

В-51498

НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Тюркские народы Восточной Сибири



НАУКА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ



ИДАН ҲАМДАЛА ВАҶОНДОИ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНОЙ И АЗИАТИЧЕСКОЙ
НАУКИ И КУЛЬТУРЫ

Серия

«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году



Ответственные редакторы серии:

В. А. ТИШКОВ,

С. В. ЧЕШКО



МОСКВА

НАУКА

2008

B-51498

Тюркские народы Восточной Сибири

Ответственные редакторы:
Д. А. ФУНК, Н. А. АЛЕКСЕЕВ



К



МОСКВА
НАУКА
2008

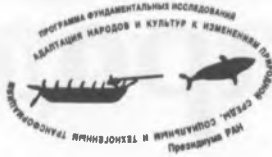
39(-943)

УДК 39

ББК 63.5(2)

Т98

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 07-01-16023д*



Работа выполнена в рамках Программы
фундаментальных исследований Президиума РАН
“Адаптация народов и культур к изменениям природной среды,
социальным и техногенным трансформациям”

Ответственный секретарь
серии “Народы и культуры” Л.И. МИССОНОВА

Составитель Д.А. ФУНК

Рецензенты:

доктор исторических наук Н.Л. ЖУКОВСКАЯ,
кандидат исторических наук Э.Л. ЛЬВОВА

B-51498

Научная библиотека
УНЦ РАН

Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев ; [сост. Д.А. Функ] ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН . – М. : Наука, 2008. – 422 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-035988-8 (в пер.).

Данная книга – первое обобщающее исследование основных этапов этнической истории и наиболее значимых характеристик социума и культуры тюркских народов Восточной Сибири. В нее вошли очерки, посвященные тувинцам, в том числе тувинцам-тодджинцам, тофаларам, долганам. Работа является второй публикацией о тюркских народах сибирского региона в серии “Народы и культуры” (первая книга вышла в 2006 г.). Издание прекрасно иллюстрировано.

Для этнологов, историков и широкого круга читателей.

Темплан 2008-I-48

ISBN 978-5-02-035988-8

- © Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2008
- © Функ Д.А., составление, 2008
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, серия “Народы и культуры” (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2008
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Представленная читателям коллективная монография “Тюркские народы Восточной Сибири” подготовлена в рамках исследовательского и издательского проекта “Народы и культуры”, осуществляемого Институтом этнологии и антропологии РАН в сотрудничестве со многими научными центрами Российской Федерации и ряда зарубежных стран при поддержке Президиума РАН и Российского гуманитарного научного фонда.

Настоящая книга посвящена тюркским народам Восточной Сибири и Арктики и служит логическим продолжением публикаций в серии “Народы и культуры” о тюркских народах всего сибирского региона. Как и предшествующая работа о сибирских тюрках, эта книга представляет результаты многолетних исследований основных этапов этнической истории и социокультурного развития тюркских народов данного региона.

Вынесенное в название книги определение “тюркские” (как и в предыдущей работе “Тюркские народы Сибири”. М., 2006), а не “тюркоязычные”, достаточно четко указывает на происхождение, точнее говоря, на сложение данных народов именно как тюркских этнических общностей, вне зависимости от современной этноязыковой ситуации с преобладающим сейчас у некоторых групп сибирских тюрков родным русским языком (как, например, у тофаларов, где тофаларским языком, по данным переписи 2002 г., владеют лишь 45% людей, относящих себя к этой этнической общности; см. www.perepis2002.ru).

Изначально, еще в конце 1980-х годов, этот том готовился как единая книга с представлением в ней всех сибирских тюрков, благо тогда, полтора десятилетия тому назад, в число “всех” входили лишь восемь или девять официально признанных государством и отечественной наукой народов: сибирские татары, шорцы, алтайцы, хакасы, тофалары, тувинцы, долганы, якуты и решался вопрос о возможности отдельного (отдельного от главы об “алтайцах”) описания телеутов. На том этапе большую роль в инициировании работы по составлению тюркского тома сыграли редактор серии Ю.Б. Симченко (Москва) и наши сибирские коллеги Н.А. Алексеев (Новосибирск) и Н.А. Томилов (Омск).

После возвращения к идее издания серии “Народы и культуры” и, в частности, коллективной монографии о тюрках Сибири, стало очевидным, что таких монографий должно быть несколько. В первой книге, вышедшей в 2006 г., были представлены сведения о 10 тюркских народах, населяющих Западную Сибирь; ее вполне можно было бы назвать “Тюркские народы Западной Сибири”. Очерки истории и культуры тувинцев (включая тувинцев-тоджинцев и тувинцев Монголии и Китая), тофаларов и долган включены в данную работу. И, наконец, отдельной книгой мы вместе с нашими сибирскими коллегами планируем издать большую коллективную монографию, целиком посвященную якутам.

Представляемая вниманию читателей работа в значительной мере близка по структуре изложения материала ранее изданным книгам в серии “Народы и

культуры”. После общего представления этнической группы с краткой характеристикой ее самоназваний, расселения, численности, лингвистической характеристики, истории изучения следуют очерки этнической истории (в ряде случаев этот очерк, сообразно авторской логике, оставался в границах вводной главы), хозяйственной деятельности и традиционной культуры в том виде, в каком застали ее этнографы и путешественники XIX – первой трети XX в. Описания материалов, порой уникальных, впервые вводимых в научный оборот, органично переплетаются с авторским анализом литературных и архивных источников, с результатами собственных многолетних полевых исследований.

Вместе с тем, как и в первой книге о тюркских народах Сибири, перед всеми авторами данной коллективной монографии стояла задача максимально полно проследить динамику трансформационных процессов в самых различных областях жизни тюркских народов Сибири, по возможности – на всем протяжении XX столетия и особенно в постсоветский период. И в этом, пожалуй, заключается основная специфика предлагаемой читателям работы. Так, авторам удалось детально показать суть этнополитических процессов, охарактеризовать межэтнические отношения и религиозную ситуацию в Туве в постсоветский период, дать яркий очерк современного быта и культуры тувинцев-тоджинцев, детально показать специфику образа жизни и трансформационные процессы в материальной и духовной культуре зарубежных тувинцев, рассказать о современной ситуации в хозяйстве тофаларов. Авторы, как правило, старались показать не только и даже не столько нечто застывшее, пусть даже яркое и красочное, сколько живое и динамичное явление.

Все представленные в книге тексты были специально написаны приглашенными нами российскими и зарубежными авторами в 2005–2007 гг. Авторский коллектив включает исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Дудинки, Улан-Удэ, Элисты (Россия), а также из г. Галле (Германия) – этнологов, лингвистов, антропологов, музыковедов, занимающихся различными сюжетами этнической истории и культуры тюркских народов Сибири. Авторство распределяется следующим образом: **“Тувинцы”** – главы 1–4 написаны д.и.н. С.И. Вайнштейном и к.и.н. Н.П. Москаленко (Москва); авторы 5-й главы о современных этнических процессах в Туве – д.и.н. З.В. Анайбан, д.и.н. В.И. Харитонов (Москва) и PhD Б. Донахо (г. Галле); глава 6-я о зарубежных тувинцах написана д.и.н. М.В. Монгуш (Москва); **“Тофалары”** – к.и.н. И.В. Рассадин (Улан-Удэ) при участии д.ф.н. В.И. Рассадина (Элиста), подготовившего краткую лингвистическую характеристику тофаларского языка; **“Долганы”** – к.и.н. В.И. Дьяченко (Санкт-Петербург); очерк этнокультурного развития долган в XX в. подготовлен к.и.н. Н.В. Плужниковым и А.Ю. Карпухиным (оба – г. Москва).

Автор общего вводного очерка по антропологии – к.биол.н. Г.А. Аксянова (Москва). Специальные подразделы по музыкальной культуре тофаларов и долган были написаны по нашей просьбе канд. иск. О.Э. Добжанской (Дудинка).

Несмотря на тщательность подбора авторов, книга, которая должна была максимально полно представить читателям результаты этнологических исследований тюркских народов Сибири по состоянию на сегодняшний день, разумеется, не могла быть написана одинаково ровно и не могла в одинаковой степени полно рассказать обо всех составляющих культур этого огромного региона. Это не авторская монография и потому редакторы посчитали возможным предоставить авторам максимально возможную свободу творчества (если это определение уместно в данном случае), лишь следя за тем, чтобы во всех

очерках в основном выдерживалась относительно единая логика представления материала.

Редакторы серии выражают особую благодарность авторам – С.И. Вайнштейну, Б. Донахо, В.И. Дьяченко, В.И. и И.В. Рассадным, В.И. Харитоновой, – предоставившим прекрасные фотоматериалы и рисунки из своих личных коллекций для иллюстрации книги.

Иллюстрации к очерку “Тофалары” включили в себя также четыре редких снимка первой половины XX в. из фондов Иркутского областного краеведческого музея (наша искренняя благодарность дирекции музея и сотруднице Института этнологии и антропологии РАН (ИЭА РАН) к.и.н. А.А. Сириной за помощь в получении этих снимков в электронном виде) и уникальное фото тофаларского шамана Тулаева начала XX в. из фотоархива Государственного музея этнографии г. Мюнхена (Германия) (мы признательны за это д-ру Ж.-Л. Русселю и д-ру Д. Шефер). Уникальные тувинские и тофаларские снимки В. Диосеги середины прошлого столетия из архива вдовы исследователя, Юдит Морваи, были получены нами благодаря любезному содействию д-ра И. Шанты (Будапешт). Дирекции Красноярского краевого краеведческого музея и сотрудникам этого музея к.и.н. Н.П. Макарову и М. Баташеву редакторы серии благодарны за предоставленную возможность включить в книгу прекрасный рисунок А.П. Лекаренко 1927 г. для очерка “Долганы”. В работе представлены и несколько уникальных фотографий предметов материальной культуры долган из фотоархива отдела Севера и Сибири ИЭА РАН, а также фото Таймырской экспедиции 1999 г. научного сотрудника этого же отдела А.Ю. Карпухина.

Обширный иллюстративный ряд, включающий в общей сложности более 200 фотографий, рисунков, схем, безусловно, украсил работу.

Мы благодарим рецензентов – д.и.н. Н.Л. Жуковскую (Москва) и к.и.н. Э.Л. Львову (Томск) – за их вдумчивое, критичное прочтение рукописи книги и доброжелательные отзывы.

Книга была подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ (№ 05-01-01167а).

Работа вышла благодаря усилиям составителя и ответственного редактора д.и.н. Д.А. Функа (Москва), взявшего на себя труд по подбору авторов, ведению переписки с ними, а также с музеями, научному редактированию текстов и подбору иллюстративного материала. Мы искренне признательны также второму редактору книги д.и.н. Н.А. Алексееву (г. Новосибирск), внимательно ознакомившемуся с рукописью, сотрудникам ИЭА РАН к.биол.н. Н.В. Хохлову и к.и.н. К.Г. Шаховцову (за помощь в сканировании фотоплёнок и слайдов), к.и.н. В.В. Степанову (автору электронных карт и схем), к.и.н. Л.И. Миссоновой (куратору серии), Е.А. Оборотовой и Государственному музею искусства народов Востока за предоставленные фотографии, заведующей редакцией “Наука-история” издательства “Наука” Н.Л. Петровой, издательскому редактору В.П. Терехову и их коллегам.

Надеемся, что данное издание заинтересует самый широкий круг читателей, как профессионалов-специалистов по истории и культуре тюркских народов Сибири, практических работников в местных администрациях всех уровней, так и студентов профильных вузов, и особенно тех, о ком написана и кому посвящена эта книга.

В.А. Тишков, С.В. Чешко

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ – ТУВИНЦЕВ, ТОФАЛАРОВ И ДОЛГАН

Восточная Сибирь вместе с прилегающими дальневосточными районами Якутии представляет северо-восточную окраину тюркского мира. Ее специфику определяют несколько факторов: исключительная широтная протяженность от Саянских гор на юге до побережья Северного Ледовитого океана; континентальный климат; скотоводство как ведущая форма традиционного хозяйства; по евразийскому масштабу расовая однородность популяций коренного, этнически несмешанного населения (североазиатские монголоиды); типологическая близость к монголоязычным народам и южным алтайцам (кроме тоджинцев и тофаларов); ослабление центральноазиатских расовых тенденций; разомкнутый ареал автохтонных народов (южносибирский субареал – тувинцы, тофалары – и северный субареал – якуты, долганы).

Существенно различается историческое прошлое двух этих регионов с точки зрения антропологии. Алтае-Саянское нагорье уже с неолита было обширной зоной контакта двух больших рас – европеоидной и монголоидной, характеризовалось мозаичностью антропологического состава населения, значительным присутствием древних европеоидов в период бронзы, непрерывным увеличением доли монголоидного компонента с гуннского времени до позднего средневековья, тесной вовлеченностью в орбиту древнетюркских и монгольских завоеваний. В Тодже монголоидный комплекс преобладал уже с эпохи энеолита. Северные районы, по всей видимости, с неолита до появления русских в Сибири, были ареной присутствия выражено монголоидных форм (Алексеев, Гохман, 1984; см. также обзор литературы в антропологической главе книги “Тюркские народы Сибири”, 2006. С. 11–15).

По сравнению с народами Западной Сибири, в том числе тюркскими, восточносибирские этносы демонстрируют переход в область чисто монголоидных антропологических вариантов при отсутствии либо малой доле европеоидного компонента в своем составе. С точки зрения классификации расовых типов все тюрки Восточной Сибири (тувинцы, тофалары, якуты и долганы) являются носителями черт североазиатской малой расы – одного из подразделений континентальной ветви большой монголоидной расы. В составе североазиатских монголоидов обычно выделяют два умеренно различающихся типа – байкальский и центральноазиатский; специалисты нередко называют их также “расами”. Первый тип характерен прежде всего для тунгусо-маньчжурских народов, второй – для тюркских и монгольских. Западный вариант байкальского типа, приуроченный к бассейну Енисея катангский тип, можно рассматривать, по предложению М.Г. Левина (1958), в качестве самостоятельного третьего типа североазиатской расы.

В XX в. антропология тюркских народов Восточной Сибири изучалась неоднократно, по разным методикам; исследования проводились в районах компактного проживания среди сельского населения, мужчин, женщин и детей – потомков мононациональных браков (с некоторым исключением у долган).

Наиболее подробно изучены тувинцы Тувы, тогда как родственная им современная группа сойотов в юго-западной части Бурятии антропологами не обследована.

Тувинцы и тувинцы-тоджинцы. Среди крайне малочисленных дореволюционных сведений по антропологии азиатских народов имеются первые измерения группы тувинцев (сойотов). Материалы были получены сотрудником Минусинского музея К.И. Горощенко (1901, 1905; *Ивановский*, 1907) наряду с данными по хакасским группам. С.И. Руденко (1914) привлекал их к анализу гипотезы алтае-саянской прародины северных самодийцев (ненцев). И.П. Силинич изучил первую небольшую коллекцию тувинских черепов (1901).

Обзор научной литературы по физической антропологии выявил любопытный факт: тувинцы – единственный в России народ, у которого многократно проводились обследования по классической расоведческой программе в разных районах республики; при этом на основе изучения краниологических коллекций интенсивно восстанавливалась динамика антропологических процессов с эпохи энеолита–бронзы до современности. Важный вклад в палеоантропологическую летопись Тувы внесли Г.Ф. Дебец (1929, 1950, 1951), В.П. Алексеев (1962, 1974, 1984), И.И. Гохман (1980; *Алексеев, Гохман*, 1970, 1984, 1986), А.Г. Козинцев (1988). В конце раздела о тувцах мы приводим отрывок из последней работы В.П. Алексеева на данную тему.

В антропологическом изучении современных тувинцев можно выделить четыре основных этапа: 1) дореволюционный период (1900–1914 гг.): первые научные сведения, работы К.И. Горощенко, И.П. Силинича, А.А. Ивановского, С.И. Руденко (см. выше); 2) алтае-саянский период (1924–1936 гг.): первое массовое обследование всех алтае-саянских тюрков в середине 1920-х годов. Экспедициями 1926 г. под руководством В.В. Бунака (*Bunak*, 1928) и А.И. Ярхо (1929, 1936) изучено несколько территориальных групп тувинцев, из которых подробно опубликованы только материалы по западным тувинцам долины р. Хемчик (*Ярхо*, 1947); 3) восточно-саянский период (1952–1965 гг.): первое одновременное обследование тувинцев (включая тоджинцев) и тофаларов экспедициями под руководством М.Г. Левина в 1952 г. и Ю.Г. Рычкова в 1964 г. (*Левин*, 1954, 1958; *Рычков и др.*, 1969). Левин первым из антропологов получил сведения по южным тувинцам и тоджинцам-оленеводам, а экспедиция Рычкова положила начало популяционно-генетическому изучению региона; 4) современный период комплексного изучения тувинского народа (1972–2005 г.): обследование тувинских групп по всему ареалу в Туве экспедициями В.И. Богдановой (1972–1976 гг.) и Т.И. Алексеевой с большой группой коллег (1976–1980 гг.). Программа исследований существенно расширена изучением новых систем признаков – дерматоглифики (кожные узоры), одонтологии (морфология зубов), серологии (биохимический состав крови), особенностей телосложения в процессе роста, развития и старения организма, физиологических и биохимических маркеров экологической адаптации. Собраны коллекции антропологических фотографий. Проведены широкие межгрупповые сравнения в масштабе Центральной и всей Северной Азии в этногенетическом и экологическом аспектах (*Богданова*, 1978а, б, 1986; *Антропо-экологические исследования...*, 1984). В анализ включены материалы по Монголии (*Антропоэкология Центральной Азии*, 2005).

Тувинцы наряду с южными алтайцами (алтай-кижи и теленгитами) стали модельными группами в обсуждении фундаментальных вопросов этнической антропологии приграничных российских регионов. Это проблема территориальной и антропологической границы между центральноазиатским монголоид-

ным и смешанным южносибирским комплексами в Южной Сибири, проблема участия древнего европеоидного населения в их формировании, проблема выраженности расовой границы между тюркскими и монголоязычными народами в Азии. Палеоантропологические материалы с территории Алтае-Саянского нагорья, Бурятии и Западной Монголии доказали наличие древнего европеоидного компонента в составе не только южносибирского, но и центральноазиатского типа (Гохман, 1980). Наличие европеоидной примеси у тувинцев подтвердилось как традиционными для современной антропологии морфологическими особенностями, так и анализом генетического разнообразия (полиморфизма) белков крови (Спицын и др., 1984).

Данные по внешним физическим характеристикам современных популяций говорят о нечеткости границ между антропологическими вариантами в южных районах Алтая и Западной Тувы. Концентрация центральноазиатских особенностей в среднем все же нарастает от алтайцев к тувинцам и далее к монголам, причем с монголами максимально сближается южная группа тувинцев, а с алтайцами – юго-западная группа. Прибайкальские буряты тоже весьма близкая к степным тувинцам общность. По всем системам признаков восточные тувинцы (тоджинцы) заметно увеличивают разнообразие тувинского народа; они уклоняются от степных популяций в направлении таежных аборигенов Сибири, приближаясь к своим соседям – тофаларам.

Исследователи пришли к выводу о генетической общности народов севера Центральной Азии. В рамках этой общности существуют, однако, разные варианты не только расового состава, но и морфо-физиологических адаптаций групп к географической среде обитания. Здесь на фоне выраженных континентальных черт, которые в наиболее четкой форме присущи населению гобийской зоны (халха-монголам), прослеживаются особенности степной, таежной и высокогорной адаптации. Установлено, что коренные жители степей, независимо от их расовой или этнической принадлежности, характеризуются более крупными размерами тела по сравнению с жителями тайги. Такая дифференциация отчетливо проявляется у тувинцев, где степные группы более массивны, чем таежная, относительно грациальная (миниатюрная) группа тоджинцев (Клевцова, 1984; Алексеева и др., 2005).

В середине 1920-х годов А.И. Ярхо с группой сотрудников изучил все алтае-саянские этносы (кроме тофаларов). Этот автор предложил удачную таксономическую схему из трех основных расовых типов второго порядка в регионе: североазиатский или урало-алтайский, южносибирский или алтайский, центральноазиатский или саянский. В Алтае-Саянском нагорье Туву он считал центром локализации наиболее монголоидного центральноазиатского (саянского) типа, который в ослабленном виде представлен у алтай-кижи, а в качестве примеси – во всех районах горной страны (Ярхо, 1947). Тувинцев было обследовано более 100 человек. Тогда у мужчин (западные тувинцы) отмечен низкий рост (в среднем 160,5 см), крупные размеры головы и лица, близкая к округлой форма головы (головной указатель 80,5%), лицо и нос среднеширокие, по форме удлиненные, цвет кожи смуглый, максимально темный в регионе, волосы и глаза очень темные, цвет волос часто иссиня-черный, волосы прямые и жесткие (тугие), рост бороды очень слабый, лицо плоское с низким переносьем, складка века и эпикантус (монгольская складка века) сильно развиты, в пропорциях тела – брахиморфия (относительная укороченность ног и широкоплечесть).

М.Г. Левин (1954) собрал и опубликовал уникальные, полученные в один полевой сезон, представительные материалы среди тувинцев трех степных районов, тоджинцев (раздельно скотоводам и оленеводам), тофаларов и бурят

Иркутской обл. (тувинцев всего 795 человек). Все степные группы отнесены к центральноазиатскому типу. По сравнению с данными Ярхо тувинцы стали немного выше ростом (на 2 см в западной группе), с более крупными размерами головы, лица и носа. Голова у них широкая, брахикефальная (округлая; головной указатель 82–85%), лицо высокое и широкое, нос довольно широкий и высокий, но по форме удлинённый и относительно узкий, лоб слабо наклонный, средний по ширине, но меньше ширины нижней челюсти, рот средней ширины, толщина губ средняя. Монголоидные особенности лица и волосяного покрова очень ярко выражены; кожа смуглая; нос средневыступающий с низким переподем; профиль спинки носа обычно прямой, выпуклые или извилистые формы более характерны, чем вогнутые. Глазная щель зауженная и наклонная, с развитой складкой века и частым эпикантусом; цвет глаз очень темный, смешанные оттенки радужины довольно редки. Эту характеристику мужских выборок в основных чертах подтвердили более поздние крупные исследования тувинского народа; везде обследовались оба пола.

Главное внимание М.Г. Левин уделил анализу восточноаянских групп, их положению в антропологической классификации народов Сибири. Тоджинцы-скотоводы и оленеводы очень сходны между собой. Они характеризуются рядом особенностей, которые отличают их от других групп тувинцев, сближая с тофаларами. Об этом говорят в первую очередь более светлая кожа у тоджинцев, более мягкие волосы, значительно более слабый рост бороды и бровей, низкое по монголоидному масштабу лицо, более сильное выступание скул, меньшая длина тела (158–159 см у мужчин в среднем). Автор пришел к выводу о весьма вероятном наличии в составе саянских оленеводов *в качестве одного из компонентов* катангского варианта байкальского антропологического типа (Левин, 1954. С. 21).

В 1970-е годы В.И. Богданова обследовала четыре территориальные степные группы тувинцев – западную, юго-западную, центральную и южную (всего около 2000 человек с детьми школьного возраста). Помимо классического описания физической внешности мужчин и женщин она собрала материалы по дерматоглифике, одонтологии, группам крови; в сравнительном анализе перенесла акцент на внутриэтническую дифференциацию тувинцев и широкие межгрупповые сопоставления. Установлено своеобразие комплексной антропологической характеристики тувинцев при межэтническом сравнении. Они сочетают черты сходства с казахами, киргизами, алтайцами, с одной стороны, и с монголами и якутами, с другой. С первыми их объединяют более стабильные измерительные признаки, со вторыми – быстрее изменяющиеся описательные признаки внешности. Это свидетельствует, на наш взгляд, о южносибирском пласте населения как более раннем в ходе этногенеза тувинцев по отношению к южному центральноазиатскому влиянию.

По мнению В.И. Богдановой (1979, 1986) степные тувинцы неоднородны, на что указывают данные разных систем признаков. Выделяются два типа – выражено монголоидный (большинство групп) и с ослабленной монголоидностью (степные тувинцы). Так, изменчивость большинства антропометрических признаков на территории Тувы имеет четкую географическую направленность: с запада на восток уменьшается степень развития бороды и бровей, снижается частота волнистых волос, темнеет пигментация волос, глаз и кожи, усиливаются монголоидные особенности глазной области и признаков носа, повышается частота вогнутых спинок носа. Значительное своеобразие и отклонение к южносибирскому типу характеризует юго-западную группу (овюрская и монгун-тайгинская суммарно): очень большие размеры головы и лица, сильная уплощен-

ность и скуластость в сочетании с более выступающим носом, ослаблением пигментации, уменьшением частоты эпикантуса. С ними объединяются западные тувинцы бассейна р. Хемчик. Другой полюс изменчивости, наиболее монголоидный по расовому типу, локализован на юге Тувы (Эрзинский р-н), к которым близки центральные тувинцы бассейнов рек Улуг-Хем и Кааа-Хем. Причину отклонения степных тувинцев автор видит в примеси древних европеоидов, которые могли длительно сохраняться здесь в условиях повышенной географической изоляции. В материалах группы Т.И. Алексеевой монгун-тайгинская группа выделилась только по морфо-физиологическим показателям экологической адаптации своей близостью к теленгитам Кош-Агачского р-на в Горном Алтае.

Наибольшее сходство в соотношении генных частот групп крови системы АВО, по данным В.И. Богдановой, тувинцы показали с алтайскими народностями. В.А. Спицын установил по ферментам и другим белкам крови место тувинцев в центральноазиатском подтипе сибирского типа вместе с группами Алтае-Саянского нагорья, халха-монголами, якутами и одной из эвенкийских популяций (*Спицын и др.*, 1984).

Согласно данным последнего обследования тувинских групп, проведенного в конце 1970-х годов – группой антропологов под руководством Т.И. Алексеевой, длина тела у мужчин 20–50 лет варьировала от 163 до 165 см в среднем для степных групп, у женщин 151–152 см, у тоджинцев, соответственно, 160 и 147 см. Самые высокорослые – южные тувинцы Эрзинского р-на. В начале 1950-х годов Левин отметил у них же, наоборот, самый низкий рост – 160,4 см (эпохальная разница более 4 см). У тоджинцев прибавка в росте составила за то же время 1–2 см.

Эти многолетние исследования охватили популяции народов Алтае-Саянского нагорья, Бурятии, Монголии по широкому комплексу программ. В Туве работы проводились в четырех территориальных группах – западной (Дзун-Хемчикский р-н), юго-западной (Монгун-Тайгинский р-н), южной (Эрзинский р-н) и восточной (Тоджинский р-н). Т.И. Алексеева (1984) подчеркнула следующие расовые особенности тувинцев, сравнивая все группы с шорцами (горными и абаканскими), хакасами (качинцами и сагайцами) и якутами Горного р-на Якутии: “Итак, антропологическая характеристика тувинцев достаточно сложна и неоднозначна. Выраженная брахицефалия, широкий лоб, скошенный подбородок, довольно темная кожа отличают тувинцев как от других Алтае-Саянских народов, так и от якутов. По размерам и профилировке лица, размерам и форме носа, развитию складки века и эпикантуса, форме и ширине глазной щели, цвету волос и глаз, росту волосяного покрова на лице и теле тувинцы относятся к типичным представителям монголоидной расы” (С. 103). Все территориальные группы степных тувинцев автор включает в один саянский вариант центральноазиатского типа, отделяя его от вариантов, характерных для бурят, якутов и монголов того же типа. В районах контактов с монголами (южные тувинцы) усиливаются центральноазиатские черты, а в районах изолированных (степные тувинцы) сохраняются особенности древнего, возможно, южноевропейского населения. Небольшой удельный вес последнего, по мнению Т.И. Алексеевой, не дает оснований к выделению в составе тувинцев отдельно южносибирского типа. Формирование же саянского варианта, характерного для тувинцев, происходило на основе взаимодействия как представителей катангского варианта байкальского типа, так и собственно центральноазиатского типа, с характерной для него повышенной в монголоидном масштабе частотой выпуклых носов. Подтверждено, что катангский тип наиболее четко проявляется у тувинцев-тоджинцев. В антропологической литературе этот тип связывают с самодийским пластом населения в Саянах.

В морфофизиологическом статусе тувинцев отмечены черты, свойственные аборигенным популяциям Алтае-Саянского нагорья. Исследователи рассматривают их как реакцию на холодовой стресс с резкими суточными и сезонными колебаниями температур окружающей среды, т.е. показатели континентальности климата. Это брахиморфные пропорции тела (относительная коротконогость и длиннорукость), увеличение жирового компонента тела, уплощенность грудной клетки. По основному обмену, характеризующему уровень теплопродукции, коренное население этого региона приближается к населению Арктики, а по уровню белков и липидов в сыворотке крови – к жителям умеренного пояса. Специфической чертой является пониженная минерализация скелета – особенность, характерная для жителей аридной зоны (Антропоэкология..., 2005. С. 292).

