Когда родится овечка, ее называют кыс чаш кураган, а затем, когда начнет есть траву и до года — кыс кураган.

В возрасте с 1 до 2 лет — тöптө хой (в это время уже можно слушать).

В возрасте с 2 до 3 лет — хунан хой или кызыр хунан²³.

—»— с 3 до 4 лет — төнөн хой.

—»— с 4 до 5 лет — алты тиштиг хой (шестизубая) или четишкен (зрелая).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОЗЛОВ (СЕРКЕ ИЛИ СЕРГЕ)

Когда родится козленок, его называют эр чаш анай, а затем, когда окрепнет и до одного года — анай.

В возрасте с 1 до 2 лет — хунан серке и хунан хуна²⁴.

—»— с 2 до 3 лет — төнөн серке или төнөн хуна.

—»— с 3 до 4 лет — алты тиштиг серке или алты тиштиг хуна (шестизубый).

В возрасте с 4 до 5 лет — четишкен серке или четишкен хуна (зрелый).

²² Для кастрированных баранов добавлялся термин «ирт» или «шелеге», а для некастрированных — «кошкар» (как и для дикого барана). Слово «кураган» произносится и как «хураган».

²³ Если овца уже ягнлась, добавляется термин «хой», если не ягнлась — «кызыр».

²⁴ Для кастрированных козлов добавляется термин «серке», для некастрированных — «хуна».

Когда козел находится в возрасте хунан или төнөн и при этом кастрирован — его еще называют сейнек.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОЗ (ОШКҮ)

Когда родится козочка, то сразу называется кыс чаш анай, потом до года просто — анай.

В возрасте с 1 до 2 лет — хунан ошкү и хунан анай²⁵.

—»— с 2 до 3 лет — төнөн ошкү и кызыр төнөн ошкү.

В возрасте с 3 до 4 лет — алты тиштиг ошкү (шестизубая).

—»— с 4 до 5 лет — четишкен ошкү (зрелая).

Если овца или коза обьягнится осенью, то ягненка или козленка называют күскүлүк (осенний), когда ему исполняется год — называют күскүлүк хунан анай.

Таким образом, у западных тувинцев в основе названий домашних животных по возрасту лежит числительная система. При этом названия двух- и трехлетних животных «хунан» и «төнөн» (для лошадей и крупного рогатого скота) разъясняются из имен числительных монгольского языка, где эти термины («ипан» и «дөнөн») означают трехлетнее и четырехлетнее животное.

Когда лошадям и крупному рогатому скоту (в том числе и сарлыкам) исполнится четыре года, а мелкому рогатому — три, животное называют (только в течение одного года) по количеству появившихся зубов: лошадей — восьмизубый, крупный и мелкий рогатый скот — шестизубый. На следующий год, т. е. с пятилетнего возраста (для лошадей и крупного рогатого скота) и с четырехлетнего (для мелкого рогатого скота), животное считается просто зрелым — четишкен — и называется снова числительными названиями в соответствии с возрастом. Как мы увидели выше, кроме точной терминологии для названия домашних животных по возрасту у тувинцев имеется еще обобщенная терминология для обозначения возрастных категорий этих животных. Так, для самых молодых, только что родившихся животных имеется термин «чаш» (молодняк). Следующая возрастная категория — от того времени, как родившееся животное окрепнет и начнет есть траву, и до пятилетнего возраста (для лошадей и крупного рогатого скота) носит название «аныяк», что значит «молодое животное». Пятилетний возраст является самостоятельной категорией и называется четишкен (или чедишкен) — зрелый. После этого (с пятилетнего возраста) до десятилетнего возраста следует возрастная категория улуг, в смысле «взрослый-пожилой», и затем последняя — кырган, выража-

²⁵ Если козочка уже ягнлась, добавляется термин «ошкү», если не ягнлась — «анай».

ющая понятие старости. Для лошадей, крупного и мелкого рогатого скота эти возрастные категории все же различны в отношении их числового выражения. Так, например, для крупного рогатого скота наиболее взрослая возрастная категория — улуг — охватывает возраст от 6 до 10 лет, а для лошадей — от 6 до 15 лет, после чего лошадь слабеет и считается старой.

Теперь мы хотим дать названия домашних животных в зависимости от пола и возраста, записанные нами у юго-восточных тувинцев (для различных родо-племенных групп — чооду, кыргыз, соян и ирkit).

У тувинцев чооду эта терминология выявлена в следующем виде:

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ЛОШАДЕЙ — ЖЕРЕБЦОВ ИЛИ МЕРИНОВ ²⁶

Новорожденный жеребенок независимо от пола — нылыг унук («молодой» — молодняк). С момента как жеребенок начал есть траву и до одного года — унук (молодняк).

В возрасте с 1 до 2 лет — таак (появились все молочные зубы).

В возрасте с 2 до 3 лет — шудулун ²⁷ (появились первые постоянные зубы, верхние и нижние резцы).

В возрасте с 3 до 4 лет — хыцаалын (появились коренные зубы на обеих челюстях).

В возрасте с 4 до 5 лет — соялан ²⁸ — «клык» (появились первые молодые клыки).

В возрасте с 5 до 6 лет — хапчык соялан — «крепкие клыки» (выросли все зубы на обеих челюстях).

В возрасте с 6 до 7 лет — кунцун морь — «взрослый конь» (с окрепшими клыками и всеми зубами).

В возрасте с 7 до 8 лет — долоота морь (семилетка).

—»— с 8 до 9 лет — наамда морь (восьмилетка).

—»— с 9 до 10 лет — ёзун наста морь (девятилетка).

—»— с 10 до 11 лет — арбын некте морь (десятилетка), и т. д.

Предельным возрастом лошади считается 25 лет, когда ее называют хочжин морь (убойной по старости). По достижении этого возраста (если не раньше) лошадь обязательно забивают на мясо.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОБЫЛИЦ

Новорожденного жеребенка-кобылицу с момента рождения и до тех пор, пока он не начнет щипать траву, называют

²⁶ Жеребец называется ацырк, кобылица — куу, мерин — морь.

²⁷ «Шудулун» — значит «с зубами», или, точнее, «с прорезавшимися зубами».

²⁸ Тувинцы произносят — соялан, а монголы — соялын.

так же, как и жеребчика, — нылыг унук, а с того времени, как он начнет есть траву, и до одного года — унук.

В возрасте с 1 года до 2 лет — таак.

—»— с 2 до 3 лет — шудулун.

—»— с 3 до 4 лет — хыцаалын.

—»— с 4 до 5 лет — соялан.

—»— с 5 до 6 лет — хапчык соялан.

—»— с 6 до 7 лет — кунцун куу.

—»— с 7 до 8 лет — долоода куу.

—»— с 8 до 9 лет — наамда куу.

—»— с 9 до 10 лет — ёзун наста куу.

—»— с 10 до 11 лет — арбын некта куу,

и т. д.

Таким образом, для кобылиц возрастные названия такие же, как и для мерина. Только начиная с шестилетнего возраста — когда название отражает полное завершение формирования лошади (в отношении ее зубов), когда считается, что лошадь становится уже взрослой, — возраст кобылицы исчисляется по годам и вместо термина «морь» употребляют уже термин «куу». Семантика названий различных возрастов кобылиц совершенно одинакова со значением аналогичных терминов, которые даны выше для мерина.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ БЫКОВ ²⁹

При рождении теленка называют нылыг тугул, но с того времени, как он начнет есть траву, и до одного года его называют тугул (монгольский термин).

В возрасте с 1 года до 2 лет — буруун бугу (слово «буруун» означает, что бык еще не может оплодотворить корову).

В возрасте с 2 до 3 лет — шудулун бугу.

—»— с 3 до 4 лет — хыцаалын бугу.

—»— с 4 до 5 лет — соялын бугу.

—»— с 5 до 6 лет — кунсун бугу.

—»— с 6 до 7 лет — цургада бугу (шестилетний бык).

—»— с 7 до 8 лет — долаада бугу.

—»— с 8 до 9 лет — наамда бугу.

—»— с 9 до 10 лет — ёстэ бугу.

—»— с 10 до 11 лет — арывта бугу.

—»— с 11 лет — хочжун бугу (убойный бык).

Из вышеприведенного перечня видно, что возрастные названия быка одинаковы с соответствующими названиями лошади в период от двух до пяти лет включительно. Дальше встречаются небольшие расхождения до семи лет. Следует сообщить, что при объяснении возрастных названий быка на-

²⁹ Бык вообще носит название «бугу», кастрированный — «шар», а корова — «угур».

ши собеседники дали одновременно характеристику ряда возрастов быков с точки зрения их способности к оплодотворению. В возрасте шудулун бык уже может «гонять» коров, в возрасте хыцаалын он уже может оплодотворить корову, в возрасте соялын — почти полностью обеспечивает приплод в стаде, в возрасте куцсун крепкий бык полностью покрывает всех коров в стаде, шестилетний и семилетний бык обеспечивает ежегодный постоянный приплод всего стада, восьмилетний — начинает стареть и уже не может обеспечить оплодотворение всего стада, девятилетний — еще более слаб, и приплод при таком быке может весьма уменьшиться, десятилетний бык совсем стареет и почти не дает приплода, а одиннадцатилетний — приплода дать не может, это только убойный бык.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОРОВ

При появлении на свет и до того времени, как начнет щипать траву, телочка называется нылыг тугул, а дальше, до одного года, — тугул.

В возрасте с 1 года до 2 лет — быруу (появились молочные зубы).

В возрасте с 2 до 3 лет — шудулун угур (появились молодые крепкие зубы на обеих челюстях).

В возрасте с 3 до 4 лет — хыцаалын угур (появились крепкие коренные зубы).

В возрасте с 4 до 5 лет — соялын угур (появились коренные клыки).

В возрасте с 5 до 6 лет — бодуун угэр (взрослая корова).

—»— с 6 до 7 лет — цургада угэр (корова-шестилетка).

В возрасте с 7 до 8 лет — долаада угэр (корова-семилетка).

В возрасте с 8 до 9 лет — наамда (корова-восьмилетка).

—»— с 9 до 10 лет — ёстэ угур (корова-девяtilетка).

—»— с 10 лет — арывта угур (десятилетняя, старая, убойная корова).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ БАРАНОВ И ОВЕЦ³⁰

Новорожденный ягненок независимо от пола с момента рождения и до того, как начнет есть траву, называется нылыг хурук, а затем с этого времени до одного года — хурук.

В возрасте с 1 года до 2 лет — шудулун хурук (если баранчик) и шутлун хуцы (если овечка).

³⁰ Общее название барана — «хуцы», овцы — «хонь», взрослого барана — «кошкур», а кастрированного — «ирк».

В возрасте с 2 до 3 лет — хыцаалын хуцы или хоцалын хонь.

В возрасте с 3 до 4 лет — соялын хуцы или соялын хонь.
—»— с 4 до 5 лет и дальше — бодуун кошкур или бодуун хонь.

Предельный убойный возраст — 7 лет (хочжун кошкур для барана или хочжун хонь для овцы).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОЗЛОВ И КОЗ³¹

Новорожденный козленок независимо от пола называется нылык ижик, а со времени, как начнет есть траву, и до одного года — ижик.

В возрасте с 1 года до 2 лет — шудулун.

—»— с 2 до 3 лет — хыцаалын угур (если козел) и хыцалын яма (если коза).

В возрасте с 3 до 4 лет — соялын угун (для козла) и соялын яма (для козы).

В возрасте с 4 до 5 лет — том угун (для козла) и том яма (для козы).

В возрасте с 5 до 6 лет — бодуун угун или бодуун яма.

—»— с 6 лет — хочжин серк или хочжун яма (убойное).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ВЕРБЛЮДОВ И ВЕРБЛЮДИЦ³²

С момента рождения и до одного года верблюжонка независимо от пола называют бодук.

В возрасте с 1 года до 2 лет — торум буур (самец) или торум энк (самка).

В возрасте с 2 до 3 лет — цар шилив.

—»— с 3 до 4 лет — шудулун буур или шутлун энк (с выпадающими молочными зубами).

В возрасте с 4 до 5 лет — хыцаалын буур и енки теме (появляются коренные зубы).

В возрасте с 5 до 6 лет — соялын буур и энк теме (появляются клыки).

В возрасте с 6 лет — аттын буур, аттын теме (взрослый).

Термин «цар шилив», обозначающий верблюда в возрасте от двух до трех лет, переводится как «желтоногий» и представляет собой буквальный перевод на монгольский язык тувинского термина «сарыг шилги», который употребителен в Эрзинском районе в качестве названия верблюда (в возрасте от трех до четырех лет) у групп кыргызы, сояны и иркиты. На-

³¹ Козел называется — угун, кастрированный — серк, а коза — яма.

³² Общее название верблюда — «теме», самца — «буур», самки — «энк», кастрированного верблюда — «адан».

звание «желтоногий» вполне обосновано, ибо у верблюда примерно к трехлетнему возрасту начинает светлеть шерсть на нижней части ног, как это происходит, по уверению тувинцев, у маралов, оленей и некоторых других копытных зверей. Однако данное название по цвету шерсти на ногах ниже колена (именно эта часть ноги и носит название «шилги») является отступлением от системы наименований домашних животных по состоянию зубов или от числительной системы и возникло почему-то только в отношении названий для верблюда.

Нас заинтересовал вопрос: почему чооду называют верблюда в возрасте двух-трех лет желтоногим, а остальные группы тувинцев Эрзинского района — в возрасте трех-четырех лет? Ответ был получен от нарынских чооду. Они признают, что по существу правы все остальные группы тувинцев, называя желтоногими верблюдов в возрасте трех-четырех лет, так как это соответствует действительности. Чооду говорят, что они сами плохие верблюдоводы и мало держат верблюдов, хотя знают их возрастные названия; по их словам, они раньше вообще верблюдов не держали, так как жили большей частью в таежной местности, где верблюдов разводить нельзя. Чооду не ели верблюжьего мяса, не пили их молока, а если и приобретали их, то только как транспортных животных. Любопытно, что верблюда они считали священным животным, которое может долго жить, почти столько же, сколько живет человек (по крайней мере до 60 лет, причем даже в том случае, если верблюд терял все зубы). На нашу справку о том, что предельный возраст верблюда считается до 35 лет, нам горячо возражали и уверяли, что это не так. Чооду никогда не убивали верблюда (даже по старости) и старались продать его заранее, по достижении большого возраста, а если это не удавалось, то мирились с его смертью от старости. У чооду в отношении верблюдов существовали некоторые запреты: например, беременным женщинам строго запрещалось садиться на верблюда, предписывалось избегать с ним встречи, даже на пастбище, смеяться или подшучивать над этими животными. Считалось, что нарушение этих запретов повлечет за собой тяжелые роды, появление уродливого ребенка и т. п.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ САРЛЫКОВ И САРЛЫЧЕК³³

Родившийся теленок сарлыка независимо от пола, до того как начнет есть траву, называется сарлык нылыг тугул, затем до одного года — сарлык тугул.

³³ Общее название у эрзинцев для яка — «сарлык», самца — «сарлыгин буху», самки — «сарлыгин охин», кастрированного сарлыка — «сарлык шар». «Сарлык» произносится и как «сарлаг».

В возрасте с 1 года до 2 лет — сарлык быру буху (самец), сарлык буру охин (самка).

В возрасте с 2 до 3 лет — шудулэн сарлык буху и шудлэн сарлык охин.

В возрасте с 3 до 4 лет — хыцаалын сарлыг буху и хыцаалын сарлык охин.

В возрасте с 4 до 5 лет — соялын сарлык буху и соялын сарлык охин.

В возрасте с 5 до 6 лет — кунцун сарлык буху и кунцун сарлык охин.

В возрасте с 6 до 7 лет — цургада сарлык буху и цургада сарлык охин.

В возрасте с 6 до 8 лет — долоода сарлык буху и долоода сарлык охин.

В возрасте с 8 до 9 лет — наамда сарлык буху и наамда сарлык охин.

В возрасте с 9 до 10 лет — ёстэ сарлык буху и ёсте сарлык охин.

В возрасте с 10 до 11 лет — арывта сарлык буху и арывта сарлык охин.

Сарлык в возрасте с 11 лет и далее — хочжин сарлык буху и хочжун сарлык охин (убойное животное).

Обратимся теперь к названиям домашних животных у тувинцев кыргызов, записанным нами также среди юго-восточных тувинцев Эрзинского района.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ЛОШАДЕЙ

Родившегося жеребенка до того периода, когда он начнет щипать траву, называют чаш эр кулун (жеребчик) или чаш кыс кулун (кобылица), далее, до одного года, — кулун и кыс кулун.

В возрасте с 1 года до 2 лет — таг или чава (жеребчик) и кыс чава (кобылица).

В возрасте с 2 до 3 лет — шудлен (или шудулен) и шудлен кыс.

В возрасте с 3 до 4 лет — кишаалан и кишаалан кыс.

—»— с 4 до 5 лет — соялан и соялан кыс.

—»— с 5 до 6 лет — чедишкен и чедишкен кыс (зрелый).

В возрасте с 6 до 7 лет — аныяк и аныяк кыс³⁴.

³⁴ Слово «аныяк» по-тувински значит «молодой», в том числе и «молодое животное». У западных тувинцев оно применяется к более широкой возрастной категории — от одного до пяти лет (для лошадей и крупного рогатого скота), внутри которой идут совершенно определенные возрастные названия по годам.

В возрасте с 7 до 8 лет — аныяк и аныяк кыс.
 —»— с 8 до 9 лет — аныяк и аныяк кыс.
 —»— с 9 до 10 лет — ортузунда ийи дишти чылгап-
 кан³⁵ (т. е. два передних зуба — резца — начинают тупеть).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КРУПНОГО РОГАТОГО СКОТА

Родившегося теленка до того времени, когда он начинает самостоятельно есть траву, называют так же, как у западных тувинцев — чаш эр бызаа (бычок) и чаш кыс бызаа (телочка). Затем, вплоть до одного года, в зависимости от пола их называют эр бызаа и кыс бызаа. Далее идут следующие названия:

В возрасте с 1 года до 2 лет — эр болтурга (бычок) и кыс боолтурга (телка).

В возрасте с 2 до 3 лет — эр шудлен и кыс шудлен.

—»— с 3 до 4 лет — эр кыжаалан и кыс кыжаалан.

—»— с 4 до 5 лет — эр соялан и кыс соялан.

—»— с 5 до 6 лет — эр чедишкен и кыс чедишкен.

—»— с 6 до 7 лет — эр аныяк и кыс аныяк.

—»— с 7 до 8 лет — эр аныяк и кыс аныяк.

—»— с 8 до 9 лет — эр аныяк и кыс аныяк.

—»— с 9 до 10 лет — эр кырган и кыс кырган.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ САРЛЫКОВ (ЯК)

С момента рождения до начала самостоятельного поедания травы теленка называют чаш эр бызаа сарлык (бычок) и чаш кыс бызаа сарлык (телочка). Затем до года их называют соответственно полу эр бызаа сарлык и кыс бызаа сарлык. Далее идут названия:

В возрасте с 1 года до 2 лет — эр болдуурга сарлык (бычок) и кыс болдурга сарлык (телка).

В возрасте с 2 до 3 лет — эр шудулен сарлык и кыс шудулен сарлык.

В возрасте с 3 до 4 лет — эр кыжаалан сарлык и кыс кыжаалан сарлык.

В возрасте с 4 до 5 лет — эр соялан сарлык и кыс соялан сарлык.

В возрасте с 5 до 6 лет — эр чедишкен сарлык и кыс чедишкен сарлык.

В возрасте с 6 до 10 лет — эр аныяк сырлак и кыс аныяк сарлык.

В возрасте с 10 лет — кырган (старый).

³⁵ У кыргызов в названиях лошадей наблюдается смешение монгольской терминологии с сохранением ее точного тувинско-тюркского значения, хотя некоторые кыргызы здесь говорят и по-монгольски.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ БАРАНОВ И ОВЕЦ

Новорожденного баранчика или овечку до того, как они начнут пастись на траве, называют эр чаш хураган (если баранчик) и кыс чаш хураган (если овечка), затем, до одного года, — эр хураган и кыс хураган соответственно полу.

В возрасте с 1 года до 2 лет — эр шудулен и кыс шудулен.

—»— с 2 до 3 лет — кыжалан ирт (баран) и кыжалан хой (овца).

В возрасте с 3 до 4 лет — соялан ирт и соялан хой.

—»— с 4 до 5 лет — чедишкен ирт и чедишкен хой.

—»— с 5 до 6 лет — улуг ирт и улуг хой или просто ирт и хой.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОЗЛОВ И КОЗ

Новорожденного козлика или козочку до того, как они начнут поедать траву на пастбище, называют чаш эр анай (козел) и чаш кыс анай (козочка), далее, до одного года, — эр анай и кыс анай в зависимости от пола.

В возрасте с 1 года до 2 лет — эр шудулен анай и кыс шудулен анай.

В возрасте с 2 до 3 лет — кыжаалан серге и кыжаалан ошкү.

В возрасте с 3 до 4 лет — соялан серге и соялан ошкү.

—»— с 4 до 5 лет — чедишкен серге и чедишкен ошкү.

В возрасте с 5 лет и дальше — серге и ошкү.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ВЕРБЛЮДОВ

С момента рождения до начала поедания травы верблюжонка называют чаш бодаган (самец) и чаш кыс бодаган (самка), далее, до одного года, — бодаган и кыс бодаган соответственно полу (кастрированный верблюд — адан, самка — энгин).

В возрасте с 1 года до 2 лет — адан торум и энгин торум (для самки).

В возрасте от 2 до 3 лет — адан тайлак и энгин тайлак.

—»— с 3 до 4 лет — адан сарыг шилби и энгин сарыг шилги.

В возрасте с 4 до 5 лет — адан дорт диш үндүрген и энгин дорт диш үндүрген.

В возрасте с 5 до 6 лет — адан алды диш үндүрген и энгин алды диш үндүрген.

В возрасте с 6 до 7 лет — адан чедишкен и энгин чедишкен.

В возрасте с 7 лет и дальше — адан или улуг адан и энгин или улуг энгин.

Теперь мы дадим терминологию названия животных, записанную в Эрзинском районе у тувинцев соян.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ЛОШАДЕЙ

Новорожденного жеребенка до периода поедания им травы на пастбище называют независимо от пола кулун, а дальше, до одного года, — либо эр сарба (жеребчик), либо кыс сарба (кобылица).

В возрасте с 1 года до 2 лет — эр чагба (жеребчик) и кыс чагба (кобылица).

В возрасте с 2 до 3 лет — шудулен и кыс шудулен.

—»— с 3 до 4 лет — эр кычаалан и кыс кычаалан.

—»— с 4 до 5 лет — соялан и кыс соялан.

—»— с 5 до 6 лет — чедишкен и чедишкен бе (кобылица).

В возрасте с 6 лет и дальше — улуг ат и улуг бе.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КРУПНОГО РОГАТОГО СКОТА

Родившегося бычка или телочку до первого поедания ими травы называют эр чаш бызаа (для бычка) и кыс чаш бызаа (для телочки), далее, до одного года, — эр бызаа (для бычка) и кыс бызаа (для телочки).

В возрасте с 1 года до 2 лет — эр болдурга (бычок) и кыс болдурга (телочка).