* * *

В целом можно сделать вывод о наличии географических градиентов в распределении антропологических комплексов у тувинцев. Без учета межнационального смешения в составе тувинского этноса ясно различимы как минимум два расовых комплекса, оба в рамках североазиатской монголоидной расы – саянский вариант центральноазиатского типа, характерный для степных популяций, и катангский (по Левину “саяно-енисейский”) вариант байкальского типа с примесью центральноазиатских элементов, характерный для тувинцев-тоджинцев. Первые представляют промежуточный комплекс между алтай-кижи и халха-монголами, вторые – между тувинцами центральных районов республики и тофаларами. Относительная однородность степных тувинцев и разграничение их с северо-восточной территориальной группой – тоджинцами – подтверждается широкими межгрупповыми сравнениями по системе признаков дерматоглифики и одонтологии (Хуть, 1983; Халдеева, 1984; Бумадзе, 1984).

В массиве популяций степных тувинцев, довольно гомогенных по межэтническому масштабу, антропологи отмечают следующие тенденции. Тувинцы южной приграничной полосы имеют наибольший диапазон межгрупповых различий по расовым признакам, причем на юго-западе сосредоточен комплекс с ослабленной выраженностью некоторых монголоидных черт, который максимально сближает тувинцев с южными алтайцами, включая теленгитов, с казахами и киргизами. Надежно документировано сведениями о физическом типе наибольшее отклонение к монголам именно южной территориальной группы. И обобщенно, население всей западной Тувы тяготеет к алтайцам, центральной и южной – к монголам, восточной – к тофаларам. Не вызывает сомнений автохтонное происхождение всех групп тувинцев на территориях традиционного компактного проживания. Они обладают характерным комплексом черт, который, с одной стороны, отделяет тувинскую этническую общность от соседних народов, а с другой – образует с ними не только географическое, но и антропологическое единство на севере центральных районов Азии.

В заключении раздела о тувинцах можно привести сведения о палеоантропологических аспектах этногенеза тувинского народа (Алексеев, 1984. С. 64–67, с сокращениями):

“Начиная с эпохи энеолита территория Тувы была местом встречи и генетических контактов европеоидных и монголоидных популяций. И те и другие имели в своем составе разные типологические компоненты: европеоиды были представлены как брахикранными формами, сходными с карасукцами и в какой-то мере окуневцами, так и длинноголовым высоколицым типом, среди монголоидов можно констатировать варианты, как сходные с байкальскими и имев-

шие, очевидно, северное лесное происхождение, так и похожие на центрально-азиатских южного происхождения. Смешение всех этих компонентов, надо думать, и обусловило почти полностью ту исключительную сложность расогенетических процессов, о которых только что говорилось.

В скифское время географическое распределение европеоидного и монголоидного компонентов носит достаточно закономерный характер. При общей смешанности всего населения Тувы европеоидный компонент сильнее всего выражен в западных районах, в центральных районах его влияние ослабевает, тогда как в Тодже и в южных районах Тувы превалируют монголоидные комбинации признаков. Факт большей европеоидности населения западных районов по сравнению с населением других областей Тувы перекликается с наблюдениями В.И. Богдановой, аргументированными как соматологически (*Богданова, 1978а, б*), так и на основании рассмотрения других систем признаков (*Богданова, Халдеева, 1980; Хить, Богданова, 1980*). Согласно этим наблюдениям... в составе западных тувинцев может быть зафиксирована небольшая европеоидная примесь. Весьма возможно, что какие-то пережиточно сохранившиеся популяции скифского времени, избежав контактов с гунно-сарматским населением и тюрками, непосредственно вошли в состав западных групп тувинского народа, чем и вызвали их известное морфологическое своеобразие. Некоторая труднодоступность и географическая изолированность западных районов Тувы служит дополнительным аргументом в пользу подобного предположения.

В гунно-сарматское время дальнейшее смешение европеоидов и монголоидов в пределах Тувы и приток монголоидных форм с юга и юго-востока, с одной стороны, уравнили долю монголоидного компонента на западе и на востоке, а с другой – вообще усилили выраженность монголоидных особенностей в антропологическом типе местных популяций. Однако в то же время появляется... инородное население в центральных районах Тувы, генезис которого предположительно увязывается с территорией Средней Азии и которое по своему морфологическому облику было европеоидным... в то же гунно-сарматское время имело место локальное переселение монголоидов центральноазиатского или южносибирского облика из Южной Тувы в Тоджу.

Переходя к эпохе средневековья, можно отметить дальнейшее усиление монголоидной примеси, которое, правда, почти не коснулось центральных районов, где сохраняется высоколицый и высокоголовый компонент предшествующего времени. Традиционно усиление монголоидности связывается в составе средневековых тюрков с увеличением доли центральноазиатского монголоидного компонента., но палеоантропологический материал из Тувы свидетельствует о неполноте этой точки зрения... По-видимому, более логично предполагать, что в состав тюрков вошли не только центральноазиатские, но и байкальские антропологические компоненты.

...В лице уйгуров мы сталкиваемся с более европеоидным населением, чем тюрки, но влияние этого населения на местные популяции неясно... Сами средневековые уйгуры, как и современные, сходны с узбеками – это та же брахикефальная европеоидная группа, содержащая в своем составе небольшую монголоидную примесь, но на территории Тувы она имела бесспорно инородное происхождение. Те же антропологические особенности повторяются на два столетия позже – в XII в. у популяции, оставившей могильник в урочище Саадак-Терек, культурно связанный с мусульманским миром, а территориально – со Средней Азией или в крайнем случае с Восточным Туркестаном. Однако этим же временем или веком позже датируются единичные погребения, которые уже можно связать с непосредственными предками современных тувинцев.

Происходящие из этих погребений черепа, как и черепа из единичных погребений XVI–XVIII вв., принадлежащих местному населению, несут все особенности центральноазиатской комбинации признаков, преобладающей и среди современных тувинцев...

Каков основной итог всему сказанному, наиболее важный для реконструкции этногенеза тувинцев? Бесспорное доказательство существования на территории Тувы центральноазиатской комбинации признаков, преобладающей среди современных тувинцев, отсутствует ранее XII в. ...можно думать, ...что подавляющее распространение монголоидного комплекса признаков на территории Тувы совпадает с эпохой монгольского нашествия или хронологически близкое к нему. В то же время этот процесс вытеснения европеоидов монголами, по-видимому, не уничтожил полностью... преемственности современного населения с населением западных районов.

Однако это справедливо полностью лишь по отношению к западным и центральным районам Тувы. В южных районах подавляющее преобладание центральноазиатского типологического комплекса могло иметь место задолго до эпохи монгольского нашествия. Что же касается Тоджи, то в ее географических границах расогенетический процесс характеризовался значительным своеобразием по сравнению с территорией остальной Тувы, выразившимся... в смешении центральноазиатских степных и байкальских лесных компонентов, что в итоге и могло привести к формированию резко специфического морфологического облика восточных тувинцев-тоджинцев и тофаларов...”.

Тофалары. В палеоантропологическом отношении территория Тофаларии не изучена. Отсутствуют также данные по морфологии зубной системы и кожным узорам. Краниологическая серия населения близкого к современности описана В.П. Алексеевым (1960).

Долганы. Комплексное изучение долганского этноса, формирование которого протекало в последние столетия при участии тунгусского, якутского и русского компонентов, хорошо иллюстрирует эффективность привлечения антропологических материалов к решению этногенетических вопросов.

Первые сведения по антропологии долган получены А.Н. Юзевовичем (1949) и Г.Ф. Дебецем (1951) в результате исследования небольшой коллекции черепов с р. Хатанги. Серия имеет заметное сходство с якутами из района озера Ессей и туруханскими тунгусами. Юзевович назвал данный краниологический вариант туруханским типом.

Основным источником сведений о долганах является работа И.М. Золотаревой (1965), в которой дано классическое описание расовых особенностей населения. Автор подробно, с учетом этногенетической проблематики анализирует полевой материал 1961 г., собранный по всему таймырскому ареалу расселения этого народа. Всего обследовано 106 мужчин и 133 женщины в Хатангском и Авамском районах. Для мужчин в среднем характерен низкий рост (161 см, женщины – 150 см), светлая кожа, черные волосы при низком для Северной Азии проценте иссиня-черных оттенков, по форме волосы обычно прямые и мягкие, но частота тугих волос достигает 33%, волнистых – 9%. Цвет глаз умеренно темный (карие 66%), глазная щель зауженная и наклонная, эпикантус (50%) и складка века сильно выражены; рост бороды очень слабый. Размеры головы и лица крупные, с очень большими широтными диаметрами, резко выражена брахикефалия (головной указатель 85%), лоб по ширине значительно уступает нижней челюсти, наклон лба средний с усилением массивности надбровья. Лицо высокое, по указателю зурипрозопное (относительно широкое), уплощенное и среднескуластое. Нос высокий и среднеширокий, удлинненный по

форме, с большим нособровным расстоянием и низким переносьем, четко выступает из плоскости лица. Форма спинки носа преобладает прямая или выпуклая (у женщин прямая и вогнутая), кончик носа приподнятый; губы утолщены, верхняя губа прохейличная (выступающая вперед), мочка уха часто приросшая.

По антропологическому типу долганы – одна из характерных групп северо-сибирских монголоидов, при этом выборки западных (авамских) и восточных (хатангских) долган без зарегистрированной иноэтничной примеси очень похожи. (Интересно, что такое же соотношение характерно на Таймыре и для территориальных групп нганасан.) Небольшие межрайонные различия выявляют все же тенденцию к ослаблению монголоидности в хатангской группе. В связи с тем, что эта территориальная группа находилась в более тесном контакте с русскими Затундринского крестьянского общества, есть основание предполагать именно в ней большую долю русской примеси.

Сравнение с разными территориальными группами якутов, эвенков и эвенков определенно свидетельствует о наибольшей близости долган к северо-восточным якутам, которые были изучены тем же автором. И.М. Золотарева пишет: “Представляется, что настаивать на каком-либо специфическом сходстве долган и северо-восточных якутов не приходится, но отмеченная близость может свидетельствовать о сходстве антропологической характеристики этнических групп северной полосы якутоязычного населения, на западе представленного долганями, на востоке – колымскими якутами” (1965. С. 35). Автор полагает, опираясь на антропологический материал, что якуты при освоении севера современной Якутии ассимилировали местное тунгусоязычное население. От этого дотюркского пласта, а не только от русских предков, долганы унаследовали относительную, по монголоидному масштабу, депигментацию волос и глаз.

В антропологическом типе долган преобладают особенности центральноазиатского типа северных монголоидов при отклонении характеристики в сторону байкальского типа, свойственного эвенкам и эвенкам. Из этнических групп северной Сибири долганы больше всего сближаются с якутами, но при этом имеют вполне определенные различия с ними (более низкий рост, уменьшение размеров головы и лица, более округлую голову, менее темную окраску волос и глаз). Допускается участие в сложении долган как восточных, так и западных тунгусоязычных групп Крайнего Севера.

В суммарной долганской выборке были выделены три подгруппы – “с русской примесью”, “с эвенкийской примесью” и “без зарегистрированной примеси”, в зависимости от наличия “крестьян”, “тунгусов” или “только долган” среди предков обследованных лиц. Характеристики этих подгрупп четко разделились по уровню монголоидности признаков. Так, например, у долган “с русской примесью” рост выше, волосы и глаза светлее, развитие бороды и выступание носа усилены, лицо менее плоское, то есть очевиден европеоидный вектор изменчивости. Доказан факт биологического смешения трех этнических групп в ходе образования долган. При этом ведущая роль отводится якутскому этническому компоненту.

По среднестатистическим показателям долганы различаются с нганасанами по всем системам антропологических признаков, если сравнивать выборки потомков только однонациональных браков. Это показано и для детей школьного возраста, которые обследованы по расово-соматологической и одонтологической программам, по системе кожных узоров.

Долганы, как и нганасаны, представляют ярко выраженную монголоидную группу и в классификации попадают в одну североазиатскую расу. Таким обра-

B-5-1498

зом, различия между ними по евразийскому масштабу малы, носят региональный характер. Однако, они достаточно выразительны по средним данным. Мужчины-долганы “без зарегистрированной примеси” в сравнении с нганасанами (по материалам Золотаревой) выше ростом, имеют меньшие габариты головы, но более крупные размеры лица и носа (кроме ширины), относительно более узкий нос (удлиненная форма), менее широкий рот с утолщенными губами, меньшую частоту иссиня-черных волос, менее темные глаза, более выступающий нос, преобладание выпуклых спинок носа над вогнутыми, более короткую верхнюю губу. Этот комплекс ясно отклоняет долган в направлении центральноазиатского типа, тогда как нганасаны представляют катангский тип (в таймырском варианте) байкальского типа (расы). В женских выборках различия в паре долганы – нганасаны сохраняются.

Дерматоглифические материалы у долган собирал В.В. Лебедев в школе-интернате пос. Волочанка Дудинского р-на (103 человека, оба пола; 1972 г.), обработаны и опубликованы Г.Л. Хить (*Хить*, 1983; *Нганасаны...*, 1992). Мужская выборка характеризуется очень высоким значением монголоидного комплекса. При суммарном сопоставлении объединяется в первую очередь с бурятами и якутами (группы центральноазиатского типа), далее с эвенками, эвенками и нганасанами (группы байкальского типа).

Морфология зубной системы (одонтология) изучена Г.А. Аксяновой у западных долган Дудинского р-на и восточных долган Хатангского р-на. Работа проводилась в школах-интернатах пос. Волочанка, г. Дудинка, а также поселках Хатанга и Новая в 1976–1977 гг. параллельно с обследованием нганасан. Долган изучено 214 мальчиков и девочек (*Нганасаны...*, 1992). Полученная характеристика своеобразна: при несомненной принадлежности ее к восточному одонтологическому стволу здесь значительно снижена частота лопатообразных резцов до уровня метисных европеоидно-монголоидных вариантов (42%). Особенность эта устойчива по районам и обусловлена скорее всего русским компонентом в составе долган, а также тунгусским. Межрайонные различия невелики, исключая всего один, но важный признак (дистальный гребень, частота которого снижена у долган в Дудинском р-не). Можно с большой долей уверенности предположить, что долганы – потомки древних обитателей Северной Сибири, включившие монголоидный компонент более южного происхождения. Западные долганы тяготеют к географически близким енисейским группам, восточные – к восточным и более южным. Наряду с этим у долган Хатангского р-на есть слабое, но равномерное ослабление ряда монголоидных характеристик, возможно отражающее большую долю русского компонента в ее составе.

С нганасанами долганы имеют немало общего в зубной характеристике, что связано, по-видимому, с адаптацией к суровым климатическим условиям. Однако по ключевым признакам одонтологического комплекса два соседних народа ясно различимы.

Сведения о долганах, также как о тувинцах, включены в крупные сводки антропологических материалов по России и миру (*Зубов, Халдеева*, 1989; *Хить, Долинова*, 1990; *Zolotareva*, 1982).

ТУВИНЦЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ТУВЕ И ТУВИНЦАХ

Тувинцы – тюркоязычный народ, коренное население Республики Тыва (Тува), расположенной в географическом центре Азии и имеющей общую площадь около 170,5 тыс. км². Тува входит в состав Российской Федерации, на западе граничит с Республикой Алтай, на востоке – с Иркутской обл., на юге – с Республикой Монголия. Устаревшие названия тувинцев – *сойоты*, *сойоны*, *урянхайцы*, *танну-тувинцы* (последнее название отличало тувинцев собственно Тувы от тувинцев, живущих за ее пределами). Часть тувинцев населяет другие регионы Российской Федерации, а также Монголию (около 20 тыс.), Китай (около 3 тыс.). По данным Всероссийской переписи 2002 г., население Республики Тува – 305 тыс. 510 чел., в том числе тувинцев – 235 тыс. 313, русских – 61 тыс. 442 чел. В республике живут и немногочисленные представители иных этнических групп.

Тува – горно-степная республика; на севере, северо-западе и северо-востоке Тувы ее границы проходят по Саянам, на западе республики возвышается горный массив Монгун-Тайги, хребты Цан-Шибэту и Шапшальский. На юге протянулись хребты Танну-ола, за которыми начинаются типичные для ландшафтов Центральной Азии полупустынные степи, уходящие в Монголию. Здесь берет начало одна из крупнейших рек мира – Енисей (по-тувински Улуг-Хем – Великая река), которую образуют два ее притока – Большой Енисей (Бий-Хем) и Малый Енисей (Каа-Хем), сливающиеся у столицы республики г. Кызыла.

В природном отношении Тува делится на степную (горно-степную) зону, расположенную в ее центральной, западной, южной части, и горно-таежную в горах Восточного Саяна, занимающую северо-восточную часть республики (Тоджа). На этом основании тувинцев делят на западных и восточных – тувинцев-тоджинцев, насчитывающих около 4,5 тыс. чел. Западные тувинцы в течение веков занимались главным образом кочевым скотоводством, часть тоджинцев в горной тайге – охотой и оленеводством. И западные, и восточные тувинцы именовали себя “тыва”, “тыва-кижи”.

Находясь на стыке холодного пояса Земли и ее аридной зоны с характерными для них ландшафтами, растительностью и животным миром, природа Тувы во многих отношениях уникальна. Пример тому – соседствующие в относительной близости северный олень и верблюд, полярная куропатка и обитательница сухих степей дрофа.

В антропологическом отношении тувинцев относят к монголоидному центральноазиатскому типу североазиатской расы. Восточные тувинцы – тоджинцы – представляют особый катангский тип с примесью центральноазиатского компонента.

Тувинский язык как самостоятельный язык сформировался уже к X в., однако поныне в нем достаточно четко прослеживается своеобразие отдельных этнолингвистических групп. В тувинском языке ученые-лингвисты выделяют четыре диалекта: центральный, западный, юго-восточный и северо-восточный (Бичелдей, 2001). Ряд исследователей придерживаются мнения о существовании у тувинцев трех диалектов – центрального, западного и восточного (тоджинского). Центральный диалект расположен на территории Дзун-Хемчикского, Овюнарского, Барун-Хемчикского, Бай-Тайгинского, Монгун-Тайгинского и частично Улуг-Хемского районов. Некоторые авторы считают, что западный и центральный диалект образуют один – центральный диалект, имеющий два говора – центральный и западный. Тоджинский диалект состоит из двух говоров – “речного” и “таежного” (Чадамба, 1974).

Основные этапы этнической истории. Сведения о прошлых поколениях, их культуре, верованиях сохраняют многочисленные археологические памятники, разбросанные в степях Тувы – курганы, каменные изваяния, городища, а также письменные древние памятники. Открытые здесь древнейшие следы обитания человека позволяют утверждать, что он освоил ее степи не позднее 30 тыс. лет назад. Основные орудия изготавливались из камня. Уже несколько тысяч лет назад на охоте использовали лук и стрелы, а в быту употребляли глиняную посуду. Каменный век сменила эпоха бронзы, когда появились металлические ножи, наконечники стрел и копий, украшения из меди и бронзы. В боевые колесницы впрягали лошадей. Около 3 тыс. лет назад главным занятием местных племен стало кочевое скотоводство. Племена, населявшие территорию Тувы, были частью огромного культурного мира ранних кочевников – скифов и саков (VIII–III в. до н.э.), живших на огромных просторах Великого пояса степей, простиравшегося от Причерноморья до Центральной Азии (Скифо-Сибирский мир, 1987; Савинов, 2002).

Искусство ранних кочевников достигло необычайного совершенства. В нем господствовал художественный стиль, получивший название “звериного”, так как его центральным образом была борьба зверей (Вайнштейн, 1974; Коренько, 2002). Один из лучших образцов этого стиля – “свернувшаяся пантера”, отлитая из бронзы, – найден в одном из “царских” курганов Тувы археологами М.П. Грязновым и М.Х. Маннай-оолом (курган “Аржаан”). В последние годы с участием немецких ученых в той же долине Аржаан раскопан еще один “царский” курган, давший сенсационные находки, которые хранятся в Государственном Эрмитаже (Санкт-Петербург) (Люди Центра Азии, 2006. С. 520–527). Выразительные памятники этого искусства – “оленные камни”, высокие каменные стелы с изображением животных, в особенности быстро бегущих оленей (Грач, 1980; Савинов, 1994; Волков, 2002).

В III в. до н.э. в Туву вторглись воинственные центральноазиатские племена, родственные гуннам (хунну). Смешиваясь с местным населением, они повлияли, в частности, на их язык и внешний облик. Если раньше в антропологическом типе большинства населения преобладали европеоидные черты, то начиная с этого времени монголоидный компонент стал заметно усиливаться.

С середины I тысячелетия н.э. тувинские племена находились в составе могущественной степной империи – Тюркского каганата (Кляшторный, Савинов, 2005). Одним из достижений этой эпохи было создание “своей” древнетюркской



В степях Западной Тувы (Чаа[?]-Холь). Начало XX в. Фото из архива Иркутского краеведческого музея



Раскопки дворца уйгурского хана Моюн-Чура. Оз. Тер-Холь. 1957 г. Фото С.И. Вайнштейна

“рунической письменности”. Ее тексты, выбитые на камне, можно поныне встретить в степях Тувы (Малов, 1959; Васильев, 1983). Антропологу М.М. Герасимову удалось по черепу из кургана того времени реконструировать портрет древнего тюрка, жившего в Туве тысячу лет назад (Вайнштейн, Крюков, 1966).

Немногим более тысячи лет назад государство древних тюрков распалось под ударами уйгуров, создавших мощное государство, – Уйгурский каганат (Кляшторный, Савинов, 2005. С. 111–118). Они построили в Туве крепости, а также стену-вал для защиты от набегов соседей – енисейских кыргызов. Позднее она получила название “дорога Чингисхана”, хотя этот знаменитый полководец не имел непосредственного отношения к его сооружению (Вайнштейн, 1959). Один из уйгурских ханов Моюн-Чур (Боян-Чор) построил в середине VIII в. на юго-востоке Тувы, на оз. Тере-Холь, крепость и величественный дворец с парадными лестницами и колоннами (Вайнштейн, 1964)*. В IX в. уйгуры пали под ударами воинственных енисейских кыргызов (китайские источники именовали их “хагяс”), живших в Минусинской котловине (Бичурин, 1950. С. 356). Хотя последние и были разбиты монголами еще в 1207 г., часть из них осталась среди местного населения, о чем свидетельствует, в частности, большая родоплеменная группа *кыргыз*, сохранившаяся в составе тувинцев. Монгольские войска под командованием Джучи, старшего сына Чингисхана, завоевали в начале XIII в. многие народы Южной Сибири, в том числе население Тувы (Рашид ад-Дин, 1952).

В конце I тысячелетия н.э. в горно-таежную часть Тувы – Восточный Саян (Тоджа), заселенную в то время в основном самодийскими и кетоязычными племенами, проникают тюркоязычные племена *туба*, которых китайские источники именуют “дубо”, родственные уйгурам (Вайнштейн, 1961. С. 20–36).

В конце XIII – начале XIV в. этнический состав населения Тувы уже включал в основном все те группы, которые приняли участие в формировании тувинского народа – потомков тюрков-тугю, уйгуров, кыргызов, монголов, а также самодийские и кетоязычные племена.

В XVI–XVII вв. племена Тувы вошли в центральноазиатское государство Алтынханов. С середины XVIII в. маньчжурская (цинская) династия Китая подчинила и население Тувы, которая была разделена на несколько основных административных единиц – *хошунов* (районов). Ими управляли тувинские наследственные “князья” – *нойоны*. Тувинцы входили также в состав ряда других небольших хошунов, управляемых монгольскими князьями, как в самой Туве, так и на территории Монголии, включая Монгольский Алтай. Каждый хошун делился на более мелкие административные единицы – *сумоны*, а те в свою очередь – на *арбаны* (десятидворки) (История Тувы, 2002. Т. 1. С. 218).

В начале XX в. тувинцы образовывали девять хошунов: Хаазут, Тоджа, Салчак, Оюн, Хемчикский (Даа-хошун), Бээзи, Даа-вана (Маады) и Чооду, Нибазы, Шалык.

Единое административное управление Тувы в немалой степени способствовало консолидации тувинцев в единую народность, формированию общенационального самосознания и самоназвания. Именно в эпоху пребывания племен Тувы в составе маньчжурского Китая в конце XVIII – начале XIX в. завершилось формирование тувинского этноса. Одним из важных факторов этого процесса

* В 2007 г. по инициативе МЧС РФ были продолжены археологические работы, прерванные в 1963 г. Их цель – завершить исследование этого уникального памятника и восстановить его как историко-культурный комплекс. С 1995 г. Пор-Бажын вошел в список российских памятников истории и культуры федерального значения. – *Примеч. С.И. Вайнштейна.*



“Каменная баба” древних тюрков. Западная Тува. Фото С.И. Вайнштейна



Древний тюрк. Портретная реконструкция М.М. Герасимова по черепу из могильника Кокэль

было установление административного деления, основанного главным образом не на родовом, а на территориальном принципе, что способствовало стиранию племенных различий. Субэтническую группу в составе тувинцев составляли жители Саян – восточные тувинцы-тоджинцы (*Вайнштейн*, 1961).

Наряду с некоторыми общими для западных и восточных тувинцев родоплеменными группами, такими как куулар, соян, маады и др., были и группы, представленные либо лишь у западных (тюлюш, уйгур, кыргыз, монгуш, сат, оюн, ондар, мингат и др.), либо у восточных (тодут, урат, хаазыт, хойюк, а в недавнем прошлом хаш и др.) тувинцев. В свою очередь, тоджинцы делились на две хозяйственно-культурные группы: охотников-скотоводов, населявших бассейн р. Бий-хем, и охотников-оленоводов, кочевавших в саянской горной тайге.

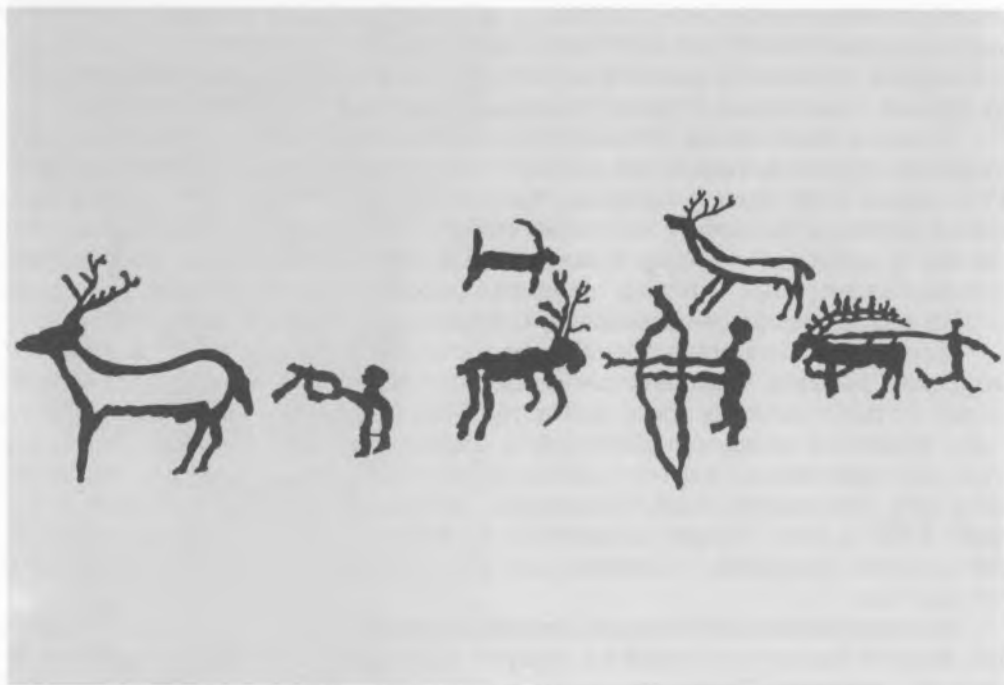
Еще китайская администрация проводила первые переписи населения, позволившие выявить численность тувинцев в конце XVIII–XIX в. Было учтено около 10 тыс. тувинских семей (хозяйств). Если учесть, что, по переписи 1931 г., одно тувинское хозяйство включало в среднем четырех человек (Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись, 1933), то можно использовать эти демографические показатели, экстраполируя их на вторую половину XVIII в., ибо условия хозяйства и кочевого быта за это время почти не претерпели изменений, следовательно, население Тувы тогда не превышало 40 тыс. чел.

Установленная маньчжурами административная система отражала стремление властей насадить угодный им аппарат управления, добиться покорности со стороны тувинцев. Правление имело весьма жестокие формы, что вызывало недовольство и сопротивление населения (Уложение Китайской палаты внешних сношений, 1828).

Во второй половине XIX в. Урянхайский край (прежнее название Тувы) начинают заселять русские крестьяне-переселенцы, в основном сибирские старообрядцы. Приезжают также купцы и первые русские предприниматели в основном для работы на золотых приисках. Постепенно формируются русско-тувинские связи. В начале XX в. русские колонисты, число которых уже составляло 10% от всего населения края, способствовали вовлечению Тувы в геополитическую орбиту России (*Дулов*, 1956. С. 354–471; *Москаленко*, 2004. С. 26–32).

В 1911–1913 гг. в Китае произошла Синьхайская революция, приведшая к свержению маньчжурской династии цинь. Вслед за этим в Туве, как и соседней Монголии, развернулось движение против китайской администрации и иноземных торговцев. Правительство России, опираясь на переселившихся в Урянхайский край русских крестьян и промышленников, стремилось подчинить ее российским интересам, что было созвучно также интересам части тувинской элиты. 18 апреля 1914 г. был подписан правительственный указ о принятии Урянхайского края под протекторат России (*История Тувы*, 2002. Т. 1; *Москаленко*, 2004).

События в России, развернувшиеся после Октябрьской революции 1917 г., и приход к власти большевиков, декларировавших, в частности, право наций на самоопределение, а также внутривосточное развитие Тувы в то время повлияли на образование в 1921 г. первого национального государства тувинцев, получившего название Тувинской Народной Республики (ТНР). В ТНР основной политической силой становится Тувинская народно-революционная партия (ТНРП), ставившая целью развитие Тувы по некапиталистическому пути. Важным событием в истории аратской республики было создание в 1930 г. тувинской национальной письменности, давшей толчок новому подъему культуры и национальной литературы (*Александр Пальмбах – писатель и человек*, 1967).



Наскальные рисунки на горе Сын-Чюрек.
Центральная Тува. Рис. С.И. Вайнштейна



Наскальные рисунки на горе Сын-Чюрек.
Гуннское время. Центральная Тува. Фото
С.И. Вайнштейна

Первыми тувинскими драматургами стали С. Тока, С. Сарыг-оол, В. Кок-оол, С. Пюрбю и др.

Советская Россия оказывала большую экономическую помощь молодой республике, в ее развитие вкладывались значительные финансовые средства. Посылали высококлассных специалистов – учителей, врачей, агротехников, инженеров, научных работников и др. СССР помогала Туве в строительстве дорог и поселков, предприятий, в укреплении армии, содействовала обучению молодых тувинцев в различных учебных заведениях страны, в том числе в Москве, Ленинграде, Новосибирске, Иркутске и др. (История Тувы, 1964; Москаленко, 2004).

Вместе с тем во всех основных звеньях партийно-правительственного аппарата ТНР и ТНРП работали присланные из Советского Союза опытные советники и инструкторы, которые оказывали не только помощь молодой республике, но и серьезно влияли на политическую и экономическую жизнь Тувы. Для этого периода характерно дальнейшее сближение народов СССР и Тувы.

Одним из ярких проявлений тесной российско-тувинской дружбы явилось участие мужественных тувинских добровольцев в Великой Отечественной войне СССР против немецких оккупантов. Тува оказывала фронту и экономическую помощь. В октябре 1944 г. по просьбе политического руководства республики ТНР была принята в состав Российской Федерации как автономная область, преобразованная в 1961 г. в Тувинскую АССР.

Этногенез тувинцев. Впервые вопрос об этническом происхождении тувинцев был поставлен в научной литературе в конце XVIII в. В трудах академиков И.Г. Георги и П.С. Палласа (*Георги, 1799; Паллас, 1788*) было высказано мнение об этническом родстве тувинцев, населяющих Саяны за пределами границы России, с “самоедами”. В 70-е годы XVIII в. Паллас выдвинул гипотезу “самоедского” происхождения саянских тувинцев. Он писал, что они, как и койбалы, карагасы и камасинцы, “суть остатки одного врозь разбитого и из своих в древности здесь настоящих жилищ до северных самоедских ныне мест выгнанного народа” (*Паллас, 1788. С. 524*).

Несмотря на то что выводы Георги и Палласа опирались на сведения лишь о небольшой части тувинцев, населявших Саянские горы у границы России, положение о том, что самодийскоязычные этнические компоненты составляют основное ядро в этногенезе тувинского народа, долгое время господствовало в науке и получило широкое распространение.

В XIX в. А.М. Кастрен собрал значительный материал по языкам народов Западной Сибири, полагая, что все они связаны с самодийской средой. Это мнение подверг критике крупный лингвист-тюрколог Н.Ф. Катанов. Занимаясь изучением тувинского языка и сравнивая записанные им тувинские слова с самодийскими словами, собранными Кастреном, он не нашел сходства между тувинскими и самодийскими языками в лексическом отношении. “Большая часть урянхайских слов, – писал Катанов, – совпадающих с самоедскими, в частности, со словами камасинского наречия самоедского языка (в Канском уезде Енисейской губернии), оказались тюркского происхождения или монгольского, но не самоедского” (*Катанов, 1903. С. 14*).

Антропологом А.И. Ярхо было установлено, что западные тувинцы в наиболее выраженной форме – представители центральноазиатского антропологического типа (*Ярхо, 1947. С. 135*). М.Г. Левин на основании исследований, проведенных в 1952 г., приходит к выводу, что тувинцы центральных районов антропологически не отличаются от западных; что касается восточных тувинцев-тоджинцев, то ученый указывает на их антропологическое своеобразие, по-



Тоджа. Прибытие вертолета к оленеводам Саян. Фото С.И. Вайнштейна, 1959 г.

звolyающее сближать их с представителями байкальского антропологического типа (Левин, 1945). Антропологические особенности восточных тувинцев особенно ярко выражены у восточных оленеводов. Тувинцы-скотоводы Тоджи в этом отношении занимают промежуточное положение между тоджинцами-олeneводами и тувинцами-скотоводами степных районов (Там же. С. 17–26).

В дальнейшее изучение этногенеза тувинцев существенный вклад внесли советские этнографы-сибиреведы. Первая работа, специально посвященная этногенезу тувинцев, была опубликована в 1957 г. (Вайнштейн, 1957. С. 178–214).

Изучение современного языка и этнографии тувинцев вскрывает их глубокие историко-культурные связи с тюркоязычными племенами центральной, западной и южной частей Тувы VII–IX вв. (История Тувы, 1964. Т. 1. С. 296–304). Тувинский язык находится в непосредственной близости к языку древнетюркского населения Тувы, памятниками которого являются камнеписные енисейские тексты. По классификации Н.А. Баскакова, тувинский язык, как и язык орхоно-енисейских надписей, входит в одну уйгуро-тукуюскую группу (Баскаков, 1952. С. 131–132).

Рассматривая формирование тувинского этноса, следует иметь в виду, что это был достаточно сложный и длительный процесс, о чем шла речь выше. В тувинской культуре удастся проследить связь не только с древними тюрками, но и племенами скифо-сакского мира и гуннами. Необходимо отметить, что тувинские племена в XVII – первой половине XVIII в. занимали более обширную территорию, чем современные тувинцы. Хотя основная масса населяла территорию современной Тувы, отдельные родоплеменные группы кочевали южнее – до г. Кобдо, а восточнее – до оз. Хубсугул и по северной стороне Саян, включая Алтай и Минусинскую котловину до верховьев рек Урунгу, Черного

Иртыша и г. Томска. В это время складывавшиеся единые тувинские племена, несмотря на значительные перемещения, были безусловно сложившейся этнической общностью, которая имела такие этноопределяющие признаки, как общее самосознание и самоназвание, общая территория, язык, общие черты материальной и духовной культуры.

Необходимо отметить, что часть родоплеменных групп тувинцев (маады, кужугеты, ооржаки, саяны и др.), кочевавших в окрестностях Телецкого оз. и на территории современной Иркутской обл., вошла в состав других этносов, главным образом алтайцев.

Некоторые группы тувинцев, кочевавшие в Минусинской котловине и получившие позднее название “бельтыры”, были полностью ассимилированы местными племенами, составив один из компонентов формирования этноса современных хакасов. Тувинцы, кочевавшие южнее “линии монгольских караулов” и получившие наименование “алтайские урянхайцы”, оторвались от основной массы тувинцев и оказались в составе Западной Монголии. Часть тувинских этнических групп, обитавших в Баян-Улэгейском и Кобдинском аймаках, переселилась на территорию современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской Народной Республики. Кроме того тувинские этнические группы жили в районе оз. Хубсугул в Хаасутском хошуне Тувы. Позднее они вошли в состав Северной Монголии.

Многие из тувинских этнических групп, жившие на территории Монголии, омонголились еще в конце XIX в. Г.Н. Потанин писал, что «по всей южной границе Урянхайской земли мы встречаем поколения или отделы народов, которые чертами своего быта заставляют видеть в себе омонголившимся тюрков. Так, жившие в долине Шишкита дархаты, по-видимому, не что иное, как омонголившиеся урянхайцы; за таких же омонголившимся тюрков можно принять и население пяти хошунов Хотогойту, а затем и небольшой хошун Мингатов на северном берегу р. Кобдо и, наконец, народец, обитавший в западной части монгольского Алтая, между вершинами рек Кобдо и Сенкуля, и описанный во II выпуске “Очерков” под названием урянхайцев, говоривших монгольским языком. В средней части Монгольского Алтая находится халханский хошун Таджи-Урянхай; теперь это настоящие монголы, но имя хошуна вполне совпадает с именем урянхайского поколения Таджи-Урянхай, которое живет в верховьях Енисея по Бий-Хему.

Недалеко от западной границы этого хошуна начинаются и земли урянхайцев, говорящих по-монгольски, так этот хошун как будто еще недавно составлял восточную оконечность омонголившегося урянхайского населения, жившего вдоль гребня Монгольского Алтая» (Потанин, 1883. С. 653–654; Таубе, 1978).

Как отмечалось выше, в хозяйственно-культурном отношении тувинцы делятся на западных и восточных. Среди западных тувинцев основную часть составляют этнические группы, ведущие свое происхождение от следующих родо-



Тувинец. Оленевод-годжинец. Фото С.И. Вайнштейна, 1951 г.



Тувинец с оз. Тере-Холь (род балыкчы).
Фото С.И. Вайнштейна, 1957 г.

племенных групп: соян, монгуш, маады, ооржак, кужугет, донгак, салчак, тумат, кыргыс, ондар-уйгур, олет, тюлюш, телег, сарыглар, кара-сал, чооду, куулар, иргит, хертек. У восточных тувинцев выявлены следующие родоплеменные группы: хаасут, кезек-маады, кара-тодуд, дарган, соян, кезек-куулар, кыштаг, урат, демчи, маады, даргалар, кара-балыкчы, кара-соян, чооду, хойук. Из наиболее древних родов, связанных, вероятно, с периодом тюркских каганатов, являются тюлюш, телег, теленгит (теле), тумат, уйгур, кыргыс, куулар, байырык. К самодийским по происхождению относятся хаасут, хойук, к кетским – тодуд.

Многие из приведенных выше названий указывают на общность происхождения и родство с западными тувинцами ряда групп современных алтайцев: соян, телег, иргит, ховалыг, кара-сал и др., с восточными – тофаларов: чооду и др. Тувинцы, называвшие себя перечисленными выше этнонимами, далеко не всегда составляли племена и

роды. Многие из них были потомками больших тюркоязычных народностей и племен, входивших в конфедерацию тюрков, уйгуров и кыргызов. Общее этническое самоназвание тувинцев “тыва-кижи” окончательно сложилось к началу XIX в. в процессе консолидации в единый этнос.

История этнографического изучения тувинцев. Отечественной науке принадлежит выдающаяся роль в изучении народов Центральной Азии и Сибири, в том числе тувинцев. Среди исследователей этнографии Тувы были известные путешественники, краеведы, ссыльнопоселенцы, ученые. Немалую роль в накоплении этнографических сведений о тувинцах сыграли и простые сибирские люди.

Во второй половине XIX в. к тувинцам, их языку и фольклору начинают проявлять все больший интерес тюркологии-лингвисты. Выдающийся ученый В.В. Радлов во время кратковременного пребывания в западной части Тувы (оз. Кара-Холь) в 1861 г. записал тувинские тексты (два сказания о богатырях и четыре песни) и сделал этнографические наблюдения. Отмечая неисследованность родоплеменного состава тувинцев, он сообщал: “Кастрену, как и мне, мало удалось узнать достоверного о распространении подразделений сойотских племен”. Вместе с тем Радлову удалось выяснить, что тувинцев монголы называют *урянха*; “те же племена известны у русских под названием саянцев, а у алтайцев и абаканских татар – под именем сойонг”, сами же себя “называют тубо” (Радлов, 1989).

В 1863 г. по заданию Русского Географического общества геолог Г.П. Гельмерсен посетил малоизвестную группу тувинцев, живших у оз. Косогол, и составил небольшой словарь их языка, который ошибочно назвал уйгурским, вероятно, в связи с тем, что дархаты, соседствующие с тувинцами оз. Косогол, называют тувинский язык уйгурским (Потанин, 1883. С. 13).

В 1870-е годы благодаря активизации внешней политики России на Востоке создавались предпосылки для расширения научных исследований сопредельных с нею стран Азии. Известный путешественник Г.Н. Потанин в результате первой монгольской экспедиции (1876–1877 гг.), маршруты которой затронули окраинные районы Тувы (главным образом к югу от Танну-ола), установил, что к югу от монгольских пограничных караулов тувинцы живут в двух местах: при северной подошве хребта Хан-Хухей по долине р. Нарын и в верховьях р. Кобдо. В 1879 г., во время второго путешествия в Монголию, Потанин и его спутники пересекли хребет Танну-ола через Торхоликский перевал и прошли по верхнему течению Енисея и его притоку Каа-Хему до оз. Тере-Холь, оттуда – к оз. Косогол. Потанин собрал сведения об “административно-племенном разделении народа”, выяснил названия некоторых родов (*костей*) и сделал подтвердившийся позднее вывод, что сумоны тувинцев могли включать не один, а несколько родов.

Помимо наблюдений над семейным, общественным и религиозным бытом Потанин записал в русском переводе некоторые тувинские сказки и легенды. Он отметил, что ряд монгольских групп является омонголившимися тюрками (дархаты Шишкита, население пяти хошунов хото-гойчу, небольшой хошун мингатов на северном берегу р. Кобдо и группа, обитающая в западной части монгольского Алтая, между вершинами рек Кобдо и Сенкуля), причем омонголиванию подверглись главным образом жители равнин, а в торах “такие островные отрывки урянхайского народа, говорящие тюркским языком и приютившиеся у самого гребня гор, представляют собой сойоты, живущие на вершинах р. Оки в Иркутской губернии, и сойоны (или кокчлутуны) в вершинах р. Кобдо” (Там же. С. 653–654). Потанин высказал также предположение, что тувинцы – потомки древних уйгуров (Там же. С. 13).

Особо следует выделить наблюдения над бытом тувинцев участницы этой экспедиции А.В. Потаниной (*Потанина*, 1895). А.В. Адрианов – один из



Русский старожил в бассейне р. Кая-Хем. Фото С.И. Вайнштейна, 1957 г.

участников экспедиции Г.Н. Потанина 1879 г. – вновь побывал в Туве в 1881 г., собрал этнографические материалы, характеризующие быт тувинцев. Он отметил, что у чиновников, лам и богатой верхушки общества родной тувинский язык находится в пренебрежении, а говорят они по-монгольски (*Адрианов*, 1888. Т. 11).

В 1878–1879 гг. этнографические материалы о Туве были собраны экспедицией М.В. Певцова (*Певцов*, 1883).

В 1885 и 1887 гг. в Туву совершил путешествие этнограф Д.А. Клеменц, ссыльный революционер, много лет проживший в Сибири, но его этнографические работы опубликованы лишь частично (*Клеменц*, 1891). Им же была собрана коллекция предметов по шаманству, хранящаяся в Иркутском музее.

В 1889 г. в Туве проводил исследования Н.Ф. Катанов – тюрколог, хакас по национальности. Уделяя основное внимание языку и фольклору, он изучал и этнографию тувинцев (*Катанов*, 1893). Ему принадлежит заслуга научного описания тувинского языка. Неопубликованный дневник поездки Н.Ф. Катанова по Туве содержит сведения о жилище, одежде, утвари, верованиях, прикладном искусстве и некоторых других особенностях тувинской культуры, расселении ряда родоплеменных групп и т.д. Особенно подчеркивает Катанов тяготение тувинцев к русскому народу (Там же).

Им же было обнаружено существование тувинского рода, сохранившего название *уйгур* (*уйгур-ондар*), который он рассматривает как “остатки уйгуров”. Катанов приходит к выводу о важной роли уйгуров в происхождении тувинцев и отмечает, что язык тувинцев, как карагасов и якутов, из древних языков ближе всего к уйгурскому. Касаясь происхождения тувинцев, он писал: “Из данных языка и родовых имен можно вывести, что все урянхайцы тюрки, представляющие смесь (уйгур, кыргыз, чоды, соян) и финнов или самоедов” (Там же).

В обобщающей работе Н.А. Аристова, посвященной этническому составу тюркских племен и народностей, отмечен ряд родоплеменных групп тувинцев и сделана попытка сопоставить их с аналогичными по названию группами у других тюркских народов (*Аристов*, 1896).

Первую этнографическую экспедицию в Туву, организованную РГО, возглавил этнограф-сибиревед П.Е. Островских (*Островских*, 1897). Его спутником был студент “из минусинских инородцев” М.И. Райков. Они побывали в Тодже, но познакомились только с бытом скотоводческого населения; олениводов же, находившихся в то время в горах, не смогли посетить. Двигаясь по долине Бий-Хема от Систиг-Хема до оз. Тоджа, Островских вел антропологические, этнографические и лингвистические исследования, однако его материалы, несмотря на их ценность, не изданы. Опубликованы лишь краткие отчеты и статьи, дающие самую общую характеристику быта тоджинцев. Свои этнографические коллекции Островских передал в Красноярский музей и Берлинский музей народоведения.

Экспедиция Островских положила начало новому этапу в истории этнографического изучения тувинцев, в котором главную роль стали играть специальные научные исследования. Столь позднее начало подобных работ в Туве объясняется тем, что сама система методов, понятий и принципов, составляющих этнографическую науку, была разработана лишь к концу XIX в., а также трудностью организации этнографического изучения тувинцев, живших за пределами России. Важное значение в этом отношении имел один из крупных центров этнографической работы в Сибири – музей г. Минусинска, расположенного вблизи Тувы.

В Минусинском музее к концу XIX столетия была собрана большая коллекция предметов материальной культуры тувинцев. Часть этой коллекции основа-

тель музея Н.М. Мартьянов передал в 1884–1885 гг. в Иркутский музей. Сосланный в Сибирь русский революционер Е.К. Яковлев опубликовал тувинскую коллекцию Минусинского музея вместе с сохранившимися поныне свою значимость сведениями по материальной культуре тувинцев и их общественному быту (Яковлев, 1900). Ему же принадлежат записи по тувинскому фольклору (Он же, 1902). Следует иметь в виду, что Яковлеву приходилось собирать сведения по этнографии тувинцев главным образом из вторых рук, так как, будучи политическим ссыльным, он не мог поехать “за границу” – в Туву. Такая возможность представилась другому политическому ссыльному, находившемуся в Минусинске – революционеру Феликсу Кону, к которому Восточный отдел РГО в 1901 г. обратился с просьбой совершить этнографическую экспедицию в Засаянский край (Туву). К тому времени Кон уже был известен как серьезный исследователь быта якутов, русских старожилов и хакасов. В программу экспедиции, составленную Коном совместно с Г.П. Сафьяновым, входило всестороннее изучение культуры и быта тувинцев, их истории (Кон, 1904).

Поездка Кона в Туву могла осуществиться лишь в результате энергичной помощи, оказанной ему крупными учеными Петербурга и прежде всего Д.А. Клеменцом. Кон выехал в Туву в феврале 1902 г. Маршруты экспедиции охватили западные, центральные и восточные районы. В отличие от многих профессиональных этнографов начала XX в., Кон стремился фиксировать не только этнографические явления, но и по возможности устанавливать их происхождение и развитие, подходя исторически к этнографическим фактам.

Собранные Ф.Я. Коном этнографические коллекции “ввиду важности, какую представляет изучение каждого отдельного предмета”, насчитывают свыше тысячи предметов и хранятся ныне в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге, Иркутском краеведческом и Красноярском музеях.

В предварительных отчетах Кона, а также в его книге опубликована значительная часть собранных им материалов (Он же, 1934). Неизданными остались интересные дневники экспедиции в Туву. С глубоким сочувствием к угнетенному народу рисует он картину различных сторон тувинского быта, отмечая у тувинцев как пережитки родовых отношений, так и глубокое социальное и имущественное неравенство. Кону, несомненно, принадлежит наиболее крупная заслуга в этнографическом изучении тувинцев до революции, как автору первого обобщенного труда по этногенезу тувинцев.

В 1903 г. в Туве работал известный исследователь Центральной Азии Г.Е. Грумм-Гржимайло (Грумм-Гржимайло, 1926). В 1908 г. в Туве изучал этнографию населения В.Н. Васильев. Его коллекция, включающая главным образом материалы по тувинцам-оленеводам и ряд фотографий, хранится частично в Музее антропологии и этнографии РАН, частично в Гамбургском музее этнографии.

В 1909–1910 гг. тувинский музыкальный фольклор впервые записал сибирский краевед-этнограф А.В. Анохин во время поездки по Саяно-Алтаю и Монголии. Эти материалы остались, к сожалению, неизданными.

В начале XX в. к Туве начинают проявлять повышенный интерес европейские ученые: в 1910 г. туда была направлена экспедиция английских ученых. Один из ее участников, Д. Каррутерс, собрал этнографические сведения, другой – Прайс – провел антропологические измерения, в частности роста тувинцев (Каррутерс, 1914).

Нужно отметить, что многие весьма ценные материалы о родоплеменном составе, быте, общественных отношениях, верованиях и другие сведения этнографического характера содержатся также в отдельных статьях, принадлежащих людям, нередко далеким от этнографической науки, но проявлявшим в конце



Тувинские шахматы. Фото С.И. Вайнштейна, 1983 г.

XIX – начале XX в. интерес к жизни тувинского народа. В их числе можно назвать Н.Ф. Веселкова, Г.П. Сафьянова, П. Осташкина, А.М. Африканова, П. Крылова, П. Орлова, В. Небольсина, В.А. Ошуркова, Ю.Н. Воронова, А.М. Остроухова, П.В. Нестерова, В. Родевича, В. Попова, А.И. Булгакова, Б.К. Шишкина, М. Боголепова, А. П. Бенингсена, И.Г. Сафьянова и др.

Летом 1913 г. поездку по Туве во главе небольшой экспедиции совершил биолог, а впоследствии известный археолог С.А. Теплоухов, наблюдавший быт тувинцев и собравший этнографическую коллекцию, которая ныне хранится в музее при Казанском университете (Теплоухов, 1913).

В 1914 г. был объявлен протекторат России над Тувой, которая под названием Урянхайского края вошла в состав Иркутского генерал-губернаторства. Русская администрация Урянхайского края из чисто практических надобностей начала проведение различных хозяйственно-статистических обследований населения, опираясь в этой работе в значительной мере на местных русских краеведов. Приводимые ими сведения характеризуют быт, хозяйство, родоплеменной состав и расселение тувинцев. Ценные материалы содержатся, например, в отчете агронома А.А. Турчанинова (Турчанинов, 1915).

Краевед А.П. Ермолаев, приехавший из Красноярска в первый тувинский город Белоцарск (Кызыл), написал несколько работ о Туве и тувинцах, содержащих довольно подробные сведения об их хозяйстве, кочевках, численности и т.п. В 1915 г. Ермолаев совершил поездку к тувинцам-тоджинцам, а в 1916 г. – в западные районы Тувы (Ермолаев, 1919).

В советское время было завершено издание обширного труда Г.Е. Грумм-Гржимайло, посвященного географии, истории, этнографии и антропологии Западной Монголии и Урянхайского края. В сущности это была первая обобщающая работа по этнографии и истории тувинского народа (Грумм-Гржимайло, 1926. Т. I–III).

В 1926 г. Советом народных комиссаров СССР была организована первая крупная этнографо-антропологическая экспедиция в Туву под научным руководством директора Института антропологии МГУ проф. В.В. Бунака. В ее работах принимали участие аспирант Института антропологии МГУ М.Г. Левин (в его задачу входили преимущественно этнографические исследования), известный антрополог А.И. Ярхо, медик А.П. Преображенский, антрополог В.И. Белкина, художница О.Ф. Амосова и несколько студентов университета (*Вайнштейн*, 1982).

Программа предусматривала антропометрические и антропоскопические исследования, изучение некоторых демографических данных, сбор сведений о родоплеменном составе, занятиях и экономическом положении населения (*Ярхо*, 1947).

Экспедиция работала в составе двух отрядов. Первый отряд вел исследования в Западной Туве, преимущественно в Дзун-Хемчикском и Барун-Хемчикском районах (населенные пункты Чадан, Шемар, Черчарик, Ак-Таш, Четы-Карасук), второй – в Тодже, в населенном тувинцами-скотоводами Кол-сумоне. В сопровождении О.Ф. Амосовой М.Г. Левин посетил Мады-сумон в Тапсинских горах и стойбища оленеводов, кочевавших в горах Одугена, и именно здесь выполнил свое первое исследование по этнографии (как и рисунки Амосовой, оно осталось, к сожалению, неопубликованным), в котором выявлены особенности ведения оленеводства, оленеводческая упряжь, приемы седлания оленя, маршруты кочевков и др. Впервые было отмечено, что тувинцы кладут седло не на лопатки оленя, как это делают народы Восточной Сибири, а на середину спины, как при седлании коня. М.Г. Левин установил также, что развитие оленеводства связано, по всей вероятности, не с Арктикой, а с более южными районами. Выводы исследователя получили дальнейшее развитие в его совместной работе с Г.М. Василевич (*Василевич*, 1951).

Краткие итоги экспедиции опубликовал В.В. Бунак. На основе наблюдений всех членов экспедиции, в том числе и М.Г. Левина, он выделил в Туве три различных хозяйственно-культурных комплекса: для первого (Северная Тоджа) характерны охота (преимущественно на соболя) и оленеводство, берестяной чум, сравнительно слабое развитие шаманства; для второго (Хемчик и Тес-Хем) типичны скотоводство (овцы и рогатый скот), войлочная юрта; для третьего (Бий-Хем и Каа-Хем) – скотоводство и охота, чум, покрытый берестой и корой лиственницы, сильно развитое шаманство (*Вайнштейн*, 1982).

В 1929 г. Туву посетил немецкий ученый О. Менхен-Хелфен, опубликовавший путевые заметки о быте тувинцев (*Менхен-Хелфен*, 1931).

Во второй половине 30-х годов XX в. из Советского Союза в Туву направлялись научные экспедиции, связанные преимущественно с неотложными практическими нуждами республики. Они вели исследования в области сельского хозяйства, демографии, экономики, географии, геологии, медицины, зоологии. Особую ценность для этнографии представила сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г., проведенная при участии советских ученых. Это была в сущности первая достаточно полная перепись населения в истории Тувы. В ней учитывались такие вопросы, как грамотность населения, характер жилищ, наличие сельскохозяйственного инвентаря, орудий промысла, характер территории кочевков, имущественные различия и др.

Очерки, посвященные истории и экономике республики (до 1917 г.), опубликовал Р.М. Кабо – один из участников экспедиции советской Научно-исследовательской ассоциации по изучению национальных и колониальных проблем (НИАНКП), проводившей в Туве в 1930–1931 гг. работы, связанные с сельско-



Стадо оленей в аале тоджинцев. Фото из архива Иркутского краеведческого музея, 1922 г.



Восточный Саян. Стойбище оленеводов-тоджинцев в горах. Фото С.И. Вайнштейна, 1951 г.

хозяйственной и демографической переписью. По мнению Кабо, общественный строй дореволюционной Тувы характеризовался почти полным разложением родовой организации и господством феодального способа производства (Кабо, 1934).

После вступления Тувы в состав СССР (1944 г.) изучение этнографии тувинцев возобновилось. В эти исследования включаются как местные научные учреждения – Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Тувинский краеведческий музей, так и центральные – Институт этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН), Государственный музей этнографии народов СССР (ныне – Российский этнографический музей).