В возрасте с 2 до 3 лет — эр шудлен и кыс шудлен.

—»— с 3 до 4 лет — эр кыжаалан и кыс кыжаалан.

—»— с 4 до 5 лет — эр соялан и кыс соялан.

—»— с 5 до 6 лет — чедишкен шар и чедишкен инек.

Рассматривая терминологию крупного рогатого скота, следует заметить, что у соян мы не обнаружили возрастных названий для сарлыков, ибо, по их утверждению, разведением сарлыков они не занимались, так как жили в степи (в основном в долине Тесин-гола или р. Тес).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ БАРАНОВ И ОВЕЦ

Ягненок с рождения до самостоятельного поедания травы называется хураган, а если это овечка, то кыс хураган, далее, до одного года, — тӱптэ и кыс тӱптэ в зависимости от пола.

В возрасте с 1 года до 2 лет — шудулен и кыс шудулен.

В возрасте с 2 до 3 лет — качалан и кыс качалан (или кыжалан).

В возрасте с 3 до 4 лет — соялан и кыс соялан.

—»— с 4 до 5 лет — чедишкен ирт и чедишкен хой.

—»— с 5 лет и старше — улуг ирт и улуг хой.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ КОЗЛОВ И КОЗ

От рождения до самостоятельной пастбы на траве козленок называется эр анай и кыс анай в зависимости от пола, далее, до одного года, — эр порлан (если козлик) и кыс порлан³⁶ (если козочка).

В возрасте с 1 года до 2 лет — эр шудлен и кыс шудлен.

—»— с 2 до 3 лет — эр качалан и кыс качалан.

—»— с 3 до 4 лет — эр соялан и кыс соялан.

—»— с 4 до 5 лет — чедишкен серге и чедишкен ӱшкӱ.

В возрасте с 5 лет и старше — улуг серге и улуг ӱшкӱ.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ВЕРВЛЮДОВ

Верблюжонок с рождения и до одного года называется эр бодуган (самец) и кыс бодуган (самка).

В возрасте с 1 года до 2 лет — торум (самец) и кыс торум (самка).

В возрасте с 2 до 3 лет — тайлак и кыс тайлак.

—»— с 3 до 4 лет — сарыг шилги и кыс шилги.

—»— с 4 до 5 лет — кыжаалан адан и кыжаалан энгин.

В возрасте с 5 до 6 лет — соялан адан и соялан энгин.

—»— с 6 до 7 лет — чедишкен адан и чедишкен энгин.

В возрасте с 7 лет и старше — адан или улуг адан и улуг энгин.

Перейдем теперь к названию домашних животных у тувинцев иркит (иргит).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ЛОШАДИ³⁷

Родившийся жеребенок, еще не начавший есть траву, — чаш кулун (обоого пола). Жеребенок, начавший есть траву и до одного года, — кулун (обоого пола).

В возрасте от 1 до 2 лет — богба (обоого пола).

—»— от 2 до 3 лет — шудлен ат (для жеребца или мерица) или шудлен бе (для кобылицы).

В возрасте от 3 до 4 лет — кычаалан ат или кычаалан бе.

—»— от 4 до 5 лет — соялан ат или соялан бе.

—»— от 5 до 6 лет — чон ат³⁸ или чон бе.

—»— от 6 до 11 лет — чон ат или чон бе.

³⁶ «Порлан» — монг. слово — козлик одного года.

³⁷ Жеребец называется аскыр, мерин — ат, а кобыла — бе.

³⁸ «Чон» у иркитов значит «зрелое животное». Данный термин — синоним названия «чедишкен», распространенного у других групп тувинцев (ср. слово «чон» у киргизов в значении «большой», «взрослый», — К. К. Юдакин, Киргизско-русский словарь, М., 1965, стр. 867).

В возрасте от 11 лет и дальше — кырган ат или кырган бе (старый).

НАЗВАНИЯ ДЛЯ БЫКА
И КОРОВЫ ³⁹

Родившийся теленок, еще не начавший есть траву, — чаш бызаа (обоого пола). Теленок, начавший есть траву и до одного года, — бызаа (обоого пола).

В возрасте с 1 до 2 лет — молдурга (обоого пола).

—»— с 2 до 3 лет — шудулен буга (самец) и шудулен инек (самка).

В возрасте с 3 до 4 лет — кычаалан буга и кычаалан инек.

В возрасте с 4 до 5 лет — соялан турар буга и соялан турар инек.

В возрасте с 5 до 6 лет — чедишкен или чон буга, чедишкен и чоон инек (зрелый).

В возрасте с 6 до 8 лет — чон буга и чон инек.

—»— с 9 до 10 лет — кырын турар буга и кырын турар инек.

В возрасте с 10 лет и дальше — кырган буга и кырган инек.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ
БАРАНОВ И ОВЕЦ ⁴⁰

Родившийся ягненок, еще не начавший есть траву, называется чаш хураган (для обоого пола).

Ягненок, начавший есть траву и до одного года, — хураган (для обоого пола).

В возрасте от 1 до 2 лет — шудулен кошкар (для барана) и шудулен хой (для овцы).

В возрасте от 2 до 3 лет — кычалан кошкар или ирт (если кастрированный) и кычалан хой.

В возрасте от 3 до 4 лет — соялан турар кошкар (или ирт) и соялан турар хой.

В возрасте от 4 до 5 лет — соялан ирт или соялан хой.

—»— от 5 лет и дальше — чедишкен или чон ирт и чедишкен или чонхой.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ
КОЗЛОВ И КОЗ ⁴¹

Родившийся козленок, еще не начавший есть траву, называется чаш анай (для обоого пола). Козленок, начавший есть траву и до одного года, — анай (для обоого пола).

³⁹ Бык — «буга», кастрированный бык — «шары», корова — «инек».

⁴⁰ Баран называется кошкар, кастрированный баран — ирт, а овца — хой.

⁴¹ Козел называется хуна, кастрированный козел — серге, а коза — ошку.

В возрасте от 1 до 2 лет — шудлен хуна (если кастрированный — серге) и шудулен ошку.

В возрасте от 2 до 3 лет — кычаалан хуна (или серге) и кычаалан ошку.

В возрасте от 3 до 4 лет — соялан турар серге и соялан турар ошку.

В возрасте от 4 до 5 лет — соялан серге и соялан ошку.

—»— от 5 лет и дальше — чон серге и чон ошку.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ САРЛЫКА
И ДЛЯ САРЛЫЧКИ ⁴²

Родившийся теленок, еще не начавший есть траву, называется сарлык чаш бызаа (для обоого пола). Теленок, начавший есть траву и до одного года, — сарлык бызаа (для обоого пола).

В возрасте от 1 до 2 лет — сарлык молдурга (для обоого пола).

В возрасте от 2 до 3 лет — шудулен сарлык.

—»— от 3 до 4 лет — кычаалан сарлык.

—»— от 4 до 5 лет — соялан турар сарлык.

—»— от 5 до 6 лет — чедишкен сарлык.

—»— от 6 лет и старше — чон сарлык.

НАЗВАНИЯ ДЛЯ ВЕРБЛЮДОВ
И ВЕРБЛЮДИЦ

Родившийся верблюжонок, еще не начавший есть траву, называется чаш бодаган. Верблюжонок, начавший есть траву и до одного года, — бодаган.

В возрасте от 1 до 2 лет — тайлык.

—»— от 2 до 3 лет — кырган тайлык (т. е. старый тайлык).

В возрасте от 3 до 4 лет — сарыг шилги.

—»— от 4 до 5 лет — ийи диштиг буура ⁴³ (с двумя зубами самец), или адан (если кастрирован), или энгин (самка).

В возрасте от 5 до 6 лет — дёрт диштиг адан (или буура), или энгин, если самка, т. е. с четырьмя зубами ⁴⁴.

В возрасте от 6 до 7 лет — алды диштиг (с шестью зубами ⁴⁵), буура, или адан, или энгин.

⁴² Сарлык называется сарлык бугазы, кастрированный — сарлык шары, а сарлычка — кыс сарлык.

⁴³ К этому времени у верблюда появляется первая (средняя) пара постоянных передних зубов, так называемых зацепов.

⁴⁴ К этому времени у верблюда вырастают четыре передних зуба (так как появляются два средних).

⁴⁵ К этому времени у верблюда вырастают все шесть передних резцов.

В возрасте от 7 до 8 лет — улуг адан⁴⁶, или улуг буура, или улуг энгин (в смысле большой, взрослый).

В возрасте от 8 лет и старше верблюдов называют числительными именами: например, тоостуг (девятилетний), оннуг (десятилетний), он бирлиг (одиннадцатилетний) и т. д., с прибавлением слова, обозначающего пол и кастрированного или некастрированного самца.

По мнению стариков иргитов, верблюды живут до 60—65 лет⁴⁷.

Обзор названий домашних животных у групп ирkit (иргит) Эрзинского района дает возможность подметить некоторые особенности в этой терминологии. Главная из них заключается в том, что для мелкого рогатого скота в возрасте от трех до четырех лет применяют термин «солян-турар», в то время как остальные группы туvinцев Эрзинского района называют животное этого возраста просто словом, т. е. с «клыками» (клыкастый). Мелкий рогатый скот в возрасте от четырех до пяти лет все означенные группы туvinцев называют чедишкен (у чооду — бодуун), со значением «взрослый», а группа ирkit — солян⁴⁸. Выясняя этот вопрос с жителями Нарына, мы установили, что группа ирkit более точно придерживается терминологии, отражающей систему названий по состоянию зубов, чем остальные. В возрасте трех-четырех лет у овец или коз независимо от пола только появляются постоянные зубы-клыки, что точно выражено термином «солян-турар», а в возрасте от четырех до пяти лет клыки уже полностью вырастают, вследствие чего ирkitы называют такое животное уже солян (с клыками). Лишь после этого животное в дальнейшем уже именуется термином «чон» (в смысле «взрослый», «зрелый»), отличающимся от более широко распространенного у туvinцев названия «чедишкен».

На основании изложенного фактического материала мы имеем возможность охарактеризовать теперь систему наименований домашних животных по возрасту у юго-восточных туvinцев, учитывая различия в терминологии туvinцев кыргызов, соянов и ирkit, с одной стороны, и чооду — с другой. Прежде всего нам бы хотелось сказать несколько слов о самой системе. У всех перечисленных групп юго-восточных туvinцев, как и у западных, домашние животные имеют такие же возраст-

ные названия с периода рождения до двух лет (по каждому виду скота), которые не могут быть отнесены ни к системе по состоянию зубов, ни к системе числительной. У чооду эти названия выражены по-монгольски и до одного года («нылыг унук», «унук» означает «молодняк»), а у кыргызов, ирkit и соянов они звучат по-тюркски («кулун», «пызаа», «чагба») и сходны с соответствующими названиями западных туvinцев.

У всех групп юго-восточных туvinцев возрасты по годам домашних животных от трех до пяти лет включительно называются одинаково, монгольскими терминами, отражающими систему названий по состоянию зубов. Дальше пойдут некоторые различия. У чооду лошади и крупный рогатый скот с шести лет и старше также называются по-монгольски, хотя уже по числительной системе. У кыргызов, ирkit и соянов эти возрасты именуются по-тюркски. Лошадь и бык (обоого пола) по шестому году называются чедишкен (четишкен), чон (у ирkitов), что значит «зрелый», а с шести до девяти лет — обобщенным термином «аньяк» (у кыргызов), «чон» (у ирkit) или «улуг» (у соянов), что переводится с туvinского языка как «взрослый» и «большой».

Возраст животного (лошади и крупный рогатый скот) от девяти до 10 лет у группы кыргызов обозначается описательно по состоянию зубов — ортузунда ийи дишти чылгапкан, т. е. средние два зуба (резцы) начали тупеть (стираться). Остальные группы этот возраст не выделяют по зубам, он просто входит в группу «взрослый» или называется числительным (у чооду). Наконец, после 10 лет животных называют обычно обобщенным словом «кырган», т. е. «старое животное» (у кыргызов — ирkit), в то время как у соянов лошадь или корова с девяти лет и старше называется обобщенно — улуг, в смысле «старый».

Мелкий рогатый скот называют у чооду по-монгольски, причем возрасты от двух до четырех лет — по состоянию зубов, а далее термином «боодун» (взрослый) и «хочжун» — убойный (по старости). У кыргызов, ирkit и соянов мелкий рогатый скот в период жизни от одного до четырех лет именуется возрастными терминами по-монгольски, отражая систему названий по состоянию зубов, а затем уже тюркскими обобщенными терминами, которые в туvinском языке означают «зрелый» и «большой» (чедишкен, аньяк, улуг и чон).

Мы должны отметить, что названия домашних животных у юго-восточных туvinцев (кыргызов, ирkit и соянов), отличаясь резко от терминологии, принятой у чооду (за исключением тех возрастов, которые называются по состоянию зубов, по-монгольски), содержат некоторые различия и внутри данной группы. У кыргызов и ирkit эти названия (за исключением терминологии для верблюда) одинаковы, но отличаются от па-

⁴⁶ К этому времени верблюд становится уже полноценным животным во всех отношениях. Постоянные зубы вырастают все.

⁴⁷ В научной литературе считается, что верблюд может жить приблизительно до 35 лет (см: Корневен и Лесбр, Распознавание возраста по зубам..., стр. 191).

⁴⁸ Термин «боодун», «бодун», по-видимому, старинный тюркский термин, заимствованный монголами (см.: А. М. Щербак, Названия домашних и диких животных в тюркских языках, — «Историческое развитие лексики тюркских языков», М., 1961).

званий у соян. Различия эти, правда, незначительные — чисто терминологические. Речь идет о названиях лошадей и крупного рогатого скота после шестилетнего возраста. Если у кыргызов для этого употребляют обобщенный термин «аныяк», то у соян — слово «улуг», а у иркит — «чон». Все эти термины являются синонимами и относятся к одним и тем же возрастным категориям упомянутых видов скота, однако названия их отражают отступление от системы наименований как по состоянию зубов, так и от числительной системы. Они свидетельствуют как бы об упрощении обеих систем у современных тувинцев, так как в настоящих условиях хозяйства исчисление и обозначение возраста домашних животных после шести-семи лет, видимо, потеряло практическое значение.

Остается сказать несколько слов о названиях для верблюдов. У чооду верблюжонка до одного года называют бодук (в отличие от «бодаган» других групп); вероятно, это наиболее древняя форма наименования для верблюдов-молодняка, причем, вероятно, тюркская⁴⁹. Тюркским термином⁵⁰ «торум» называют верблюда в возрасте от одного до двух лет все тувинцы Эрзинского района, за исключением иркит, которые вместо «торум» употребляют тюркский термин «тайлык» (ср. «тайлак»), распространенный у таких народов, как уйгуры, казахи, киргизы, каракалпаки и туркмены. Выше было сказано относительно слова «сарыг шилги» (у чооду — «шар шилив»), которым называют верблюда по третьему году. Этот термин отражает внешнюю особенность молодого верблюда, о чем говорит прилагательное «сарыг», т. е. желтый или соловый — шилги. Верблюд этого возраста у монголов также называется шилбэ.

С четырех до шести лет возрастные термины верблюда идут по системе, отражающей состояние зубов, причем у чооду и соян эти названия монгольские, а у кыргызов и иркит — тюркские. С семи лет (когда у верблюда появляются уже все постоянные зубы и он становится полноценным и в хозяйственном отношении) иркит называют его уже улуг, а с восьми лет и старше обозначают по годам, тюркскими числительными. Кыргызы и соян уже с шести лет называют верблюда чедишкен, что характеризует верблюда уже зрелым животным. После этого возраста современные тувинцы, принадлежащие к группам кыргызов и соян, уже не называют верблюдов по возрасту, а просто — улуг адан или улуг энгин в зависимости от пола.

В заключение нам бы хотелось сказать, что обзор терминологии для обозначения возраста домашних животных у

⁴⁹ А. М. Щербак, Названия домашних и диких животных..., стр. 106.

⁵⁰ Там же.

юго-восточных тувинцев и ее анализ показывают, что здесь отражены, во-первых, система названий по состоянию зубов (на основе монгольской терминологии); во-вторых, система числительных наименований для лошадей и крупного рогатого скота, частично и для верблюдов (у иркитов) после шестилетнего возраста. Характерно, что у каждой рассмотренной родо-племенной группы тувинцев Эрзинского района обе системы существуют в определенном, одинаковом сочетании и ни у кого из них нет этих систем в чистом виде. Сочетание обеих систем построено по одинаковой модели: как только у животного появляются постоянные зубы, исчисление возраста ведется по состоянию зубов и на основе монгольской (за редким исключением, например, у иркит) терминологии; с завершением роста постоянных зубов, животное считается зрелым, затем взрослым и дальше, если в этом есть потребность, называется тюркскими числительными по количеству лет (это относится и к чооду, которые пользуются числительными монгольского языка).

Для мелкого рогатого скота пригодна та же характеристика, только у чооду это выражено монгольской терминологией, а у кыргызов, иркит и соян — с четырехлетнего возраста — тюркской. Следовательно, мы имеем основание заключить, что у юго-восточных тувинцев представлены в определенном и последовательном сочетании обе системы наименований домашних животных. При этом мы вынуждены пока оставить открытым вопрос о том, почему и каким образом возникло такое устойчивое сочетание обеих упомянутых систем с монгольскими и тюркскими названиями. Почему система названий по состоянию зубов, которая, вероятно, является специфически монгольской (в пользу чего говорит и сохранение ее монгольской терминологии), у юго-восточных тувинцев оказалась ограниченной в ее распространении определенными возрастными категориями? (У западных тувинцев они выражены числительной системой, хотя и с заимствованием монгольской терминологии.) Эти вопросы, несомненно, представляют научный исторический интерес и нуждаются в дальнейшем изучении.

Народная медицина. В заключение нашего очерка по народным знаниям тувинцев остановимся кратко на народной медицине. У тувинцев мы обнаружили элементы эмпирической народной медицины, хотя в основном у них преобладали магические, иррациональные способы и приемы лечения, ничего общего с рациональной медициной не имеющие. Убедиться в этом довольно просто, если вспомнить, что больных «лечили» главным образом шаманы — путем различных заклинаний, изгнания духа болезни и т. п. Если даже допустить, что в лечении больного шаманом были кое-какие элементы

психотерапии — больной верил шаману и его чудодейственной силе и безусловно верил тому, что причиной болезни являлись либо вселение в больного духа болезни, либо уход или похищение из больного одной из его душ (так шаманы объясняли происхождение болезней), — шаманский способ лечения был бесконечно далек от настоящей медицины и наносил огромный вред здоровью людей. Такой способ был отражением культурной отсталости тувинцев, господства в их мировоззрении первобытных, невежественных представлений, тормозящих духовное и физическое развитие. Те немногие рациональные народные способы лечения, которые возникли на основе положительных наблюдений и опыта, не только переплетались с магическими, бессмысленными и вредными приемами, но просто тонули среди них.

Рациональные способы лечения в Западной и Центральной Туве были связаны преимущественно с применением в качестве лечебных средств различных диких растений. Приведем несколько примеров из области тувинской народной фармакологии. Лекарственными средствами у тувинцев считаются различные травы, ягоды и корни, к ним относятся: ревень (сараспан), стебли которого кладут на раны для скорейшего их заживания; ягоды шиповника (ыт кады), из которых пьют настойку (от какой болезни, объяснить нам не смогли); корни папоротника (кара-ат), из них делают навар от простуды; корень солодки (заваривают и пьют при сильных кашлях); горное растение улуг-от (большая трава), применяемое при болезни легких, и т. д. Наряду с растениями лечились тувинцы и такими «препаратами» животного происхождения, как медвежья желчь, печень волка, струя кабарги, рога марала (целебные свойства которых не вызывают сомнения) и т. д.

Больше всего эмпирических способов лечения мы зафиксировали у юго-восточных тувинцев, живущих в долине Нарына, им мы и посвящаем оставшуюся часть очерка.

Нарынские тувинцы, так же как тувинцы, живущие в Западных и Центральных районах, применяли различные дикие лечебные травы, корни и средства животного происхождения. При болезни почек и спины нарынские тувинцы лечились, например, растением чодур овус. Нам не удалось видеть это растение и определить его ботанически, известно только (от наших собеседников), что корень этого растения будто бы по виду похож на клубень кандыка и сидит он в земле глубоко. Копают этот корень весной (ранней весной, пока еще не вырос новый стебель, иначе корень будет плохой для лечения) и осенью, причем весной его опознают по старому (перезимовавшему) стеблю. С этим растением связано поверье, согласно которому этот корень нельзя показывать небу и солнцу. Сушить его открыто нельзя: это может вызвать

либо дождь, либо снег. Держат его в темноте (в мешочке) в продуктовой аптеке, варят в бронзовом кувшине (воды наливают полкувшина и кладут пять-шесть корней) немного более часа (за это время можно сварить два чая). После варки получается горький на вкус отвар темного цвета, в который добавляют ковшичек молока, затем опять кипятят три раза (без соли). Больной во время лечения этим лекарством придерживается определенной диеты: не пьет обычного чая и не ест никакой другой пищи, кроме мяса яловой козы. При этом можно пить кипяченое и парное коровье молоко. Принимают лекарство три раза в день, по одному небольшому чайнику (цилиндрической формы) на прием (чайник называется хуу). Прием лекарства связан с поверьем, по которому лечащийся человек не должен показывать солнцу и небу свои экскременты. Все это делается для того, чтобы не вызвать дождь или снег. Пьют отвар чодур овуса 21 день, в течение последующих девяти дней (когда кончится курс лечения) больной не выходит, сидит в юрте, пьет крепкий чай и ест козлятину. После этого переходит на обычный вид пищи.

Если у человека появлялись боли в животе и к тому же он переставал потеть, то тувинцы кололи барана, доставали желудок, хорошо его очищали и клали в него опаленную баранью голову, все это крепко завязывали шерстяным шнурком и помещали в пустой (без воды) котел. Котел накрывали тазом и разводили под ним огонь. Через некоторое время содержимое котла в небольшом количестве давало сок-бульон. Этот сок варили в течение периода, когда можно сварить «три чая», затем открывали котел, разрезали желудок барана и давали больному бульон и мясо от головы, варившейся в желудке в собственном соку. Поев всего этого, больной сразу же начинал потеть. Его укладывали в постель, покрывали шубами, и он засыпал, но продолжал сильно потеть. Во время такого лечения больного в течение семи дней (подряд) не выпускали из юрты на улицу и кормили крепким бульоном из бараньего мяса (черным бульоном), который предварительно процеживали.

Своеобразно лечили нарынские тувинцы и лихорадку (халуун), применяя особый компресс (дав). Признаки этой болезни видели в том, что у человека поднималась температура, он чувствовал озноб, а губы обмегивала «лихорадка»⁵¹. Компресс — дав — делали следующим образом: кололи козу, снимали с нее брюшное сало, накладывали его на грудь и живот больного, покрывали куском еще теплой шкуры

⁵¹ Причину появления на губах «лихорадки» объясняли тем, что человек, поев жирной пищи вечером, выходил из юрты, видимо, с невытертыми губами, чем немедленно пользовалась хонтук эшчи — жадная старуха (особый дух), которая облизывала жир на губах человека, и он заболел.