Начиная с 1940-х годов музыковед и композитор А.Н. Аксенов изучает тувинский музыкальный фольклор. Результатом его многолетней исследовательской работы явился труд, посвященный тувинской народной музыке (Аксенов, 1964).

В 1950 г. С.И. Вайнштейн, переехав из Москвы в Туву после окончания кафедры этнографии МГУ, начал систематические полевые исследования тувинской народной культуры. В течение нескольких десятилетий им были проведены этнографические экспедиции во все районы Тувы и детально изучены все группы тувинцев, в том числе оленеводы в горах Восточного Саяна. На основе собранных материалов было опубликовано шесть монографий, включая их зарубежные переводы, более 200 научных статей, охватывающих различные стороны культуры народа, их генезис (Вайнштейн, 1961, 1969, 1974, 1991, 2005). Им же была собрана и передана в Национальный музей Республики Тыва большая этнографическая коллекция предметов народного быта и искусства тувинцев.



Тувинец, играющий на игиле. Рядом – С.И. Вайнштейн. Фото С.И. Вайнштейна, 1954 г.



Восточнотувинский шаман в культовом одеянии. Фото С.И. Вайнштейна, 1952 г.



Лама. Западная Тува. Начало XX в.

В 1950–1960 гг. в Туве вела исследование Комплексная археолого-этнографическая экспедиция Института этнографии АН СССР под руководством Л.П. Потапова. Она внесла большой вклад в дальнейшее изучение истории, археологии и этнографии тувинцев (Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. 1957–1958; Т. 2. 1960; Т. 3. 1962–1966).

В 1956 г. в серии “Народы мира” вышла статья Л.П. Потапова, посвященная тувинцам. Она не только содержала новые этнографические сведения, но и дала глубокий анализ важнейших событий в истории Тувы. В 1969 г. была опубликована ценная монография этого же исследователя о народном быте тувинцев (Потапов, 1969).

Переходу аратов-кочевников на оседлость в Туве в 1950-е годы посвятил свою книгу Л.В. Гребнев (Гребнев, 1954). В другой его работе проведено первое этнографическое исследование тувинского героического эпоса (Он же, 1959).

В.И. Дулов привлек материалы по общественным отношениям у тувинцев в XIX – начале XX в., в том числе по пережиткам родового быта (Дулов, 1956).

К 20-летию вступления Тувы в состав СССР была подготовлена двухтомная монография “История Тувы” (1964). Это первое обобщающее исследование многовековой истории Тувы от эпохи первобытно-общинного строя до начала 1960-х годов. При ее написании авторы использовали большое количество археологических, этнографических и архивных источников, многие из которых вводились в научный оборот впервые. Особенно значима научная ценность первого тома монографии, в которой дается глубокий анализ тувинской истории вплоть до образования протектората России над Тувой. Однако второй том, посвященный истории Тувы после Октябрьской революции, в значительной мере следует односторонним идеологическим установкам того времени, что весьма существенно отразилось как на подборе фактов, так и на сделанных выводах.

В 1970-е годы изучением тувинского фольклора занималась немецкая исследовательница Эрика Таубе, опубликовавшая ряд интересных работ (Taube, 1978, 1999).

В 1971 г. вышла в свет монография Н.А. Сердобова, в которой рассматривались вопросы формирования тувинской нации (Сердобов, 1971).

Этнографические исследования тувинского шаманизма вел М.Б. Кенин-Лопсан (Кенин-Лопсан, 1982). Ныне этнографические исследования проводятся учеными Тувинского института гуманитарных исследований и сотрудниками Республиканского краеведческого музея им. Алдын-Маадыр.

В современной историографии Тувы следует отметить переработанное и существенно дополненное издание “Истории Тувы” под редакцией С.И. Вайнштейна и М.Х. Маннай-оола, освещающее многовековую историю региона от каменного века до начала XX столетия (История Тувы, 2001). Этот труд включает новые археологические и этнографические материалы, письменные источники, а также теоретические разработки в свете развития науки за последние годы.

С 1990-х годов этнополитическую ситуацию в Республике Тува изучала научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН Н.П. Москаленко, опубликовавшая ряд статей (Москаленко, 1993, 1995, 1998). В 2004 г. вышла в свет ее монография, посвященная сложной этнополитической истории Тувы в XX столетии (Она же, 2004).

Вопросы современной этнополитической ситуации в Туве освещены в публикациях тувинских исследователей З.В. Анайбан и Г.В. Балакиной. Ими была подготовлена монография, в которой рассматривались современные социокуль-

турные и этнические процессы в республике (Балакина, Анайбан, 1995). В 2005 г. на основе материалов этносоциологических исследований и статистических данных была опубликована монография З.В. Анайбан о женщинах Тувы и Хакасии в период российских реформ (Анайбан, 2005).

Вопросам ламаизма (буддизма) и его роли в тувинской культуре посвящена монография М.В. Монгуш (Монгуш, 2001). Историко-этнографические аспекты тувинского фольклора рассматриваются в книге Г.Н. Курбатского (Курбатский, 2002). Анализу важного вида музыкальной культуры – горловому пению посвящена монография З.В. Кыргыз (Кыргыз, 2003)*.

* Важных и интересных работ по истории и культуре тувинцев, опубликованных в последней четверти XX и первом десятилетии XXI в. как в России (СССР), так и за рубежом, значительно больше. Часть из них упоминается в пятой и шестой главах данной книги. – *Примеч. отв. ред.*

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ В XIX–XX вв.

С середины XVII в. Тува, как отмечалось выше, находилась под властью Маньчжурской империи. Вплоть до начала XX в. Тува была разделена на крупные административные единицы – *хошуны*, которые делились на *сумы*, а те – на *арбаны* (десятидворки). Тувинцы входили в следующие десять хошунов: Хаазут, Тоджа, Салчак, Оюн, Хемчикский (Даа-хошун), Бээзи, Да-вана (Маады и Чооду), Нибазы, Шалык (История Тувы. 2001). Во главе хошунов Тоджа, Салчак, Оюн, Хемчикский находились наследственные тувинские правители, носившие название *да-нойон* (или *ухерида*). Они, в свою очередь, подчинялись *амбын-нойону*, который был также наследственным правителем хошуна Оюн. Остальные хошуны – Бээзи, Да-вана, Шалык и Нибазы – принадлежали монгольским князьям, жившим в Монголии, и управлялись присылаемыми ими чиновниками.

Формально амбын-нойон управлял как тувинскими хошунами, так и хошунами, принадлежавшими монгольским князьям, но фактически последние были независимы от амбын-нойона. В свою очередь амбын-нойон был подчинен маньчжурскому *цзян-цзюну* (генерал-губернатору), который управлял Северной Монголией (Халхой), резиденция которого находилась в г. Улясутае.

Амбын-нойон опирался на помощь группы штатных чиновников, в том числе ведавшего административными делами (*чалан*), судебными (*мейрен*), секретаря (*бижээчи*) и др. Свой аппарат чиновников имели также да-нойоны. Во главе каждого сумона находился *чангы*, в подчинении которого было несколько мелких чиновников, в том числе его помощник (*хуну*).

Формально выборы правителей хошунов и сумонов, которые обычно были представителями местной знати, производились на сходах (*чыын*) всех взрослых мужчин, но фактически главную роль при этом играла светская и духовная верхушка хошуна. Должности амбын-нойона и да-нойона, как уже отмечено, были наследственными: они переходили от отца к сыну, но могли быть переданы и ближайшему родственнику. Иногда маньчжурские власти по разным причинам смещали как да-нойона, так и вновь назначенных из числа их родственников, обычно старшего сына, но случалось, что власть передавалась и посторонним. Должности начальника сумона и его помощника также были наследственными. В сумонах и арбанах имелись выборные старосты: *сумон-дарга* и *арбан-дерга*.

Более половины населения Тувы кочевало в западных районах и входило в два хошуна – Хемчик и Бээзи. Свыше половины тувинцев, входивших в эти два хошуна, кочевали в долине Чадан – одного из притоков Хемчика. Здесь, как отмечалось выше, были не только хорошие пастбища для скота, но и лучшие орошаемые системы, осваиваемые под посевами.

Население Тувы выплачивало маньчжурскому императору ежегодную натуральную подать мехами – *албан*. В конце XIX в. албан насчитывал 3000 платёжных единиц – *уреге* из расчета по три соболя на единицу. Мех соболя мог заменяться мехом других пушных зверей. Так, за одного соболя давали 40 белок или две лисы; одна шкура выдры приравнивалась к трем соболям. В качестве

албана принимались также шкуры рыси, волка, барса, росомахи. Сбор албана мехами в значительной мере определял специализацию охотничьего промысла по добыче именно тех животных, шкуры которых принимались в албан. Ф. Кон и другие путешественники отмечали, что государственная подать взывается с тувинцев в раз и навсегда установленном с каждого хошуна размере. Каждый хошун на годовом собрании взрослых мужчин в присутствии да-нойона производил раскладку албана по сумонам, руководствуясь имущественным положением плательщиков. Сбор подати был в основном подоходным. Неимущие освобождались от взноса; состоятельные семьи же платили по три соболя. Несколько семей ниже средней зажиточности составляли вместе один податной пай, причем на долю каждой такой семьи албан включал не менее 10 белок. Собранный пушнину представляли да-нойону, который отвозил ее амбын-нойону, а тот – маньчжурским властям в г. Улясутай (Кон, 1934. С. 159). Распределение податных единиц было неравномерно по отдельным хошунам и сумонам, причем в более многолюдных хошунах и сумонах албан был относительно меньше. Так, по данным, приводимым Дуловым (1956. С. 216–217), в 1911 г. в сумоне Оюн Оюинарского хошуна имелось 669 юрт, а вносило албан лишь 51 хозяйство, т.е. всего 7,6%; примерно такое же соотношение было в сумоне Монгуш Хемчикского хошуна (53 из 694). Однако в некоторых других хошунах и сумонах раскладка оказывалась более значительной. Так, в сумоне Иргит хошуна Оюн албан платили 150 хозяйств. В хошуне Тоджа имелось вдвое меньше хозяйств, чем в хошуне Оюн, а количество вносимого албана было почти таким же (140 из 147). Чтобы оплатить албан мехами, хозяйства, в которых не велся охотничий промысел, приобретали меха, обменивая их на скот и продукты животноводства. Хошунам, считавшимся подданными монгольских князей, следовало платить албан как пушниной, так и скотом. По мнению Дулова, албан здесь был более высоким. По данным ряда авторов, на уплату албана уходило около трети годового дохода тувинских хозяйств (Родевич, 1910. С. 21; Попов, 1905. С. 136–137; Кабо, 1934. С. 80). Наряду с регулярной повинностью – албаном – существовали различные, подчас не менее тяжелые сборы по тем или иным поводам. Так, в пользу чиновников ежегодно взимался *ундуруг*, включавший пушнину, скот, кожи и др. Кон писал, что такие поборы, хотя и считались добровольными, но фактически чиновники их требовали, а тем, кто уклонялся от их уплаты, грозили репрессии (Кон, 1934. С. 160). Некоторые авторы отмечали, что занятие чиновничьих должностей, в особенности высших, способствовало быстрому обогащению (Швар, 1864. С. 91).

В административном аппарате, начиная с маньчжурского генерал-губернатора и до самых низших чиновников, господствовала коррупция. Подкупы и взятки были обычным явлением в среде чиновников всех рангов. Расходы на взятки были очень велики. Так, по данным Кабо, да-нойон Хемчикского хошуна Хайдуп ради получения своей должности, на которую он не имел наследственных прав, дал в 1900 г. чиновникам в Улясутае взятку в 60 тыс. лан серебра (90 тыс. руб.), а позднее, в 1908 г., чтобы расширить свои владения, дал дополнительные взятки улясутайским властям в размере 17 тыс. лан, разложив эту сумму на хозяйства хошуна (Кабо, 1934. С. 81). Каждый приезд маньчжурских или монгольских чиновников также был связан с многочисленными поборами.

Все тувинцы были закреплены за определенными хошунами и сумонами. Кон отмечал, что переход из хошуна в хошун, из сумона в сумон допускался только с разрешения амбын-нойона и с согласия тех хошунов и сумонов, к которым переходящий принадлежал (Кон, 1934. С. 144). Но это было прикрепление не к определенным территориям-кочевьям и пастбищам, а к административным



Группа тувинских чиновников. Западная Тува. Начало XX в. Фото из архива Иркутского областного краеведческого музея (№ 518, ф. 471-1)

единицам с входившими в них людьми. Права чиновников, духовенства и рядовых аратов, структура и функции органов управления и другие вопросы административного устройства определялись особым “Уложением Китайской Палаты внешних сношений”, действовавшим в Монголии и Туве. Путешественники, посещавшие Туву в XIX – начале XX в., отмечали крайний произвол чиновников, угнетение аратов и жестокие судебные расправы над теми, кто проявлял непослушание властям.

В социальной структуре тувинцев сохранялись пережитки родового строя. Так, большинство тувинцев различали себя по принадлежности к родам (*сеек*). Группы родственных семей образовывали *аалы*. Некоторые аалы формировались не по родовому, а по территориальному принципу. В зимний период число семей, входивших в один аал, было небольшим. Летом количество семей увеличивалось до 15–20. Одним из признаков аала являлся совместный выпас скота. Особенно значительны были пережитки родовых отношений у тоджинцев-оленьеводов, в частности, право коллективной охоты на соболя на родовой территории. Существовала также коллективная собственность на некоторые охотничьи сооружения, такие, например, как засеки. Сохранялись некоторые коллективные формы распределения добычи. Но они были присущи не родовым, а соседским кочевым общинам. Так, засеки уже обычно не принадлежали конкретному роду, а коллективные охоты велись жителями стойбища, часто представителями различных родовых групп. Одной из сохранившихся традиций, восходивших к родовому быту, был обычай *улюк*. Он заключался в уравнительном разделе мяса добытых на охоте диких копытных между всеми жителями аала.

Большой интерес вызывает обычай *ужа* у тоджинцев. Добыча составляла принадлежность охотника, но если случайный встречный подходил и говорил

“ужа”, то добыча целиком или частично переходила к встречному. Между некоторыми аалами имелись имущественные различия; хотя в соседской общине сохранялись некоторые виды коллективной собственности, в них господствовала частная собственность на жилище, утварь, домашний скот, орудия промысла, пушнину и пр.

Своеобразной формой взаимопомощи, а фактически эксплуатацией бедняков являлась раздача им на определенное время дойных коров. За это бедняк должен был сохранить скот и возвратить его вместе с приплодом. Данный обычай назывался *саап ишкен инек* (корова, взятая на дойку).

В начале XX в. появились не известные ранее формы эксплуатации. Богатые скотоводы начали использовать труд батраков, нанимаемых для пастьбы скота и оплачивать их труд натурой, а иногда и деньгами.

У всех тувинцев господствовала моногамная форма семьи. Вместе с тем сохранилась классификаторская форма родства, что позволяет предполагать существование в прошлом группового брака. У тувинцев, как и у большинства других тюркских народов, терминология родства объединяет прямое и коллатеральное родство.

Общественные отношения в период ТНР утратили традиционные особенности, но устойчиво сохранились кочевые формы скотоводства, основанные на аальной общине. После вступления ТНР в состав СССР социальные отношения претерпели крупные изменения, связанные с переходом на оседлость и организацией коллективных хозяйств – совхозов.

Семейная обрядность. Свадебные и родильные обряды. Господствующим способом заключения брака у тувинцев была уплата калыма (*халын*) семьей жениха семье невесты. Нередко были случаи сватовства малолетних детей. Выбирал невесту своему сыну обычно отец. Жених, поселившись в юрте родителей невесты, жил там с ней как с женой несколько лет, пока не уплачивал весь калым, лишь после этого перевозил ее к себе в юрту.

До свадьбы (*куда*) должен быть выплачен весь калым. Калым обязательно включал лошадь, а также хозяйственные принадлежности. Для проведения свадьбы родители невесты строили для нее к востоку от своего жилища специальную маленькую юрту или чум. Затем они выделяли приданое, которое обычно должно было включать корову, несколько овец и утварь. Для тувинцев, как и для многих других кочевых скотоводческих народов, было характерно сватанье малолетних детей. В брак вступали главным образом лица примерно равного имущественного положения, однако иногда были и исключения. Разводы происходили редко, причем лишь в тех случаях, когда виновником признавался муж; жена в этом случае получала свою долю имущества.

На своеобразии тувинского свадебного обряда обратили внимание исследователи, побывавшие в Туве еще в XIX – начале XX в. (*Яковлев, 1900; Кон, 1934*). В середине 1960-х годов свадебная тематика, как важный элемент этнической культуры, занимала этнографов и фольклористов (*Гребнев, 1960; Вайнштейн, 1961; Потапов, 1969*).

Тувинцы достаточно рано вступали в брак. Невесту сватали, когда ей исполнилось 14–15 лет, через два–три года устраивали свадьбу. Нередко родители сватали детей до их рождения – в таких случаях заключался особый договор. Отец жениха подносил отцу будущей невесты подарок (*сой-белек*, или *суй-белек*) (*Гребнев, 1960. С. 135*).

Сватовство (*кудалай көрген*) было первым этапом свадебного цикла. Сватать девочку приезжал отец жениха с родственниками. Ему следовало уплатить калым (*халын*). Именно отец выбирал невесту для сына. Сделав выбор и посо-

ветовавшись с женой, отец отправлялся в юрту родителей невесты. У восточных тувинцев-тоджинцев – отец жениха приходил с подарками, состоявшими обычно из огнива, шкурки соболя или нескольких десятков шкурок белок, куска шелковой материи. Войдя в чум родителей невесты, он держал подарки на вытянутых руках и произносил: “Ищу неугасимый очаг и нескончаемую сарану”. Если отец невесты был согласен, то он принимал подарки, если нет, – отдавал их обратно. У восточных тувинцев калым следовало полностью уплатить до свадьбы. Он зависел в значительной мере от состоятельности родителей жениха. В калым входили: ружье – “за позвоночник невесты” (*ооргазынын сөдгү дээш бир боо бээр*); бронзовый котел – “за череп невесты” (*бажынын сөдгү дээш бир паиш бээр*); ездовой олень – “за ездового оленя, на котором невеста поучилась ездить” (*уругнун мунун дөрөнгөн чарызы дээш бир чары бээр*); самка оленя или кобыла – “за молоко, которое высосала невеста из груди матери” (*уругнун ээл бскен авазынын суду дээш мынды (азы бе) бээр*) (*Вайништейн*, 1961. С. 137–138).

У западных тувинцев сватовство имело свои особенности. Так, войдя в юрту родителей невесты, сваты рассаживались, и отец жениха наливал чашку араки, почтительно преподносил ее на шелковом платке (*хадак*) матери невесты и сообщал, что приехал сватать дочку хозяйки юрты за своего сына. Последняя принимала чашку правой рукой, затем, обмакнув указательный палец правой руки в напиток, мазала себе лоб, немножко отпивала из чашки и возвращала ее свату, а *хадак* клала на деревянный столик, на котором стояли буддийские символы – *бурханы*. Вторую чашку араки подавали отцу невесты, который проделывал такое же ритуальное действие. Затем сваты угощали аракой всех присутствующих в юрте родственников невесты. С момента принятия подарка сосватанные молодые считались женихом и невестой (*душтуктар*). Однако окончательное согласие и договоренность о сроке свадьбы достигались и закреплялись во время приезда родственников вместе с женихом. С этого времени начинается второй этап свадебного цикла, который назывался “закрепление” (*тухмен*). Жениха и невесту сажали рядом, затем соединяли волосы на концах их косичек (тувинские мужчины раньше носили длинные волосы, собранные в одну косу) и заставляли каждого из них угадать, чьи это волосы. Если молодожены угадывали, кому принадлежат кончики волос, это считалось хорошим предзнаменованием – брак будет счастливым. Соответственно, если не угадывали, то брак будет неудачным, хотя, конечно, будущую свадьбу из-за этого ритуального действия не отменяли. После обряда *тухтеп жених* и невеста уже могли жить вместе в юрте. Нередко были случаи, когда у невесты до свадьбы рождался ребенок. Рождение ребенка всегда приветствовалось и поощрялось обществом. Статус молодой женщины менялся – она переходила в следующую социальную категорию – замужних женщин. Ей следовало носить одежду, свойственную замужней женщине. Менялись также прическа и головной убор молодой жены. Кроме изменения прически невесте должны были сменить девичьи украшения на женские ювелирные изделия. Для этого специально заказывали подвески-бляшки (*терги*) из серебра или меди, которые входили в состав поясных украшений замужней женщины.

Третий этап свадебного цикла заключался в переезде невесты в дом (в юрту) жениха и празднование свадьбы (*куда*). Обряд переезда невесты носил названия *уруг бээр* – “отдавание девушки” или *уругну алыр* – “принятие девушки”. В момент отъезда молодая жена надевала *тумалай* – свадебную головную накидку, которую она снимала на второй день после свадьбы. Женщина хранила накидку всю жизнь в специальном комоде (*комду каж*). После смерти *тумалай* клали рядом с покойной.

Впереди свадебного экипажа ехал самый старший родственник невесты, который вел вьючное животное (лошадь, верблюда или сарлыка) со всем имуществом невесты. Если девушка была состоятельной, то в качестве приданого она везла и юрту. В пути свадебный экипаж трижды встречали родственники жениха и устраивали особые ритуальные действия, например, зажигали костер у дороги и угощали всех встретившихся на пути. Подъезжая к юрте жениха, объезжали ее три раза. Если юрта еще не была поставлена, то объезжали три раза вокруг столба (*магана*), специально установленного для свадебной церемонии (Потанов, 1969. С. 35).

На второй день свадьбы совершался очень древний обряд родства, или дачи благословения молодой жене (*алгыш*). Невестка (*келин*) входила в юрту с чашкой молока и подавала ее мужу, который немного из нее отпивал и передавал чашку отцу, свекру (*пээм, пег*). При этом невесте следовало стоять у порога. Отпив молоко, свекор говорил невестке добрые слова и пожелания. Затем девушка подносила чашку с молоком свекрови (*кунчу*), которая также желала ей благополучия и семейного счастья. Потом невеста выходила из юрты и угощала молоком всех сидевших близ юрты, и опять выслушивала поздравления и добрые напутствия. После того как родственники мужа выпивали почти все ритуальное молоко, невестка входила в юрту и лила остатки молока на огонь и в дымовое отверстие, моля о семейном благополучии в новом доме. С этого времени снимался запрет общения со старшими родственниками мужа.

Спустя некоторое время молодым предстояло освятить новое жилье. Для этого следовало приобрести духов (*эренов*), которые покровительствуют семейному очагу. Изготовление эренов и первое моление-угощение совершал шаман (*уруг пажызы кылдырары*). После того как эрены были сделаны и шаман их “угостил”, они открыто висели в юрте несколько дней. Затем их снимали и хранили в специальном месте в юрте, а вынимали только в наиболее серьезные моменты жизни молодых, например, при рождении первенца.

Рождение ребенка было важным событием в молодой семье, поэтому к нему относились ответственно, а сам процесс во многом имел сакральный характер. Особенно внимательно подходили к выбору повивальной бабки, которую называли второй мамой (*кырган-ава*). Существовало поверье, что повитуха влияла не только на процесс родов, но и на дальнейшую судьбу ребенка. Она пользовалась уважением и почетом у семьи роженицы на протяжении всей ее жизни.

Роды проходили в юрте; на пол клали овечью шкуру. Женщины рожали стоя на коленях, опираясь на веревку, специально протянутую вдоль юрты. Если роды были трудными, то в юрту приглашали шамана или ламу, а иногда того и другого. Особыми молитвами и ритуальными действиями они облегчали процесс родов. Бытовали поверья, что тяжелые роды случаются у тех женщин, которые были скупыми и всё в доме держали “под замком”. Во время трудных родов родные или близкие, чтобы облегчить страдания роженицы, открывали в доме сундуки, шкафчики, двери и развязывали узелки. Ф. Кон описывал подобный случай, как у женщины, у которой затянулись роды, муж вышел из юрты и выстрелил из ружья, чтобы вызвать у беременной испуг и таким образом ускорить роды (1934. С. 94).

После рождения лицо ребенка обмывали теплым чаем, а затем купали четыре раза в крепко заваренном чае и один раз смазывали салом или топленым маслом пах, подмышки и глаза. “Приемная мать” забирала шкуру, на которой рожала женщина, заворачивала ее вместе с последом и через три дня уносила в лес и там, произнося специальные слова, закапывала. У западных тувинцев

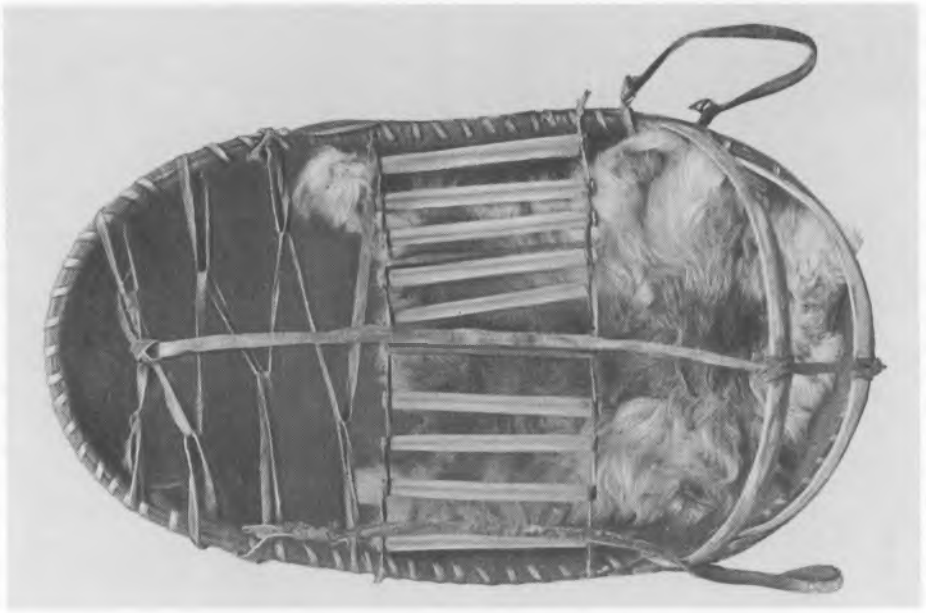


Ребенок в деревянной колыбели в юрте. Западная Тува. Фото С.И. Вайнштейна, 1957 г.

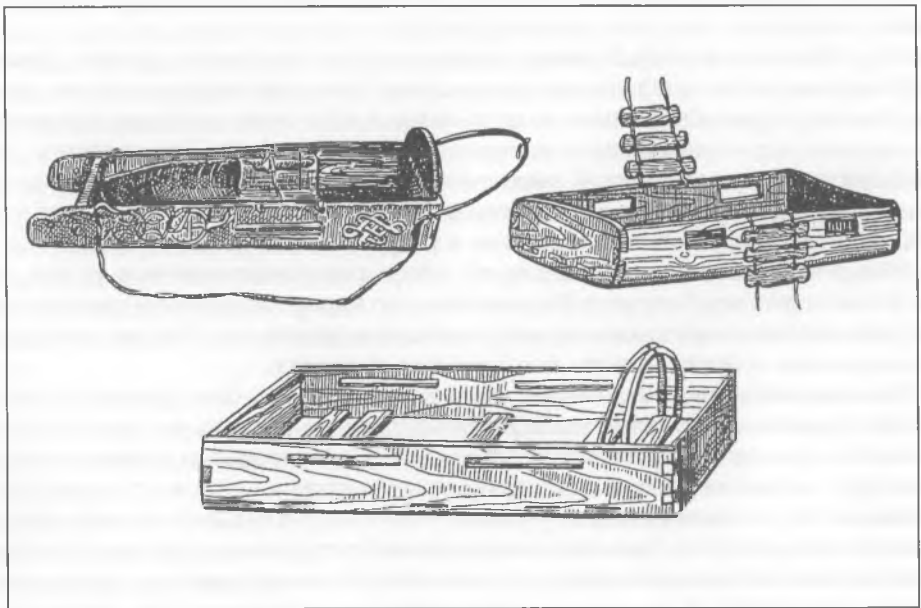
послед ребенка (*шара*) закапывали в землю в юрте, где стояла кровать роженицы. В яму, вырытую для последа, клали кусок бараньего мяса и косточку астрагала (*кажык*), придавив камнем, а затем землей. Пуповину младенца зашивали в специальном мешочке из шелка и подвешивали к колыбели. Эту процедуру проделывала повивальная бабка. В зависимости от пола ребенка был цвет мешочка: у мальчика – синий, у девочки – красный. Когда дитя подрастало и начинало ходить, его пуповину снимали с колыбели и убирали в специальный шкафчик.

На третий день после родов в юрте собирались родственники и друзья, чтобы дать новорожденному имя. Как правило, это делал старший из присутствующих, независимо от того, являлся он родственником или нет. Однако прерогативой наречения ребенка именем пользовалась повитуха.

Важным обрядом, связанным с рождением младенца, был буддийский обряд первой стрижки волос (*таах ава*). Впервые стригли волосы, когда ребенку исполнилось три года. Время и человека, который производил эту торжественную процедуру, назначал лама. Обычно это происходило в юрте в летнее время. К ножницам был подвешен мешочек *хадак* голубого цвета и небольшой мешочек из белой материи (*сав*). Человек, совершавший ритуальное действие, брал ножницы, отрезал небольшую прядь волос начиная с левого виска и далее вокруг головы и клал их в мешочек, привязанный к ножницам. Он должен был также подарить ребенку четыре вида скота (барана или ягненка, козу или козленка, теленка и жеребенка). Если человек был небогат, то дарил овцу и козу. Затем приглашали “приемную мать”, которая проделывала ту же процедуру. Все находящиеся в юрте родственники и приглашенные приносили ребенку подарки. Родители отрезали волосы младенцу последними и подносили ему дорогой подарок. После этого мешочек с волосами убирали, завернув в хадак. Мешочек хранился до самой смерти родителей, а после их смерти его закапывали в специальном месте в лесу.



Детская берестяная колыбель. Западная Тува. Фото С.И. Вайнштейна, 1953 г.



Деревянные колыбели-ковай у западных тувинцев. (Из кн.: Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 52. 1-3)

Похоронно-поминальные обычаи и обряды. В середине XIX – начале XX в. о погребальном обряде тувинцев писали исследователи и путешественники (Катанов, 1894; Кон, 1934; Минцлов, 1917). Все они отмечали, что тувинцы, независимо от пола и возраста, хоронили покойника под каменным курганом. В последующие годы погребальные и похоронно-поминальные обряды тувинцев

продолжали изучать этнографы и археологи (*Вайнштейн*, 1966; *Дьяконова*, 1966, 1971; *Грач*, 1980; *Монгуш*, 2001).

В погребальных и похоронно-поминальных обрядах тувинцев тесно переплелись ранние шаманские и более поздние буддийские представления о смерти и загробной жизни. Согласно шаманским представлениям, смерть человека осмыслялась как переселение его в другой мир, где жизнь продолжалась по земному образу. Поэтому покойника обычно обеспечивали всеми вещами, необходимыми в загробной жизни. В мужские погребения обычно клали кожаные колчаны и стрелы, мешочки с самодельными пулями, тесла (*кержек*), маленькие походные жернова для размельчения зерна. В женские погребения помещали котлы, ковши, деревянную посуду, ножницы, игольники, ножи для обработки и разрезания шкур, головной убор (*баитангы*), украшения к прическе (*чавага*), бусы, монеты. В каждое погребение клали мешочек с продуктами, а также трубку, кiset с табаком и огниво.

Когда человек умирал, родственники и жители аала собирались в его юрте. Первый пришедший родственник снимал с покойного одежду, тело завертывали в войлок. Лицо умершего прикрывали платком (*хадак*), голову поворачивали в сторону восхода солнца. Дверь юрты затягивали белым материалом. Перед юртой умершего ставили треножник, на который клали плоский камень и затем разводили огонь, жгли *артыш* (можжевельник). В передней части юрты, где обычно находился *антара* (узорный сундук) со стоящими на нем бурханами, в специальные чашечки клали немного пищи и зажигали огонь (*чула*). Войдя в юрту, приглашенный лама садился на самое почетное место (*тёр*). Перед ним ставили маленький столик (*ширээ*) со священной книгой (*сутур*). Лама начинал читать специальную поминальную молитву (*ерель*). После того как он совершал необходимый обряд, умершего выносили из юрты. Однако перед выносом следовало изгнать из покойного злых духов (*аза*). Для этого лама брал небольшую доску квадратной формы или кусок войлока такой же формы, обмазанный сверху глиной. На доску или войлок ставили условное изображение покойного на лошади, сделанное из муки с добавлением воды. Рядом с изображением покойника помещали изображение башенки (*хурум*). Перед выносом тела из юрты лама поручал кому-нибудь из родственников умершего взять хурум и бросить его в ту сторону, где будут хоронить. Это делалось для того, чтобы обмануть злых духов и чтобы дух умершего навсегда покинул юрту.

Если в семье умирал маленький ребенок, который еще не ходил, то его обычно заворачивали в войлок и относили в горы. Умерших детей 2–10 лет хоронили в деревянных ящиках. Как правило, к ребенку не приглашали ламу, поскольку считалось, что в столь малом возрасте он не совершил тяжких грехов. Детей старше 10 лет хоронили как взрослых.

Погребение совершалось на месте, указанном самим умершим при жизни, или же место выбирали родственники. Землю над могилой выравнивали и ставили вокруг несколько камней (*тураскал*) по числу старших детей покойного (старше 10 лет).

Характерным и самым распространенным способом погребения, по буддийскому обряду, у тувинцев было наземное захоронение. Покойника клали на землю обернутым в ткань или оставляли на поверхности земли в деревянном ящике. Лиц высокого звания сжигали или хоронили в особых гробницах. Похороны совершались обычно в день смерти. Если лама находил нужным отсрочить их, то умершего оставляли до похорон в юрте, но не более чем на три дня. Лама определял день, место погребения и совершал обряд “выкупа” земли, за что обычно получал оплату в виде скота.



Гробницы умерших шаманов. Западная Тува (Бай-Тайга). Фото С.И. Вайнштейна, 1960 г.

При возвращении домой после похорон, не входя в юрту, всех родных и близких окуривали можжевельником, а лицо и руки омывали водой. Обряд окуривания и омовения совершался для того, чтобы душа умершего не вернулась за теми, кто его хоронил. Угощение начинали с “кормления” похороненного. Для этого в костер бросали кусочек мяса и лили в него немного араки. Кровать покойного омывали специально приготовленной водой.

Согласно буддийским канонам, помянуть покойного нужно на седьмой и 49-й дни. В этот период заказывали в буддийском монастыре поминальную службу (*пуджу*), которая совершалась ежедневно до 49 дней. В юрте родственники зажигали свечи (*цул*). На первое поминовение родственники собирались недалеко от погребения и обязательно приглашали шамана, чтобы он мог “поговорить” с покойным.

Считалось, что именно на седьмой день душа умершего приходит к родственникам, но разговаривать с ней может только шаман. Для этого шаман специально разжигал костер и бросал в огонь белые ленточки из ткани, артыш, немного пищи, щепоть табака и начинал разговаривать с покойным. После завершения разговора шаман рисовал на земле у входа в юрту три поперечные черты, чтобы умерший не мог вернуться домой. Лишь затем все присутствующие совершали поминальную трапезу. На это “малое поминовение” специально готовили только “белую пищу” из молочных и растительных продуктов – сыр, жареное просо, варили араку.

Второе поминовение устраивали родственники на 49-й день. К этому дню семья шила специальный мешочек из белой ткани (*талым*) и готовили мясные блюда. Вновь приглашали шамана, и все родственники отправлялись к месту погребения. Если в день малых поминок шаман говорил о том, как плохо и тяжело покойному, то на 49-й день шаман рассказывал и о том, как тот устроился и передавал некоторые его пожелания. После этого шаман бросал в зажженный огонь белый мешочек с едой для покойного. Затем он вновь проводил по земле у входа в юрту три черты, обозначая границу, которую не должна переступить душа умершего.

Ныне далеко не все детали традиционного похоронного обряда соблюдаются прежде всего тувинцами-горожанами, но в отдельных районах республики они все же сохранились, особенно среди старшего поколения.

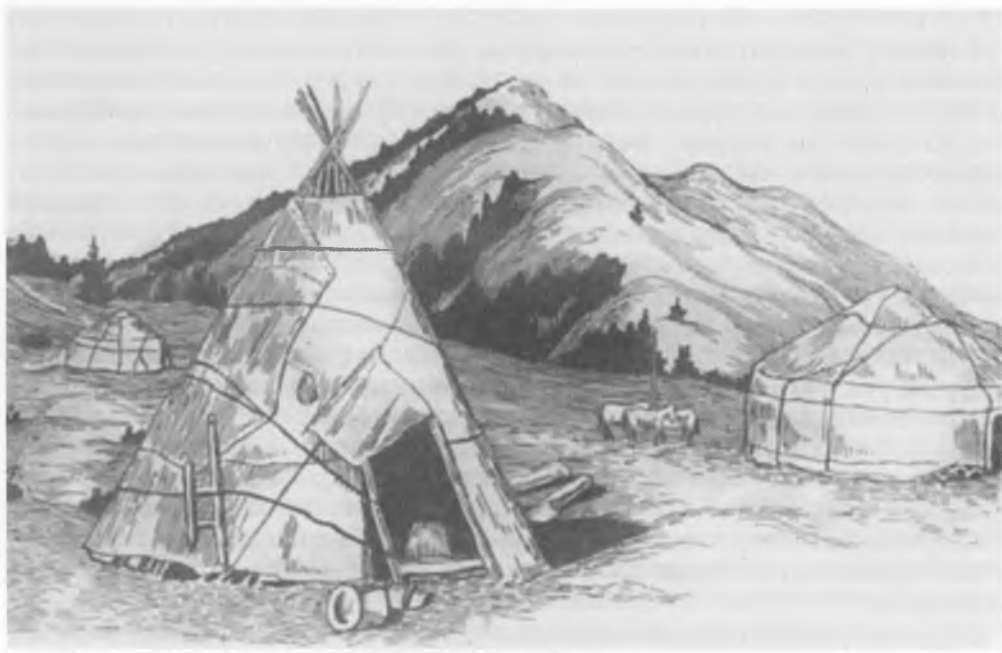
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Жилища и поселения. Материальная культура тувинцев-кочевников формировалась на протяжении многих столетий и испытала влияние соседних народов.

Наиболее характерной устойчивой формой жилища были чум и юрта. Чум в наибольшей степени сохранился у восточных тувинцев-тоджинцев, а юрта – у западных тувинцев.

Жилища и поселения западных тувинцев. Наиболее ранние сведения о жилищах западных тувинцев относятся к середине XIX столетия. В.В. Радлов после кратковременного посещения тувинцев у оз. Кара-Холь в 1861 г. впервые познакомил науку с различными сторонами их быта, однако свидетельства о жилищах крайне скупы. Он писал, что тувинцы, как и алтайцы, живут в войлочных юртах. Внутреннее убранство в целом то же, только вместо кожаных мешков у стен стоят сундуки, а полы у богатых людей устланы коврами, чего у алтайцев он нигде не встречал (*Радлов*, 1989. С. 481–503).

Кон, путешествовавший по Туве в 1902–1903 гг., не вдаваясь в подробности устройства жилищ, впервые охарактеризовал тувинское кочевое поселение стойбище – *аал*, отметив имущественное неравенство его жителей. По словам исследователя, расположение аалов, которые он называл *улусами*, обусловливается потребностями скотоводства. Зимники ставятся на южных склонах гор, летники – поблизости от воды, осенники и весенники – в зависимости от состояния трав. Чем зажиточнее аал, тем соседний аал дальше, бедные аалы лепятся теснее друг к другу (*Кон*, 1934).



Чум и юрты. Западная Тува. Рисунок О. Амосовой, 1926 г.



Группа тувинцев у юрты. Западная Тува. Начало XX в.

Аалы у западных тувинцев включали обычно три–пять юрт, стоявших поблизости друг от друга, обычно не далее, чем в нескольких десятках метров. В летнее время они группировались в более обширные кочевые стойбища – территориальные общины, насчитывавшие до 15–20 юрт, а зимой число юрт в аале обычно не превышало три–четыре. Однако мнение некоторых исследователей, что подобные укрупненные летние поселения-общины образовывали один аал, неверно – членение на аалы сохранялось и в них. Важной отличительной особенностью любого аала, в том числе и в пределах таких общин, было наличие одной общей для всех входивших в него хозяйств кошары или какого-либо другого места, где содержался скот всех хозяйств, причем отдельный аал могла составлять и одна юрта, если при ней была своя кошара. Важно также подчеркнуть, что структура аалов почти не менялась из года в год в отличие от летних стойбищ, состав которых был сравнительно неустойчивым.

У западных тувинцев наряду с юртой, особенно у бедняков, жилищем служили чум и шалаш*, хотя последний был, как правило, лишь жилищем временным. Как западные, так и восточные тувинцы использовали в качестве жилищ также многоугольные каркасные и срубные постройки. Однако если характеристика юрты дана в трудах Г.Е. Грумм-Гржимайло (1926), П.И. Каралькина

* Авторы всех разделов книги используют слово “шалаш” при описании различного типа жилых и хозяйственных построек (см. с. 53, 54, 295, 368, 369). О правомерности употребления данного термина подробнее см.: Соколова, 1998. – *Примеч. отв. ред.*

(1960), Л.П. Потапова (1969), то сведения о конструкциях западнотувинского чума и шалашей, восточнотувинских каркасных и срубных жилищ в литературе долгое время отсутствовали (*Вайнштейн*, 1976; 1991. С. 78–94).

Основным жилищем восточных тувинцев-тоджинцев служил чум, упоминание о котором в письменных источниках относится еще к средневековью (*Он же*, 1961. С. 80–101).

У охотников-оленоводов Восточной Тувы аалы состояли преимущественно из двух-пяти чумов, но к лету, после откочевки с оленями к вершинам гор, количество чумов в кочевом поселении-общине возрастало до 15, а иногда и больше. Так, Д. Каррутерс встретил в 1910 г. поселение охотников-оленоводов в Тодже, в котором он насчитал 27 чумов (*Каррутерс*, 1914), но столь большое число чумов в поселении было редким.

Если попытаться классифицировать жилища тувинцев в конце XIX – начале XX в., то их можно подразделить на три группы: 1) временные непереносные укрытия; 2) переносные жилища – юрты и чумы, 3) оседлые жилища – каркасные многоугольные и срубные постройки.

По вопросу о классификации жилищ народов Сибири нет общепринятой точки зрения. Так, А.А. Попов, предлагая свою классификацию жилищ (*Попов*, 1961. С. 161–226), отнес все их виды, имеющие каркас, к шалашам, в отличие от срубных построек. Он причислял чумы у одних сибирских народов к переносным (например, у эвенков тундры), у других – к непереносным (например, у тувинцев) в зависимости от того, оставляют эти народы шесты чума на месте или перевозят их при перекочевке (Там же. С. 141). Однако почти никаких изменений в конструкции чумов и материале в связи с этим, за исключением очистки шестов от коры, им не было выявлено. Совершенно очевидно, что при такой классификации необходимо исходить из конструкции жилища, а также принимать во внимание характер их использования.

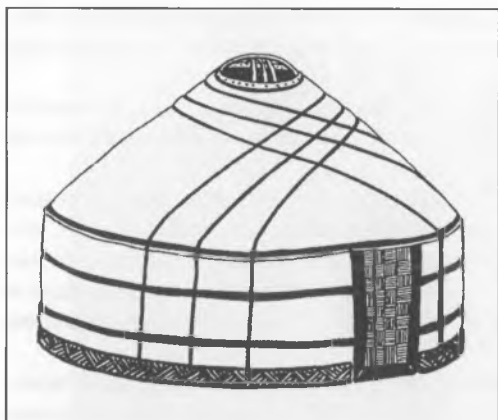
Как временные укрытия использовали главным образом шалаша, которые служили охотникам на промысле, пастухам – в непогоду. Их конструкции могут быть подразделены на два типа: одно- и двускатные; конические. Тувинские названия шалашей – *чадыр* и *чавыг*, или *чавыт*. Два последних встречаются как название шалаша главным образом в Восточной Туве, причем преимущественно применительно к одно- и двускатным шалашам.

Обычно для сооружения указанных шалашей выбирали дерево, у которого невысоко над землей (1,5–2 м) имелась толстая ветвь, параллельная земле. К ней прислоняли с одной или двух сторон наклонный ряд жердей, который покрывали сучьями и травой.

Если не было подходящего дерева, вырубали жердь с развилкой (в Западной Туве эта жердь носила название *өрген*, в Восточной – *шоң*) и втыкали в землю рядом с деревом. В развилку клали длинную горизонтальную палку, второй конец которой привязывали к дереву или упирали в сук.

Конический шалаш был представлен двумя разновидностями: 1) остов его состоял из нескольких срубленных невысоких деревьев; их ветви сверху сохранялись; три-четыре дерева прикладывали одно к другому вершинами без какого-либо скрепления, а затем обкладывали другими срубленными деревьями, ветками и др.; 2) с остовом в виде невысокого (1,5–2 м) треножника из жердей, на который с подветренной стороны (иногда и вокруг) накладывали сучья, кору деревьев и т.п. Чтобы соорудить такой остов, вырубали высокую и толстую жердь с развилкой в верхней части, в нее вкладывали концы двух других жердей.

В односкатных шалашах очаг размещался ближе к середине укрытия, в двускатных – у одного из входов. В коническом шалаше очаг помещали в центре.



Юрта западных тувинцев (общий вид). (Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 15)

Шалаши западных тувинцев сходны с подобными сооружениями у других южносибирских народов, в частности с одно- и двускатными шалашами у тофаларов, хакасов и др. Использование ствола несрубленного дерева для постройки заслона отмечено также у обских угров, впрочем, у последних этот способ применяется для сооружения шалаша с конически установленными жердями. Шалаши с остовом из трех-четырех срубленных молодых деревьев известны ряду тюрко-монгольских народов Северной и Центральной Азии и эвенкам.

Тувинское название шалаша “чадыр” находит параллели в названиях шалаша, палатки, шатра во многих тюркских языках. Оно известно уйгу-

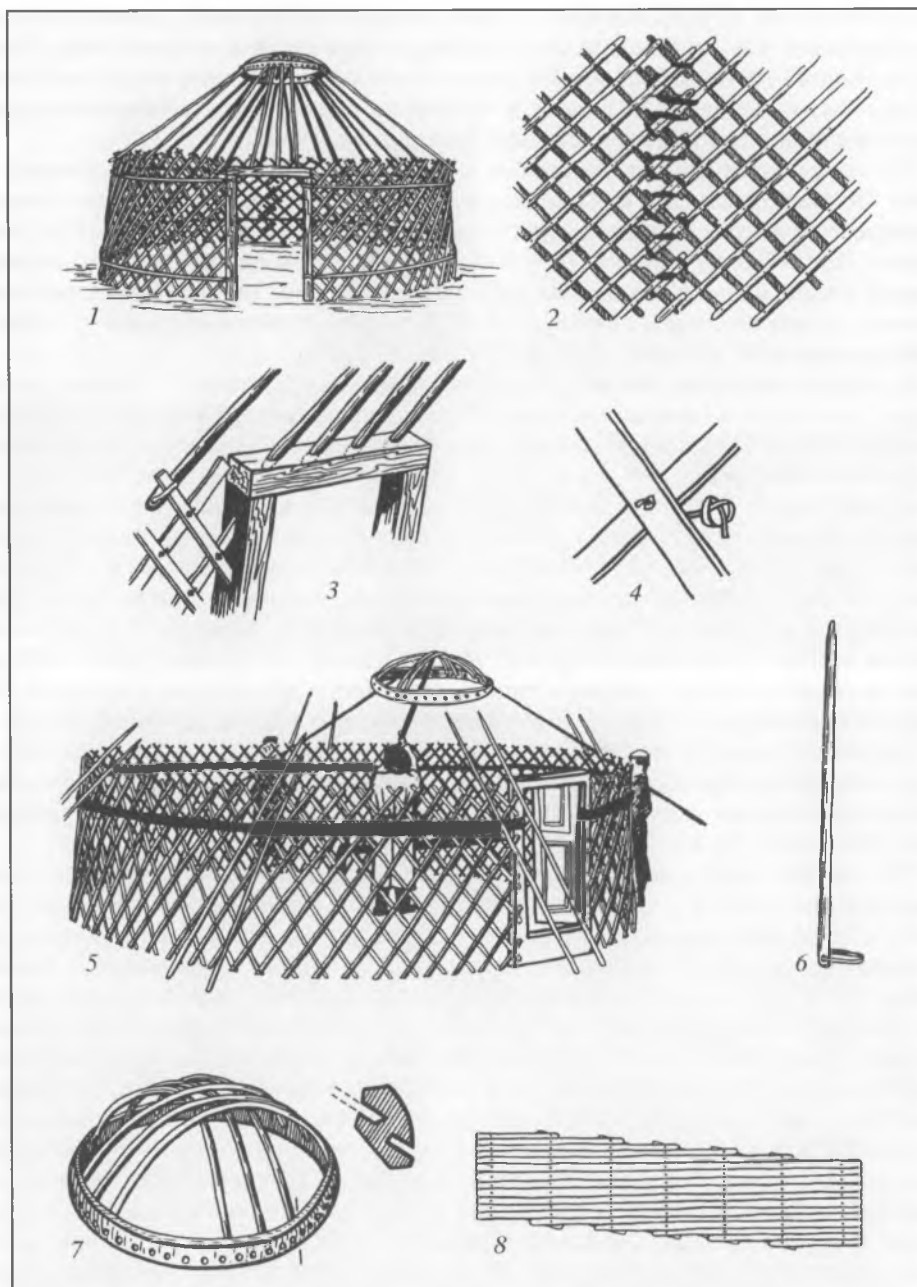
рам, телеутам, челканцам, качинцам, туркам-османам и другим тюркоязычным народам.

Переносными жилищами служили, как указывалось выше, чумы и юрты. Если юрты являлись основным типом жилищ у западных тувинцев и почти не были известны у восточных тувинцев, то чумы знали те и другие.

Ориентировка жилищ. В Западной Туве ориентировка юрт имела некоторые территориальные различия, жилища ориентировали на восток, а в центральной, восточной и южной частях Тувы преобладает ориентировка на юго-восток и на юг.

Чем же были вызваны эти различия? Ориентировка жилища у кочевников Евразии – один из существенных этнических признаков. Письменные источники позволяют сделать вывод, что в степях Центральной Азии у кочевников издавна были известны две ориентировки жилищ – восточная и южная, причем первая была связана с хунну и тюрками, вторая – с монголами. Наиболее ранние свидетельства позволяют предполагать существование уже в древности у кочевников Центральной Азии традиции восточной ориентировки жилищ и соответствующего расположения в них женской (северной) и мужской (южной) половин. Так, в “Исторических записках” Сыма Цяня (I в. до н.э.) о хуннском правителе-шаньюе сказано, что в жилище “он сидит на левой стороне лицом к северу” (*Бичурин*, 1950). Здесь, очевидно, речь идет о левой его части со стороны входа, т.е. о правой по отношению к человеку, находящемуся в жилище: вход в него с востока, поэтому шаньюе сидит лицом к северу. Аналогичным образом ориентировали жилище и ухуаньцы, о которых в “Хоуханьшу” (V в.) говорится, что они “живут в круглых юртах, из коих выход обращен к востоку”. Следовательно, и они придерживались “хуннской”, а затем и “тюркской” традиции, хотя, по мнению ряда исследователей, ухуаньцы могут быть отнесены к древним монгольским племенам.

Как убедительное свидетельство существования у древних тюрков традиции ориентировки жилищ входом на восток может рассматриваться сообщение “Тан-шу”: “вход в его (хана тюрков-тугю) ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения” (Там же. С. 230). Указанием бытования древнетюркской традиции – “перед – это восточная сторона” и в кульгово-



Конструкция юрты и ее установка

1 – остов; 2 – соединение звеньев решетки; 3 – дверной косяк; 4 – скрепление планок решетки; 5 – установка остова; 6 – палка решетки; 7 – светодымовой обруч и его разрез; 8 – звено решетки в сложенном виде. (Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 16)

мифологических представлениях служит расположение всех древнетюркских надмогильных и поминальных сооружений, в частности каменных баб, “лицевой стороной” всегда обращенных строго на восток. Древние кыргызы также считали восток передней стороной; в частности, именно с восточной стороны их курганов ставились каменные стелы (*Вайнштейн*, 1963).

Об ориентации жилищ на восток у древних тюрков говорят и данные их языка. Во всяком случае, из анализа древнетюркских письменных памятников очевидно, что восток считался у них передней стороной, юг – правой. Так, в памятнике Куль-Тегину слово *илгәрү* означает “перед” и одновременно “восток”. В малой надписи этого памятника говорится: “Впереди (илгәрү), к солнечному восходу, справа (в стороне) полуденной, назад, к солнечному закату, слева, в стране полночной” (*Малов*, 1951. С. 27).

В других тюркских языках, за исключением телеутского, “задняя часть”, “спина” совпадает со значением севера, а не запада, что соответствует монгольской традиции. Например, в чагатайском языке “спина” и “север” обозначаются одним словом *арка*.

Монгольским племенам, по крайней мере, с XIII в., была свойственна иная традиция ориентировки жилищ входом на юг, что многократно засвидетельствовано. Так, по словам Г. Рубрука, когда татары снимают свои дома “для остановки, они всегда поворачивают ворота к югу... Когда они поставят дома, обратив ворота к югу, то помещают постель господина на северную сторону. Место женщин всегда с восточной стороны, то есть налево от хозяина дома, когда он сидит на своей постели, повернув лицо к югу. Место же мужчин с западной стороны, то есть направо”. О том, что у монголо-татар вход всегда “приходится на юг”, писал и Марко Поло. Вместе с тем строго “южная традиция” присуща не всем монголоязычным народам. Такая ориентировка сохранилась главным образом у монголов-халха, калмыков и некоторых других монголоязычных этносов (*Потанин*, 1881).

На основе имеющихся источников можно сделать вывод, что восточная ориентировка жилищ у кочевников Центральной Азии была изначально, как уже отмечено выше, связана с тюркским этносом. Но она не сохранилась у ряда тюркских народов, в особенности испытавших монгольское влияние. Возникает вопрос, чем же были вызваны особенности ориентировки жилища у тюркских и монгольских степных кочевников Центральной Азии и ее изменение позднее. Можно допустить, что возникновение традиций было обусловлено практическими надобностями отсчета светлого времени суток. В пользу такого предположения, казалось, говорит то, что вся деятельность хозяйки жилища с утра регулировалась передвижением по юрте солнечных лучей, проникавших через светодымовое отверстие. По этой причине оно должно было быть постоянно строго фиксировано по отношению к солнцу. Хотя ориентировка светодымового отверстия и входа в жилище совпадали, они не были, строго говоря, конструктивно взаимосвязаны. К тому же вход в юрту не служил основным источником освещения и нередко был закрыт даже в дневное время, особенно зимой. Предположению о бытовой и хозяйственной причине различий в ориентации жилища тюрков и монголов противоречит также и то, что в обозримый исторический период у кочевых скотоводов степей не прослеживаются особенности, которые бы в этом отношении существенно отличали монголов от тюрков. К тому же традиции ориентировки жилищ в тюркских и монгольских этносах менялись в последнее тысячелетие, хотя сложившиеся ранее условия кочевого быта в основном сохранялись и не могли быть причиной ее изменения. Разумеется, практические удобства определенного направления входа зависели от



Чумы тувинцев-тоджинцев: 1 – крытый корой лиственницы, 2 – берестяной. Фото С.И. Вайнштейна, 1951 г.

условий природной среды (рельефа местности, “розы ветров” – преобладающего направления ветра и т.п.), но эта среда у кочевников в течение года изменялась и поэтому не могла быть причиной возникновения рассматриваемых традиций. А вот их утрата, напротив, вела к отказу от устойчивой ориентации жилищ, что мы видим на примере киргизов, которые уже в конце XIX в. ее не придерживались, а ставили юрту в зависимости от рельефа местности, направления ветра и т.п.