(шерстью вверх), сверху накладывали кусок толстой ткани, смоченной мочой пожилой женщины, рожавшей много раз, и поверх всего надевали еще халат. Ставили такой компресс вечером, а снимали утром. После компресса в течение семи дней больному давали внутрь по маленькой чашечке мочи и чашке свежего сырого молока и не давали никакого мяса. Затем больного поили чаем, сырым свежим молоком, кормили свежим мягким сыром (пресным — пыштак) и кислым молоком (коровьим).

При лечении некоторых болезней применяли также банки — бумб (бронзовые). Их ставили, когда болели спина, шея, таз, затылок. Перед тем как ее поставить, банку мыли, затем зажигали квадратный кусочек бумаги, обмакнутый в масло, подносили его к банке и ставили на больное место. Когда банку снимали, то место (с синяком) смазывали маслом, а ее ставили на соседнее больное место. При этом способе лечения тувинцы обходились одной банкой.

Эта же банка применялась, когда нужно было пустить кровь. Пускали кровь обычно на шее и делали это так: на шею больного ставили банку, которую потом снимали, затем набухшее после банок место кожи зажимали щипчиками-пинцетом и слегка надрезали маленьким «медицинским» топориком, по форме напоминающим миниатюрную секиру (его приставляли острием к набухшему месту и ударом щелчка по топорiku пробивали кожу), а на этот надрез ставили банку, которая отсасывала кровь. Сняв банку, кровь выливали на землю (за юртой, на северной стороне) и засыпали это место песком, чтобы солнце «не увидело» кровь. Вышеописанным способом лечились «черные люди». Топорик назывался хануур и делался целиком из железа, длиною (со сплошным черешком) в семь-восемь сантиметров. Сам топорик имел следующие размеры: ширина — один сантиметр, а высота — полтора сантиметра.

Кроме этого «хирургического» инструмента употребляли еще особый железный инструмент, похожий на хорошо заточенный карандаш (длина 14 см) — хадгуур. Им пользовались для протыкания вены — на лбу, если болела голова, на ноге (около кости «шага») и на сгибе локтя, чтобы пустить кровь. На остром конце хадгуура имелось шесть маленьких зарубок, служивших отметкой для глубины, на которую нужно было проколоть вену: человеку обычно втыкали инструмент до первой отметки (на наименьшую глубину), корове или лошади — глубже, иногда до последней, шестой отметки, в зависимости от возраста животного, места прокола (нога, около щетки, живот и т. д.). Коровам этим инструментом делали прокол при вздутии живота, лошадям прокалывали ве-

ну (у щетки) и пускали кровь, если лошадь все время спотыкалась.

Наряду с вышеизложенными видами лечения, нарынские тувинцы применяли еще в отношении себя и домашних животных чисто магические приемы. Например, больной зуб удаляли (что часто практикуется и в научной медицине), но при этом не бросали, а завертывали в кусок сала и давали проглотить собаке (делалось это в «профилактических» целях, чтобы зубы больше не болели), так же поступали и с выпадающими молочными зубами детей, прося при этом собаку дать ребенку взамен новый, крепкий зуб, такой же, как у нее. Здесь налицо магия. Такие факты можно привести и в отношении домашних животных. Наряду с проколами и кровопусканием, т. е. способами, в некоторых случаях явно рациональными, тувинцы легко обращались и к магии. Например, когда у коровы заболело и вспухало вымя, его царапали сушеной лапой (с когтями) медведя; если таковой не оказывалось, то к больному месту прикладывали либо камень из очага юрты, либо серебро (иногда царапали вымя серебряным гребнем), наконец, просто прикладывали войлочный чулок ребенка, но только двойняшки. Если в доме не было своих двойняшек, то его нужно было «достать» или попросту похитить (так как никто добровольно детского чулка двойняшки чужому не даст).

У нарынских тувинцев в прошлом, как и в Западной Туве, были распространены ламские лекарства, преимущественно растительного происхождения (ими лечили ламы). Некоторые ламы имели своеобразные аптечки (кожаные мешочки⁵²), в которых держали набор лекарств. Мы совершенно не занимались выяснением ламских лекарств и поэтому не рассматриваем данный вопрос.

На этом мы хотим закончить краткую характеристику и изложение материала по народной медицине тувинцев. Следует иметь в виду, что вопрос этот остается неизученным. Если о магических методах лечения дает представление этнографическая литература о тувинцах, связанная с изучением шаманства, то об эмпирической народной медицине мы почти ничего не знаем. Такая задача не ставилась и нашей комплексной экспедицией. Между тем необходимо признать, что данный вопрос заслуживает изучения не столько этнографами, сколько медиками, в частности фармакологами, ибо значение его выходит за рамки исторического интереса, за рамки характеристики культуры тувинского народа.

⁵² В Минусинском музее, судя по опубликованному каталогу музейных коллекций, хранилось несколько таких аптечек (Е. К. Яковлев. Этнографический обзор населения долины Южного Енисея, приложение. Минусинск, 1900, стр. 115).

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

В народном мировоззрении тувинцев очень большое место занимали различные религиозные представления, суеверия, запреты, приметы и т. д. Такое положение следует признать вполне естественным, принимая во внимание многовековой гнет и эксплуатацию трудящихся тувинцев со стороны иноземных и местных угнетателей, экономическую, политическую и культурную отсталость тувинцев в прошлом. Отсутствие письменности и грамотности, школ и образования, науки и просвещения весьма облегчало распространение и укоренение первобытных религиозных верований, хотя и не значило, что народное мировоззрение тувинцев было целиком религиозным.

Тем не менее массовое распространение религиозных представлений в прошлом на указанной социально-экономической почве наложило сильный отпечаток на повседневный быт народа и придало народному мировоззрению тувинцев религиозный колорит.

Каковы же были религиозные воззрения большинства тувинцев, т. е. рядовых тувинцев, составляющих основную массу населения? Ответить на такой вопрос не трудно, так как в общей форме его касался почти каждый путешественник-исследователь, посетивший Туву.

В Туве были распространены две религиозные системы: шаманизм и буддизм (в форме тибетско-монгольского ламаизма). Соотношение обеих религий, даже если учитывать его не только в целом по Туве, но и по ее отдельным районам, выступает весьма четко, с явным перевесом в сторону шаманизма. Хотя ламаизм насаждался в Туве с XVII в., а со второй половины XVIII в. проникновение его из Монголии не только усилилось, но и стало закрепляться созданием местных монастырей — хурэ, все же в комплексе религиозных верований, особенно среди рядовых тувинцев, преобладал шаманизм, впитавший в себя наиболее древние религиозные магические верования. К подобному заключению пришли и некоторые наши предшественники, подчеркивавшие слабое проникновение ламаизма в тувинскую народную массу. Ф. Кон выразил свое мнение следующим образом: «Сойоты в своих религиозных мировоззрениях переживают в настоящее

время ту стадию, когда устои одного мировоззрения расшатаны, начала же другого еще не усвоены»¹.

Г. Е. Грумм-Гржимайло, отмечая, что ламаизм у тувинцев воспринят лишь внешним образом, пишет: «Новые боги не заменили им старых богов, но заняли лишь место наряду с ними, увеличив их пантеон, и сойот все еще продолжает чувствовать себя во власти тех же духов, которые в представлении его предков населяли вселенную»². С таким метким определением трудно не согласиться. Поэтому данный очерк мы начинаем с характеристики шаманского культа у тувинцев и уже затем даем основные сведения о тувинском ламаизме в его бытовом проявлении (его изучение впервые было поставлено нашей экспедицией).

Настоящий очерк преследует двойную цель: с одной стороны, дополнить картину культуры и быта тувинцев описанием народных религиозных верований в соответствии с действительностью дореволюционного времени, с другой — показать, что изучение религиозных воззрений, особенно шаманских, и собранные в связи с этим материалы имеют большую научную ценность для истории тувинцев и для исследования вопроса их происхождения. Религия — это музей древних обычаев, сказал П. Лафарг. Это замечание вполне справедливо, и советские этнографы, особенно сибиреведы, широко используют материалы по древним народным религиозным верованиям в качестве ценного исторического источника.

Шаманизм. Прежде чем изложить и частично обобщить некоторые материалы по шаманству, необходимо сказать несколько слов о сущности шаманизма у тувинцев. Его мировоззренческой основой является идея о расчленении всего мира на три сферы — земную, подземную и небесную, о населенности и насыщенности всех трех сфер (особенно земной) духами, ведущими образ жизни, не чуждый человеку, но с некоторыми отличиями. Шаманизм предполагает существование у человека нескольких душ, несущих различные функции, и наличие загробной жизни, представляемой по образу земной. Главная концепция шаманизма заключается в том, что жизнь, здоровье, всякое благополучие и вообще судьба человека (во всех проявлениях) зависят от воли тех или иных духов, от взаимоотношения их с человеком. На этой широкой анимистической основе, породившей различные древние культы, отражающие разнообразные формы взаимоотношения человека с окружающим его миром духов, зародилась и

¹ «Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю», «Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества», XXXIV, 1903, № 1, стр. 6.

² Г. Е. Грумм-Гржимайло, Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, вып. I, стр. 133.

оформилась идея профессионального общения с духами через определенных лиц, избранников самих духов.

Становление шаманов как избранников духов широко известно и описано у тюркских (да и не только тюркских) народов Сибири³. Оно зафиксировано также у тувинцев Западной, Центральной и Южной Тувы⁴.

Благодаря накопленным материалам мы можем теперь пополнить сведения в отношении юго-восточных тувинцев соответствующими данными. У монголоязычных юго-восточных тувинцев шаман (он назывался боо или цаарин, если был еще к тому же кузнецом и охотником), как и шаманка (уткун), становился таковым будто бы по повелению духов. Шаманство считалось наследственным. Признаками будущего шамана у детей считались припадки с потерей сознания; сон лицом вниз; громкий плач с якобы иногда кровавыми слезами; тяжелый вес ребенка. Для окончательного выяснения будущего ребенка приглашали шамана, который путем камлания, как правило, подтверждал его шаманскую судьбу. Правда, становление шаманов происходило в более позднем возрасте, не ранее чем с наступлением половой зрелости. В этот период юноша или девушка, а иногда молодой мужчина или женщина начинали «бслеть» (теряли сознание, бредили и т. д.) и к ним приглашали шамана-профессионала, который начинал их обучать. Учил он их в течение десяти дней. Позднее молодой шаман получал шаманский бубен — хенгирик — и онгут, т. е. эрень (последний делался из различного рода материи и войлока). Это происходило только тогда, когда молодой шаман (или шаманка) уже мог шаманить самостоятельно.

Основная форма сношения шаманов с духами в виде различных молений и жертвоприношений называется в литературе камланием, от тюркского слова «кам» (тувин. — «хам») — шаман. Камлать — значит шаманить. С появлением шаманов, сначала родовых, затем обслуживающих не только сородичей, но и соплеменников, а иногда даже и иноплеменных соседей, оформился шаманский культ. Для него характерны различные умиловительные и спрашивающие благополучие и удачу жертвоприношения духам, широкая лечебная практика, прорицания и гадания. Большая лечебная практика шаманов выросла на основе того, что тувинцы верили, что причиной болезни является либо временный уход из тела человека одной из его душ, либо вселение в человека злого духа. В задачу шамана после диагноза входило либо разы-

скать и вернуть ушедшую от человека душу, либо изгнать из него злого духа.

Диагноз болезней устанавливался шаманами путем камлания, во время которого, опираясь на помощь различных духов-помощников, шаман устанавливал причину болезни и приступал затем к ее лечению. Шаман у тувинцев, как и у многих соседних народов Саяно-Алтайского нагорья, сосредоточивая в своих руках прерогативу сношения с духами, не был в этом отношении полным монополистом. Рядовые тувинцы нередко сами вступали в сношения с духами, принося им жертвы (или угощая их), например на охоте, или испрашивая удачи (они обращались с просьбами и жертвами к домашнему очагу или своей родовой почитаемой горе и т. п.). Мы считаем, что данное явление нужно рассматривать как остаток или пережиток некоторых родовых или даже племенных культов дошаманского происхождения (например, культа природы, в частности культов гор, огня, некоторых зверей и птиц, медведя, орла и др.), возникших и развившихся до появления шаманства, но позднее с ним слившихся⁵.

Нам предстоит теперь сообщить характерные черты главных атрибутов тувинского шамана — шаманского бубна и плаща.

Бубен тувинских шаманов по существовавшей классификации, основанной на форме рукоятки, относится к алтае-саянскому типу, имеющему две перекладки с внутренней стороны — вертикальную и горизонтальную⁶. Шаманский бубен тувинцев хотя и относится к южносибирскому типу, но по новой, более сложной и всеобъемлющей классификации делится на шаманский бубен западных и восточных тувинцев. Бубен восточных тувинцев по совокупности семи признаков отнесен к саяно-енисейскому варианту, а западных тувинцев — к алтайскому⁷. Первый бубен оказывается сходным с бубном тофаларов, части качинцев и бурят, сымских эвенков и ваховских хантов; второй — с бубном южных алтайцев, челканцев и частично кумандицев.

Мы дадим краткое описание бубна западных тувинцев на основании изучения образцов, хранящихся в коллекции Государственного музея этнографии народов СССР в Ленингра-

⁵ На материале верований алтайцев мы осветили это в работе: Л. П. Потапов, Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая, — «Труды Института этнографии АН СССР», нов. сер. т. I, М., 1946.

⁶ Г. Потанин. О крестообразных фигурах на шаманских бубнах и писаницах, — «Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества», т. XXIV, вып. 2.

⁷ Е. Д. Прокофьева, Шаманские бубны, — «Историко-этнографический атлас Сибири», М. — Л., 1961, стр. 447.

³ Н. П. Дыренкова, Получение шаманского дара по воззрениям тюркских племен, — «Сборник МАЭ», т. IX, Л., 1930.

⁴ Ф. Я. Кон, За пятьдесят лет, стр. 44—45; С. И. Вайнштейн, Тувинцы-тоджинцы, стр. 176.

де⁸, а также образца, виденного лично нами в Туве⁹, и по описанию такого бубна у Г. Н. Потанина¹⁰. Бубен этот небольшой (диаметр 60—70 см), почти круглый, с узкой вертикальной перекладиной (она посредине совершенно круглая — это часть, за которую шаман держит бубен в руке). От перехвата вверх и вниз рукоятка переходит в узкие лопасти, орнаментированные резьбой и иногда имеющие прорезы. Поперечный горизонтальный прут, на котором укреплялись железные подвески, делали из тонкого витого железа или из дерева (белый тальник). Обечайка бубна была широкая (15 см). Бубен обтягивали кожей (обычно самцов диких копытных промысловых животных — козла, оленя, марала), а его наружную сторону окрашивали в красный цвет. Колотушку к бубну западные тувинцы, как и алтайцы, называли орба и обтягивали также камусом (с ног дикого козла, марала).

У западных тувинцев, особенно обитавших в бассейне Кемчика (отличавшихся сильным смещением родо-племенного состава), бубны при общей круглой форме различались формой вертикальной рукоятки и манерой окраски. Здесь были бубны с описанной выше рукояткой, сближающей их с северными алтайцами, с антропоморфной одноголовой рукояткой, характерной для южных алтайцев, с рисунками на внешней стороне, наподобие алтайских, или на внутренней поверхности кожи, как это делали шаманы у теленгитов и у восточных тувинцев.

Таким образом, изучение тувинских шаманских бубнов (западных тувинцев) по образцам, хранящимся теперь только в музеях, может дать надежный материал для выяснения происхождения тех или иных групп как алтайцев, так и тувинцев. К сожалению, представители прошлого поколения ученых, посещавших Туву, не понимали источниковедческого значения подробного изучения шаманского бубна, костюма, колотушки и вообще шаманских верований и не собирали соответствующего документального материала. Тем самым наша наука была лишена весьма ценного научного источника. Наши попытки заняться серьезным изучением данного материала натолкнулись на большие трудности, главная из которых состоит в том, что шаманских бубнов в быту не сохранилось, как почти не сохранилось и шаманов, которые могли бы передать необходимую информацию. А без такой

достоверной информации шаманские бубны, в том числе и хранящиеся в музеях, если они даже достаточно хорошо документированы, во многом теряют научную ценность для ряда специальных исторических исследований. Однако даже то, что нам удалось собрать, несомненно представляет значительный интерес и проясняет некоторые вопросы¹¹.

Шаманский бубен тувинцы называли (как и ряд алтайских групп) монгольским термином «түнгүр». В верховьях р. Алаша, где еще недавно были живы некоторые престарелые тувинцы из бывших шаманов, нам удалось собрать сведения об изготовлении и оживлении шаманского бубна. Изготовление бубна носило общественный характер и длилось несколько дней, так как нужно было приготовить и высушить кожу для обтяжки, сделать различные деревянные и железные части и т. д. Обечайку здесь делали из лиственницы. Для этого сваливали подходящее дерево и из середины его с теневой (северной) стороны вырубали кусок подходящего размера. Рукоятку делали всегда из березы и брали для нее кусок из «живого», т. е. растущего дерева, которое не срубали, а оставляли стоять. Горизонтальную перекладину здесь делали тоже из дерева ак тал (белого тальника) в отличие от всех других тюркоязычных народностей Саяно-Алтайского нагорья и даже в отличие от ряда других районов Тувы, где горизонтальную поперечину бубна изготовляли обязательно из железа. Называли эту поперечину не кириш (тетива лука), как это принято у всех тюркоязычных народностей Саяно-Алтайского нагорья (в том числе и во многих районах Тувы), а шежек или шиижек¹² (слово «кириш» применяли только к тетиве настоящего лука). На эту поперечину шиижек подвешивали железные подвески (конгураа) и маленький колокольчик, именуемый стрелой (сарыгаза огу). На деревянной рукоятке, если она не была антропоморфной, а представляла собой, как говорилось выше, перекладину с узкими лопастями на концах, вырезали сверху рельефные изображения горного козла (те), шкурой которого был обтянут бубен, всадника верхом на горном козле и в нижней части рукоятки — змею. Изображение горного козла шаман называл своей ездовой лошастью — хольге¹³.

¹¹ Необходимо отметить работу С. И. Вайнштейна, собравшего большой и интересный материал по шаманству у восточных тувинцев (см.: С. И. Вайнштейн, Тувинцы-тоджины, стр. 176—192).

¹² Ср.: Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 41. Железная поперечина (тетива) «у урянхайцев на Улу-хемский джек». Шиижек или шийджек, по личному сообщению Е. Д. Прокофьевой, называется горизонтальная поперечина у селькупского шаманского бубна.

¹³ Ср. монгольский термин «хойлга», которым называли лошадь, погребаемую с покойником, как сообщает Санан Сэцэн (XVII в.) в летописной хронике «Эрдэнийн Тобчы» (см.: J. Schmidt, Geschichte der Ost. Mon-

⁸ Коллекция МАЭ, № 650, собранная Ф. Коном.

⁹ Рисунок опубликован в нашей работе: Л. П. Потапов, Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика, — «Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР» (далее — «Труды ТКЭАН»), т. II, стр. 51.

¹⁰ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 41.

Шаман всегда «дружил» со своим те-хольге, который защищал его от злых врагов и возил на себе. Если шаман чем-либо обижал своего те-хольге (был к нему, например, недостаточно внимателен), то те-хольге иногда сбрасывал с себя шамана во время камлания и последний не мог дальше камлать и, как правило, заболел. Шаман мог камлать только с помощью своего те. Изображение всадника на те означало самого шамана (или шаманку) сидящего на своем ездовом животном. Вырезанное внизу изображение змеи объяснялось как плеть шамана (камчы). Этой плетью шаман погонял своего те, когда ездил на нем во время камлания, его же шаман оборонялся от своих врагов — злых духов, которые боялись змей-камчы.

Основу бубна тувинцы делали в течение трех дней, а на четвертый обтягивали его кожей (кожу брали обязательно самца горного козла). Ее предварительно вымачивали в воде, затем сбривали ножом шерсть и после этого обтягивали ею бубен, а кожу бубна красили в сплошной красный цвет. Рисунков на нее тувинцы не наносили. Если для обтяжки бубна тувинцы не могли достать шкуры горного козла, то допускалась и другая шкура — домашнего козла-самца (но это считалось весьма нежелательным). Колотушку для бубна делали из березы или из можжевельника и обтягивали камусом с ног того же животного, шкурой которого был обтянут этот бубен.

Когда бубен был готов, его нужно было еще «оживить», так как бубен представлял собой ездовое животное шамана. Перед оживлением с бубном шаманили почти все присутствующие, кто как умел. Затем бубен брал и оживлял сам шаман. Это происходило вечером. Обряд протекал при большом стечении народа и начинался с того, что кололи овцу, которую сначала подвели к бубну и заставляли ее «шаманить» (для этого кто-нибудь из мужчин брал ее «правую руку» — переднюю правую ногу — и ударял ею несколько раз по бубну). Заколотую овцу разделявали, стараясь не коснуться ножом ее горла, чтобы не испортить голос шаману. Нижнюю челюсть, первый шейный позвонок и осердие овцы варили вместе и угощали этим мясом бубен (ставили мясо в чашке перед бубном, чтобы пар, идущий от горячего мяса, шел на него). Это угощение носило название «пустар»¹⁴. Остальное мясо овцы варили сразу и все одновременно его съедали.

golen, St-Pet., 1829, стр. 235). У якутов хайлуга — животное, убиваемое на поминках; у хакасов (качинцы, сагайцы, бельтиры) койлага — лошадь, закалываемая на поминках.

¹⁴ У хакасов пус назывался пар от горячего мяса, которым угощали духов гор при молении родовой почитаемой горе (см.: Л. П. Потапов, Этнический состав сагайцев, — «Советская этнография», 1947, № 3, стр. 113).

После еды шаман приступал к оживлению бубна. Центральным моментом в этом обряде был момент, когда шаман объезжал бубен-животное. К бубну привязывали повод, который держал в руке один из присутствующих на обряде мужчин. Шаман садился верхом на бубен, «приучая его к езде», и одновременно рассказывал присутствующим биографию самца животного, шкурой которого был обтянут бубен (где родился, где жил, как питался, зимовал и т. д.). Шаман все время имитировал движения езды на еще не объезженном норовистом животном. Во время камлания шаман показывал новый бубен духу горы Хоор-Тайга, называемому Хоор-албыс (тувинцы, верившие в него, представляли его в образе женщины), для того чтобы получить его одобрение. Эта гора считалась покровительницей алашских и карахольских шаманов. При камлании с новым бубном алашские и карахольские шаманы обращались не только к горе Хоор-Тайге, своей покровительнице, но и к другим почитаемым горам, как например, Бай-Тайге, Кызыл-Тайге, Пёш-Таг, к озерам Кара-Холь, Алтын-Холь (Телецкое озеро), Сут-Холь, рекам Алаш, Ак, Чолушман и др.

Когда делали первый бубен для нового молодого шамана, то на этом обряде присутствовал опытный шаман, под руководством которого и протекала вся церемония изготовления и оживления шаманского бубна. Перед входом в юрту устраивали сан (курильницу), в которой жгли вереск, а несколько дальше от него развешивали на вкопанном дереве цветные ленточки (чалама), под этим деревом и сидели вместе оба шамана.