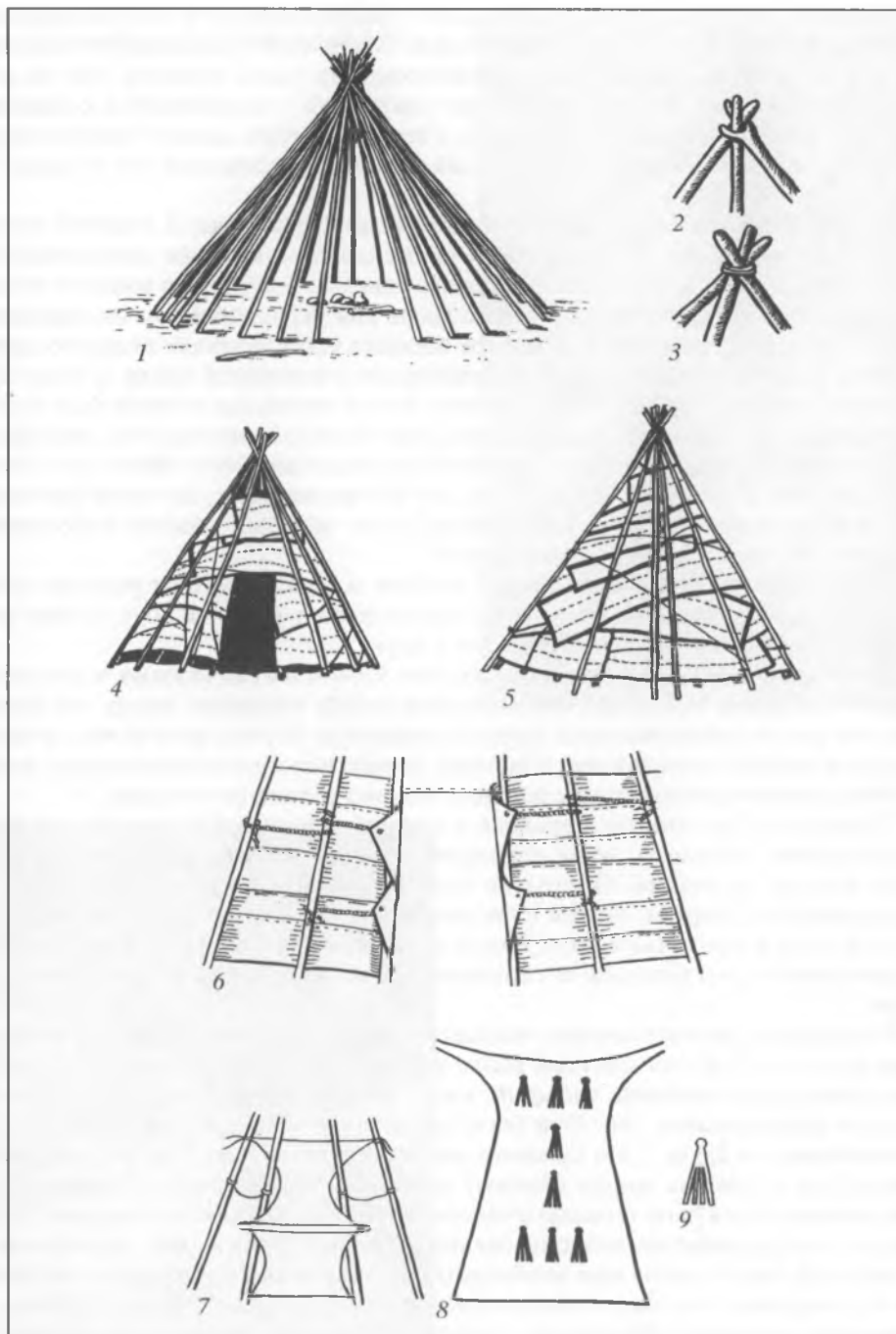
Имеющиеся материалы свидетельствуют, что изменение традиций в сфере ориентации жилища было связано не с хозяйственными, а с этническими процессами в тюрко-монгольской среде. Так, у тех тюркских кочевых народов, у которых распространилась ориентировка жилища на юг, в том числе у части тувинцев, можно определенно видеть влияние монгольской традиции.

Изложенное выше дает основания полагать, что если причинами возникновения рассматриваемых традиций не могли быть хозяйственно-бытовые условия, то, возможно, таковыми факторами были специфические культово-мифологические представления. Действительно, еще в мифологии древних тюрков отчетливо прослеживается почитание восходящего солнца, что нашло отражение в обычае располагать вход в ставку кагана на восток, в их многочисленных культово-погребальных комплексах, обращенных “лицом” к востоку.

Жилище восточных тувинцев-тоджинцев. Основным типом жилища тоджинцев, известным также западным тувинцам, был чум. По некоторым особенностям конструкции и способу покрытия чумы тувинцев могут быть подразделены на четыре разновидности: 1) тувинско-оленеводецкий, 2) тувинско-тоджинский (скотоводецкий), 3) западнотувинский с перекрещивающимися сверху жердями, 4) западнотувинский с жердями, вставленными в верхней части в обруч.

Чум у оленеводов носил название *алажы-θг* (*алажы* – “шест”, *θг* – “жилище”). Он имел остов из не очищенных от коры жердей, которые внизу устанавливались по кругу, а верхние концы их скреплялись. В установке чума участвовало два–три человека. В зависимости от размеров жилища число жердей остова колебалось от 15 до 30. Три из них были основными (*сербенги*) и определяли расположение остальных. Существовало два способа скрепления концов основных жердей. При первом жердь с развилкой (*алажы аксы*, или *суран*) устанавливали слева от предполагаемого входа (если не было жерди с развилкой, ее верхний конец расцепляли). В нее укладывали две другие жерди (иногда одну), нижние концы которых устанавливали как бы в вершинах равнобедренного треугольника, вписанного в основание чума. При втором способе основные жерди чума связывали в верхней части куском волосяного аркана или кожи (связка – *сербеңи баглаар*). Основные жерди обкладывали по кругу шестью. Высота чума оленеводов и его диаметр, как правило, составляли около 3 м, но встречались чумы и большего размера – около 4 м в высоту.

С наступлением теплого времени года, обычно в мае, чумы крыли полстями из вываренной бересты, уложенными одна поверх другой в пять–семь рядов. Вначале укладывали и привязывали к жердям полсти нижнего яруса (*адакы шывыг*) длиной от 4,2 до 4,7 м, шириной около 1 м, затем несколько рядов среднего яруса (*узун тос*), наконец – верхний ярус (*дүндүк тозу*) вокруг дымового отверстия (*дүндүк*) (в хорошую погоду дундук тозу убирали). Одну полсть сшивали из трех полос вываренной бересты (*чангыс хадың кежи*) (береста одной березки), причем размеры средних и верхних полстей были меньше нижних. На боковых сторонах имелись небольшие волосяные веревочки, которыми покрывки привязывали к остову. К полстям снаружи прислоняли жерди для прочности всего сооружения.



Чум тувинцев-оленоводов

1 – остов; 2–3 – способы скрепления основных жердей; 4–5 – расположение берестяных полстей (4 – спереди, 5 – сзади); 6 – крепление берестяных полстей у входа; 7 – крепление двери-навеса; 8–9 – декорировка двери-навеса. (Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 8)

В конце сентября–октябре “холодные” берестяные полсти снимали, заменяя их теплыми (*кышкы шывыг* – букв. “зимняя покрывка”), сшитыми из выделанных кож лося. Для одного чума требовалось пять таких полстей. Три из них, нижние (*адакы шывыг* – букв. “нижняя покрывка”), привязывали кожаными ремешками непосредственно к каркасу, а верхние (*дүдүк шывыг*) вначале скрепляли с жердями на земле, а затем два человека поднимали их и клали на каркас.

Дверью служил навес – обычно выделанный кусок кожи. К средней его части горизонтально привязывали палку (*эжик ыяжки*), которая удерживала навес в определенном положении. Пользуясь “дверью”, эту палку вместе с кожей приподнимали. На внутренней стороне двери для украшения обычно пришивали пучки кожаных ремешков. В центре жилища устанавливали длинную жердь (*чаъйан*), к верхнему концу которой привязывали волосяной аркан. К нему привязывали цепь (*илчирбё*), а к ней – котел. Зимой место, где должен был стоять чум, устилали ветвями хвойных деревьев. Оно носило название *куна*, или *купха*.

Оленеводам был известен и специальный свадебный чум *бөөдей*: его ставили родители к востоку от своего чума для дочери-невесты, которую мог посещать жених до вступления с нею в брак. Этот чум был обычно небольшого размера и не имел трех основных жердей.

Оленеводы ориентировали вход в жилище в зависимости от рельефа местности. На склоне горы его вход был обращен вниз, у реки – к воде. В аале входы чумов были нередко обращены друг к другу.

Чум тоджинцев-скотоводов имел высоту 3,5–4 м и отличался от чума оленеводов отсутствием шеста для подвешивания котла; основные жерди его связывали, так как не использовалась жердь с развилкой. К тому же и летом, и зимой его крыли только берестяными полстями, поверх которых для прочности жилища укладывали гораздо больше жердей, чем это делали оленеводы.

Тоджинские скотоводы, переходя к оседлой жизни, в 1950-е годы все чаще для покрытия “оседлого” чума использовали кору лиственницы, поскольку в таком чуме было теплее. Покрытие состояло из 40–50 кусков коры (*шаңда*) трапециевидной формы, снятой с лиственницы, черепицеобразно укладывали на остов чума в три-четыре ряда. После переселения в новые срубные дома такие корьевые чумы (*шаңда Өг*) сохранялись во дворах как летние кухни или сараи.

У западных тувинцев нередко использовали также чумы, покрытые войлочными полстями. Уже упомянутый выше тип чума с перекрещивающимися сверху жердями носил название *чадыр Өг, сэвэн*, а в южных районах приобрел монгольское наименование *ури*. Они были значительно ниже тоджинских, высота их колебалась от 2,3 до 2,5 м (диаметр основания около 3 м). При установке его каркаса три основных жерди (*багана*) скрепляли вверху волосяным арканом. Дверь находилась в раме (*хаалга*) из досок, которую укрепляли на жердях. Крыли чумы четырьмя-пятью войлочными покрывками. Одна из них, укреплявшаяся в верхней части, могла при необходимости закрывать и открывать светодымовое отверстие, что было характерно только для чума западных тувинцев (в этом отношении он сближается с юртой). Покрывки скреплялись волосяными веревками. Дверью служил прямоугольный кусок войлока, подвешенный к раме. В очень бедных семьях чумы крыли не войлоком, а корой лиственницы, куски которой (*кокпаш*) укладывали трапециевидно. На зиму чумы снизу присыпали землей. По рассказам информантов, некоторые бедняки обкладывали чумы на зиму поверх жердей и веток дерном (*ширик*) снизу вверх, горизонтальными рядами.

Варка бересты для изготовления покрышек чума. Тоджа. Фото С.И. Вайнштейна, 1953 г.



Изготовление берестяных покрышек чума. Фото С.И. Вайнштейна, 1952 г.

У западных тувинцев применялись также чумы, сооруженные из жердей, верхние концы которых вставляли в обруч (*хараача*) светодымового отверстия юрты. Их сооружали, когда решетки юрт ломались, а приобрести новые не было возможности.

Юрта – самая примечательная особенность материальной культуры кочевых скотоводов Великого пояса степей Евразии. И потому о ней не только много писали путешественники и ученые, но и слагали оды поэты, ее рисовали художники, видя в этом своеобразном жилище яркий символ кочевого мира. Входя в круглый войлочный домик, человек ощущал относительную прохладу, приятный полумрак и своеобразный уют простого бытия кочевника.

У большинства тувинцев юрта носит название *θг*, или *кидис θг* (*кидис* – “войлок”); в южных районах употреблялось также название *тербе θг* (ср. монг. *терме, терем* – “решетка юрты”).

Размеры юрты, качество покрывавших ее войлоков определялись главным образом имущественным положением владельца. Богатые скотоводы имели сравнительно большие юрты, крытые белым войлоком, в то время как жилища бедняков отличались меньшими размерами, а покрывавший их войлок был обычно темным. А.П. Ермолаев писал в начале XX в., что «величина юрты и цвет ее войлоков сразу говорят о достатке ее владельца. В белой большой юрте живут люди состоятельные, “скотные”, в малой и черной хозяева – бедняки». Конечно, были возможны исключения и отклонения, но в общем указанная картина была повсеместна (ККА. Ф. 217). Темный цвет поверхности бедняцких юрт объяснялся тем, что их хозяева имели мало скота и не могли, в отличие от баев, набрать необходимого количества шерсти чисто белых овец, чтобы изготовить светлый войлок. Однако дело не только в этом. Даже если беднякам и удавалось скатать белый войлок, то и у них он со временем темнел от дыма, и старые юрты, где войлочные покрытия не меняли, выглядели совершенно черными.

Деревянный остов юрты состоит из цилиндрической решетчатой стены, образованной отдельными складными звеньями (*хана*), и конусовидной крыши, завершающейся обручем (*хараача*, или *тоона*; последний термин монгольского происхождения – *тооно* – бытовал преимущественно у южных групп тувинцев), и завершался светодымовым отверстием (*дүндүк*).

Установленные вертикально по кругу (начиная слева от входа) хана соединяют, приставляя боковые стороны и связывая их волосяной веревкой. У входа их скрепляют с деревянной рамой двери, причем боковые планки крайних хана вставляются в специальные пазы косяка двери. Для устойчивости жилища хана с внутренней стороны нередко привязывали к колышкам, вбитым в землю (число колышков не превышало количества хана в остове юрты). Затем стену стягивали одной или двумя лентами из конского волоса (*иштии кур* – букв. “внутренний пояс”), концы которых, охватив косяки дверной рамы, привязывали к хана с внутренней стороны. При разборке юрты каждое хана складывали.

Отдельные хана обычно состояли из четного количества ивовых планок (*хана ыяжы*), число которых колебалось от 22 до 40 штук. В местах пересечения их скрепляли сыромятными кожаными вязками с узелками на обоих концах. Размер хана зависел не только от числа планок, но и от величины ячеек (*хана карак* – букв. “глаз хана”). Так, самую маленькую ячейку, расстояние между углами которой было равно *мугур соθθм* (расстояние между концами вытянутого большого и согнутого указательного пальцев, т.е. около 15 см), называли *хураган карак* (глаз ягненка), ячейку с размером *сθθм* (расстояние между отведенными указательным и большим пальцами, т.е. около 18–19 см) – *хой карак* (глаз

овцы), а ячейку, равную *карыш* (расстояние между раздвинутыми большим и средним пальцами, т.е. около 21–22 см), – *аът карак* (глаз лошади).

Следующим этапом установки остова юрты был монтаж ее крыши. С этой целью один человек, стоя в центре решетчатого остова, поднимает светодымовой обруч, в который он предварительно вставляет одну или две палки (*уна* – название, употребляемое в южной части Тувы, а также у кобдинских тувинцев, или *ынаа* – в западной и частично центральной Тувы) крыши. В это время два его помощника, стоя за пределами остова, закрепляют 4–8 уна в обруче и скрепляют их нижние концы с планками хана. Затем вставляются в обруч и скрепляются с хана остальные уна, причем такую работу уже может выполнить и один человек. В косяк двери уна вставлялись в косые пазы ее верхней доски. Верхние концы каждой уна длиной около 2 м имели шипы для вставки в пазы обруча, а нижние – ременную петлю для связывания с хана. Юрта из четырех хана имела от 48 до 64 уна.

Обруч светодымового отверстия диаметром 80–100 см состоял из толстой палки, согнутой в круг (после распарки и при помощи вбитых в землю колышков) и четырех или шести согнутых в дугу крестообразно перекрещивающихся тальниковых планок, образующих купол (*мѳгежѳ*).

До конца XIX в. в качестве дверей использовали почти исключительно навесы (*эжик*), сшитые из прямоугольного двуслойного куска простеганного войлока, но на рубеже веков все большее распространение получили деревянные двери (*хаалга*), войлочные же постепенно выходили из употребления. В нижней части косяка обязательно имелся дощатый порог (*эргин, бозага*).

После установки остова юрту покрывали войлочными полстями. Каждая из войлочных полстей предназначалась для покрытия определенной части остова. Верх прикрывали две больших полсти (*дээвиир*) и одна четырехугольная, меньшего размера (*ѳреге*), для прикрытия светодымового отверстия. К концу ореге прикрепляли веревку (*ѳреге тырттар*), которая позволяла прикрывать светодымовое отверстие на ночь, в непогоду и открывать его.

Для покрытия остова, в зависимости от размеров юрты, предназначались три-четыре, реже пять полстей (*адаккы*), привязывавшихся к остову юрты с помощью пришитых к углам волосяных веревок. Полсти дополнительно закрепляли на остове двумя-четырьмя сплетенными из волоса поясами (*кожалац*; ширина их от 2 до 10 см, длина от 6,7 до 20 м, цвета: черный, желто-серый, белый), которые охватывали полсти и, опоясывая юрту, привязывались концами к дверным косякам. Верхние полсти дополнительно удерживались волосяными лентами (*базырыг*, или *баглааш*; последние – в юго-восточной, южной частях Тувы). Эти ленты (от 4 до 16 штук) крестообразно охватывали верхние полсти и обычно закреплялись на нижних концах решетки. Реже их привязывали к лентам, опоясывающим решетку. На зиму низ юрты обкладывали широким поясом (*хаяпча*) из войлока, который стягивали веревкой. Для усиления прочности юрты при сильных ветрах ставили специальную деревянную подпорку (*магана*, или *багана*), которая подпирала обруч светодымового отверстия.

Сравнительно несложная конструкция юрты, столь необходимая кочевнику, позволяла быстро, примерно за час разобрать, а за полтора-два часа полностью собрать жилище, причем большую часть связанной с этим работы выполняли женщины. Возведение юрты имело специальный термин *ѳг тигер*, разборка ее называлась *ѳг бузар*.

Разобранную юрту тувинцы вместе с имуществом перевозили во время перекочевков вьючных животных, главным образом на волах. Даже для перевозки юрты небольшого размера и имущества требовалось не менее четырех волов.



Быки, навьюченные для перекочевки. Западная Тува. Фото С.И. Вайнштейна, 1953 г.

От количества волов, которым располагали хозяйства аала, в значительной мере зависело и возможное расстояние перекочевок. Для перевозки частей разобранной юрты предварительно на волах поверх потника одевали грузовое седло (*иңгыржак*), которое укрепляли подпругой, подхвостником и нагрудником. Затем по обе стороны от седла привязывали скрепленные арканами плотно сложенные войлочные покрывки. Если волов в хозяйстве было мало, то привязывали сундуки – *антара*, а поверх них еще по одной войлочной покрывке. После чего с каждой стороны привязывали сложенные и связанные решетки юрты. Над ними закрепляли обруч светодымового отверстия. На других волах, использовавшихся при кочевке, над сложенными войлочными покрывками и решетками помещали парные сундуки, чугунные котлы, разборные посудные этажерки и другие вещи. На отдельном воле закрепляли палки уна. Остальную утварь и мелкие вещи старались уложить вместе с деталями юрты.

После того как части жилища и утварь снимали с вьючных животных и определяли место, где юрта будет установлена, туда складывали имущество. Затем устанавливали в соответствующем направлении дверную раму и расставляли по кругу решетки, скрепляя их между собой и обвязывая веревками. Окружность средней четырехзвеньевой юрты составляла около 16 м, высота – около 3 м, площадь – около 20 м², вес – около 450–500 кг.

Помимо описанной выше конструкции юрты в Туве были обнаружены две ее разновидности, ранее не отмеченные исследователями. Одна из этих разновидностей, которая может рассматриваться с известным основанием как самостоятельный тип решетчатой юрты, отличается отсутствием светодымового обруча и своеобразной конструкцией ее верхней части.

Определить типологическое место, занимаемое тувинской юртой среди подобных решетчатых жилищ кочевников Азии, не представляет каких-либо трудностей. Она сходна, как уже отмечалось выше, с монгольской, которая была распространена также у алтайцев, калмыков, бурят и других народов. “Монгольскую” (или “калмыцкую”) юрту принято отличать от “киргизской” (или,

как ее называют, “тюркской”). Такое подразделение весьма условно, так как у киргизов, башкир и некоторых других тюркских народов “монгольский” вид юрты встречается наряду с “тюркским”. Впрочем, последняя преобладает у тюркоязычных народов. Между “монгольским” и “тюркским” видами юрт имеются очень незначительные различия в конструкции, главные из которых заключаются в устройстве палок купола остова: в “монгольских” юртах они прямые и скрепляются с решеткой с помощью волосяных петель, пропущенных через отверстия в конце палок, в “тюркских” же эти палки изогнуты и отверстий для петель в них нет. В результате изогнутости палок внешний вид купола “тюркских” юрт сферический в отличие от “монгольских” – с более конусовидным верхом.

Каркасные и срубные постройки. Каркасные четырех-, пяти- и шестиугольные жилые постройки (*борбак ѳ*) начали распространяться в конце XIX – начале XX в. преимущественно среди тоджинских скотоводов. Таких жилищ было мало, и использовали их лишь на зимниках. В период перехода на оседлость в них жили многие семьи колхозников Тоджи, но уже к середине 1960-х годов они полностью вышли из употребления.

Четырехугольные каркасные жилища (высота – около 2 м, площадь – 8–10 м²) имели четыре слегка вкопанные в землю опорные стойки с развилчатыми вырезами на верхних концах, куда вставлялись перекладины кровли. Кровля имела дарбазную конструкцию, т.е. конструкцию в виде куполообразного сводчатого сруба, либо была плоской. Стены из вертикальных жердей и кровлю крыли корой лиственницы, причем в некоторых жилищах зимой покрытие из коры заменялось покрытием из шкур лося. Кору укрепляли вертикальными и горизонтальными жердями (прибивали гвоздями).

Пяти- и шестиугольные каркасные жилища имели такие же стойки и кровлю дарбазного типа, но в отличие от предыдущего жилища каркасом стен служили горизонтальные перекладины (*доора ыяи*), которые укреплялись в зарубках на обеих сторонах стоек. В остальном конструкция отличалась лишь количеством углов, определявших число основных стоек. Некоторые жилища такого типа делали почти округлыми в плане, их покрывали большими кусками лиственничной коры, а стены стягивали двумя волосяными веревками подобно юрте.

Еще в начале XX в. западные тувинцы жили также в “избах”, заимствованных у русских. Они представляли собой срубные жилые постройки, как правило, размером около 3,5 × 3,5 м с плоской, присыпанной землей крышей, часто без окон и с земляным полом, без внутренних перегородок и без характерного для русских изб конопачения в пазах.

Помимо “изб” в источниках начала XX в. в качестве тувинских жилищ упоминаются также “деревянные юрты” – пяти- и шестиугольные юртообразные срубы, однако число их было невелико. Несколько таких “юрт”, конструкция которых, по сведениям информантов, заимствована у бурят, было у тоджинских скотоводов, в других районах они также встречались, но очень редко. Такие жилища были отмечены в Тодже еще в середине 1950-х годов. Они были сооружены из бревен, очищенных от коры. Углы рубили “в чашку”. Крышу делали, начиная от десятого или одиннадцатого венца, путем постепенного сужения сруба, причем крыша приобретала форму усеченной пирамиды в три-пять венцов. Высота обследованных мною жилищ – от 2,5 до 3 м. Затем крышу покрывали ветками, засыпали землей, поверх которой клали куски лиственничной коры.

Наконец, следует отметить, что главным образом с 1920-х годов тувинцы центральных районов, преимущественно вблизи первых русских поселений, начали сооружать и землянки (*чер бажың* – букв. “земляной дом”) с плоскими бревенчатыми кровлями-настилами и земляным или дощатым полом.



В юрте тувинцев. Западная Тува. Рисунок О. Амосовой, 1926 г.

Жилое пространство. В обширном, нередко враждебном мире, окружавшем кочевника с раннего детства и до смерти, наиболее освоенным было, разумеется, жилое пространство, с которым связаны многие освященные веками традиции. Отношение к нему, его использование, место в нем для каждого члена семьи и гостей в зависимости от их пола, возраста и социальной роли, а также размещение отдельных предметов утвари – все это достаточно строго регламентировалось сложившимися традициями. Они же регулировали отношения людей и культовую практику в жилище, делали единообразным его интерьер, отражая в организации пространства не только выработанную веками хозяйственную целесообразность, но и в определенной мере социальную структуру общества, сакральные представления.

Характеризуя жилое пространство юрты, отметим прежде всего его условное разделение на две половины, проходившее как бы по оси от входа к противоположной части жилища через его центр. Половину справа по отношению к человеку, стоявшему в юрте лицом ко входу, в литературе принято называть мужской, слева от него – женской. Однако следует иметь в виду, что эти названия, прочно вошедшие в этнографические труды, принадлежат лишь исследователям, которые отражали ими реальное использование жилого пространства в юрте кочевника, существовавшее еще в древности. Так, Г. Рубрук писал о средневековых монголах: “Когда они поставят дома, обратив ворота к югу... место женщин всегда с восточной стороны, то есть налево от хозяина дома... Место же мужчин с западной стороны, то есть направо” (Рубрук, 1957. С. 92–94).

Столетия спустя В.В. Радлов, описывая юрту алтайцев, которую он наблюдал в середине XIX в., сообщал, что в ней имущество хранится главным образом в переметных мешках, которые стоят на “мужской стороне”. Далее на этой же стороне, по направлению к двери, у крыши юрты “висит все, что находится в исключительном ведении мужчины: ружья, патронташи, уздечки, ремни, принадлежности верховой езды, седла, вьючные седла, нагайки и т.п. У стены же, справа от постели, находится все, с чем имеют дело исключительно женщины: женское снаряжение для верховой езды, а затем ближе к двери – вся хозяйственная утварь и кухонная посуда...” (Радлов, 1989).

Здесь же отметим, что названий “мужская” и “женская” стороны не было ни в тувинском языке, ни в языках других тюрко-монгольских народов. Так, у бурят левая половина по отношению ко входу называлась *баруун тала* – западная (юго-западная) сторона, а правая – *зуун тала* – восточная (северо-восточная) сторона. Аналогичные наименования сторон юрты – монгольские по своему происхождению – использовались и тувинцами, у которых при южной ориентировке входа восточную сторону называли *чθθн тала* (*чθθн* – “восточная”), а западную – *барыын тала* (*барыын* – “западная”). *Чθθн тала* означало также левую сторону, а *барыын тала* – правую. Впрочем, восточную сторону называли также кухонной стороной – *улгүүр тала* (букв. “сторона кухонной полки”). Хотелось бы обратить внимание и на то, что в литературе нередко левой или правой стороной юрты кочевников называют ее части относительно входа с внешней стороны жилища. Однако тувинцы, как и другие тюрко-монгольские народы, именуют их только по отношению к человеку внутри жилища. Этим объясняется встречающаяся путаница в определении сторон жилища в работах, посвященных как тувинцам, так и другим народам кочевого мира. Каждая из половин тувинского жилища делилась, в свою очередь, на северную и южную (при южной ориентировке входа).

Отдельные части жилого пространства юрты тувинцев, как уже отмечалось, предназначались для определенных видов утвари, а также для соответствующих традициям членов семьи размещения гостей, и имели свои специфические названия.

Рассмотрим функциональную структуру жилого пространства тувинской юрты, начиная от входа (*кирер эжик*), соединявшего это пространство с окружающим внешним миром.

Часть юрты, прилегающая ко входу, носила название *эжик аксы*. Она включала также проем входа и порог. Со входом был связан ряд существенных и обычно строго выполнявшихся норм этикета. Так, приближающийся к юрте всадник, шагов за 30–40 от жилища должен был слезть с коня и ждать приближения хозяина, который, заслышав стук копыт или лай собаки, выходил встретить гостя. Хозяин принимал от него повод коня и сам привязывал к коновязи.

В пути у всадника были, как обычно, заткнуты за пояс нож и огниво. Как войти в юрту, он должен был их вытащить, чтобы они красиво свисали с пояса на ремешках. А плетъ, которую всадник весь путь держал в правой руке, следовало привязать к седлу – в юрту гостью ее вносить нельзя. Если у него было огнестрельное оружие, то, следуя требованиям этикета, он его снимал и оставлял у входа. В прошлом оставляли у входа лук и стрелы. В тувинском героическом эпосе мы нередко встречаем описание подобных сцен. В эпосе “Алдай-Буучу”, например, Хан-Буудай, приехав в незнакомый аал, “подошел к юрте. Вокруг нее в семь рядов стояли луки и стрелы. Прислонил свой лук, юрта пошатнулась, тогда он подпер юрту с противоположной стороны стрелой и потом уже вошел” (Сказания о богатырях, 1960). Все это символизировало

мирные намерения гостя. Вместе с тем к нему предъявлялись и другие требования этикета.

Так, он должен был, подходя ко входу, аккуратно поправить шапку (если он раньше ее снял, то теперь следовало обязательно надеть) и левой рукой, не торопясь, открыть дверь или приподнять заменявший ее войлочный навес. Резко поднимать войлок или рывком открывать дверь значило демонстрировать неуважение к хозяину жилища. Если к юрте подходил спешившийся человек, и его не встречали, то он голосом или кашлем как-то давал о себе знать и лишь после этого мог позволить себе войти в жилище.

Гость, будучи приглашенным, не должен был наступать на порог (*эгин*). Случись такое – хозяин был бы глубоко оскорблен, поскольку считалось, что под порогом живет добрый дух – покровитель семьи. Строжайший запрет наступать на порог жилища отмечен у монголов еще в XIII в. Плано Карпини писал, что “если кто наступает на порог ставки какого-нибудь вождя, то его умерщвляют...” (*Карпини Джiovани*, 1957). По той же причине нельзя было на пороге стоять и сидеть. Переступив порог, гость, как и хозяин, сворачивал по ходу солнца на мужскую половину юрты, в почетную ее часть, расположенную напротив входа. Обходить очаг по движению солнца – несомненно, весьма давняя традиция. Косвенным указанием на ее существование у древних тюрков служит тот факт, что при выдвигении нового владыки – хана – его обносили на войлоке по кругу по движению солнца (*Бичурин*, 1950. С. 229).

– Амыр-ла-дыр бе! (Мир вам!) – говорил гость, или даже короче – “Амыр-ла!”, желая тем самым благополучия и мира семье хозяина юрты. Он мог произнести и “Амыр-амыр!”, и “Амыр-менди!”, или просто “Менди!” (“Здравствуйте!”) и услышать в ответ: “Сол тур бе!”, или “Менди чаагай!”, или вновь “Амыр-ла!”, что также означало: “Будьте здоровы и благополучны!” Приветствия-благопожелания могли быть и более пространными. Если это был день новогоднего праздника по лунному календарю (*Шагаа*) или гость и хозяин, давно зная друг друга, впервые встретились в новом году, то они совершали более сложный церемониал – *чолукишууру*. Гость, произнося приветствие, подходил к хозяину, вытянув вперед обе руки ладонями вверх, а хозяин, если был старше гостя, опускал на них ладони своих тоже вытянутых рук, затем оба кланялись друг другу. Если гость был заметно старше, то хозяин первым протягивал руки ладонями вверх. Любопытно, что при подобных встречах сверстников, каждый, желая продемонстрировать вежливость, старался первым протянуть обращенные вверх ладонями руки. Причем нередко приветствие повторялось несколько раз, и встретившиеся могли довольно долго по очереди подчеркивать свое уважение друг другу.

Рассаживаясь в юрте, гости и члены семьи должны были принимать определенные позы. Мужчины, особенно пожилые и наиболее уважаемые, могли сидеть в позе *баскактапыр*, подогнув под себя скрещенные ноги, остальные – в позе *свгедектээр*, подогнув под себя левую ногу, а правую, согнутую в колене, поставить перед собой, причем так, чтобы она была обращена ко входу.

Гость садился рядом с хозяином, справа от него, в стороне, противоположной входу, – почетной части юрты и чума *тёр* (*двр*), и, не торопясь, в обеих руках передавал хозяину подарок, который приносил с собой в специальном мешочке, причем подарок (*белек*) мог быть и дорогим, и чисто символическим (например, небольшой кусочек сыра). Ценным подарком считался *кадак* (кусочек шелка, платок). Хозяин также принимал дар обеими руками (перед уходом гость получал подарок, который он укладывал в тот же мешочек). Затем начинался неперемный обряд традиционного этикета *таакпылажыр*: хозяин вынимал



Тувинка за изготовлением шерстяных нитей. Фото С.И. Вайнштейна, 1951 г.

табакерку с нюхательным табаком, обычно подвешенную к поясу в футляре либо положенную за правую полу, и предлагал ее, не произнося при этом слов, гостю; он протягивал табакерку правой рукой, придерживая ее левой. Гость аналогичным образом ее принимал. Взяв по понюшке табака, они начинали его нюхать, но чихать при этом или что-либо говорить считалось неприличным. Затем табакерки возвращались владельцам. Равнозначным в тувинском этикете был обмен трубками с табаком: хозяин, раскурив свою, молча подавал ее гостю (правой рукой, которую обязательно придерживал левой), а тот, вытащив свою трубку из-за пояса или голенища сапог и раскурив без слов, таким же образом передавал ее хозяину. Молча, покурив некоторые время, они вновь обменивались трубками. Когда в юрту входило несколько гостей, то вначале таакпылажыр совершался с наиболее почетным или самым старшим гостем, сидевшим рядом с хозяином, а затем с остальными, располагавшимися в юрте по старшинству; чем более уважаемым был гость, тем ближе к хозяину он сидел.

Если гость не был знаком хозяину, то у него спрашивали имя, прозвище, откуда он, из какого рода, зачем пришел, куда едет дальше. Задавать такие вопросы сразу по прибытии незнакомца традиционный этикет не позволял, а если такое и случалось, то расценивалось как неуважение к прибывшему. В ходе беседы гостя непременно угощали.

Женщины, находясь в левой части жилища, сидели, подогнув под себя правую ногу, а левой, согнутой в колени и прикрытой полой халата, опирались о пол. Они не должны были без особой надобности проходить на “мужскую” половину во время трапезы, особенно в присутствии почетных гостей или старших родственников мужа. Если женщине было необходимо туда войти, она обяза-

тельно обходила очаг со стороны входа, а не с почетной стороны *тёр*; ей не следовало ходить среди гостей, переступать через некоторые мужские вещи – ружья, патроны, снасти, седло, плеть; наступив на них, она наслала бы на столь важные предметы порчу. Еще большие ограничения касались приходивших в гости невесток, которые ни при каких обстоятельствах не должны были пребывать на правой половине жилища, что было отмечено и у ряда других тюрко-монгольских народов.

Из изложенного отнюдь не следует, что женщины могли находиться лишь на “своей”, кухонной половине жилища. Хозяйка, ее дочери, в том числе замужние, жившие отдельно, приходя в гости, могли свободно перемещаться по юрте, а при необходимости заниматься хозяйственными делами даже в почетной ее части.

Дети при гостях не должны были ходить по юрте, громко разговаривать, их присутствие как бы не замечалось. Вообще все находившиеся в юрте старались разговаривать достаточно тихо, нельзя было кричать, а тем более свистеть, так как считалось, что тем самым можно привлечь в жилище злых духов и вызвать несчастье.

Без гостей члены семьи вели себя более свободно. Хозяин мог возлежать на коврике напротив очага, в почетной части жилища. Он сам и его сыновья могли сидеть, опираясь не на правую, а на левую, согнутую в колене ногу, женщина же обычно и в такой обстановке старалась соблюдать традиционную позу. Хотя, занимаясь хозяйственными делами или кормлением ребенка, она могла сидеть, поджав скрещенные ноги.

Вместе с тем даже в непринужденной обстановке мужчины и женщины избегали сидеть на корточках. При этом следует заметить, что сидение мужчин на корточках в юрте подобно тому, как это делают они в Туве ныне повсеместно в сельской местности на улице в ожидании автобуса и т.п., запрещал в прошлом не только этикет, но и поверье, что такая поза предвещает нищету. Поэтому так могли сидеть только бедняки.

Напротив входа, в центре юрты находился очаг (*одаг*) – семейный, хозяйственный и сакральный центр жилища. Очаг помещался в небольшой ямке на круглой, овальной или квадратной площадке, огороженной жердочками или камнями. В очаге постоянно, пожалуй, исключая лишь несколько ночных часов, горел или тлел огонь. Впрочем, уже и тогда в зажиточных семьях (а позднее – почти повсеместно) употреблялись один, редко – два железных тагана, стоявших на очажной площадке, причем иногда и без использования очажных ямок. Тогда же входили “в моду” и железные печки с высокой трубой, которую выводили наружу через светодымовое отверстие юрты, но беднякам они были недоступны из-за сравнительной дороговизны и трудностей их перевозки при недостатке вьючных животных. Если вместо очага использовали печь, то круглую очажную площадку в юрте заменяли четырехугольной и располагали ее не в центре, а ближе ко входу. Место вокруг очага называлось *от кыдыы* (край огня).

Очаг был особо почитаемым местом жилого пространства. Существовало представление о добром духе-хозяине очага – покровителе семьи. Ряд запретов препятствовал осквернению очага, которое, как полагали, могло принести семье несчастье, болезни, смерть детей. В очаг нельзя было плевать, проливать молоко и даже воду, мешать в нем золу или перемещать дрова ножом, рубить дрова в очаге или близко от него, бросать в очаг сор, зажечь и вынести головню. Никто, даже хозяин юрты, не говоря уже о посторонних, не мог позволить себе погасить огонь в очаге. В этой связи можно привести свидетельство Плано

Карпини о монголах (татарах): “Хотя у них нет никакого закона о справедливых деяниях, тем не менее все же они имеют некоторые предания о том, что называют грехами... Одно состоит в том, чтобы вонзить нож в огонь... также рубить топором возле огня, ибо они веруют, что таким образом должна быть отнята голова у огня...”. Вместе с тем огонь в очаге, вернее, духа-хозяина очага, следовало умилостивлять жертвами. С этой целью сжигали на огне кусочки мяса, брызгали в сторону очага несколько капель араки во время трапезы.

Коротко охарактеризуем назначение остальных частей жилого пространства также по движению солнца, начиная от входа, по периметру юрты. Небольшая площадь, прилегающая к двери, носила название *эжик аксы* (букв. “устье двери”). На ней располагались в легкой оградке из жердей новорожденные домашние животные, рядом могли сидеть слуги (*айбычы*) бая – владельца юрты, а также неимущие, пришедшие в жилище.

Далее висел бурдюк или стоял бочонок с хойтпаком или кумысом и начинался *чүък* – длинный ряд кожаных вьючных мешков *барба* и переметных *сум таалын*, установленных на деревянных настилах впритык, узкими боками вперед. В них находилась одежда, меховые одеяла, украшения и другое имущество, зерно. Место у начала *чүък* именовалось *чүъ адаа* (*адаа* – букв. “нижняя часть”). Здесь стояла жердь с сучками (*адыр ыяш*), на которую вешали ружья, уздечки, аркан, плетъ, путы и др. Рядом укладывали седла. Различные вещи лежали на барбах и талинах, были подвешены над ними на решетках хана.

Напротив входа находилась почетная часть жилища – *тёр* (*дѳр*), где стояли два-четыре деревянных декорированных парных сундука *аптара*, но число их могло доходить до шести и даже восьми, свидетельствуя о состоятельности их владельцев. Рядом с ними располагались низенькие комоды *шургулда* (*шургуулда*), а на них – шкапулки (*хааржак*). В аптара хранили праздничную одежду, ценное домашнее имущество, в шургулда – мелкие ценности, деньги. Средняя часть “тёр” была наиболее почетной – *дѳр бажы* (*бажы* – букв. “голова”). Тут в богатых юртах между средними аптара стояли низенькие квадратные или овальные столики-алтари *ширэ* (*ширээ*) высотой 20–25 см, с четырьмя или восьмью ножками. На *ширэ* устанавливали буддийские культовые предметы, возлагали жертвоприношения. В юртах знати для хозяина и его почетных гостей *ширэ* иногда использовали и как сиденье, о чем нередко упоминается в тувинском фольклоре. Так, в одной из сказок ее герой Оскюс-оол “на берегу большой белой реки увидел богатый аал. В середине его стояла круглая белая юрта, такая, что и девятью конями ее не окружить. Парень с трудом открыл дверь и вошел в юрту. На квадратном черном *ширэ* о восьми ножках восседал хан...” (Тувинские народные сказки, 1970. С. 130). В жилищах лам обычно было несколько таких столиков разных размеров.

В юртах шаманов в *тёр* стояли прислоненные к решеткам бубен и другие культовые принадлежности, висели привязанные к решетке *эрни* (*ээрен*) – изображения духов-покровителей и помощников.

В *тёр* на войлочном ковре сидели наиболее почетные гости. На некотором расстоянии от *тёр* на левой стороне стояла кровать *орун*. Место у изголовья кровати называлось *сыртык бажы* (*сыртык* – валиковая подушка), во время трапезы и приема гостей тут сидел хозяин, повернувшись лицом к очагу. При трапезе рядом с хозяином должен был быть чайник с чаем. В этой же части юрты висела колыбель с младенцем. Далее шло место у передней части матраца, лежащего на кровати, *дѳжек баары* (*дѳжек* – войлочный матрац), за ним *дѳжек адаа*, что означало “нижняя часть матраца”. Здесь было место хозяйки. А между ней и хозяином сидели их маленькие дети. Далее у кровати обычно стоял сундук

бух *антара* для продуктов, а рядом с ним – полусферический чугунный котел (*паиу*), который ставили, сняв с очага, на три вкопанных в землю колышка и прикрывали деревянной крышкой. Далее стояла этажерка *улгүүр* с полками (обычно двумя или тремя). На них лежала посуда, в том числе миски-чашки для чая и пищи, стояли или висели рядом привязанные к решеткам деревянные ведерки, разного размера ступки для соли, сухого чая, а также другие сосуды, предназначенные для хранения воды и молока. Поблизости находились чугунные чаши, чайники, ступы для размола зерна, корытца, перегонный аппарат для приготовления молочной водки, цедилка, сплетенная из ивовых прутьев, для процеживания молока и другие предметы повседневного женского обихода, включая и продукты питания. Эта часть юрты называлась *улгүүр баары* (букв. “передняя часть кухонной этажерки”). Поблизости находились обычно каменная ручная мельница, дрова.

Следует также отметить, что существовало символическое членение пространства юрты в соответствии с 12-летним животным циклом.

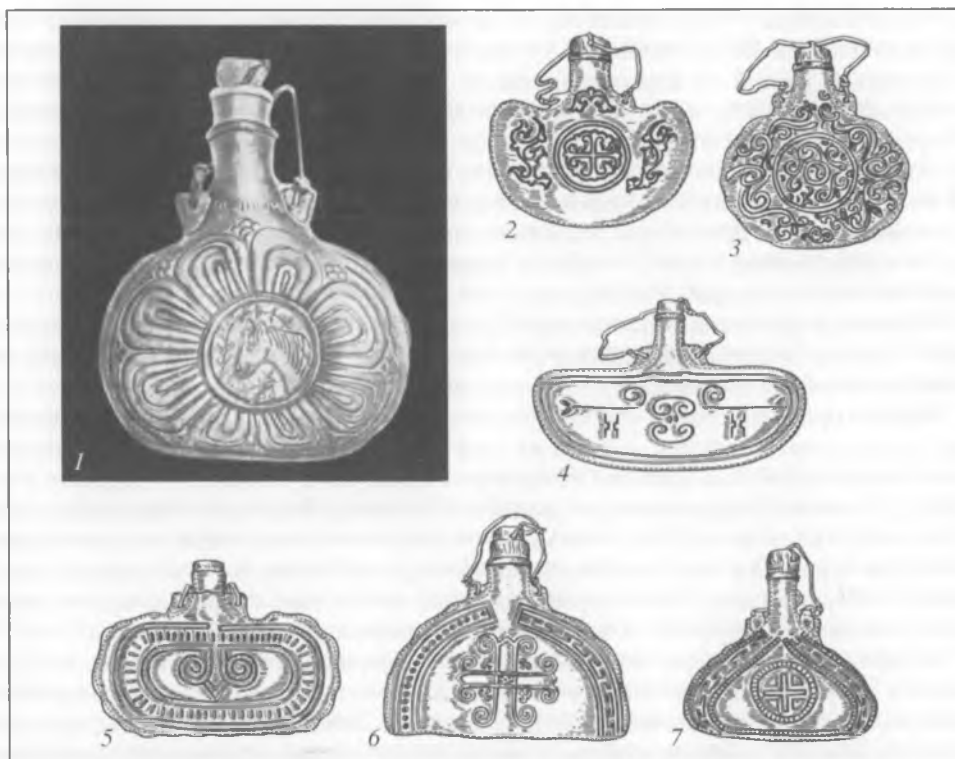
Свободное пространство вокруг очага застилали войлочными стегаными ковриками *ширтект*. В обеспеченных семьях их было три, реже – четыре. Два из них укладывали по обе стороны от входа, третий – напротив, в почетной части жилища, четвертый – у входа. В юртах баев лежали красивые белые ширтеки с четким узором и красной матерчатой каймой по краю, а в бедных жилищах их, как правило, не было, либо они были сшиты из старых ширтеков, отданных баями за ненадобностью. Богатые скотоводы поверх ширтеков стелили небольшие четырехугольные или округлые войлочные или сплетенные из шерсти коврики *олбук*, предназначавшиеся для сидения. Иногда олбуки клали на ширтеки, и тогда они служили сиденьями для особо почетных гостей. Ширтеки имели трапиевидную форму, причем их сторону, обращенную к стенке жилища, делали дугообразной. Гораздо реже их выкраивали квадратными в плане. Величину ширтеков определяли размеры юрты. Их обязательно декорировали различными стегаными узорами. В юртах бедняков войлочные коврики заменялись кожей домашних животных.

К решетке юрты на крюках (*аскы*) из рога и дерева, украшенных резьбой, подвешивали небольшие бытовые вещи, сосуды, пузыри с молоком и жиром, мешочки из шкур для муки, чая, соли, которые постоянно хранили в подвешенном состоянии. У очага лежали деревянные блюда-корытца *тесни* (*десни*).

Все члены семьи, кроме хозяина и хозяйки, пользовавшихся кроватью, спали на войлочных коврах и шкурах, лежавших на земле в тех местах жилого пространства, где домочадцы сидели во время трапезы.

Состоятельность владельцев жилища отражалась в интерьере, качестве и количестве утвари. Так, войлочные коврики беднякам заменяли кожи домашних животных, постеленные на земляной пол. С наступлением теплых весенних дней и до начала осенних заморозков утварь, предназначенную для домашних работ, хранили рядом с юртой. Там же можно было видеть женщин, обрабатывавших шкуру, пряжущих шерсть, провеивающих зерно, и мужчин, занятых толчением зерна в ступе, починкой упряжи и другими работами.

Основным жилищем охотников-оленоводов, как отмечалось выше, служил чум. В его жилом пространстве также прослеживается деление на две условные половины: “мужскую” справа от входа и “женскую” – слева. Правая не имела специального названия в отличие от левой, которую обычно именовали *паиштаньыр чүк*, т.е. кухонной стороной (*паиштаньыр* – букв. “кухарничать, стряпать”, *чүк* – “сторона”).



Формы и орнаментация тувинских кожаных флагов когэржигов

1 – флаг; 2–7 – орнаментация флагов. (Из кн.: *Вайнитейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 56)

Место напротив входа так же, как и у западных тувинцев, считалось почетным (*дөр*), здесь во время трапезы сидел хозяин, а справа от него – наиболее почетный гость. Хозяйка готовила пищу и выполняла все прочие домашние работы на своей стороне. Если в семье были грудные дети, то берестяную колыбель привязывали к жердям левой стороны чума. В центре чума над очагом висел сравнительно легкий бронзовый котел с двумя ушками, подвешенный на цепи (*илчирбе*), которая укреплялась на жерди *чагйан* при помощи волосяной веревки, о чем уже шла речь выше.

Почти все имущество оленеводов находилось в парных вьючных сумках *барба*, сшитых шерстью наружу из лосиных камусов и кусков кожи. Барбы стояли в чуме на жердях, уложенных вдоль стены. Семья имела от 6 до 15, а иногда до 20 и более барб, лежавших в два ряда. Поверх них помещали верховые и вьючные седла, ружья, мелкую утварь. При перекочевках вьючные сумы скрепляли арканами и нагружали на оленя по обе стороны грузового седла, причем для перевозки груза на лошадях оленеводы пользовались парными вьючными сумками *ачымак*, сшитыми из обработанных шкур копытных.

Члены семьи спали на земляном полу, подложив под себя кору деревьев, шкуры и укрывшись шубами, так как оленеводы не пользовались деревянными кроватями, причем хозяин и хозяйка – на “женской” стороне.

В западнотувинских чумах бедняков традиции использования жилого пространства были такими же, как и в юрте, но утвари в них было намного мень-

ше, чем в жилищах более зажиточных семей. А.В. Потанина, наблюдавшая быт тувинцев в конце XIX в., писала о чумах, в которых жила беднота: “Часто трудно решить, – жилой он или оставленный; иногда вся домашняя утварь состоит из сшитых из бересты корытцах, употребляемых при еде, да железного котелка, который владельцем иногда носится с собой, чтобы служить ему во время охоты. Князья же урянхайские живут богато; их окружает многочисленная челядь, и в их сундуках скопляются дорогие уборы и безделушки из нефрита, сердолика, ляпис-лазури и других ценных ими камней в несколько сот рублей. Их любимое времяпровождение – игра в шахматы, причем проигрывают иногда целые табуны лошадей” (Потанина, 1895. С. 70).

Охотники-скотоводы Восточной Тувы, также жившие в чумах, в использовании жилого пространства были близки к западным тувинцам, и членение их жилища (включая названия) почти не отличалось от западнотувинского.

Жилое пространство и его членение, интерьер и утварь нашли отражение как в фольклоре тувинцев, так и в их мифологии. При этом юрта и чум выступают в фольклоре как жилище не только людей, но и различных мифологических персонажей, находящихся в Среднем (Светлом), Верхнем и Нижнем мирах, о чем пойдет речь ниже. Так, в сказании об Оскюс-ооле и дочери владыки Верхнего мира Курбусту-хане невеста говорит герою: “Тогда ты полетишь в моей одежде в Верхний мир. Там ты увидишь семь белых юрт с одной стороны и десять белых юрт – с другой. А за ними рваная черная юрта. Туда и входи”.

В литературе последних лет встречается утверждение, что монгольские кочевники представляют себе юрту как модель Вселенной, что это основывается на мифологическом ее осмыслении (Жуковская, 2002. С. 14). Учитывая древние связи тюркской и монгольской мифологии, в особенности тувинской и монгольской, можно было бы полагать, что такое осмысление жилища характерно и для тувинских кочевников. Между тем ни полевые материалы авторов, ни источники по тувинской мифологии, ни фольклор, включая героический эпос, не дают оснований для таких выводов применительно к представлениям тувинцев-кочевников о юрте или чуме.

Пища. Прежде всего кратко охарактеризуем пищевые комплексы и затронем некоторые вопросы их генезиса. Пищевые комплексы я рассматриваю как определенные, закрепленные этнической традицией сочетания используемых продуктов и способов потребления. Их формирование обусловлено прежде всего природной средой, хозяйством и культурными традициями, т.е. в значительной мере хозяйственно-культурным типом (далее – ХКТ). У тувинцев, как отмечено выше, были представлены три ХКТ, для каждого из которых характерны специфические особенности пищевых комплексов. На этом основании в питании тувинцев-кочевников в XIX – начале XX в. можно выделить три комплекса: западнотувинский (скотоводческий), восточнотувинский охотничье-оленоводческий и восточнотувинский охотничье-скотоводческий.

Западнотувинский (скотоводческий) пищевой комплекс базировался на продуктах кочевого скотоводческого хозяйства, сочетавшегося с земледелием. Основой питания в состоятельных семьях значительную часть года служила молочная и в меньшей мере мясная и растительная пища, главным образом просо и ячмень, а также в небольшом количестве дикорастущие. Рыба употреблялась лишь беднейшими аратами.

Западные тувинцы издавна применяли различные способы квашения молочных продуктов, изготовления сыров, творога, а также эффективные в степных условиях способы консервации мяса путем его высушивания, замораживания, а иногда и копчения. Ели вареное мясо домашних и диких (прежде всего

копытных) животных, причем наиболее излюбленным блюдом была баранина (особенно курдюки и грудинка). В пищу шло не только мясо, но и субпродукты, кровь домашних животных.

Важная черта рассматриваемого пищевого комплекса – потребление только кипяченого молока, притом почти исключительно в виде кисломолочных продуктов. Это объясняется тем, что в условиях кочевого хозяйства сохранить несквашенное молоко было очень трудно, а многовековой опыт, установивший особо целебные и питательные свойства для человеческого организма кисломолочных продуктов, неизбежно подсказывал наиболее рациональные формы их приготовления. Как известно, изобретение кочевниками ряда способов получения кисломолочных продуктов явилось ценным вкладом в мировую цивилизацию. Ниже мы еще вернемся к более подробной характеристике традиций приготовления и употребления блюд западнотувинской кухни, здесь же остановимся на вопросе о времени формирования основных черт западнотувинского пищевого комплекса.

Археологические источники позволяют прийти к выводу, что в ряде особенностей этот комплекс сложился еще в скифское и гуннское время. Уже у ранних кочевников, населявших горно-степную зону Саяно-Алтая, как, впрочем, и у многих других кочевых народов евразийских степей, в семьях, богатых скотом, основу пищевого рациона в весенне-летний период, как и в традиционном западнотувинском комплексе, составляли продукты животноводства – мясо и молоко. Судя по материалам археологических раскопок памятников скифского времени в Саяно-Алтае, в том числе курганов казылганской культуры Тувы, в пищу употреблялось мясо овец, лошадей и крупного рогатого скота, включая яков. Уже в то время, по-видимому, сложились и некоторые из традиций приготовления и приема мясной пищи, сохранившиеся в кочевом мире центра Азии до этнографической современности. Так, судя по находкам в пазырыкских курганах крестцовых костей почти всех видов домашних животных, можно полагать, что уже ранние кочевники ценили именно эту часть туши, причем определенное преобладание в погребениях скифского времени Саяно-Алтая костных остатков овец позволяет сделать вывод, что баранина уже тогда была в ряду особо лакомых блюд. То же можно сказать и о гуннском времени – находки в курганах сыынчюрекской культуры Тувы, в частности в могильнике Кокэль, убедительно говорят о резко возросшем значении мяса мелкого рогатого скота. В большинстве погребений обнаружены остатки мясной ритуальной пищи, причем почти исключительно задние ноги и грудина овцы. Несомненно, шло в пищу мясо и других видов домашних животных, но их остатки, за исключением единичных находок черепов лошади и козы, в исследованных погребениях не встречаются. Думается, такое изменение отражало не только возросшую ценность баранины в питании, но и существенное увеличение удельного веса овец в структуре стада у населения, которое вело теперь более подвижный образ жизни. Отметим, что и в дальнейшем, в древнетюркское время, не только в Туве, но и на обширных пространствах расселения кочевых племен в степях Евразии среди пищевых остатков в погребениях встречается почти исключительно баранина.

Подспорьем в питании у ранних кочевников, как и у западных тувинцев, было мясо диких животных, добытых на охоте. Судить об этом позволяют найденные в сравнительно небольшом количестве в погребениях казылганской культуры костные остатки марала, кабарги, кабана, медведя.

Уже ранние кочевники умели готовить из молока сыр (остатки его найдены в пазырыкских курганах Алтая) и, возможно, кумыс из кобыльего молока,

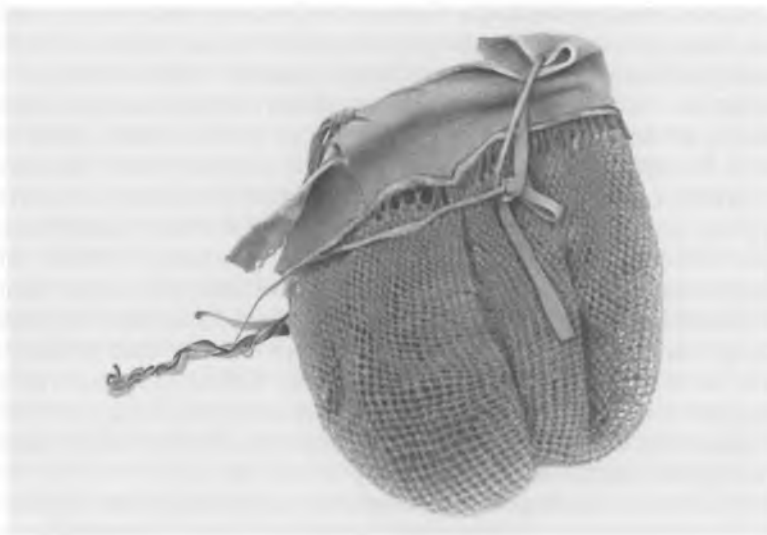
способ приготовления которого описан еще в V в. до н.э. Геродотом (*Геродот. История, IV, 2*). Использовались и продукты земледелия, о чем свидетельствуют найденные в казылганских и сыынчю-рекских курганах зерна проса и обломки зернотерок. Было знакомо кочевникам и курение. Определенную роль в питании здесь играло также собирательство. Об этом, в частности, красноречиво говорит чрезвычайно любопытная находка в одном из казылганских курганов небольшого мешочка с кедровыми орехами.