Мы не будем приводить здесь образцы текстов, которые говорил шаман, обращаясь к бубну и отдельным своим духам — помощникам и покровителям¹⁵, но считаем необходимым подчеркнуть следующее обстоятельство. Мы уже обращали внимание, что шаманский бубен у тувинцев, как и у других народностей Саяно-Алтайского нагорья, во время камлания осмысливается как ездовое животное шамана. Названия бубна обычно означают диких промысловых копытных животных. Еще Н. Ф. Катанов записал ряд шаманских текстов, подтверждающих высказанное положение. В одном из них шаман обращается к своему бубну со словами: «Внемли, внемли, мой конь-маралуха... Мои верховые животные марал и маралуха». В другом сказано: «О мой красавец бубен. Ты захворал, о мой красавец», или «О конь мой верховой мара-

¹⁵ Такие тексты опубликованы в наших работах: Л. П. Потапов, Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчики и его же, Материалы по этнографии тувинцев Монгун-Тайги и Кара-Холи, Обе работы помещены в «Трудах ТКЭАН», т. I, II.

лица, имеющая черный рот и мухорта»¹⁶. Особенно ярко это представление о бубне выступает на материале, собранном у восточных тувинцев¹⁷. Такие факты приводились нами в большом количестве для алтайцев, где этот бубен символизировал во время камлания иногда холостого ездового верблюда или лошадь.

У тувинцев, следовательно, в основе представлений о бубне как верховом животном выступали дикие промысловые звери — копытные животные. Это может служить указанием на то, что здесь на более древнюю основу представлений (обусловленную охотничьим бытом) наслоились более поздние представления, связанные с кочевым скотоводством и с верховой ездой на лошади. Этот факт заслуживает серьезного внимания. Его можно рассматривать как свидетельство того, что наиболее древние представления тувинцев о бубне как о животном возникли в горнотаежной охотничьей среде и отражали тотемистические воззрения на некоторых промысловых животных различных родо-племенных групп Саяно-Алтайского нагорья. По-видимому, первоначально дикие рога-тые животные были родовыми тотемами, как мы пытались доказать это в специальной работе, и с разложением тотемистических представлений превратились в духов-предков родовых шаманов, с которыми последние символически отождествляли бубен¹⁸.

Представляя бубен маралом или маралицей, некоторые тувинские шаманы называли его в то же время по-родственному, например своей бабушкой¹⁹. С бывшим родовым тотемом, а позднее с духом-предком шамана, связано происхождение понятия об особой душе шамана (в образе того зверя, чьей шкурой обтянут его бубен), от благополучия которой зависит его жизнь. Эту свою душу-зверя (своего предка-покровителя) алтайские шаманы прятали в глухой горной тайге, откуда призывали его только во время камлания, и постоянно опасались того, чтобы какой-либо враждебный шаман не обнаружил эту душу и не погубил ее, погубив тем самым и шамана — владельца души²⁰.

Конкретный материал, на основе которого мы высказали гипотезу о том, как и почему шаманский бубен у народностей Саяно-Алтайского нагорья стал символизировать дикое животное, изложен нами в упомянутой выше специальной рабо-

¹⁶ «Образцы народной литературы „тюркских племен“, ч. IX. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым, СПб., 1907, стр. 47, 165 и др.

¹⁷ С. И. Вайнштейн, Тувинцы-тоджинцы, стр. 179—183.

¹⁸ Л. П. Потапов, Следы тотемистических представлений у алтайцев, — «Советская этнография», 1935, № 4—5.

¹⁹ Там же, стр. 139.

²⁰ Там же, стр. 146—150.

те, где мы затронули также и вопрос о символизации бубном ездового животного шамана. Мы полагали тогда и еще более убеждены в этом теперь, что осмысление шаманского бубна во время камлания верховым животным у народностей Саяно-Алтайского нагорья относится целиком к области шаманских представлений. Только шаману как посреднику между людьми и духами потребовалось универсальное средство передвижения, каким стали представлять бубен.

Символизация бубна как верхового животного произошла в условиях, когда верховая езда на лошади, а может быть, и на олене была широко распространенным явлением. Конечно, может возникнуть вопрос (особенно если кроме тувинцев иметь в виду соседних алтайцев и хакасов): почему у саяно-алтайских народностей в одних случаях бубен символизирует ездовую верховую лошадь или даже верблюда (хотя их подлинный образ и названия последнего теперь забыты), а в других — промысловых животных — марала, изюбря, оленя или лося? Ответить на этот вопрос можно убедительно только в том случае, если аргументация будет развернута на большом конкретном материале. Мы лишены возможности воспользоваться таким приемом в пределах небольшого общего очерка, но тем не менее считаем целесообразным высказать сложившееся у нас представление об этом вопросе.

В специальной работе не трудно будет показать, что в общем процессе развития шаманского бубна у народов Саяно-Алтайского нагорья прослеживается последовательность в эволюции представлений о бубне как символе животного (от образа диких промысловых зверей до образа верхового ездового животного)²¹. Тот факт, что у саяно-алтайских народов не только в целом, но и среди отдельных народностей (у тех же тувинцев) существует представление о бубне как о животном промысловом (шкурой которого он обтянут) и как о животном верховом ездовом, указывает на отражение в шаманских верованиях специфического хозяйственного комплекса горно-кочевое скотоводства и охоты, который проанализирован нами в очерке, посвященном хозяйству. Однако поскольку сам упомянутый хозяйственный комплекс складывался различными путями (этническими и хозяйственными), то и символические представления о бубне могли отражать это смешение различных этнических групп и их хозяйственных профилей. Результатом такого процесса явилась контаминация символического образа шаманского бубна как дико-

²¹ На ряде источников можно доказать, что шаманский бубен того типа (с внутренней рукоятью, рисунками и т. д.), какой распространен в Западной и Южной Сибири, был изобретен в Саяно-Алтайском нагорье, у горнотаежных охотничьих народов. Но эта тема должна стать предметом специального исследования.

го промыслового животного, но в то же время и как ездового верхового.

Нам бы хотелось дать следующую конкретизацию нашей гипотезы применительно к тувинцам и алтайцам. Создателями и носителями представления о бубне как диком промысловом животном могли быть древние самодийскоязычные охотничьи племена, обитавшие в Саяно-Алтайском нагорье, по видимому, с гуннского времени. Скотоводческие же (преимущественно тюркоязычные) кочевые племена, обитавшие в зоне постоянного контакта с самодийскоязычными горнотаежными охотничьими племенами или оседавшие по тем или иным причинам в горной тайге небольшими группами и постепенно ассимилировавшиеся в новой географической и культурной бытовой среде (сохраняя при этом свой язык, а иногда даже ассимилируя в языковом отношении аборигенов), выработали представление о бубне как верховом домашнем животном. Например, для некоторых групп современных северных алтайцев (челканцев, кумандинцев) мы установили, что они частично являются бывшими кочевниками-скотоводами, став в силу определенных исторических причин пешими горнотаежными охотниками за зверем. Отсюда они сохранили символический образ шаманского бубна в виде ездового холощеного верблюда (ак адан) или лошади (ак чагал) как реминисценцию их древнего кочевого скотоводческого быта (хотя подлинное значение обоих терминов, применяемых к бубну только во время камлания, в наше время было забыто даже самими шаманами). Мы находим, что и у современных тувинцев реликт древнесамодийских элементов, о которых упоминалось выше, сохранился в названии поперечной перекладки бубна, сделанной не из железа, как у всех тюркских народностей Саяно-Алтая, а из дерева²². Название это в форме «шиижек» зафиксировано нами в Западной Туве, в частности и в верховьях Алаша, а Г. Н. Потаниным — в Центральной Туве по Улуг-Хему²³. Напомним, что у тюркоязычных саяно-алтайских народов эта поперечина в виде витого железного прута называется кириш (со значением «тетива лука»).

Несколько слов о шаманском костюме. Во время работы экспедиции нам нигде не удалось встретить шаманский костюм, и мы могли изучать его визуальнo только по экземплярам, хранящимся в музеях, особенно Ленинграда, и удовлетвориться некоторыми расспросами стариков тувинцев.

²² Самодийским элементам в шаманстве тувинцев посвящен ряд работ венгерского ученого В. Диосеги.

²³ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 41.

Шаманский костюм в целом в Западной Туве, главным образом в верховьях р. Алаша и районе оз. Кара-Холя, называли териг, а жгуты и подвески на нем — мончак (ср. алтайское название для шаманского костюма «манжак»).

Шаманский костюм тувинцев, как алтайцев и хакасов, народов саяно-алтайской группы (особенно если сравнивать костюм западных тувинцев и южных алтайцев), символизировал птицу. Известно, например, что у якутов тофаларов, бурят и эвенков (забайкальских) шаманский костюм символизирует промыслового зверя (оленья, марала и т. д.). Нам кажется, что шаманский костюм в виде птицы связан с шаманскими мифологическими воззрениями, сложившимися в среде степных или горностепных скотоводческих народов, а не среди таежных охотничьих, для которых в этом отношении характерен образ дикого зверя. Конечно, данный вопрос требует специального изучения. Ответ на него может пролить свет, является ли образ птицы для шаманского костюма у народов Саяно-Алтайского нагорья более поздним, может быть, наслоившимся даже на образ зверя, привнесенным сюда с юга, из кочевой скотоводческой среды.

Обращаясь к видам молений (тагыр), которые проводились шаманами, прежде всего нужно назвать моления горам с посвящением им ыдыков, т. е. тех или иных домашних животных. Моления горам весьма характерны вообще для тюркоязычных народностей Саяно-Алтайского нагорья. Такие моления наряду с некоторыми другими обрядами уходят корнями в далекую древность²⁴, и о них можно говорить, если иметь в виду восточную часть Центральной Азии, уже в гуннское время. Эти моления и обряды документально устанавливаются для периода тюркских каганатов (в древнетюркских каменнописных рунических текстах встречаются названия гор с приставкой «ыдык», например «Тамаг ыдык», «ыдык Отүкән» и др., причем слово «ыдык» выступает в значении «священный»²⁵).

Современные юго-восточные тувинцы (кыргызы, сояны, иркиты, чооду) также называют свои священные (родовые) горы ыдык-таг. Называли тувинцы так священные горы и сто лет тому назад. Г. Н. Потанин определенно заявляет, что священные, или поклонные, горы называются по-урянхайски

²⁴ Л. П. Потапов, Культ гор на Алтае, — «Советская этнография», 1946, № 2.

²⁵ Перечень географических названий с термином «ыдык» в смысле «священный», встречающихся в древнетюркских надписях, см. в кн.: С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности, М.—Л., 1951, стр. 442; его же, Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, М.—Л., 1959, стр. 106.

ыдык-таг²⁶. В топонимике Тувы до сего времени для некоторых гор, в прошлом священных, сохранились названия «ыдык». Нам известна под таким названием гора по р. Каа-Хему, находящаяся между реками Эржей и Чодуралыг. По Г. Н. Потанину, так назывались две горы: одна — на левом берегу Хаа-Кема, близ устья р. Седзена, другая — напротив ее, на правом берегу Хаа-Кема²⁷.

Древние культы. Горные моления связаны с древним, безусловно еще дошаманским культом гор, исследованным нами довольно подробно у алтайцев и хакасов. Этот древний культ у народностей Саяно-Алтая отражал родовую собственность на различные земли (промысловые угодья, кочевья и пастбища), существовавшую в прошлом и местами сохранившуюся до начала нашего века²⁸. Священные родовые горы почитались тувинцами как старшие родственники, так же как у алтайцев и хакасов. Женщина не могла находиться вблизи священной горы ее мужа с непокрытой головой, называть ее по имени и подниматься на нее. Другими словами, действовали запреты, обязательные для замужней женщины в отношении старших мужских родственников ее мужа, которым она (при соблюдении экзогамии) была всегда чужеродкой.

У тувинцев обычными были моления с теми или иными просьбами к священной горе, о чем упоминалось неоднократно выше, при характеристике родо-племенного состава юговосточных тувинцев (кыргызы, иркиты, сояны, чооду). Можно сослаться на то, что так поступали и западные тувинцы, например в районе Монгун-Тайги, где мы зафиксировали подобные факты. Такие моления нередко протекали без участия шамана (ими руководили обыкновенные старики).

Жители нижнего течения р. Каргы почитали раньше (как священную) гору Ак-Пашты. Сюда не пускали скот, и даже люди, особенно женщины, неохотно допускались на нее. По словам тувинки Тонгак, в детстве ей приходилось бывать в тувинских аалах, расположенных за хребтом Саадак, неподалеку от долины Каргы в верховьях р. Толай. Жители этих селений устраивали в то время свои горные моления в верховьях Толай у известного там источника (аржан), вытекающего из-под земли близ места, где росло пять лиственниц. В то время эти лиственницы были совсем молодые. Во время молений на лиственницах развешивались цветные ленточки. Здесь не устраивалось ни оваа (специальное сооружение

вроде шалаша из ветвей и камней, о котором речь пойдет ниже), ни посвящения какого-либо домашнего животного. Старики (или шаман) просто обращались к горам с просьбой о благополучной жизни, кропили их аракой, водой из аржана и жгли можжевельник. Но кроме таких молений жители верховьев р. Толай устраивали также моления около оваа, где посвящали духам гор отдельных домашних животных.

Особенно в памяти тувинцев сохранились сведения о молениях, связанных с устройством горных оваа и посвящением в ыдыки домашних животных, главным образом домашнего быка (ыдыком назывались еще и домашние животные, посвященные духам гор). То обстоятельство, что в Западной Туве в ыдыки посвящали чаще быка, не может остаться незамеченным, особенно при сопоставлении с обычаями алтайцев и хакасов, которые посвящали в ыдыки главным образом лошадей (культ их посвящения не только был сильно развит, но и разработан до деталей, вплоть до того, что той или иной горе посвящались лошади только определенной масти)²⁹.

Мы полагаем, что отмеченная специфика культа ыдыков у тувинцев объясняется широким употреблением здесь в качестве транспортного животного быка, в то время как у названных соседей тувинцев эту функцию несла только лошадь. Поскольку основной целью посвящения ыдыков было прежде всего сохранение и благополучие стада и в первую очередь тех видов домашних животных, к которым принадлежит ыдык, то нетрудно понять, почему тувинцы отдавали предпочтение ыдыку-быку. Бык посвящался вообще духам гор, а не конкретной горе и назывался оваа ыдык, самый же обряд посвящения носил название «ыдык кылыр» (букв. «сделать ыдыка»).

Жители верховьев р. Каргы посвящали белого быка с красной головой (можно было посвящать белого быка с красными ушами), а жители низовьев этой реки «ставили» белого быка с черными глазами. Выбирали тувинцы обязательно холостого быка (шары) и посвящали его горному хозяину от всего аала (чтобы жителям этого селения жилось хорошо и благополучно). Обоих быков-ыдыков (от жителей верховьев и низовья) ставили у общего оваа, но в разное время. Оваа находилось на горке у оз. Ак-Холь и носило название той же местности. Нам удалось побывать там, осмотреть и сфотографировать это старое, заброшенное оваа (еще сохранившееся сооружение в виде шалаша из сучьев), около которого уже почти тридцать лет тому назад прекратились моления. В пяти-шести метрах от него расположены

²⁶ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 128.

²⁷ Там же.

²⁸ Л. П. Потапов, Культ гор на Алтае; его же, Этнический состав сагайцев. — «Советская этнография», 1946, № 3.

²⁹ Здесь служителем культа выступал всегда только шаман, так как ламаизм не проник к хакасам и алтайцам.

четыре каменных очага, ориентированных по странам света. Главный очаг устроен на восточной стороне, напротив входа в оваа (перед этим очагом ставили посвящаемое животное). Под горкой, на которой расположен оваа, в долине (с восточной стороны) находятся два небольших каменных курганика, от которых тянутся (на восток) два длинных ряда камней, поставленных вертикально. Современные тувинцы называют этот древний памятник орантагды ээзинин аргыр оруу — дорога хозяина гор и лесов, по которой он будто бы часто ходит.

Оваа ыдык посвящался горному духу как от всего селения или группы селений, так и от отдельных лиц. Моления эти привлекали много народу. На них ехали прежде всего самостоятельные хозяева, которые везли с собой к оваа араку, мясо и различные продукты. Женщины на гору к оваа не допускались³⁰. Они сидели внизу, в долине, ожидая, когда кончится моление и мужчины спустятся вниз, чтобы начать пиршество и развлечения (борьба, скачки).

Выбор горы для устройства оваа предоставлялся старикам совместно с ламами и шаманами. Выбирали гору поблизости от летних аалов, так как моление проводилось обычно в августе или начале сентября. Устройство оваа и моления не носили здесь родового характера, и в нем принимали участие жители определенных аалов независимо от их родовой принадлежности. На том месте горы, где впервые сооружалось оваа, сначала вкапывали столб, на вершине которого устанавливали деревянное изображение быка, обращенное головой на восток. Этот столб носил название «оваа хирни». К столбу приставляли жерди, палки, хворост и строили шалаш, в котором делали вход с востока (по-тюркски). Вокруг шалаша ставили молодые зеленые деревца (тал — тальник или шет — молодую лиственницу)³¹. Перед шалашом клали камень, на котором жгли для воскурения можжевельник (артыш). При первом же молении внутри и снаружи оваа развешивали цветные ленты (как и на вкопанные молодые деревья). Прежде всего лама или шаман «очищал» новый оваа. Он окуривал его можжевельником, кропил на него аракой, молоком и водой аржана, после чего подвешивал ленточки, затем ленточки вешали те мужчины, которые съезжались на моление. Во время моления шаман или лама, а иногда и оба вместе находились внутри оваа. В по-

следнем случае каждый из них по-своему и при помощи своих ритуальных действий просил у хозяина горы благословения жителям аала, устроившего моление. Это ли не блестящее свидетельство того, что ламаизм здесь тесно переплетался с шаманизмом и последний сохранил сильные позиции в повседневной жизни рядовых тувинцев.

Обряд посвящения быка заключался в следующем. Быка-ыдыка подводили к оваа и трижды обводили вокруг курильницы с можжевельником, находящейся перед входом в оваа. Затем его поили аржаном (вливали ему немного в рот) и мыли им же при помощи пучка можжевельника по направлению от головы к хвосту. Рога и ноги быка мазали маслом и обкуривали пучком тлеющего можжевельника, затем привязывали ленты к его ошейнику (из волосяной еревки) и отпускали в свое стадо, а шаман и лама брызгали ему вслед аржанной водой и просили, чтобы он помогал хорошо плодиться и расти скоту, чтобы жители аалов, посвятивших его, жили бы хорошо и благополучно, избавились бы от болезней и т. п. После этого обряда все спускались к подножию горы и начинали общее пиршество и веселье (скачки, борьба и т. д.). Во время этих соревнований мужчины и женщины сидели раздельно, наблюдая за скачками и следя за борьбой. Борцы (32 пары) представляли две стороны — мужчин и женщин. На стороне мужчин выступали борцы, выдвинутые шаманом, женщин представляли борцы (также мужчины), избранные ламой. Если побеждал борец со стороны женщин, то он получал название «херээжээннер могози» («женский силач»), если побеждал борец с мужской стороны, то победитель именовался эр улус могози.

Моление оваа тагыр совершалось ежегодно. Сюда ежегодно приводили посвященного быка-ыдыка, которого мыли (так же, как и первый раз, при посвящении горному хозяину), меняли ему ленты и снова отпускали в стадо. Когда бык-ыдык становился старым, то посвящали нового, а старого мыли аржаном, также при помощи пучка можжевельника, и забивали на мясо. Шкуру с ыдыка снимали таким образом, чтобы кости ног (до колен) и череп оставались неободранными. В таком виде шкуру быка вывешивали на жерди, по возможности приставленной к дереву близ аала, где жил хозяин стада, в котором ходил ыдык. Мясо его съедали все жители аала сообща, а кости зарывали в землю близ выставленной шкуры. Забота о том, чтобы подобрать соответствующего нового ыдыка, возлагалась на того же хозяина, в стаде которого пасся состарившийся ыдык. Если в этом аале не оказывалось быка подходящей масти, его подбирали в другом аале, чьи жители участвовали в молении и посвящении общего ыдыка. Владелец быка, выбран-

³⁰ По словам Тонгак Анай, только жен крупнейших тувинских богачей, в виде исключения, допускали в оваа на Ак-Холе на посвящение быка-ыдыка.

³¹ Термином «шет» называют только молодую лиственницу, старую же — «тыт».

ного для посвящения, не нес материального ущерба, так как после моления бык, теперь уже ыдык, возвращался в свое прежнее стадо.

Как уже отмечалось, наряду с коллективным посвящением ыдыка-быка у тувинцев Монгун-Тайги практиковалось и индивидуальное посвящение, которое называлось тайылган кылып оран тандыга моргуль³² кылып (тайылган — вечный дар лесистым горам). Это требует некоторого пояснения. Под тайылганом здесь подразумевается моление с вывешиванием шкуры животного, посвященного горному хозяину, наподобие того как делали тайылган буряты³³. Такое название, видимо, произошло потому, что индивидуальное посвящение быка-ыдыка отличалось тем, что после забоя ыдыка его шкуру вывешивали около оваа. Индивидуальное посвящение быка делалось некоторыми более или менее состоятельными хозяевами для того, чтобы обеспечить семейный достаток и благополучие. Но чаще всего такое посвящение ыдыка вызывалось тяжелой длительной болезнью хозяина или кого-либо из членов его семьи. В таком случае хозяин приглашал шамана или ламу и советовался по этому поводу. Как шаман, так и лама всегда настаивали, чтобы хозяин сделал своего ыдыка-быка (при болезни можно было посвящать в ыдыки и лошадь, о чем речь пойдет дальше).

Решив посвятить быка, хозяин объявлял об этом родственникам и соседям. На это моление (тагыр) ехали все, кто только об этом узнавал, независимо от того, где кто проживал. Каждый вез с собой араку, холодную вареную баранину, различный сыр и т. д. В этом случае для посвящения выбиралось подходящее место на какой-либо горе (так как ыдык посвящался горному хозяину) и здесь устраивалось оваа. Индивидуальное посвящение быка-ыдыка можно было делать и на старом общественном оваа. Посвящали ыдыка в этом случае совершенно так же, как это делали, когда посвящали общественного или коллективного ыдыка, о чем уже говорилось выше. Однако при смене хозяином своего индивидуального ыдыка-быка полагалось заколоть старого ыдыка у самого оваа, сварить его мясо и съесть до последнего кусочка на этом месте всем присутствующим; шкуру же старого ыдыка повесить на жерди, приставленной к дереву (также у самого оваа), и тут же поблизости зарыть в землю кости съеденного ыдыка.

³² Моргуль — особый вид безвозвратного подарка, т. е. дар навечно.

³³ Ср. алтайское слово «тайылга», означает принесение духам в жертву лошади, шкуру которой вывешивали на жерди у дерева на месте жертвоприношения.

Жители верхнего течения р. Каргы и верховьев ее правого притока Мугура делали общее оваа на горе Монгун-Тайга³⁴.

Большой историко-культурный интерес представляет записанный в Монгун-Тайге (также по рассказам) обряд посвящения в ыдыки лошади. Это делали при тяжелой болезни хозяина семьи, если он долго не поправлялся. Шаман или лама, лечившие больного, предлагали ему сделать ыдыка-лошадь, которая якобы могла спасти его. При этом обычно рекомендовалась лошадь серой (пора) или рыжей (шилгы) масти и обязательно мерин; если у хозяина не было таковой, то он должен был купить ее. В этом случае лошадь-ыдыка никому не посвящали, как это было у хакасов, а делали ыдыком для того, чтобы она унесла с собой болезнь хозяина и охраняла бы в дальнейшем от всяких бед его скот и приносила семье счастье и благополучие.

Обряд посвящения лошади совершал либо шаман, который при этом камлал с бубном, либо лама, который во время совершения обряда читал выдержки из буддийских священных книг — судур. Если обряд совершал шаман, то моление называлось териг ыдык (так как шаманское облачение называлось териг), если же лама — то бурхан ыдык (от слова «бурхан» — ламаистское божество).

Основные черты обряда посвящения лошади в ыдыки сводились к следующему: к началу обряда на тарелку клали по кусочку от каждого вида имеющейся в доме пищи и ставили ее в передний угол перед бронзовыми изображениями бурханов; затем, когда находили подходящую для данной цели лошадь, ее приводили к юрте больного, повод от узды лошади пропускали в юрту через щель над верхним косяком двери, и кто-нибудь из мужчин в это время крепко держал его в руках, сидя в «переднем углу» юрты; потом лошадь-ыдыка ставили на новый небольшой коврик из войлока — епчек (после этого обряда коврик хранили в переднем углу юрты, никогда на него не садились, и только сам хозяин при поездке куда-либо клал этот коврик под седло вместо потника); после чего ее поили молоком, насильно вливая в горло; затем трижды окуривали можжевельником (артыш), пронося дымящийся пучок под брюхом и окуривая грудь; потом всего ыдыка мыли по направлению от гривы к хвосту, проводя пучком можжевельника, обмакнутого в аржанную воду, по спине и бокам, а ноги и копыта мазали маслом, причем каждую ногу кругом окуривали дымящимся мож-

³⁴ У монголов-дербетов, живущих по соседству с тувинцами Монгун-Тайги, оваа делали из камней и не посвящали на ней ыдыков. Свои оваа они называли — нарымманцыт овазы.

жевательником; к гриве, хвосту и удилам лошади привязывали ленточки (ыды) и шелковые платки (хадаки). Ленточки и платки могли быть разных цветов, но к удилам привязывали только красные (иногда, за отсутствием таковых, привязывали пучок красных ниток). Ленточки к ыдыку привязывал старший брат или сыновья больного. Во время обряда шаман все время упрашивал ыдыка-лошадь принять болезнь хозяина на себя. Когда ыдык был вымыт, очищен можжевельником и обряжен в ленточки и хадаки, к нему подходил больной хозяин или его подносили на кошме к лошади-ыдыку, если он не мог ходить, и он прикладывался ртом к груди (сердцу) лошади. Больной должен был вдыхать в себя дыхание ыдыка. Потом его переносили обратно в постель, шаман отпускал лошадь-ыдыка на свободу, сняв узду и моля унести с собой болезнь хозяина. Когда лошадь отпускали, с нее снимали уздечку и отвязывали с удила красную ленточку (или нитки), которые клали потом на грудь больному.

В течение первых трех дней никто не мог прикасаться к лошади-ыдыку. По прошествии трех дней мужчины — родственники больного могли, если нужно, поймать эту лошадь, когда она находилась в табуне или загоне, но им запрещалось на ней ездить. Для женщин лошадь-ыдык была всегда запретной. Хозяин же, если он поправлялся, мог ездить верхом на своем ыдыке. При перекочевках он на него грузил ящики — аптара, находящиеся всегда в «переднем углу» юрты, причем подстилал под них коврик, на котором мыли ыдыка при посвящении. Если кто-либо из женщин нарушал запрет и хотя бы только дотрагивался до ыдыка, то это, как верили тувинцы, влекло за собой несчастье (бужар). Когда лошадь-ыдык становилась совсем старой и дряхлой, ее перед смертью приводили к аалу хозяина и вливали ей через рот молоко. Когда лошадь умирала, ей сразу же мыли рот водой из аржана (пучком можжевельника), затем снимали шкуру, оставляя в ней череп и кости ног, и в таком виде вывешивали перекинутой через жердь и натянутой на нее. Жердь со шкурой просовывали между веток дерева, растущего близ аала. Голова шкуры должна была быть всегда обращена на восток. Если близ аала деревьев не было, то жердь со шкурой лошади укрепляли в наклонном положении при помощи подпорок-шестов, с ориентировкой на восток. Мясо и кости ыдыка не ели, а тщательно закапывали вблизи вывешенной шкуры, чтобы их не могли вырыть собаки или размыть весенние воды. В том случае, когда хозяин ыдыка умирал, ыдык-лошадь переходил со своей охранительной функцией к наследникам — в первую очередь к младшему сыну покойного. Если у покойного не было сыновей, ыдыка наследовали его братья или племянник (сын сестры).

Следующим обрядом, связанным с посвящением домашнего животного, было посвящение животного огню. Таким животным, называвшимся от ыдык, мог быть только желтый холощеный козел (серке) с белой полоской на лбу (калджан). Этого ыдыка посвящали лишь тогда, когда в семье тяжело болели дети. Шаман или лама в таких случаях обычно говорили: «Дети у вас болеют оттого, что вы чем-то обидели огонь» (например, не угощали огонь пищей, клали в него острые железные предметы и т. п.). Затем шаман или лама предлагал: «Надо хозяину огня сделать ыдыка», — с чем отец семейства обычно соглашался. К обряду посвящения ыдыка огню надо было хорошо готовиться, так как это было такое моление, на которое съезжалось много народу из ближайших аалов, не говоря уже о родственниках и соседях, ибо весть о молении разносилась быстро. Подготовка к молению заключалась в том, что хозяева выкуривали вино (это делали также родственники и соседи) и отбирали барана для убиения на тагыре. В день посвящения ыдыка огню в юрте, по зсей ее окружности, по верхушке решетки (хана) протягивали салбак с различными изображениями (салбак — это пестрая волосная веревка, сплетенная из шерсти овцы и козы). К салбаку привязывали миниатюрные изображения кугержиков (кожаных бутылок для араки), деревянных ступок с пестиком, деревянных ведерок для доения молока, украшенных ленточками, а также разноцветные ленточки. Считали, что чем красивее салбак, тем счастливее и благополучнее будут жить хозяева, посвящающие огню ыдыка-козла.

Перед посвящением ыдыка тувинцы кололи барана, а его мясо варили, причем лучшую и почетную часть туши — грудную кость (тöш) с кусками мяса (сакпак) отдавали огню, т. е. полностью сжигали на хорошо горящих сухих дровах в костре-очаге, находящемся в юрте. Остальное мясо до последнего куска съедали присутствующие. Кости складывали в особый мешочек, называемый кежик кабы или кежик хавы (по другому произношению), в него же, кто хотел и имел возможность, клали деньги, какие-либо мелкие предметы — подарки хозяевам. Этот мешочек привязывали к ритуальной деревянной стреле, называемой ыдык ок, которая хранилась в каждой семье в качестве домашнего эреня (пената). Во время обряда стрела и мешочек висели в «переднем углу», на верхушке решетки юрты. После завершения обряда стрелу помещали в особый футляр (ыдык хомду) и клали в ящик (аптара). Когда начинался обряд посвящения, ыдыка-козла вводили в юрту и заставляли его кланяться на все четыре стороны света, затем его поили молоком, окуривали можжевельником и мыли аржанной водой, ноги и рога ма-

зали маслом, а на шею подвешивали красные ленточки. В течение всей этой процедуры козел стоял на войлочном коврике, положенном в юрте у порога; затем его подводили к больному ребенку и заставляли дышать на него, а шаман в это время читал благопожелания (алкыш сѳс), если же обряд вел лама, то зачитывались соответствующие выдержки из священной ламаистской книги. После этой процедуры ыдыка-козла отпускали свободно гулять до самой его смерти.

Как уже говорилось выше, женщинам строго запрещалось притрагиваться к ыдыку. Если хозяин ыдыка был бедняком и ему нечего было есть, он мог съесть своего ыдыка-козла, но при этом был обязан унести голову ыдыка подальше от аала и повесить ее на дереве или запрятать в скалы. Когда ыдык-козел становился старым, его заменяли новым, более молодым. Обряд посвящения нового начинался с того, что старого ыдыка вводили в юрту, заставляя его кланяться на все четыре стороны и говоря ему: «Ты старый стал, будем нового делать», — затем старого ыдыка удаляли из юрты и вслед ему кропили аржанной водой, после чего начинали совершать вышеописанный обряд посвящения нового ыдыка. Когда обряд посвящения огню нового ыдыка заканчивался, старого ыдыка-козла закалывали и съедали, причем обязательно «угощали» почетной частью туши — грудной костью (тѳш) и кровяной колбасой (хан) — огонь. Голову старого ыдыка хозяин уносил за аал и вешал на дерево.

Тувинцы Эрзинского района (чооду, кыргыз) также широко практиковали посвящение домашних животных, но не тем или иным духам, а животным своего стада, которых делали таким образом «хозяевами» стада. Но в этом случае посвященное животное называлось по-монгольски — сетэр, вместо ыдык. Сетэру привязывали узкую ленту из материи белого, красного или черного цвета (корове или овце на шею, а лошади к гриве или хвосту). Животных посвящали в сетэры по случаю появления нового шамана, при надежде скота, болезни хозяина или хозяйки.

Когда в семье появлялся новый шаман, его родители давали ему белого (кастрированного) барана или черную (кастрированную) лошадь. Это была его личная собственность (ѳнчѳ). Шаман-мужчина получал чаще черную лошадь, а шаман-женщина — белую овцу или черную корову. Молодой шаман посвящал подаренное ему в качестве ѳнчѳ животное в сетэра. Он камлал, чтобы узнать, какого цвета ленту привязать к нему, а затем, привязав ленты определенного цвета (черную, белую или желтую)³⁵, отпускал свое посвя-

³⁵ Красный цвет ленты для шаманского сетэра был запрещен.

щенное животное в стадо. Если это была лошадь, то на ней мог ездить только сам шаман, посторонним на нее садиться запрещалось, так как это могло грозить смертью простому человеку, осмелившемуся сесть на посвященную лошадь шамана. Если сетэр принадлежал шаманке, то она привязывала ему к шее (овце или корове) три ленты соответствующего цвета. Эту корову (или овцу) доила только сама шаманка. Если кто другой осмеливался ее подоить, то вместо молока из вымени шла кровь и оно распухало, а «доярке» делалось плохо, она сильно заболела и у нее начинали болеть груди.

Посвящение животного производилось с целью сохранения стада от болезней, волков и даже воров. Полагали также, что сетэр (ыдык) будет способствовать размножению того или иного вида скота. Следует заметить, что тувинцы из домашних животных в сетэры не посвящали верблюдов, сарлыков и коз³⁶, за исключением холостого козла голубой масти. Иногда сетэра «ставили» только тогда, когда начинал падать скот или заболел хозяин или хозяйка семьи. В последнем случае шаман кроме сетэра делал еще онгут, т. е. изображение определенного духа.

Посвящение животного в сетэр происходило так же, как и посвящение ыдык в остальной части Тувы. Животное мыли хойтпаком (от головы до хвоста), окуривали можжевельником (отдельно окуривали сетэр-ленту) и отпускали в стадо. Ленту-сетэр перед надеванием мазали кровью посвящаемого животного, взятой из надреза его левого уха. Тувинцы очень следили, чтобы животное не потеряло ленту, и как только оно по какой-либо причине теряло ее, немедленно надевали новую. Если сетэром становилась овца или корова и затем она ягнилась или телилась, ее приплод оставляли в сохранности до первого зимнего месяца (продавать такой приплод было нельзя), а потом забивали на мясо и съедали (сами хозяева). Когда забивали на мясо такой приплод, то придерживались обычая — вынимать у забитого ягненка или теленка осердие и «отдавать» его огню. Для этого на очагостре строили из палочек от расщепленного полена остов конического шалаша, на верхушку которого клали сердце с набитой сеном околосердечной сумкой и легкие — все это поджигали и таким образом «угощали» огонь. Делалось это для того, чтобы будущий приплод был крепким, здоровым и хорошим. После того как угостили огонь, очагом для обычных целей можно было пользоваться только через такое время, которое требуется, чтобы сварить два-три чая.

³⁶ Как объяснили нам нарынцы, козу не делали сетэром потому, что считали ее чертовым животным, а верблюда — потому, что он был «чужим», заимствованным от монголов, а не своим, коренным, скотом.

Если сетэра посвящали специально для того, чтобы прекратить начавшийся падеж скота, то шаман камлал с бубном около деревянного загона (кажаа) для скота. Хозяин тут же ловил того или иного барана, привязывал его к кажжаа и мыл аржанной водой с можжевельником. Затем по указанию шамана (после камлания) хозяин рисовал на земле, на том месте, где сетэр стоял во время омовения, фигуру барана. После этой процедуры, хозяин привязывал барану ленту и отпускал в стадо, «хозяином» которого теперь становился сетэр.

Для тувинцев Эрзинского района характерным было посвящение сетэров для стад самих шаманов. Речь идет не о посвящении в сетэры по случаю появления нового шамана, о чем говорилось выше, а об обыкновенном сетэре, «хозяине» стада шамана (на тот или иной отрезок времени). Обряд проводился так же, как это делалось для других. Сетэр стада шамана был особенно опасен для других, к нему нельзя было прикоснуться. Если это случалось, хотя бы и нечаянно, то верили, что такой человек заболевает. Считалось, что последствием подобного контакта будут ячмени (токмек) на глазах. Заболевший должен был обратиться к шаману за помощью, чтобы тот умилостивил своего сетэра и испросил у него прощения для нарушителя запрета. С этой целью устраивалось специальное камлание.

При посвящении животного в сетэры по случаю болезни шаман выбирал кастрированного барана и камлал над ним с бубном, затем заставлял больного (хозяина или хозяйку) мыть себе лицо и руки водой с можжевельником, а барана мыть таракон или хойтпаком и повязать барану ленту-сетэр. После этого обряда барана отпускали в стадо, на месте стоянки которого зажигали сан, куда бросали кроме можжевельника еще уголь и серу, и ходили с ним кругом стада. Если после этого больной выздоравливал, то сетэра-барана считали посвященным тому духу, который, по определению шамана, помог больному, и в этой юрте по указанию шамана делали этому духу изображение (онгут).

Нарынские шаманы посвящали сетэров трем следующим видам онгутов. Первый — точь онгут (тоджинский онгут), его делали шаманы (учившиеся у тоджинских шаманов) тем хозяевам, у которых в семье часто умирали дети или не держался скот. Изображение его состояло из квадратного куска войлока, обтянутого темной материей, на которой вышивали белыми шерстяными нитками человеческую фигуру (хозяина онгута), а внизу пришивали ленточки. Вешали онгут между главным аптара и кроватью, на стене юрты, если в юрте не было бурханов (если же бурханы были, такого онгута делать было нельзя). Этому онгуту нарынские тувинцы посвя-

щали барана (к нему привязывали ленточки красного, белого и желтого цветов), который считался его ездовой лошадью. Данный баран-сетэр обычно «предупреждал» хозяина о предстоящем несчастье — он вдруг заболевал, у него замечались судороги и даже обмороки. Хозяева сразу же звали шамана и устраивали камлание. Второй онгут — агыр онгут — делали в виде двух куколок из нового темного войлока (мужчину и женщину), одетых в характерную мужскую и женскую одежду и обувь, делали его по указанию шамана, если кто-либо из супругов заболевал или между ними происходили частые ссоры, и посвящали ему в сетэры (обычным способом) белого холощеного барана. Третий онгут назывался эмгильч и представлял собой фигурку женщины, отлитую из меди (шаманом-кузнецом) в глиняной форме (на эту фигурку тувинцы надевали одежду желтого цвета и черную обувь), этому онгуту посвящали в сетэры овцу. Третий онгут предупреждал и излечивал женские болезни.

Заканчивая изложение о посвящении в сетэры, нам следует отметить общую черту, характерную для всех юго-восточных тувинцев в отношении посвященных животных. Кому бы и по какому поводу ни посвящался сетэр, его в начале каждого месяца хозяин «окуривал» можжевельником. Так делали до тех пор, пока сетэр не старился. Когда сетэр становился старым, приглашали шамана, который камлал над ним и снимал с него опознавательную ленту, затем посвящали нового сетэра, а старого забивали на мясо, которое и съедали хозяева. Приплод сетэра не выращивали, а также съедали, так как в стаде одного хозяина не могло быть двух посвященных животных (приплод сетэра без всякого обряда посвящения признавался сетэром), а продавать его или дарить строго запрещалось.

В заключение нам бы хотелось сделать некоторые обобщения на основании изложенного материала по посвящению ыдыков. Во-первых, нетрудно заметить, что в различных районах Тувы обычай посвящения был неодинаковым. Видимо, это разнообразие отражало различные стадии обряда. Наиболее ранним из них следует признать тот, на котором посвящение ыдыка делается для всего рода (кости) в целом. Правда, после оккупации Тувы, когда разделение на хошуны и сумоны стало вытеснять из реальной жизни тувинцев значение рода, посвящение ыдыка устраивали в целом для хошуна или сумона. На этой стадии ыдык посвящался, как у соседних алтайцев и хакасов, либо святым родовым горам, либо высшим духам-божествам, почитаемым всей родо-племенной группой (Хайрхану, Джетыгану) или сумоном. Сходство данной стадии развития обряда с формой его у хакасов, в частности у качинцев, заключает-

ся еще и в том, что та или иная родо-племенная группа посвящала ыдыка-лошадь только определенной масти. Например, сеок Пурут у качинцев «ставил в ызыхи» (т. е. ыдыки) лошадей соловой масти (сарыг), сеок Хаска — бурых и т. д. У тувинцев в этом отношении наблюдалась следующая особенность: та или иная масть лошади-ыдыка предназначалась определенному духу или божеству³⁷.

По сообщению Г. Н. Потанина, чубарых лошадей посвящали в ыдыки в честь божества Джетыгана, а сивых — в честь Кайракана-Кудая³⁸. Впрочем, и у хакасов местами наблюдалось то же явление. Мы полагаем, что упомянутая ранняя стадия обряда была связана с общей родовой или родо-племенной собственностью на территорию и ыдыков, посвящавшихся тем или иным горам (или «хозяевам» гор), и отражала почитание священных мест родо-племенной территории. Второй, более поздней, стадией обряда посвящения ыдыка мы считаем посвящение животных индивидуальными хозяевами, ведущими свое частное хозяйство, своему стаду, своему домашнему пенату (огню или какому-либо эреню). Данная стадия бытования обряда регистрирует значительные перемены в социально-экономической жизни общества. В своеобразных политических условиях Тувы, с навязанным оккупантами новым административным устройством, территориальным прикреплением населения (различного в родо-племенном отношении) к определенным феодалам, с насильственным насаждением ламаизма, древний обряд посвящения ыдыка приобрел новые черты, стал характеризоваться смешанностью и неустойчивостью его отдельных элементов.

Обряд посвящения ыдыков кроме стадияльных отличий содержит в себе и некоторые особенности, характеризующие смешанность и сложность этнического состава тувинцев. Уже тот примечательный факт, что некоторые группы хакасов и тувинцев сохранили в отличие от других их соседей (алтайцев, шорцев и тофаларов) обычай подбирать одинаковую масть для лошадей, посвящаемых тем или иным духам-божествам, или приносить в жертву (той или иной родо-племенной группой) лошадей только одной определенной масти, может служить одним из конкретных этнографических показателей родства отдельных этнических элементов обеих народностей. По всей вероятности, это весьма древний признак, восходящий, видимо, к гуннскому времени, когда крупные военно-административные объединения гуннов различались

³⁷ Л. П. Потапов, Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII—XIX вв.), Абакан, 1952, стр. 189.

³⁸ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, стр. 80.

по масти лошадей³⁹. Если бы у нас была возможность привести наш полевой материал⁴⁰ и материалы из этнографических музеев и научной литературы, относящиеся к описанию и анализу тувинских эреней, хакасских тос'ей и алтайских джайков (яик'ов) в этом очерке, то этногенетическое значение этих данных было бы показать совсем не трудно. Все вышеприведенные материалы, как и многие другие материалы по шаманству, — ценный исторический источник, выдающееся научное значение которого еще не используется.

Мы склонны отнести к наиболее древним, по нашему мнению возникшим до шаманства, анимистическим культам местной природы жертвоприношения охотников на промысле зверя, их обращения к хозяевам гор и тайги. Эти испрашивающие удачу «угощения» горных духов продуктами питания или промысла, как индивидуальные, так и групповые (артельные), ни в какой степени не связаны ни с шаманским культом вообще, ни с его персонифицированным пантеоном в частности. Такие обращения индивидуальные и импровизированные, в них нет никаких канонических формул. Они были широко распространены среди народов Саяно-Алтайского нагорья и по своему содержанию и форме весьма близки между собой, на что нам уже приходилось обращать внимание⁴¹.

Наш очерк народных религиозных воззрений тувинцев не в состоянии охватить все виды шаманских молений, перечень которых описан нами в более ранних публикациях⁴², поэтому мы его заканчиваем, но в заключение даем еще характеристику погребального обряда.

ШАМАНСКИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД

О погребальном обряде тувинцев есть краткие упоминания в старой этнографической литературе. В. Радлов, посетивший Туву в районе оз. Кара-Холя и верховьев Алаша в 60-х годах XIX в., записал: «Покойников сойоны укладывают на помост из жердей и покрывают чем-нибудь из одежды. Неподалеку мне указали на такой помост с покойником. Он сделан из четырех крепких жердей и очень похож на жерт-

³⁹ Н. Я. Бичурин, Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, стр. 51.

⁴⁰ Частично наш полевой материал по характеристике тувинских эреней мы опубликовали в работах, напечатанных в «Трудах ТКАН», т. I, стр. 218—224; т. II, стр. 53.

⁴¹ Там же, т. I, стр. 234—235; т. II, стр. 54.

⁴² Значительный материал по этому вопросу опубликован нами в «Трудах Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР», т. I, т. II.

венник у алтайцев. Возле покойника лежали его седло, уздечка и стрела»⁴³. Н. Катанов, посетивший тувинцев Монгольского Алтая (в частности, и в верховьях Черного Иртыша), отметил, что при похоронах они делали из древесных ветвей подобие стола и на него клали покойника, т. е. хоронили на помосте. Вместе с этим он сообщил о погребении в земле с установлением статуи возле могилы: «Если покойный пользовался уважением народа, то возле него ставится его изображение, вытесанное из камня или вырезанное из дерева. Подле покойника кладутся вещи, употреблявшиеся в этом мире»⁴⁴. О захоронении в земле под курганами упоминает С. Минцлов⁴⁵. Ценные замечания о похоронах опубликовал Ф. Кон, который кратко описывает обряд, уже подвергшийся влиянию ламаизма.

Ниже мы сообщим краткие данные по погребальному обряду тувинцев, накопленные нами в течение полевой работы. Наша цель — дать представление как о шаманском, так и ламаистском погребальном обряде. Начнем с некоторых преданий, записанных нами в районе Сут-Холя.

Старик Самбу, ныне покойный, из родо-племенной группы Уйгур-ондар, рассказывал нам в 1959 г., что, по преданиям, тувинцы-уйгуры в весьма далекие времена (при Чингис-хане) сжигали покойника вместе с вещами, а на пепел погребенного набрасывали кучу камней. Лошадь покойного не сжигали, а лишь убивали. В селении Бай-Тал (Бай-Тайгинский район) записан рассказ об интересном с этнографической точки зрения обычае, который преследовал цель охранять родственников от умершего и в то же время отражал способ погребения трупосожжением. Раньше в этом районе по указанию шамана поступали следующим образом. Родственники умершего, с которыми он жил в одной юрте, лепили из теста фигурку, изображавшую покойного (высотой в 10—15 см), и фигурку вьючного быка (или коровы), затем шили из кожи и ткани узду, одежду и вьючные сумы, а из тальника вырезали седло и чашки. Один из родственников выносил все это из юрты, держа модели (кара-бора) в руках, в это время другой зажигал налитую в маленькую чашечку (казандык) смолу со щепками и порохом и обходил с горячей чашкой (чашка с ее содержимым называлась сырык) три раза вокруг очага по движению солнца. При этом человек произносил: «Сырык» — и плевался, после чего он выходил из юрты и шел вслед за

тем, кто нес модели (кара-бора). За ними направлялись остальные члены семьи, держа в руках щепки для костра. Если все эти модели привозили на лошади, то ее отпускали домой. В месте, указанном шаманом, разжигали костер из принесенных щепок и клали в него кара-бора. В костер также бросали золу из чашки, в которой жгли щепки. После всей этой церемонии в потухающий костер стреляли из ружья (раньше из лука), а затем все возвращались в аал⁴⁶. Этот обычай интересен тем, что он имитирует один из древних способов погребения покойника вместе с вещами и домашним животным путем сожжения.

Позднее, во время правления джунгарского нойона Амырсаны (XVIII в.), тувинцы, по преданию, хоронили своих умерших независимо от пола и возраста под каменными курганами — в пазырьках, как называют их современные западные тувинцы. С покойником погребали коня и различные вещи. Особенно широко практиковали этот способ захоронения богатые или состоятельные люди, снаряжавшие покойника в потусторонний мир с большой щедростью. Клали покойника головой на запад. Следовательно, предание отражает середину XVIII в., когда обычай хоронить в земле по шаманскому обряду был широко распространен у тувинцев. В памяти современного старшего поколения тувинцев сохранились об этом обычае довольно подробные воспоминания, относящиеся к концу XIX и началу XX в. Старик Айнжи (род. Ой-ондар), житель района оз. Сут-Холь, говорил нам, что его дед, по имени Сеример, рассказывал о том, что он еще помнил, как тувинцы хоронили богатых или уважаемых людей в пазырьках. С умершим клали его лошадь, седло, одежду, оружие и т. п. Сеример умер 80 лет от роду, но его самого хоронили по ламаистскому обряду.

Тувинцы, живущие в долине р. Алаш, близ оз. Кара-Холь, хоронили раньше умерших в земле, как сообщил нам старик Мандырышка (из рода Кузугет). Хоронили их в одежде и с ними клали мешок с продуктами (мясом, талканом, аракой в глиняной посуде), а также трубку, кисет с табаком и огниво. Так, например, похоронили деда Мандырышки.

Особенно интересны сведения об описываемом обряде погребения, полученные нами от знатока тувинской старины Анай Тонгак, проживавшей в районе Монгун-Тайги. По словам Анай (еще на ее памяти), до того, как умерших стали хоронить по наставлению лам, покойника хоронили по старому обряду. Когда человек умирал, в его юрту собирались родственники и жители данного аала, не состоящие с покой-

⁴³ W. Radloff, Reise den Altai nach Telezker See und dem Abacan, стр. 310.

⁴⁴ Н. Ф. Катанов, О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен, — «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», т. XII, вып. 2, Казань, 1894, стр. 128.

⁴⁵ С. Р. Минцлов, Секретное поручение, Рига, 1917.

⁴⁶ Обычай записан сотрудником Тувинской комплексной экспедиции С. И. Вайнштейном.

ником в родстве, но примерно одного с ним возраста. Дети умершего могли оставаться в юрте, но дотрагиваться до покойника им запрещалось. Первый из пришедших в юрту родственников снимал с умершего одежду (хотя это мог сделать и неродственник) и отходил в сторону, затем любой из родственников завертывал умершего в войлок. Завертывали туvinцы только тело покойного, а на лицо ему клали хадак (шелковый платок), после чего обращали его головой в сторону восхода солнца. Хоронили покойника вскоре после смерти. Если человек умер ночью, то его выносили из юрты уже при восходе солнца и хоронили в тот же день. Задержка допускалась только тогда, когда нужно было ждать приезда какого-нибудь близкого родственника. В таком случае похороны происходили через два дня.

По другим рассказам (также в Монгун-Тайге), покойника хоронили в той же самой одежде, в которой он умер, но тело все же обертывали войлоком и перевязывали волосным арканом. Бедняков обычно заворачивали в войлок.

Выносили покойника из юрты головой вперед и через дверь, а по другому варианту — выносили с того места, где он лежал, приподняв войлок и хана, после чего опускали эту часть юрты до нормального положения. Несли умершего четыре-шесть человек. После выноса дверь юрты затягивали белой материей. Покойника-мужчину к месту погребения везли на его верховой лошади, заседланной его личным седлом; покойницу-женщину везли на лошади только в том случае, если у нее была личная лошадь и седло, если таковой не было, то ее везли на сарлыке, заседланном вьючным седлом. После похорон этим седлом уже не пользовались. Провожали покойника к месту погребения только родственники. Если хоронили вдалеке от аала, то ехали верхом, если близко — шли пешком.

Погребали мертвого обычно в том месте, которое он сам называл при жизни. Если перед смертью умирающий ничего об этом не говорил, его хоронили в месте, выбранном для него родственниками. Могилу (онгар) вырывали глубиной около двух метров и клали туда умершего в войлоке, а рядом укладывали снятую с него одежду. Вместе с покойником погребали его лошадь, которую убивали топором. С женщинами погребали сарлыков или овец, которых также убивали у могилы. Кургана или холма над могилой не делали, а напротив, землю разравнивали. Около могилы (вокруг могильной ямы) ставили несколько камней (тураскал) по числу детей (старше 10 лет), имевшихся у умершего. Богатому покойнику, как мужчине, так и женщине, недалеко от могилы ставили каменную стелу (коже). Ее помещали либо в голове, либо в ногах погребенного. Место, куда нужно было поставить стелу, опре-

делял шаман. Таким образом, стела находилась среди камней, установленных у могилы по числу детей покойного. Стелу делал обычно мастер (бызанчы).

После похорон все возвращались в юрту покойного, которую «очищали», т. е. окуривали дымом артыша (вереска), как внутри, так и снаружи. После этого мыли руки водой из родника, куда добавляли немного молока и вереска. Затем все садились за поминальную трапезу, во время которой ели мясо барана, пили араку и т. д. Белую ткань, которой затягивали дверь, оставляли висеть три дня.

После трапезы обычно разбирали юрту умершего и ставили ее на новое место, иногда откочевывая на значительное расстояние. По другим данным, собранным в этом же районе, откочевывали или переносили юрту в другое место только после первых поминок, устраивавшихся по умершему на седьмой день после его смерти.

Поминки делали начиная с пятнадцатилетнего возраста. Их устраивали два раза, и только родственники. Первый раз — на седьмой день, второй — на 49-й со дня смерти. На первые поминки родственники собирались около аала, неподалеку от места погребения, и обязательно приглашали шамана, который появлялся в этом случае в обычной, а не ритуальной одежде. Происходило это следующим образом: на открытом месте раскладывали костер и ставили около него различную пищу (мясо, сыр различных сортов и т. д.), а также араку, приходил шаман и начинал шаманить, приглашая к костру умершего. Когда шаман сообщал, что умерший подходит, все, за исключением шамана, отходили от костра подальше. Шаман при этом иногда отгонял палкой (или плеткой) от костра азаларов (злых духов), чтобы не мешали умершему говорить, затем разжигал трубку с табаком и разговаривал с умершим от имени его младшего родственника. Шаман, например, спрашивал умершего, как он себя чувствует, не обижают ли на кого-либо из родственников и т. д. Затем каждый из родственников раскуривал свою трубку, угощая умершего, и просил его «поговорить» с младшим родственником. В это время шаман сидел без бубна и держал в руках плетку (камчы), которой стучал по земле и кричал: «Кыш, кыш, элег, элег!» (т. е. рано, рано!) — выражая этим сожаление о преждевременной смерти покойного. Если оказывалось, что умерший чем-то был обижен, он не принимал табака, и шаман об этом сообщал. Иногда умерший обижался на не пришедшего на поминки родственника, в таком случае данному родственнику нужно было обязательно быть на вторых поминках. Затем, также через огонь, шаман угощал умершего различной едой и аракой. После

разговора с умершим родственники возвращались домой и здесь уже угощались сами.

Поминки, устраиваемые на 49-й день после смерти покойного, также проходили при участии шамана. Но теперь шаман должен был устроить родственникам прощение с умершим, ибо в этот день покойный покидал родные места на земле и отправлялся в потусторонний мир. Поминки происходили около места захоронения умершего, хотя близко к могиле родственники не подходили. Шаман определял расстояние, на котором должны были находиться родственники от места погребения, и даже проводил палкой на земле черту, за которую родственники не должны были переступать. Шаман камлал с деревянной палочкой, в обычной одежде.

Одиноким людей хоронили всем аалом, но поминок им не устраивали ни на седьмой, ни на 49-й день, так как поминки могли устраиваться только родственникам.

Таковы вкратце основные черты шаманского погребального обряда по материалам, собранным нами в Монгун-Тайге. В этих материалах выдающийся интерес представляет, конечно, сообщение Анай Тонгак о том, что умершим ставили стелы — коже. Оно перекликается с тем, что писал в конце XIX в. Н. Ф. Катанов относительно алтайских тувинцев. И хотя Анай Тонгак не могла точно сказать, изображала ли коже именно умершего человека, в память которого ее ставили, все равно факт остается фактом. Тувинцы, во всяком случае западные, ставили умершим каменные стелы, которые, несомненно, означали изображение умершего, о чем так определенно писал такой опытный и хорошо осведомленный исследователь, как Н. Ф. Катанов. В Монгун-Тайге о стелах, в том числе и антропоморфных (коже таш), как изображениях умерших, мы слышали и от других коренных жителей. Один из них, по имени Энге, рассказал нам, что величина стел бывала различной и что размер их зависел от возраста умершего — чем старше был умерший, тем большего размера ставили ему коже.

Данные о шаманском погребальном обряде мы получили также и в районе оз. Кара-Холя. Здесь после смерти с умершего снимали одежду, в которой он умер, и выносили ее из юрты вместе с кроватью, на которой скончался покойный. Вещи, принадлежавшие умершему, складывали с наружной стороны юрты (эжиктин темир талазы, т. е. у железных петель, на которых держится дверь). При похоронах к умершему клали курительную трубку, кисет с табаком и огниво. Съестные продукты складывали в мешок, а араку ставили в глиняной посуде. Так похоронили, например, деда нашего постоянного собеседника, старика Мандырышка, проживающего в верховьях Алаша.

Поминки устраивали тоже на седьмой и 49-й день, но только по умершим после десятилетнего возраста, умершим моложе десятилетнего возраста поминок не делали. На седьмой день после смерти приглашали шамана, чтобы через него поговорить с покойником, так как твердо верили, что на седьмой день умерший придет к родственникам. Накануне этого дня, т. е. на шестой день после смерти к вечеру, приготавливали пищу и приглашали шамана. Шаман «разговаривал» с умершим в юрте в тот же вечер. На седьмой день, утром, родственники вместе с шаманом шли к месту захоронения покойного и разводили вблизи костер, здесь шаман снова «разговаривал» с умершим, угощал его. Как рассказывал Мандырышка, в упомянутом районе лама не мог прийти на седьмой и 49-й день ни в юрту умершего, ни к месту его погребения. В этом обычае нельзя не видеть яркое свидетельство господства в прошлом в погребальном обряде шаманских представлений.

Память о захоронении умерших в землю по шаманскому обряду сохранилась и в районе оз. Сут-Холь, где ламаизм был особенно распространен. Здесь также умершего хоронили лишь родственники, и только одинокого человека, не имевшего родственников, хоронили всем аалом. Хоронили покойника либо в одежде, либо завернутым в войлок. Сразу же после смерти с умершего снимали всю одежду и клали ее около головы, а труп заворачивали в войлок, и до похорон он лежал в позе спящего человека на ширтке на полу, на месте кровати, на которой он умер (ее после смерти выносили из юрты). Бедных обычно хоронили в их одежде (летом в летнем халате — тон'е, зимой — в ватном), в обуви, без головного убора, голову им заворачивали в хадак голубого цвета. Умершему родные готовили мешок с пищей и некоторые вещи, с которыми его и погребали, хоронили его в тот же день. Выносили умершего из юрты не через дверь, а через проем, полученный после подъема звена решетчатой юрты, потом на это место ставили тюк, до тех пор пока не пройдет поминальная трапеза после похорон (когда очищали аржаном с молоком кровать и ставили ее на место). Мертвого везли хоронить на лошади, причем ехали быстро, и провожающие пешком едва поспевали за лошадью. Провожал покойника и шаман. В могилу к умершему клали курительную трубку и табак, пояс (под голову) и мешочек с пищей. На могиле умершего провожавших покойника не угощали, а немедленно возвращались. На обратном пути шаман чертил на дороге, по которой возвращались, поперечные черты, чтобы сбить с пути душу покойного и не позволить ей вернуться в свой аал. После похорон, возвращаясь в аал умершего, провожавшие его, еще не заходя в

юрту, мыли руки и лицо водой, взятой из родника (аржан), разбавленной молоком и налитой в деревянное ведро, затем они окуривали себя дымом артыша. Такое «очищение» возвратившиеся с похорон делали для того, чтобы умерший не вернулся за теми, кто его хоронил. Примечательно то, что в этом районе некоторые после похорон оставляли лошадь (на которой везли умершего) около могилы на несколько дней. В этом обычае следует видеть пережиток того, что лошадей раньше погребали с умершим, как это делали в различных районах Тувы, когда хоронили покойников под курганами, о чем так ярко свидетельствует археологический материал. Захоронение лошади вместе с умершим было распространено и у соседей тувинцев — у южных алтайцев, у хакасов.

Поминки делали на седьмой и 49-й день, и обязательно при участии шамана. Лама здесь не мог присутствовать. Детям, умершим от пяти до десяти лет, устраивали поминки только на седьмой день. Поминки вообще происходили либо неподалеку от аала, где жил умерший, либо вблизи места захоронения. На первые поминки родственники и шаман шли в обычной одежде (шаман брал с собой еще бубен). На месте поминок раскладывали костер, и шаман указывал родственникам, где им находиться. Он проводил палкой по земле три черты, за которые родственники не должны были переступать, а между местом захоронения и местом, где должны сидеть родственники, шаман зажигал сан. Цель этих поминок — разговор с умершим. Разговор вел шаман, держа в руках палку (шыпкыыр), которой он отгонял злых духов. Некоторые утверждают, что на первых поминках с шаманом должно было быть не более пяти-шести родственников.

Вторые поминки — *төртен тогус хонуг* (49-й день) — устраивались только по взрослым умершим. Для них обязательно кололи барана, так как на эти поминки приезжали и дальние родственники. Мясо варили утром в юрте. Для умершего шили сумку из белой ткани, в которую клали вареное ужо (спинная часть туши с курдюком). Шаман во время этой процедуры присутствовал обязательно. Он был одет в обычную повседневную одежду. Во время этих поминок родственники собирались уже вблизи места погребения, подъезжая на расстояние «двух юрт». Один из близких родственников разводил огонь, после чего шаман брал из рук родственников пищу для умершего, складывал ее в сумочку из белой материи (*таалын*) и бросал в огонь. Шаман, стоя впереди родственников, приглашал умершего, обращаясь к нему по имени. Как только умерший «приходил», шаман об этом всех извещал и говорил, что умерший пришел из далекого пути и хочет есть. Все, что в это время родственники протягивали

из пищи шаману, он бросал в огонь. Если в первые поминки умерший разговаривал плохо и неохотно, то теперь он говорил много и хорошо. Он говорил о своих пожеланиях, давал распоряжения родственникам. После того как умерший кончал разговор, ему давали на дорогу белую сумочку с пищей от детей и жены (мужа), которую бросали в огонь. Все присутствующие стояли и смотрели в огонь. Когда все сгорало, шаман палкой делал три черты на земле, после чего все садились за этой границей, поодаль от огня, на одну сторону (в подветренную), чтобы на людей не дул ветер со стороны погребенного. Вслед за этим на этом месте начиналось угощение собравшихся на поминки. После этого угощения все ехали в аал, где еще угощались в юрте покойного. По представлениям тувинцев, во время этих поминок шаман узнавал от умершего, встретился ли он на том свете с женой (или мужем) или другими какими-либо ранее умершими родственниками.

Приглашение шамана на похороны удостоверено записями Ф. Кона, относящимися к населению центральных районов Тувы. Его материалы по этому вопросу представляют большой интерес. «Смерть или, вернее, похороны, — пишет Ф. Кон, — сопровождаются целым рядом обрядов. Когда кемчикский сойот умрет, родные его закалывают барана и посылают за шаманом. Шаман (*хам*), разложив на жертвеннике (*сан салыр*) огонь, кладет на него куски барана, приговаривая: „Ты умер! Не плачь, не огорчайся! Вот тебе все, что тебе может быть нужно для пропитания: мясо, вино, просо, чай“ (все это складывается на жертвенник). На это устами шамана покойник отвечает: „Что ты? Ведь я среди вас, я жив“. — „Как же ты жив? У живого бывает тень. Оглянись, ведь у тебя нет тени“. Покойник тогда мирится со своим положением, и все присутствующие бросают на жертвенник табак из трубок, набив их из кисета, но не закулив предварительно, как это обыкновенно делается по отношению к живым. Этим заканчивается шаманский обряд. После этого покойника, не обмытого, а лишь завернутого в какую-нибудь материю, кладут в согнутом положении на кошму, подложивши под голову кошель и закрыв лицо хадаком. На кошме покойник лежит на правом боку, правая рука подложена под щеку, левая на груди. К моменту выноса в юрту являются ламы, которые указывают, где следует бросить труп. Возле того места, где лежит покойник, снимается кошма и вынимается юрточная решетка, и в это отверстие выносятся тело одним из почетных сойот, не родственником покойного. Вынесший покойника из юрты, в которой лежал покойник, считается нечистым и подлежит очищению. Тело бросается обыкновенно на южном склоне гор.

Исключение делается лишь для шаманов и пораженных громом: и тех и других складывают на площадке из досок, укрепленных на шестах»⁴⁷.

Приведенные данные определенно говорят о том, что шаманистские элементы погребального обряда сохранились в обряде, описанном Ф. Коном, хотя в конце XIX — начале XX в. шаманский погребальный обряд в некоторых местах долины Хемчика уже терял свою самобытность, испытывая сильное влияние ламаизма, выражавшееся прежде всего в самом способе погребения умершего, совершавшегося согласно требованиям ламаистской религии (оставление трупа на поверхности земли). Если к этому добавить, что умершему устраивались еще и поминки на седьмой и 49-й день после смерти с обязательным приглашением шамана, то станет совершенно ясно, что шаманский погребальный обряд здесь был еще жив, хотя и подвергался изменениям, связанным с возрастающим влиянием ламаизма. Даже в таком районе Тувы, как Эрзинский, где ламаизм особенно прочно и раньше, чем в других районах, пустил свои корни в повседневной жизни тувинцев, элементы шаманского обряда продолжали бытовать, свидетельствуя о господстве здесь в прошлом шаманского погребального обряда. Вот что говорят по этому поводу собранные нами полевые этнографические материалы.

На юге Эрзинского района, особенно в бассейне Нарына, вплоть до 30-х годов нашего столетия были шаманы, в том числе шаманы-женщины, именовавшиеся по-монгольски боо (шаман) или ўдугун (шаманка). Шаманы совершали моления с бубном в своей ритуальной одежде. В день смерти человека некоторые тувинцы звали не ламу, как это полагалось, а шамана. Делали это и в тех случаях, когда лама был сердит на родственников покойного и не хотел проводить душу умершего в дальнюю дорогу (шулгучин улежут), наконец, некоторые перед смертью сами говорили своим близким, кого к ним пригласить в день смерти — ламу или шамана. Приглашение шамана объяснялось тем, что он задерживал в течение 49 дней душу умершего в юрте (чтобы душа не бродила по аалу). Шаман камлал в юрте с хадаком, но не с бубном. На 49-й день родственники умершего снова приглашали шамана, и все собирались в юрте покойного. Шаман приезжал уже с бубном и костюмом, которые были привязаны к седлу его лошади. Шаман заходил в юрту и садился в ней в обычной одежде. Здесь его угощали. Родственники умершего кололи холощеного барана, которого затем варили. Когда мясо было сварено и приготовлена арака, сушеный и пресный сыр (пыштак), сметана (ѳреме), все это

укладывали в мешок. Брали еще с собой сухой арцы (можжевелик) для устройства сана. Затем родственники умершего вместе с шаманом ехали к тому месту, где лежал (на земле) умерший, и, не доезжая 200 м до трупа, останавливались, и старший из родственников покойного (мужчина) вместе с шаманом шли к трупу и осматривали его. Если на теле умершего находили следы птицы тас (гриф), то в соответствии с ламаистскими представлениями считали это хорошим признаком, а само место, где лежал покойник, полагали чистым, хорошим, если же следов птицы тас не обнаруживали, то считали это очень плохим признаком. В том случае, когда все было хорошо и шаман, вернувшись от трупа, говорил, что место умершего чисто, что вблизи него даже можно ночевать кому угодно, кто-нибудь из мужчин разводил костер. Около костра на одну тарелку родственники клали пищу — кусок ужа, несколько кусков сушеного сыра, ѳреме, пыштак, в чашку наливали араку. После этого около пищи родные умершего делали сан, для чего использовали камни, лежащие вблизи могилы. Когда загорался вереск, шаман надевал свой костюм и при помощи бубна призывал душу умершего и с ней разговаривал:

«Бээр келем! Акы — дунма тѳрелдерин-биле байырлажып ал. Олар арыг — шынчы, шупту чыглып келген. Оон чорур оруун-биле чоруй бар. Сээн оруун ак болгалкш дорт» («Иди сюда! Здесь собрались твои родители и родственники. Они все чистые и аккуратные собрались. Ты сейчас сможешь с ними попрощаться. Прощайся последний раз. Твоя дорога белая и прямая»).

Когда шаман разговаривал с душой умершего, близкие покойного плакали, а старший родственник в это время бросал в огонь пищу (начиная с мяса, а после него все остальное), а затем лил в него араку. Считалось, что душа покойного сначала ест, а потом уже пьет. Когда шаман говорил с душой умершего, родственники сидя его слушали. Он передавал родственникам умершего, о чем ему говорила душа покойного, и сообщал, что она больше не вернется. После того как старший родственник выливал араку в костер, шаман прекращал шаманить, а все присутствующие начинали есть и пить и вспоминать умершего. Шаману преподносили мясо — ужа, а затем араку.

У жителей Нарына сохранилась память о том, что умерших хоронили в их обычной одежде, а женщины еще дополнительно клали одну из ее любимых одежд (летней или зимней). Теперь этот обычай объясняют тем, что этого будто бы желала душа умершей.

Из запретов, связанных со смертью человека у юго-восточных тувинцев (Эрзин и Нарын), отметим запрещение

⁴⁷ Ф. Кон, Исследования, стр. 119.

называть по имени умершего. В настоящее время этот обычай объясняют тем, что, если произносить имя покойника, то аза (злой дух) начнет шевелить и поворачивать голову умершего. Разумеется, более древнее осмысление этого запрета было иным, оно сохранилось еще у некоторых соседних с тувинцами народностей — запрет произнесения имени покойника должен был оградить живущих от посещения их душой умершего. Но это осмысление ныне, видимо, утрачено. В соответствии с этим запретом родственники или люди, живущие в сумоне и аале покойного и носившие с ним одинаковое имя, меняли свое имя на какую-либо кличку.

О былом господстве в прошлом шаманистского погребального обряда у тувинцев дают возможность судить и некоторые другие элементы, обычаи и обряды, связанные с погребением умершего. Из них в первую очередь нужно сказать о поминках, устраиваемых по умершему на седьмой и 49-й день после его смерти, о чем вкратце было сказано выше.

В поминальном обряде тувинцев шаманистские элементы сохранились даже в тех случаях, когда умерший был похоронен по ламаистским правилам. Это, вероятно, произошло потому, что поминки отражают основную идею шаманистских воззрений — признание существования загробной жизни по образцу земной и представление о душе как о двойнике человека. Ламаизм не успел проникнуть глубоко в религиозные верования тувинцев, его концепция о душе, ее перерождении и т. д. не была усвоена рядовыми аратами, находившимися во власти многовековых традиций, выросших на почве древнего шаманизма, пропитанного анимистическими представлениями. Ламаизм был вынужден отступить здесь даже тогда, когда в погребальном обряде победили ламаистские каноны. Однако это не значит, что ламы не попытались использовать в своих целях поминальный шаманский обряд, среди собранных нами материалов имеются определенные указания на это. Кое-где, как мы увидим дальше, считали допустимым приглашение ламы на так называемые вторые поминки, устраиваемые на 49-й день, но такие случаи были крайне редки, да и участие в них ламы ограничивалось только его присутствием. Из этого можно заключить, что ламаизм еще не сумел проникнуть в эту часть старинного погребального обряда.

Несколько слов следует сказать о похоронах утопленников, охотников и т. д., поскольку такие сведения имеются в наших полевых записях. В районе Монгун-Тайги нам сообщили о том, что, если охотник погибал в тайге во время промысла, за телом его не ездили и не разыскивали, даже если место смерти было известно. Но поминки на седьмой и 49-й день все-таки делали, разумеется только в том случае,

если точно знали дату смерти. Что касается похорон утонувших, то их хоронили, когда находили тело, и таким же образом, как и умерших дома. Хоронили обычно на том месте, где находили труп. Поминки и первые и вторые устраивали, если точно знали день гибели утонувшего. Нам сообщили, что самоубийц хоронили обычным способом.

Все вышесказанное о шаманском погребальном обряде относится к похоронам взрослых. Теперь нам бы хотелось немного сказать о похоронах детей. Похороны детей по шаманскому обряду несколько отличались от похорон взрослых, и прежде всего тем, что по умершим не справляли поминок. Хоронили умершего ребенка вскоре после смерти, но не позже, чем через день. В некоторых местах (Сут-Холь) выносили его, как и взрослого, приподняв решетку юрты, местами — через дверь (Монгун-Тайга). Ребенку, если он был старше грудного возраста, клали погребальную пищу, хоронили в одежде, но вещей никаких «в тот мир» не давали, так как сам умерший ребенок при жизни еще не научился пользоваться вещами домашнего обихода, иногда клали к нему в могилу игрушки (мальчикам лук и стрелы, девочкам — другие). Нам говорили в Монгун-Тайге, что одежду, оставшуюся после смерти ребенка, «очищали» окуриванием вереска, и ее могли носить оставшиеся в живых братья или сестры. Если это был грудной ребенок, находившийся в колыбели, то колыбель после его смерти выбрасывали в глухое место. Однако место это должно было быть хорошим, сухим. В сырое место нельзя было бросить колыбель, ибо верили, что оставшиеся в живых дети будут плохо жить.

Весьма существенным моментом погребения детей по шаманскому обряду следует признать посыпание умершего зернами ячменя или проса. В районе Сут-Холя нам объясняли, что это делается для того, чтобы оставшиеся в живых братья и сестры умершего жили хорошо и росли как зерно. Однако здесь же пришлось услышать и другое объяснение. Зерно сыпали на умершего для того, чтобы узнать, как он будет жить на том свете. Если зерно проросло, это значило, что жизнь умершего там будет хорошей.

В Эрзинском районе, в частности в Нарыне, детей хоронили так же, как и взрослых, с того возраста, когда ребенок переставал спать в колыбели, т. е. примерно с пяти лет. Умерших детей раньше также посыпали зерном, как и взрослых, но ламы запретили это делать, мотивируя тем, что этот обычай будет плохо отражаться на состоянии скота. Несмотря на запрет лам, многие продолжали придерживаться этого древнего обычая, и только в тех семьях, где родители знали, что у них уже не будет больше детей, зерно в гроб и могилу не бросали. Детей до пятилетнего возраста тувинцы хорони-

ли в колыбели, им надевали шубу или халат, обувь и подвешивали к колыбели «сосочку», т. е. хвостовую часть барана с жиром, которая висела над лицом умершего. Колыбель с покойным ребенком выносил из юрты отец, головой вперед, и шел хоронить один куда-нибудь на опушку леса, в хорошее чистое место. Здесь он вынимал умершего из колыбели, клал на землю ничком на каменную подушку, головой на север. Одежду и обувь с ребенка снимал и вместе с колыбелью складывал у головы усопшего, а труп покрывал белой тканью. Колыбель и одежду покойного специально портил (колыбель ломал, а одежду разрывал).

После похорон отец мыл руки и лицо и окуривал себя, жену и оставшихся детей арцисом (артыш). Никто из родственников в юрту в тот день не приходил, ибо считалось, что здесь находился злой дух. В описанном обряде похорон детей хорошо сохранились шаманистские элементы — снабжение умершего пищей, одеждой, посыпание зерном и т. п., хотя ясно видны и некоторые элементы ламаизма (захоронение на поверхности земли под белой тканью).

Теперь вкратце скажем о погребении самого шамана. Это уже достаточно подробно освещено относительно западных тувинцев⁴⁸, что касается юго-восточных тувинцев, о которых нет никаких публикаций, то нам кажется, что будет целесообразно сделать это в настоящей работе, тем более что у нас появились материалы в результате нашей полевой этнографической работы в районе р. Нарына. Несмотря на то что на территории современного Эрзинского района ламаизм возник раньше, чем в других районах Тувы, шаманство сохранялось в этих местах вплоть до 40-х годов нашего столетия⁴⁹. Шаманские верования переплетались здесь с ламаистскими, что нашло отражение и в погребальном обряде.

Когда умирал шаман, нужно было сразу же проколоть ножом его бубен. Это делал мужчина, который находился в юрте во время смерти последнего. Если в юрте, когда шаман тяжело заболел, не было своих мужчин, то приезжали родственники, чтобы быть здесь при наступлении смерти. Тот же человек, который прокалывал бубен, снимал онгут шамана и сетэр⁵⁰ с его лошади, коровы или овцы, брал шаман-

ский плащ (если он имелся у шамана) и шапку, отвозил все сразу на то место, где должны были хоронить шамана, и вешал все эти предметы на дерево у места захоронения. Ехал этот человек верхом на лошади, а вещи умершего шамана, связав вместе волосяной веревкой, перебрасывал через седло, но так, чтобы они висели на левой стороне. Если умирал старый шаман, то его после смерти клали в юрте на западную сторону в позе спящего человека, если умирал молодой — то на восточную, где обычно висели бубен и онгут, умершего в юрте долго не держали, старались увезти как можно скорее.

Хоронили шамана только мужчины, они выносили его через дверь, ногами вперед, причем ноги держал один из мужчин, а голову — второй. К моменту выноса к дверям юрты тувинцы подводили лошадь, оседланную выючным седлом, на которой везли шамана-покойника к месту погребения. Под седло на лошадь клали войлочный матрац, шубу, шапку, пояс, обувь и трубку шамана, а лошадь ставили головой по направлению к той стороне, где предстояли похороны. Мертвого шамана, без одежды, мужчины перебрасывали через седло (животом на седло и головой на левую сторону лошади) и перевязывали кожаной веревкой, пропущенной под брюхо лошади. Хоронили шамана (у тувинцев группы чооуду) от двух до четырех мужчин, один из них, сев на свою лошадь, брал лошадь с покойником в повод, второй (или остальные мужчины) следовал за ними сзади гуськом. Ехали не быстро и так, чтобы нигде не переезжать речки или ручья. По приезде к месту похорон покойника снимали с лошади и клали на уже приготовленный для этого помост (сор) на четырех столбиках. Бубен, онгут и сетэр шамана уже висели здесь на дереве. Вещи шамана клали с ним, а седло оставляли под деревом, хотя вещи шамана можно было также положить под дерево. После похорон мужчины сразу же возвращались в аал, ведя с собой лошадь покойного.

В то время как мужчины увозили шамана хоронить, оставшиеся разбирали юрту и ставили ее в другом месте. Никаких обрядов поминальных в этой юрте на новом месте уже не делали. Шаманок хоронили на помосте только тогда, когда они об этом просили сами еще при жизни. Если такой просьбы не было, то хоронили на поверхности земли, положив труп ничком, головой на север, а бубен, онгут и сетэр вешали на близстоящее дерево или клали под него.

⁴⁸ Л. П. Потапов, Материалы по этнографии тувинцев районов Мон-гун-Тайги и Кара-Холя, — «Труды ТКСАН», т. I, стр. 224—232.

⁴⁹ «История Тувы», т. I, стр. 236, 249.

⁵⁰ Онгут — это эрени шамана, т. е. изображения его духов-помощников; сетэр — цветная лента, привязывающаяся к домашнему животному шамана, посвященного духам (подробно об этом см. выше).

ПОХОРОНЫ ПО-ЛАМАИСТСКИ

Наиболее распространенным и характерным способом погребения по ламаистскому обряду было наземное захоронение, умершего оставляли на поверхности земли завернутым в ткань или в деревянном ящике. В первые десятилетия нашего века этот способ погребения был уже господствующим по Туве в целом.

Когда умирал взрослый человек, детей уводили из юрты, и до похорон он лежал в юрте на том месте, где была его постель, одетый и прикрытый халатом. Иногда в юрте место, где лежал покойный, отделяли занавеской из ткани, чтобы он ничего не видел. В Монгун-Тайге было принято затягивать дверь юрты бслой тканью, а в Эрзинском районе — не только дверь, но и дымовое отверстие. В поселке Нарын такого обыкновения придерживались не все, но дверь юрты, пока в ней лежал умерший, держали закрытой.

Покойника обычно хоронили в тот же день, хотя у тувинцев-кыргызов (р. Нарын) умерший должен был пробыть в юрте одну ночь, но на следующий день, еще до обеда, его нужно было похоронить. В районе оз. Сут-Холь только богатые люди держали покойного в юрте в течение двух дней, причем при умершем все время находился лама. Здесь и день похорон обычно назначал лама или даже шаман (хотя хоронили здесь преимущественно по-ламаистски).

Похороны в этом районе обычно проходили следующим образом. Перед юртой, в которой лежал умерший, ставили треножник, на него клали плоский камень и разводили огонь, на камне жгли артыш (можжевельник), а в передней части юрты (против входа), там, где обычно стояла аптара (разрисованные ящики для хранения различных предметов быта), перед бурханами, в специальные ламские чашечки клали немного пищи (тара, мясо) и зажигали огонь в чула (своего рода маленькая лампадка). Пищу бурханам и огонь в чула делали к приходу ламы, которого к этому времени звали родственники умершего (лама обязательно приглашался перед похоронами).

В Нарыне нам говорили, что ламу звали даже к умершему ребенку. Так же поступали и в районе Сут-Холя. Это нам подтвердили и в селении Боро-Тайга. В этом же селении мы услышали и о другом обычае: что детей хоронили так же, как и взрослых (приглашали к ним лам с того возраста, как ребенок начинал ходить). Некоторые различия в рассказах о похоронах по ламаистскому обряду в районе Сут-Холя

отмечались нами неоднократно, и объясняются они смешанным и текучим составом тувинского населения данного района.

По нашим материалам, в районе Монгун-Тайги ламу звали к умершему, если он скончался в возрасте не моложе 14—15 лет, в Кара-Холе — в том случае, если умершему было не менее 13 лет, звали его сразу же, даже ночью. Обычно ехали за ближайшим (к месту жительства покойного) ламой на любое расстояние и в любую погоду. В исключительных случаях, когда не удавалось привезти ламу, хоронили сами, но позднее его все равно приглашали. Как только лама появлялся в юрте, он начинал читать около умершего священную книгу. Иногда перед чтением книги лама клал у головы покойного три-четыре флажка (маанай) из разноцветной ткани. В литературе имеется сообщение Ф. Кона (относящееся к центральному району Тувы) о том, что когда хоронили богатого человека, то снаружи юрты привязывали лошадь покойника, к удилам которой привязывали хадак; самому покойнику, в юрте, придавали сидячее положение, обратив его лицо к жертвеннику — бурхан-шире (столику с бурханами), находящемуся в переднем углу. После этой процедуры ламы начинали чтение священных книг.

Лама приходил в юрту с некоторыми ритуальными инструментами — кенгире (металлический бубен), шан (род металлической тарелки), тамбра (инструмент наподобие трещотки) и конга (колокольчик, на ручке которого имеется изображение очук — бурхана). Войдя в юрту, он садился на переднее почетное место, а перед ним ставили маленький стол (ширээ) со священной книгой (сутур). Бубен (кенгире) он подвешивал к палке (улун) на куполе юрты и начинал читать священную книгу, сопровождая ее чтение ударами в инструменты.

В Эрзинском районе ламы приходили в юрту к умершему только с книгой. Войдя, лама сразу же начинал читать молитву. Сначала она читалась очень грустным голосом, а затем голос его делался бодрым. Лама обращался к собравшимся с утешением. Содержание молитвы сводилось к просьбе, чтобы душа (сунезин) умершего человека родилась еще раз доброй, в виде ребенка. В Сут-Хольском районе лама читал священную книгу, сидя у головы умершего, в то время как хозяйка юрты готовила для ламы пищу. Время, затраченное ламой на чтение священной книги, измерялось тувинской народной мерой арака ижим (время, потребное для получения араки из одного котла хойтпака). При чтении книги лама время от времени ударял в шан и кенгире.

В Монгун-Тайге лама сидел у головы покойника и читал священную книгу до выноса тела из юрты. Однако здесь лама во время чтения книги еще брал из чашки жареные зерна проса и разбрасывал их в юрте в разные стороны, хлопая при этом в ладоши. Считали, что таким образом лама разгонял злых духов (азалар), находящихся в юрте⁵¹.

В верховьях р. Алаша и в районе оз. Кара-Холь ламы приходили в юрту только к взрослому мертвому (тувинец Мандырышка Кужугет пояснил нам, что умерший ребенок еще не успел нагрешить и поэтому ему не требовалось, чтобы лама читал священную книгу). Здесь лама садился на почетное место в юрте (тёр), поставив перед собой маленький столик, на котором раскладывал свои культовые инструменты. Во время чтения в левой руке он держал конга, а в правой — тамбра. У рядового умершего чтение священной книги происходило в течение одного дня, а у богатого — в течение нескольких дней.

После чтения священной книги мертвеца готовили к выносу из юрты для захоронения. Глаза покойнику закрывал лама, затем умершего раздевали на полу в юрте и заворачивали в белую ткань, которую сшивали обязательно шерстяной ниткой. Это делали всегда мужчины, которые должны были его и похоронить. Если ткани не было, то покойника одевали только в верхнюю одежду (терлиг тон) и придавали ему позу спящего. Его клали на правый бок, правую руку подкладывали под голову, а левую, согнув в локте, укладывали на груди или несколько ниже. В Эрзинском районе нам говорили, что большим пальцем правой руки умершего закрывали его правое ухо, указательным — правый глаз, средним — правую ноздрию носа, а два остальных пальца клали на губы.

В Монгун-Тайге перед выносом мертвеца лама заставлял кого-либо из родственников покойного вынести из юрты хурум⁵² и бросить его в ту сторону, в которую понесут хоронить. Выбрасывали хурум будто бы для того, чтобы обмануть злых духов юрты, которые отправляются вслед за покойником. Бросали хурум умершего подальше от юрты и тем самым будто бы избавлялись от злых духов, которые устрем-

⁵¹ Скорее всего в этом обычае ламизм сохранил древнюю шаманскую традицию — посыпать покойника зерном проса при похоронах. Эта традиция хорошо прослеживается по археологическим памятникам в Туве, по крайней мере с гунигского времени, она соблюдалась в древнетюркское время и сохранилась у тувинцев до наших дней.

⁵² Хурум — небольшая «башенка» треугольной формы, изготовленная из белой муки. Ставили ее на деревянную квадратную дощечку, посередине. Рядом помещали изображение умершего, также слепленное из теста. Все это делал сам лама.

лялись вслед за хурумом. Умершим подросткам (14—15 лет) хурум делали из толкана в виде горы и рядом устанавливали (на квадратном кусочке войлока, обмазанном глиной) изображение всадника, слепленного также из толкана. В этой процедуре погребального ламаистского обряда нетрудно заметить древнюю шаманскую традицию, смысл которой состоял в том, чтобы уберечь оставшихся в живых от души умершего или от злых духов, проникших в жилище покойного.

Хоронили мертвеца в заранее намеченном месте. Лама обычно спрашивал родственников, где они хотят похоронить своего умершего, и, получив ответ, смотрел в свою священную книгу, ища в ней одобрения. Выбор места для захоронения играл существенную роль в погребальном обряде и имел некоторые особенности в различных районах Тувы. Поэтому мы позволим себе остановиться на рассмотрении этого вопроса по отдельным районам, в которых нам пришлось собирать материал.

В Монгун-Тайге место захоронения определял сам лама. В верховьях Алаша и районе оз. Кара-Холь это делалось таким образом. Лама сам отводил место для захоронения, и оно носило название «чер холезени» (земля умершего). На указанном ламой месте втыкали кол, к которому прикрепляли аркан (аргамчы) длиной в девять кулаш, после чего родственник умершего натягивал аркан и обводил им круг. Это и считалось чер холезени. За это указание лама получал с родственников покойного кызалыг инек, т. е. корову с теленком, или кобылу с жеребенком, или овцу с ягненком, или, наконец, козу с козленком, затем топор, кержек (тесло), кускун-хай (кирку) и озук (корнекопалку). С богатых тувинцев лама брал еще различные украшения (перстни, бисер и др.).

В Кара-Холе на указанном ламой месте также чертили круг размером чылгы кажазы хирэ (мера загородки для табуна) и называли его чевер или орангы⁵³. Окружность отмечал шагами родственник в присутствии ламы, а последний бросал в этот круг маленькие кусочки ткани, бусы и порошок, соскобленный с позолоты. Ламе за отвод этого места давали лошадь.

В районе Сут-Холя место для погребения умершего выбирал сам лама, но платить ему за это не полагалось. Здесь место захоронения называлось хоор.

В Эрзинском районе, в частности в долине Нарына, лама выбирал место для погребения вместе с родственниками умершего. Выбору такого места придавали большое значение, ибо

⁵³ Чевер — это земля, на которой потом можно было хоронить близких родственников покойного.

думали, что в случае неудачного выбора родственники покойного будут жить плохо, будут беднеть, умирать и т. п. В этом сказалось, видимо, идущее от шаманства представление о том, что, если мертвого похоронили в месте, которое ему не нравится, он будет наносить вред оставшимся в живых родственникам. Считалось, что взрослых мужчин следует хоронить вблизи лиственниц, особенно около молодых деревьев, так как это будто бы способствует хорошей жизни сыновей умершего. Если умирала женщина, ее старались похоронить среди молодого кустарника, чтобы ее дочерям жилось хорошо. В упомянутом районе родственников хоронили в одном месте, особенно если после похорон у близких покойного продолжали рождаться дети, но если дети переставали рождаться, то в дальнейшем умерших родственников в этой семье хоронили в другом, более «хорошем» месте.

Когда наступал момент выноса умершего, отгибали войлок, приподнимали деревянную решетку юрты в той части, где он лежал, и под нее проносили покойника. В Монгун-Тайге и Эрзине умершего выносили через дверь, затем клали на две жерди (шырга), прикрепленные к седлу лошади или сарлыка и скрепленные между собой ремнями (баг аргамчы) или волосяными (чээп аргамчы) веревками, головой к хвосту животного. Если дорога, по которой везли умершего к месту погребения, была очень неровной, то концы жердей наподобие носилок прикрепляли ко второму седлу, сзади идущей лошади. Жерди, на которых укладывали мертвого, специально не обрабатывали, но старались найти достаточно прямые, длинные и нетолстые стволы молодых деревьев, которые лишь слегка обрабатывали с двух сторон. Иногда на эти жерди, продольно идущие от седла к земле или укрепленные между двух седел, клали небольшие поперечные жердочки, а труп привязывали ремнями. Иногда, например в Сут-Хольском районе, умершего отвозили к месту погребения в сидячем положении (унгерик), без жердей, тогда на эту же лошадь садился за ним какой-нибудь родственник или просто мужчина и поддерживал его в седле. В Монгун-Тайге умершего иногда везли перекинутым поперек седла, в этом случае его также поддерживал человек, сидевший сзади на этой же лошади. От юрты покойника везли тихо к выбранному месту. Лама после выноса тела оставался в юрте, умершего сопровождали родственники и одноаальцы.

В Эрзинском районе кроме вышеуказанных способов покойника везли к месту погребения в любое время года на санках (шанак). Санки привязывали к седлу лошади, которую вел под уздечку один из сопровождающих мужчин. Как правило, сопровождающими были только мужчины, обычно три-пять человек, остальные ехали сзади саней гуськом. В седло

сопровождающий коня с умершим здесь никогда не садился (и не только в Эрзине). Лошадь обычно вел за уздечку родственник покойного. Если не было родственника, то просили какого-нибудь мужчину выполнить эту обязанность. Лошадь, на которой везли умершего, могла быть любой масти и возраста. Приехав к месту захоронения, старались как можно быстрее оставить труп в специально очерченном месте. Его клали в сторону захода солнца, бросали тут же и жерди, а сани всегда возвращали обратно. В Эрзинском районе умершего клали на землю, сверху закрывали белой тканью, а поверх ее еще цветным покрывалом. Обычно такое покрывало из бумажной, пестро раскрашенной ткани (белым, красным, синим и т. д.) приносил с собой для умершего лама. Под голову покойника клали камень, а сверху накрывали хадаком синего цвета, головой его ориентировали в сторону возвышенности или близлежащей горы, а если погребали в степи — то головой на север. Если путь к месту погребения проходил через речку, то под стремена сопровождающие покойника подкладывали бумагу желтого цвета, что, по их представлениям, означало золото. Проходя через речку, они говорили реке тихим голосом, что они везут золото, а не покойника. Был также и другой обычай переезда с умершим через воду. Родственники покойного, еще до того, как отправиться с ним к месту захоронения, наскребали немного серебра, золота, брали с собой немного бус и меди. Затем родные умершего ехали с ним к месту погребения и спокойно переезжали через воду. На обратном пути, после похорон, вернувшись к воде и перейдя ее, кто-нибудь из сопровождавших покойного бросал все это (серебро, золото, бусы и медь) в воду.

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

Местные жители сообщили нам еще такие интересные факты. В некоторых местах, например, родственники после похорон сразу же возвращались домой или, положив умершего на место, на лошадях объезжали вокруг него (по солнцу) три раза, причем старший родственник бросал зерна пшеницы и ячменя туда, где лежал покойный. Затем старший родственник разбрызгивал араку на четыре стороны, после чего все пили араку из одной чашки. Разливал и подавал чашку с аракой тот же старший родственник. Заметим еще раз, что забрасывание мертвеца зернами ячменя или пшеницы — весьма древняя традиция, идущая с глубокой древности и сохранившаяся местами при ламаистском обряде погребения. В некоторых случаях лошадь, на которой везли умершего, оставляли на месте захоронения, а она потом сама при-

ходила домой. Однако в течение четырех дней после похорон на ней никто не должен был ездить.

В Монгун-Тайге вернувшиеся с похорон очищали себя водой, взятой из источника (аржан) и смешанной с молоком, в эту смесь опускали еще веточку артыша. Все это приготовлял лама. Этой водой обрызгивали себя и лошадей, побывавших на похоронах. После очищения водой родные покойного входили в юрту и клали на правое плечо голубой хадак, который затем преподносили на вытянутых руках лама. Лама касался священной книгой лба каждого подносившего ему хадак. После этого все находящиеся в юрте пили араку, ели мясо, и этим заканчивалась обрядовая часть похорон.

В районе Сут-Холя воду для очищения приготовляла родственница умершего в деревянном ведре, из которого поливали через край на руки и мыли лицо, сушили руки над горящим артышем. После этого следовало угощение (для того чтобы больше не встречаться с умершим). В угощении принимал участие и лама. Специальных блюд для этого случая не готовили, просто варили баранье мясо и ставили на стол все продукты, какие находились в доме. Перед едой сначала брызгали аракой и бросали кусочки мяса в огонь, горевший в юрте, угощая таким образом покойника по старой шаманской традиции. В этом районе ламы разрешали это делать и будто бы даже советовали придерживаться такого обычая⁵⁴. Затем, после этой процедуры, ели сами. В юрте, на месте, где до похорон лежал умерший, стоял тюк с какими-либо вещами, который ставили сюда после выноса покойника и оставляли до того, как кончится угощение. Затем тюк отсюда убрали, а на это место снова ставили кровать, которую предварительно обязательно очищали аржанной водой.

В Эрзинском районе в день похорон родственница умершего приготавливала белую пищу. Эта пища приготавливалась из молока и была трех видов: сыр кислый, сыр пресный и сливки, полученные из кипячения молока (өреме). На тарелку сначала клали оба вида сыра, а сверху сливки — өреме. Как только из юрты выносили покойника, родственница, приготовившая пищу, выходила следом за ними и смотрела в ту сторону, куда удалилась процессия. Подняв тарелку с пищей на руках, она делала три круга (у юрты) и кричала: «Хурэ, хурэ, хурэ!» — после чего вносила ее в юрту и ставила на то место, где лежала голова умершего, затем подметала войлочные коврики, застилающие пол юрты.

После возвращения с места погребения все участники похорон и собравшиеся мыли руки водой (с добавлением в нее молока и аржана), входили в юрту и угощались приготов-

⁵⁴ Сообщил Ондар Шевер-оол, поселок Сут-Холь (1959 г.).

ленной на тарелке пищей, беря всего понемногу, чтобы хватило всем, по следя и за тем, чтобы на тарелке ничего не осталось. Эта пища приготавливалась специально для счастья оставшихся, так ее и называли — пища счастья. Кроме того, родственники умершего просили ламу, который участвовал в угощении (пищей счастья), посмотреть книгу и угадать будущее оставшихся родственников. Лама смотрел в книгу и одновременно делал из муки балин, а из трех палочек (хошаа) — загородку в виде треугольника⁵⁵. Балин, окрашенный красной краской и поставленный на тарелку, выносил из юрты один мужчина, а хошаа — другой мужчина. Вначале из юрты выходил мужчина с хошаа, а за ним другой, на вытянутых (влево) руках которого была тарелка с балином. Лама, сидящей в юрте, бросал им вслед зерна пшеницы или ячменя; если в юрте не было зерен, то бросал куруль (вареную муку) и одновременно читал молитву, сопровождая ее прихлопыванием ладоней. Мужчины с хошаа и балином выходили на дорогу, по которой увезли мертвого, и быстро зажигали деревянные палочки (хошаа), в них бросали балин и, не оглядываясь, возвращались к юрте. Тарелку, на которой был балин, просовывали под крышу (дэвиир) с той стороны, куда шла дорога умершего человека. Затем оба мужчины входили в юрту и плотно закрывали за собой дверь. В юрте они вставали на колени перед ламой, который читал над ними книгу (сутур), а затем ударял их этой книгой по голове. На угощении после похорон присутствие ламы не было обязательным. Обычно лама, получив вещи умершего, удалялся к себе. Его провожал кто-нибудь из родственников покойного. На этом похороны заканчивались.

Надо отметить, что на похороны родственники не надевали специальной траурной одежды, хоронили в повседневной традиционной одежде. После похорон родственники умершего иногда снимали юрту с места и откочевывали на другое, как это обычно делали шаманисты. Расстояние откочевки могло быть и небольшим. В Эрзинском районе откочевку делали после сожжения балин и хошаа, а «пищу счастья» готовили уже на новом месте, после того как мужчины устанавливали юрту, делали угощение «новому месту» (чажиг) и варили новый чай.

В связи с вышесказанным следует остановиться на характерном для ламаистского погребального обряда обыкновении платить лама за участие в похоронах. В Западной Туве, где ламы обычно брали себе лошадь с седлом и некоторые вещи

⁵⁵ В ламаистских культовых обрядах балин играет важную роль (см.: А. Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, — «Записки Русского географического общества» по отделению этнографии, т. XVI, СПб, 1887, стр. 159, 473).

покойного, эта плата носила название «барылга». Это правило было широко распространено по Туве. В Монгун-Тайге, например, нам говорили, что за похороны женщины кроме лошади с седлом лама давали сарлыка с теленком. Рассказали и такой случай, когда на похоронах семидесятилетней женщины участвовали и лама и шаман. Шаман получил за это десять овец, а лама дала сарлыка с теленком и лошадь покойной с седлом.

В районе верхнего течения Алаша и Кара-Холя за чтение священной книги при погребении бедного человека лама платили две шкуры овцы. Если хоронили богатого или зажиточного человека, то лама получал две платы: одну как бы выкуп за отведенную умершему землю, о чем говорилось выше, а другую за чтение книги — он получал лошадь, седло и одежду покойного. Иногда у семьи покойного богача лама брал табун лошадей с жеребцом — аскыр сорчылги — и передавал его в собственность хурэ⁵⁶, где в течение 49 дней читали священные книги в память умершего.

В Сут-Хольском районе лама обязательно брал одежду умершего, коня и седло, иногда за совершение обряда ему еще давали овцу или козу. Как правило, лама уезжал домой с похорон на лошади и в седле покойного (это считалось платой лама за хорошую дорогу в мир усопших — бажынга орган). Ламы внушали населению, что чем больше они дадут в эту плату личных вещей умершего, тем лучше будет его дорога в загробный мир. Жители поселка Ишкина рассказывали нам, что в богатых семьях после похорон родственники умершего отвозили в хурэ большое количество вещей за трехдневное чтение священных книг ламами хурэ. Это называлось хурал хураал. В дар хурэ отвозили три лошади, одну корову, одного быка, сто шкурок белки, десять соболей, одну шубу из меха ягнят, седло, араку и т. д. За совершение обряда над умершими детьми лама получал только один хадак и больше ничего. По нашим записям, в долине р. Нарына ламам отдавали одежду умерших, которую они потом продавали. Особенно много одежды они получали после смерти богатого человека.

Мы привели этот материал, характеризующий обычное платить ламам за совершение ламаистских обрядов по умершему, не столько потому, что он имеет определенное социально-экономическое значение, сколько потому, что он раскрывает некоторые стороны представлений тувинцев-ламаистов об умершем и свидетельствует о сохранении у тувинцев доламаистских, шаманских религиозных представлений. Более того, из некоторых изложенных фактов видно, что сами

⁵⁶ Хурэ — ламаистская молебеня, монастырь.

ламы-тувинцы, по-видимому, вследствие их недостаточной геологической подготовки (абсолютное большинство тувинских лам было ламаистски необразованно), а может быть, желая облегчить рядовым тувинцам-ламаистам овладение ламаистскими канонами, снисходительно смотрели на некоторые элементы шаманистских воззрений, отражавшихся в погребальном обряде. Мы имеем в виду кормление умершего через огонь, перестановку жилища после похорон, столь распространенную у шаманистов, допущение шамана к участию в погребальном обряде, как это зафиксировано вышеописанным случаем в Монгун-Тайге и др. Отмеченная особенность выступала еще более ярко при устройстве поминок, к описанию которых мы теперь и перейдем.

Как говорилось выше (при характеристике шаманского погребального обряда), тувинцы, даже ламаисты, устраивали поминки при участии шамана. Их делали на седьмой и 49-й день после смерти. Лам на поминки не звали, и в эти дни родственники при посредстве шамана встречались, разговаривали и окончательно расставались с душой умершего, хотя бы формально и ламаиста. Это было особенно характерно для Западной Тувы. Однако в Эрзинском районе, где ламаизм распространился и укрепился раньше, чем в других районах Тувы, поминки устраивали и по ламаистскому обряду. Известно, что ламаисты Монголии и Тибета также справляют поминки на седьмой и 49-й день после смерти. А. Позднеев сообщает, что после похорон обязанность лам состоит «в совершении „тулэши“ или поминок, которые у князей и у богатых монголов продолжаются непрерывно в течение 49 суток, а у бедных ограничиваются хуралом, отправляемым в один день. По большей части для сего избирается или третий, или седьмой день со смерти человека»⁵⁷.

В тувинских хурэ ламы после похорон богатого человека в течение 49 дней читали священную книгу (чигден комба явзала). Чтение этой книги, по объяснению лам, обеспечивало человеку после смерти хорошую жизнь и возможность «родиться» в раю. Ламы чтением священной книги обещали снять земные грехи с умершего человека и обеспечить ему в загробном мире благополучное возрождение без мучений. За свои труды ламы получали довольно крупную плату, которая включала все услуги священнослужителя при похоронах (чтение книги в юрте покойного, выбор места и т. п.), но оплату за чтение священной книги в течение 49 дней могла обеспечить далеко не каждая тувинская семья. Естественно, что это было доступно только богатым людям. Рядовые тувинцы, особенно бедняки, ограничивались приглашением ламы

⁵⁷ А. Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей..., стр. 474.

в день похорон и платили ему только за «разовое» прочтение священной книги.

В семьях рядовых тувинцев поминки совершались следующим образом. Обычно в той юрте, где умер человек, перед бурханом еще в день похорон ставили одну или несколько свечей (цул). В течение 49 дней родственники умершего поддерживали день и ночь горение свечей. Кроме свечей к бурхану ставили несколько тарелочек, на которые хозяева юрты ежедневно клали кусочки еды от каждого вида приготовленной пищи. Старую пищу из тарелочек обычно съедал тот, кто клал новую. На 49-й день в юрте готовили разнообразную пищу и звали ламу, который читал молитву. В этот момент на ящике (аптара), где стоял бурхан, зажигали как можно больше свечей. В хурэ в этот день тоже зажигали свечи. За чтение молитвы в юрте богатые платили ламам три-четыре чайника топленого масла, а бедняки — один-два чайника. После чтения молитвы лама забирал масло и отправлялся в хурэ. Вся эта церемония защиты родственников от умершего с первого по 49-й день называлась у тувинцев Эрзинского района «вызов счастья» или «сохранение счастья в семье». В Эрзине после смерти ребенка, умершего в возрасте до трех лет, жгли свечи в юрте в течение семи дней.

Несколько слов необходимо сказать о похоронах самих лам. Рядовых лам хоронили так же, как и обычных умерших людей, оставляя труп на поверхности земли обернутым в белую ткань. Хоронили их обязательно ламами.

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

В районе Кара-Холя простых лам хоронили завернутыми в белую ткань в деревянном ящике без крышки, который ставили на поверхность земли. Чиновных лам хоронили в особых деревянных гробницах, называемых сувурга. Мы лично видели такую гробницу в Кара-Холе, где был похоронен лама Туптетхан. При жизни он был камбу-ламой, т. е. главным духовным чином в хурэ, находящемся в районе Кара-Холя. Его гробница в виде продолговатого деревянного домика с двухскатной крышей была установлена на четырех столбах, возвышающихся невысоко от земли. Деревянные гробницы сувурганы делали родственники умершего ламы и в районе Сут-Холя, но в тех случаях, когда покойный долго служил непосредственно в хурэ и устройство такой гробницы было под силу его родственникам. Если такой возможности у них не было, они хоронили ламу на поверхности земли, завернув

в ткань. Здесь поминок по умершему ламе с приглашением шамана не устраивали.

В Эрзинском районе рядовых лам хоронили обычным способом, на поверхности земли, а выдающихся, так называемых сильных, лам — в деревянном ящике (мунгук), ставя его на поверхность земли. Перед похоронами умершего обертывали в шелковую ткань и клали в ящик-гроб ничком, т. е. лицом вниз, подложив под голову ламаистскую книгу (ном судур), сверху на голову тоже клали книгу. На месте похорон у изголовья ящика устанавливали столбик с прикрепленной к нему стандартной молитвой, напечатанной на бумаге (цонгул). Камбу-ламу тувинцы хоронили высоко в горах, выбирая для этого открытую круглую равнину между вершинами гор. Обряд проходил следующим образом: умершего клали ничком, голым, с остриженными волосами и ногтями; накрывали его белым шелковым покрывалом, на котором золотой краской были написаны молитвы; поверх покрывала укладывали крестообразно два хадака (серого цвета), вытянув нижний вдоль спины, а второй — поперек первого; в головах умершего устраивали сан — курильницу из камня — и ставили свечу, а в северной части, неподалеку от головы покойника клали его любимые вещи.

Ламаистский погребальный обряд не был одинаковым во всех деталях для всех районов Тувы. Различия порой были весьма значительны. Например, поминки, устраиваемые по умершему на седьмой и 49-й день, почти во всех посещенных нами районах Тувы проводились при участии шамана. Только в Эрзинском районе поминки уже не справляли по древней традиции. В районе Монгун-Тайги весьма причудливо переплетались старинные шаманские традиции с поздними ламаистскими (лама и шаман одновременно принимали участие в погребальном обряде). Описание межрайонных различий некоторых сторон ламаистского погребального обряда, особенно в деталях, не входит в нашу задачу. Это будет уместнее сделать в специальной работе, посвященной ламаизму у тувинцев. Нам кажется, что различия эти обусловлены, как правило, степенью сохранности в отдельных районах шаманистских погребальных традиций, с одной стороны, а с другой — наличием или отсутствием в том или ином районе (в прошлом) хурэ. Разумеется, между обеими названными причинами существует тесная связь, подлежащая еще конкретному изучению. Хурэ, несомненно, оказывали сильное влияние на жизнь окружающего населения и, безусловно, способствовали распространению и укреплению среди него ламаистских религиозных верований. Эрзинский район в этом отношении был особенно показателен: на сравнительно небольшой территории в нем было три хурэ. Это обстоятельство, конечно,

способствовало насаждению среди тувинцев данного района ламаистских канонических представлений, в частности в погребальном обряде, и постепенному вытеснению древних шаманистских обрядов и культов.

Нам остается еще сказать о научном значении изложенных выше материалов по ламаистскому погребальному обряду. Эти материалы дают возможность, например, не только установить, но в известной степени и проследить смену религиозных представлений у рядовых тувинцев, что для истории духовной жизни тувинского народа является немаловажным фактом. Материалы обряда позволяют установить и осветить степень и формы монгольского влияния на жизнь тувинцев, главным образом теократической феодальной верхушки монголов, при чем непосредственном содействии ламаизм и проникал в Туву, где насаждался через местную феодальную верхушку. Социальные мотивы утверждения ламаизма в Туве известны, но пути и конкретные формы его еще не изучены, и в этом отношении изучение ламаистского погребального обряда дает определенный результат. По данным ламаистского погребального обряда можно выяснить и охарактеризовать процесс борьбы ламаизма с древними шаманскими воззрениями в Туве, различные виды синкретических религиозных представлений, влияние ламаизма на быт и духовную культуру тувинцев. Сравнительное же изучение ламаистского погребального обряда как в пределах Тувы, так и за ее пределами (Монголия, Бурят-Монголия) поможет выяснить вопрос о степени развития ламаизма в Туве, о его местных особенностях, а также о его роли и значении в повседневной жизни населения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историко-этнографический метод исследования, включающий широкое использование этнографических полевых материалов, примененный в данной работе не только для характеристики культуры и быта, но и народного хозяйства и общественного строя тувинцев, позволяет сделать выводы, которые имеют значение как для истории тувинцев, так в отдельных случаях и для истории других народов Саяно-Алтайского нагорья. Кроме того, мы впервые попытались решить вопрос о существовании особой историко-культурной и хозяйственной области Саяно-Алтайского и Хангайского нагорий, связанной с так называемыми лесными народами, упоминаемыми под таким названием в письменных исторических источниках XIII в.¹

Эти народы характеризовались общностью форм комплексного хозяйства, а также значительным сходством культуры и быта, несмотря на различие этнического происхождения и языка.

С «лесными народами» средневековых источников связана история культуры и этническая история многих современных народов Южной Сибири и Северной Монголии.

Тувинцы принадлежали к одному из лесных народов и, следовательно, их хозяйство отличалось теми же особенностями, которые были свойственны этим народам. Оно было сугубо натуральным и имело комплексный характер (устойчивую хозяйственную триаду), что делало его в общем жизнеспособным и устойчивым, но воспроизводящим себя как бы по одной и той же модели (воспроизводство возобновлялось в одних и тех же формах и видах и примерно в одном и том же размере).

Отмеченная особенность комплексного хозяйства тувинцев, конечно, служила одной из главных причин, способствовавших длительному застою и медленному прогрессу экономического развития тувинцев. Другой причиной были многочисленные трудности, связанные с освоением местной природы, труднодоступной для людей (очень суровые природные усло-

¹ Имеются в виду: «Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г.»; Рашид-ад-дин, Сборник летописей, М., 1952.

вия и почти полное отсутствие естественных путей сообщения)².

Нам хотелось бы остановить внимание читателей на одной черте, относящейся к исследованию хозяйственной жизни тувинцев.

Подробная характеристика орудий труда позволила сделать вывод о том, что частная собственность на большинство орудий труда не играла решающей роли в социально-экономическом расслоении тувинцев (в составе средств производства орудия труда были настолько слабо развиты, просты и примитивны, что их изготовление было доступно каждому мелкому хозяйству). Эта роль принадлежала основному средству производства — земле — в виде кочевий и пастбищ, охотничьих угодий и пахотных участков. Собственность (феодалная) на это основное средство производства и определяла характер общественного строя у тувинцев.

Собирая материал о земельной собственности среди трудового тувинского народа, мы почерпнули много нового, неизвестного в литературе. Стала ясной несостоятельность разговоров о так называемом многоземелье у тувинцев-скотоводов, которое якобы снимало вопрос о земельном кризисе и сводило на задний план значение собственности на землю, как основное средство производства. В результате такой точки зрения на первое место выдвигалась собственность на скот, которому отдельные авторы пытались приписывать, да и теперь еще приписывают роль основного, решающего средства производства. В связи с этим нам пришлось специально рассмотреть вопрос о земельной собственности у тувинцев.

Выявленные и изученные материалы по Туве вполне отчетливо говорят о существовании феодальной земельной собственности у тувинцев и являются решающим аргументом о феодальном общественном строе. Разумеется, феодализм у тувинцев нельзя отождествлять с феодализмом у более развитых в экономическом отношении народов, например земледельческих, где феодальная земельная собственность отчуждалась путем купли и продажи, где были развиты городская жизнь, ремесла и торговля и существовали противоречия между городом и деревней. Этого, конечно, не было у тувинцев вследствие более низкого развития производительных сил.

К новым теоретическим выводам и обобщениям мы должны отнести также характеристику и анализ аальной общины у кочевников-тувинцев, по своему экономическому содержанию соответствующей сельской общине. Впервые об этой общине у тувинцев стало известно в результате нашей поле-

² Эти трудности дают себя знать еще и теперь, несмотря на то, что в социалистической Туве строятся автомобильные дороги и развито воздушное сообщение.

вой работы за 1959—1960 гг. Данные, собранные во время этой работы, были опубликованы в 1966 г.³ Важность данной темы и ее конкретное значение для характеристики общественного строя у тувинцев мы подчеркнули выше в соответствующем очерке.

Заканчивая наше заключение, мы полагаем, что совокупность предложенных очерков дает довольно ясную и документированную картину народного быта и культуры тувинцев с ее специфическими особенностями, а иногда сходством или отличием от культуры и быта соседних народностей. Материалы и ряд обобщений и выводов, изложенных в первых двух очерках, мы надеемся, будут полезны для изучения этнической истории не только тувинцев, но и ряда других народов Саяно-Алтайского нагорья, а частично и Средней Азии.

³ См. Л. П. Потапов, Очерки этнографии тувинцев бассейна левого бережья Хемчика, — «Труды Тувинской комплексной экспедиции», т. II, стр. 17—28.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Исторические сведения о тувинских племенах XVII—XVIII вв.	14
Этнический состав и расселение тувинцев в XIX и начале XX в.	43
Хозяйство	79
Аальная община	105
Жилище	147
Пища и способы ее приготовления	168
Одежда	203
Свадебный обряд	228
Народные знания	279
Религиозные верования	346
Заключение	399

Леонид Павлович Потапов

ОЧЕРКИ НАРОДНОГО БЫТА ТУВИНЦЕВ

*Утверждено к печати Ученым советом
Тувинского научно-исследовательского института
языка, литературы и истории
при Совете Министров Тувинской АССР*

Редактор Г. М. Юдина
Художник Г. Ф. Семиреченко
Технический редактор Л. Ш. Береславская
Корректор Н. В. Осягина

Сдано в набор 6/VI 1969 г.
Подписано к печати 10/XI 1969 г. А-02459
Формат 60 × 90^{1/16} Бумага № 2
Печ. л. 25,25 Уч.-изд. л. 25,92
Тираж 5300 экз. Изд. № 2366 Зак. № 1428
Цена 1 р. 76 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука»
Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4