Восточнотувинский охотничье-оленоводческий пищевой комплекс был представлен у населения горной тайги в Тодже и Тере-Холе. Для этого комплекса, основанного на охоте и кочевом оленеводстве, было характерно питание в течение всего года преимущественно мясом диких копытных и растительной пищей, приготовленной главным образом из дикорастущих, в меньшей мере – продуктами из оленьего молока и рыбой (с весны и до осени). Домашних оленей забивали редко, сохраняя их прежде всего как транспортное средство. Шло в пищу не только все мясо, но и субпродукты, и кровь домашнего оленя. Мясо иногда сушили впрок или сохраняли замороженным. Оленье молоко употребляли кипяченым, приготовляя из него сладковатый сыр *быштак* и простоквашу *тарак*. Луковицы сараны, игравшие круглый год существенную роль в питании, ели главным образом в сушеном виде. Весной любили пить березовый сок *хадың чулуу*. Рыбу поджаривали на палочках у огня. В отдельные годы в результате эпизоотии погибало много домашних оленей. А если это сопровождалось неурожаем сараны и неблагоприятной для промысла погодой, то к весне неизбежно возникал голод, от которого умирали, разумеется, прежде всего бедняки.

Рассматриваемый пищевой комплекс в основных чертах, несомненно, восходит к древним традициям питания дооленоводческого населения – пеших охотников и рыболовов горной тайги. Представление о наборе продуктов в их питании дают материалы Тонмакской стоянки, где были обнаружены кости рыбы, диких копытных, водоплавающей птицы (*Вайнитейн, 1956. С. 37*). Можно полагать, что собирательство сараны и некоторых других дикорастущих растений играло очень важную роль у охотников и рыболовов горной тайги.

Начавшееся на рубеже нашей эры освоение жителями Саян оленеводства первоначально, вероятно, не внесло каких-либо изменений в структуру питания, во всяком случае даже тюркоязычные предки тувинцев-тоджинцев – племена туба (кит. *дубо*), по свидетельству “Таншу” (конец I тысячелетия н.э.), “ни скотоводства, ни земледельства не имели. У них много сараны: собирали ее корни и приготовляли из них кашу. Ловили рыбу, птиц, зверей и употребляли в пищу”. Однако постепенно, вместе с освоением доения оленей в питание предков тувинцев в Саянах включаются оленье молоко и молочные продукты, а также в случаях острой необходимости и мясо домашних оленей. Об этом уже свидетельствуют источники начала II тысячелетия н.э. Так, Рашид-ад-Дин утверждал, что у лесных урянкатов (население Восточной Тувы) нет быков и баранов, а живут они охотой и разводят оленей (именуются в источнике “горными быками и джейранами”), молоко которых “доили и ели” (*Рашид-ад-Дин, 1952. С. 123*).

Восточнотувинский охотничье-скотоводческий пищевой комплекс основывался на ХКТ охотников-скотоводов, населявших степные долины в горной тайге Восточных Саян по соседству с охотниками-оленоводами. Большую часть года в их пище преобладало мясо диких копытных, дополнявшееся мясом крупного рогатого скота, и очень редко – бараниной, так как овец, впрочем, как и коз, было относительно немного. Однако потребление молочных продуктов оставалось сравнительно высоким, а способы их приготовления не отличались от за-



Сумка, сплетенная из сухожилий для переноски сараны. Тоджа. Фото С.И. Вайнштейна, 1952 г.

паднотувинских. Важное значение в питании имели также блюда из дикорастущих растений, особенно сараны, которую они хранили и использовали подобно оленеводам. Мучные блюда из проса и ячменя готовили, как и западные тувинцы, но их потребление было ограничено, поскольку зерно поступало сюда лишь в обмен на пушнину.

Формирование охотничье-скотоводческого пищевого комплекса у восточных тувинцев, можно полагать, началось со скифского времени, когда в Тоджу проникли из западной части Тувы казылганские скотоводческие племена, курганы которых были открыты и раскопаны мною в Тодже. Многовековые этнокультурные и хозяйственные связи охотников-скотоводов Саян и родственных им кочевых племен скотоводов западнотувинских степей предопределили несомненное влияние последних на традиции рассматриваемого пищевого комплекса.

Перейдем к характеристике пищевых циклов. Особенности питания, включая набор потребляемых продуктов, в течение года менялись, так как они в значительной мере были обусловлены годовым хозяйственным циклом. В целом же в питании всех групп тувинцев можно выделить два основных периода: весенне-летний и осенне-зимний, хотя и внутри них происходили сезонные изменения (Вайнштейн, 1991).

В западнотувинском (скотоводческом) пищевом цикле в весенне-летний период преобладала молочная пища. Весной начиналось доение крупного и мелкого рогатого скота, кобылиц, верблюдов. Так, коров начинали доить главным образом с середины марта, и их лактационный период продолжался наиболее долго – как правило, семь и более месяцев, нередко до конца ноября и даже начала декабря, а яловых коров, отелившихся осенью, доили до середины зимы. Доение овец и коз, начавшись в мае, продолжалось до июля, кобыл – с мая по июль (они обычно жеребились в марте, но лишь в начале мая их пригоняли к аалу, где жеребят держали на привязи, а кобыл, пасшихся поблизости, доили до 6–7 раз в день). В этот период мясо (главным образом баранина) потреблялось

редко, притом преимущественно в байских хозяйствах. Молочную пищу дополняла в большей или меньшей мере растительная пища. Впрочем, В.В. Радлов, побывавший у небольшой группы западных тувинцев в 1861 г., писал, что их пища “летом состоит главным образом из молока, которое потребляется в виде творога, сыра, кумыса и молочной водки; кроме того, из мяса дичи (ради мяса они охотятся на дичь и летом, чего алтайцы не делают), овец, коз, лошадей и крупного рогатого скота. Лошадей и волов, которых используют для езды и перевозки грузов, не забивают, так как считают, что мясо этих животных жесткое и невкусное. Союны неимущих классов занимаются также сбором корней и употребляют в пищу кандык, корни лилий, калба и дикую редьку, которую во множестве запасают на зиму” (Радлов, 1989. С. 490). Дополним эту краткую характеристику тем, что мясо рабочих лошадей и волов не шло в пищу только в семьях богатых скотоводов. Отметим также, что весной – с апреля до середины мая – в большинстве хозяйств готовили простоквашу *тарак*, а затем ее заменял другой кисломолочный продукт – *хойтпак*, о которых речь пойдет ниже. Молоко употребляли и в несквашенном виде, но лишь с чаем.

Питание летом преимущественно молочными продуктами – древняя традиция кочевых скотоводов. “Летом же, – писал Плано Карпини о монголах XIII в., – имея тогда достаточно кобыльего молока, они редко едят мясо, если им случайно не подарят его или они не поймут на охоте какого-нибудь зверя или птицу” (История монголов, 1957. С. 36). То же мы читаем у Г. Рубрука: “Однако летом, пока у них тянется кумыс, то есть кобылье молоко, они не заботятся о другой пище” (1957. С. 95).

В осенне-зимний период доля молочных продуктов в рационе западных тувинцев постепенно уменьшалась из-за сокращения и прекращения надоя (например, кумыс готовили, как правило, только до августа), а также из-за увеличения еще осенью количества запасаемых впрок на зиму молочных продуктов. Вместе с тем заметно росло потребление мучных блюд и жареного проса, так как осенью завершалась уборка урожая и большинство семей бывало обеспечено зерном. В конце осеннего периода значение мяса в питании обычно также возрастало – ведь в большинстве хозяйств начинался забой скота и шла заготовка мяса на зиму. Конечно, так питались не все: бедняки в это время года систематически недоедали. Вместе с тем несомненно, что осень отличалась наибольшим разнообразием продуктов и сравнительно высоким количеством потребляемых калорий.

В зимнее время в питании большинства семей роль молочных продуктов резко сокращалась: они использовались главным образом в виде заготовленного впрок масла (*саржаг*) и сухого сыра (*курут*). Однако достаточные запасы таких молочных продуктов имели обычно лишь состоятельные скотоводы. Малоскотные бедняцкие хозяйства не имели ни возможности забивать с осени скот в нужном количестве, ни делать достаточных запасов молочных продуктов. Поэтому мясо и масло для них были зимой редким лакомым блюдом. Основой же питания являлись просо и чай.

У большинства кочевых скотоводов западной части Тувы в конце XIX – начале XX в. усредненное соотношение калорий, получаемых от разных видов пищи, было все же, судя по имеющимся материалам, близко к исчисленным в то же время у монголов-халха: 55,31% давали молоко и молочные продукты, 24,38% – растительная пища, 20,31% – мясо (Майский, 1921. С. 156).

У охотников-оленоводов потребление мяса диких копытных было сравнительно высоко круглый год, но, как правило, очень нерегулярно. С мая до конца сентября существенным подспорьем служили оленье молоко и сарана, а в

хозяйствах, расположенных вблизи рек, – продукты рыболовства. В осенне-зимний период основными продуктами питания становились мясо диких копытных (у охотников на промысле – мясо белок); заготовленная впрок в большом количестве сушеная сарана и замороженное с осени оленье молоко; в небольших размерах – мучные блюда и жареное просо, приобретаемое оленеводами у западных тувинцев в обмен на пушнину. Восточнотувинский пищевой цикл был, пожалуй, зависим от годового хозяйственного цикла в значительно большей мере, чем у западных тувинцев.

Хотя в пищевом цикле охотников-скотоводов в весенне-летний период молочные продукты становились регулярной основой питания, всеми хозяйствами потреблялось и мясо, но лишь диких копытных, промысел которых велся значительно интенсивнее, чем зимой. Рыба играла заметную роль в рационе у беднейших групп, живших в это время вблизи озер, но в состоятельных хозяйствах ее вообще не ели. С наступлением осени важнейшее значение, как и у оленеводов, приобретали дикорастущие, в особенности сарана. Ее интенсивно собирали всей семьей и ежедневно использовали в пищу, стараясь вместе с тем сделать как можно большие запасы на зиму. Повышалась роль мяса в рационе и за счет забоя скота, но потребление блюд из муки и зерна обычно не увеличивалось: охотники-скотоводы, приобретая зерно в обмен на пушнину у западных тувинцев, экономили его.

Зимой питались главным образом замороженным с осени мясом диких животных, запасенными молочными продуктами, высушенными луковичами сараны, из которых готовили кашеобразный суп (*айлыг быдаа*) с мелко нарезанным мясом. Нередко к весне запасы мяса, молочных продуктов и сараны кончались – наступали трудные голодные дни, особенно в бедных семьях.

Отметим семейные традиции потребления и приготовления пищи. У западных тувинцев в весенне-летнее время, едва солнце начинало освещать светодымовое отверстие юрты, первой вставала хозяйка. Прежде всего она доила коров, в чем ей помогали дочери-подростки. Закончив дойку и подпустив телят к коровам, хозяйка возвращалась в юрту, чтобы вскипятить молоко и согреть чай. Теперь уже вся семья рассаживалась завтракать. Пили чай (*шай*), ели пенки (*ореме*), пресный сыр (*быштак*), пили хойтпак. Лучшую пищу всегда получали глава семьи и его родители. Еще Г.Е. Грумм-Гржимайло верно подметил, что когда начинается день тувинской семьи, «старшие пьют чай с молоком или сметаной, подрастающее же поколение получает “*хайтпак*” – кислое, снятое вареное коровье молоко».

Если в летнее время днем муж не пас скот, а находился дома, не занятый другими делами, то при наличии достаточных запасов хойтпака он начинал гнать араку. Жена среди других домашних дел сушила на зиму творог – *ааржы*. К обеденному времени дети-подростки пригоняли мелкий рогатый скот и хозяйка с незамужними дочерьми доила его. Она же и ее дочери несколько раз в день доили кобыл, иногда в их дойке принимал участие и мужчина (но крупный и мелкий рогатый скот он никогда не доил). После дневной дойки семья пила чай, все ели молочные продукты, причем меню обеда обычно не отличалось от меню завтрака. Поев, хозяин или его дети опять отправлялись пасти овец. С приближением темноты их пригоняли и еще раз доили. Хозяйка вечером доила и вернувшихся к телятам коров. Освободившись, она готовила вечернюю пищу – чай, молочные блюда. Если в семье было мясо, то его варили и ели вечером.

Поздней осенью и в зимнее время в утренние сумерки, в 6–7 часов утра, по-прежнему первой поднималась хозяйка, но нередко одновременно с нею вставал и муж. Он разжигал в холодной юрте огонь, а жена кипятила чай, доила коров,

если они еще в это время года продолжали доиться, приносила в жилище снег и начинала его растапливать, либо муж вырубал поблизости, в замерзшем водоеме лед, чтобы вытопить из него воду. Жена готовила завтрак, но обычно иной, чем летом: кроме чая – мучные блюда, жареное просо. После чаепития муж (реже – дети-подростки) уходил пасти мелкий рогатый скот. Вечерело рано, и потому к 16–17 часам, пока еще было светло, пригоняли скот и садились пить чай; ели запасенные на зиму молочные и мучные продукты, а также, если имелись, и блюда из запасенного впрок мороженого мяса.

Распорядок приема пищи у охотников-скотоводов и охотников-оленовдов Восточной Тувы не имел существенных отличий от такового у западных тувинцев.

Тувинцы, как монголы и другие кочевые скотоводческие народы, имели свои традиции приема пищи. Мясо с костью тувинцы держали в левой руке, а правой, пользуясь острым ножом, отделяли мясо. Его подносили ко рту сравнительно большим куском и, захватив зубами, обрезали острым ножом у самых губ. Каждую кость тщательно объедали, а затем разламывали, чтобы извлечь костный мозг. Есть мясо без ножа считалось неприличным. При мне как-то мать сказала ребенку: “Ты что ешь мясо без ножа, ты ведь не собака”.

Когда мяса было вдоволь, его могли съесть за один прием очень много; это объяснялось крайней нерегулярностью питания и хроническим недоеданием большинства кочевых аратов. То же путешественники отмечали и у монголов. Так, Н.М. Пржевальский подчеркивал, что «монгол может пробыть целые сутки без пищи, но раз он добрался до нее, то ест в буквальном смысле “один за семерых”» (1946. С. 71).

Угощая мясом гостей, строго придерживались сложившихся обычаев. Е.К. Яковлев писал: “Особенно у сойот соблюдается детально установленный церемониал подачи пищи... Первому, самому почетному гостю подносится... задняя часть барана с хвостовой частью... вторая часть по почету – грудина... третья – ребра... четвертая – лопатка” (1902. С. 46). По многим наблюдениям, курдюк – крестцовая кость овцы с жирным мясом (*ужа*) – считался наиболее предпочтительным у всех групп тувинцев.

В трапезе особое место занимало молоко. Его нельзя было проливать, а если это случалось, то пролитое молоко сразу же присыпали землей. Вечером его из юрты не выносили и вообще старались не отдавать из семьи (как и кисло-молочную закуску для хойтпака). Любопытно, что в отношении других продуктов такого запрета не было. Но, если молоко все же приходилось отдавать, то обязательно сверху из посуды с ним отливали немного и для себя.

Араты непременно угощали любого гостя, приехавшего в аал и вошедшего в юрту: будь то особо почетный человек или случайный путник, он мог не сомневаться, что получит какую-то пищу, по крайней мере – чай, что отразили и тувинские поговорки, например: “Аалга кирген киж и аяк эрпи ызырар, арга кирген киж и саат дайнар” (“Кто в аал пойдет – чай пьет, кто в лес пойдет – серу жует”).

Даже бедняк считал необходимым напоить чаем и как-то накормить человека, переступившего порог его жилища, впрочем, если он сам при этом имел хоть какую-нибудь пищу. А когда приезжал почетный гость, то и в сравнительно небогатой семье стремились обязательно хорошо угостить его, а при малейшей возможности – и мясом.

Процедура угощения была частью общего этикета приема гостя. Как уже отмечалось выше, хозяин усаживал гостя рядом с собой в почетной части жилища. Начинался обмен традиционными вопросами и ответами, а затем обмен

табакерками с табаком или раскуренными трубками. Тем временем вскипал поставленный для гостя чай, и хозяйка наливала его ковшиком из котла в фаянсовую пиалу, а если ее не было, то в деревянную, и отдавала хозяину, а тот передавал ее гостю. В семьях богачей вскипевший чай предварительно наливали в медный чайник-кувшин, который ставили рядом с хозяином и гостем. Наливать чай в пиалу следовало не до верха, а примерно на две трети ее объема, подавать и принимать – только обеими руками, что являлось достаточно древней традицией. Чай при этом должен был быть свежим и горячим, особенно для почетного гостя, так как угощать ранее сваренным чаем считалось неприличным. Подобный ритуал нашел отражение во многих тувинских сказаниях, сказках, причем нередко в гиперболизированной форме. Так, в одной из сказок описана встреча Коолу-Сандака с десятью чиновниками хана. После того как герой сказки вошел в юрту и приветствовал их, а они ему протянули десять табакерок, Коолу-Сандак взял их, понюхал табак и вернул. Тут десять чиновников подали ему десять трубок. Парень по очереди затянулся из каждой трубки и вежливо отдал назад. “Не успел он и глазом моргнуть, как кто-то подошедший сзади сунул ему в руки... пиалу горячего-горячего чая. Коолу-Сандак выхватил из-за пазухи четки, положил их на ладонь, а на четки поставил пиалу и спокойно выпил чай...” (Тувинские народные сказки, 1971. С. 169).

Затем перед гостем ставили деревянную чашку с *талганом* (*далган*) – мукой из жареного ячменя (или пшеницы) или с толченым просом (*чиңге-тараа*), поверх которого накладывали горкой жирные молочные пенки. В летнее время обычно угощали пресным творогом *быштак* или кислым творогом *ааржы* со сливками *Өрөмө*. Когда в котле варилась какая-либо еда, вошедший в юрту обязательно должен был дожждаться, пока она сварится, и хотя бы немного ее попробовать, что отмечено и у монголов.

При распитии араки так же, как и кумыса (*хымыс*), придерживались определенных обычаев. Угощая гостя, хозяин наливал кумыс или араку в чашку, затем опускал в нее безымянный палец и, прежде чем подать гостю, жертвовал несколько капель духам-покровителям, т.е. брызгал ее капли щелчками большого и безымянного пальцев по сторонам: вначале вверх, в отверстие юрты, затем в сторону очага, наконец, если гостей было несколько, по направлению к наиболее почетному из них, сидящему рядом с хозяином с правой стороны. Это делалось, чтобы духи-покровители дали счастье гостю, а арака (или кумыс) были у семьи в изобилии. Так же, как и чашку с чаем, чашку с аракой или кумысом подавали и принимали либо обеими руками, либо только правой рукой, которую поддерживали левой между кистью и локтем. Если гостей было несколько, чашку подавали вначале наиболее почетному или старшему, который, отпив маленький глоток, возвращал ее хозяину (или хозяйке, если виночерпием была она), тот отпивал глоток и вновь возвращал гостю, который на этот раз выпивал напиток до конца. После хозяин в ту же чашку наливал напиток, предназначенный другому, менее почетному гостю, сидящему рядом с первым, причем вся процедура вновь повторялась. Затем хозяин угощал следующего человека, пока чашка не обходила всех присутствующих.

Если в доме были и арака, и кумыс, то гостей, по крайней мере в начале XX в., угощали аракой: она считалась более почетным напитком, чем кумыс. Обычно тувинец, приезжая к кому-нибудь в гости, привозил с собою *когэржик* (*кѳгээржик*) с аракой и первым угощал хозяина, предварительно также пожертвовав несколько капель духам-покровителям.

Подобная процедура распития кумыса и араки была издавна широко распространена среди многих кочевых тюрко-монгольских скотоводов центра

Азии – монголов, алтайцев и др. Наибольшее сходство тувинская процедура имеет с алтайской, но там она применялась лишь при распитии араки. Церемониал обмена кубков с кумысом при угощении между хозяином и гостем был отмечен у монголов еще в XIII в. китайским путешественником Пэн Дая. В XVII столетии сходный обычай существовал при дворе узбекских ханов (*Бартольд*, 1909. С. 293–308). Однако в этом обычае прослеживается четкое разграничение гостей по их положению, что нельзя не связывать с явлениями, не столь уж ранними в развитии кочевого общества. Что же касается обычая передачи только одной чаши от гостей к хозяину и обратно, то, возможно, в толковании этого обычая правы те, кто объясняет указанный церемониал тем, что первоначально это делалось для того, чтобы уберечься от отравления, но в дальнейшем превратилось в постоянный обычай. У тувинцев, как и у других кочевых народов, были выработаны различные способы приготовления пищи, обусловленные особенностями пищевых продуктов и кочевым образом жизни, определенными этническими традициями. Рассмотрим их по отдельным видам пищи, предварительно отметив лишь, что ее приготовлением занимались обычно женщины, а мужчины участвовали только в разделке мяса.

Молочная пища, как говорилось выше, у западных тувинцев и у всех других кочевых скотоводческих народов в структуре питания имела первостепенное значение; особенно велика была ее роль в весенне-летнее время. К молочным продуктам тувинцы относились почтительно, считая их особой, почетной “белой пищей” (*ак чем*). Ф. Кон справедливо отмечал: “Молоко во всевозможных видах считается почетным кушаньем”, добавляя, что, по словам тувинцев, “почтение выражается белым” (*Кон*, 1934. С. 171). В пищу западных тувинцев шло молоко (*сүт*) коров, овец, коз, кобыл, ячих, верблюдиц, а у таежных тувинцев-тоджинцев – оленей. Всех животных доили подсосным методом с подпусканьем молодняка.

Из кипяченого молока сүт крупного и мелкого рогатого скота готовили: *Өреме* – пенки, которые употребляли как отдельное блюдо и для вытапливания масла; *тарак* – варенец; *хойтпак* – острокислое, забродившее молоко; *саржаг үс* – масло-пыштак (*быштак*) – сладковатый и мягкий пресный сыр; курут и аржи (*ааржы*) – сухой кислый твердый сыр, *араку* (*арага*) – “молочную водку”.

Верблюжье молоко пили главным образом с чаем, в некоторых хозяйствах из него готовили и кумыс, а также хойтпак. Молоко ячих, отличавшееся повышенной жирностью (до 12–13%), использовалось так же, как и молоко коров. В некоторых хозяйствах кобылье молоко вместе с молоком других животных шло на приготовление пыштака. Из этих продуктов можно было хранить длительное время лишь масло и сухой сыр, остальные потреблялись по мере изготовления. Из сырого кобыльего молока готовили кумыс.

Сырое молоко тувинцы почти не употребляли. Его пили только больные, стараясь избавиться от изжоги, кашля; им поили больных детей. Обязательное кипячение свеженадоенного молока, кроме кобыльего, – древняя традиция кочевых скотоводов.

Сразу же после утренней дойки парное молоко наливали в чугунную чашу и начинали кипятить. В тех семьях, которые имели мало скота, коровье молоко кипятили, смешивая его с молоком других домашних животных, подобно тому, как это делали и другие тюрко-монгольские кочевники. Вскипевшее молоко еще некоторое время держали на маленьком огне, ожидая, пока оно остынет, и очень осторожно снимали пенки (нередко в несколько сантиметров толщиной), пользуясь железной лопаточкой или просто руками. Пенки складывали в отдельное блюдо-корытце или ведерко *хуунг*, где они хранились довольно долго,

иногда месяц и больше. Часть снятых пенек, слегка подсушив их у огня или на солнце, ели с чаем. Они служили также почетным угощением. Чашу со снятым молоком убирали с очага и ставили рядом с кухонной полкой. Перед вечерней дойкой с этого молока вновь тщательно собирали образовавшиеся пенки и добавляли в сосуд для их хранения. Снятое кипяченое молоко *кылчан сүт* (букв. “лысое молоко”) наливали в сосуд с хойтпаком (см. ниже). Молоко вечерней дойки сразу же кипятили и, сняв с него пенки, оставляли до утра, когда, вновь удалив пенки, сливали в сосуд с хойтпаком.

Весной надой сокращался, поэтому в малоскотных хозяйствах, что уже отмечено выше, с середины апреля до середины мая готовили лишь простоквашу *тарак*. Причем бедняки для ее приготовления смешивали молоко крупного и мелкого рогатого скота, оставляя для варки с чаем немного овечьего или козьего молока.

Основным молочным продуктом в тувинском питании летом был все же хойтпак. Этот острокислый молочный напиток издавна известен у кочевых народов под разными названиями: у хакасов как *айран*, у алтайцев – *чеген*, у монголов – *хоормог*.

В большинстве хозяйств тувинцев такой напиток готовили обычно с мая, когда начинали надаивать достаточное количество молока. Чтобы приготовить первый весенний хойтпак, в снятое кипяченое молоко добавляли закваску из оставшегося с осени небольшого количества этого напитка. Закваску держали всю зиму в небольшом деревянном ведрке, которое плотно обтягивали войлоком и хранили замороженным в переметных сумах. Иногда для закваски использовали кусочек войлока, еще с осени пропитанного хойтпаком и сохранявшегося в подсушенном виде. Если закваски не оказывалось, то ее одалживали в других семьях. Известны и иные способы приготовления закваски. Получив первый хойтпак, его постоянно хранили в специальном сосуде, куда регулярно подливали, как уже отмечалось, снятое кипяченое молоко. В любое время его мог пить каждый член семьи.

Хранили хойтпак в тополевых бочонках *тоскар* (*доскаар*) или в больших кожаных бурдюках *когэр* (*кѳгээр*), подвешенных в юрте. Заметим, что живущие в Монголии кобдинцы тувинцы хранили хойтпак только в когэрах.

Хойтпак время от времени взбалтывали специальной мутовкой (*бышкы*). Для ее изготовления к концу палки длиной около метра прикрепляли дощечку с крестообразными вырезами или крестообразно прибитыми планками, иногда на конце палки была чашечка с дырочками, обращенная углублением вниз. Первая применялась главным образом для взбалтывания жидкости в тоскарах, вторая – в когэрах. Встречающееся в литературе утверждение, будто тувинцы, в отличие от других тюрков, приготавливали хойтпак по монгольскому способу из сырого молока, неверно.

Представляет интерес вопрос о древности у кочевников напитка типа хойтпак. То, что он имеет у отдельных, даже соседних скотоводческих народов Центральной Азии и Южной Сибири различные названия, скорее свидетельствует о его сравнительно позднем распространении. Хойтпак неоднократно упоминается в тувинском эпосе, хотя сам по себе этот факт не может служить свидетельством большей древности хойтпака, поскольку целостное оформление эпоса произошло не ранее XVI–XVII вв.

Значительная часть хойтпака, когда он накапливался, перегонялась тувинцами в араку. Для ее приготовления хойтпак наливали в большой чугунный котел, установленный над очагом. На него ставили деревянный цилиндр (наподобие кадушки, но без дна) несколько меньшего диаметра, чем котел (у тувинцев

западных районов он носит название *шууруун*, в других районах – *бүлгээр*, у кобдинских тувинцев – *хун*). Щели между котлом и цилиндром закладывали тряпками, а иногда замазывали глиной. На *бюлгэр* (*бүлгээр*) устанавливали чугунный котел меньшего размера (*нылапча*), наполненный водой, которую по мере нагревания постоянно заменяли холодной. В *бюлгэр* имелось отверстие, через которое наклонно выводилась узкая дощечка *шорга* с продольным желобком (*шууруун таалайы*). Один конец ее опускался к ведерку для готовой араки, а другой, с широкой лопаточкой, был обращен внутрь *бюлгэр*. В процессе кипячения пары алкоголя поднимаются, конденсируются, охлаждаясь о металлическое дно верхней чаши, и капля за каплей падают на *шорга*, стекая в поставленный рядом сосуд. В нижнем котле во время перегонки на дно оседала жидкая творожистая масса *пожа* (*божа*), из которой затем, отделив сыворотку, получали сухой и твердый кислый творог – *аржи* или *курут*.

Существовало несколько этапов перегонки, позволявших резко повышать крепость араки, но обычно хойпак перегоняли всего раз, получая прозрачный кисловатый, нередко пахнувший дымом напиток, содержащий не более 15° алкоголя. Впрочем, *арага* – название для молочной водки лишь от первой перегонки. После второй она носила название *аржаң* (*араганыц арагазы*), после третьей – *коржаң* (*аржацным арагазы*), а после четвертой – *хоран*, превращаясь, по утверждению тувинцев, в яд.

Араку гнали также из кумыса. Считалось, что такой напиток – более высокого качества. Название “арага” в близких фонетических вариантах известно алтайцам, телеутам, киргизам, сибирским татарам, османским туркам и другим тюркским и монгольским народам (ср. монг. *архи*). Способ получения молочной водки, применяемый тувинцами, сходен с тем, который был распространен у других тюрко-монгольских народов Центральной и Южной Сибири.

Вопрос о времени распространения у тувинцев и других тюрко-монгольских кочевых скотоводов способа перегонки кислого молока в араку представляет значительный интерес. Монголы еще в XIII столетии, вероятно, не знали о молочной водке. Однако в литературе встречается утверждение, что у тюрко-монгольских кочевников молочная водка появилась ранее XIII в., так как фигурирует в “Сокровенном сказании”. К сожалению, при этом не сделана ссылка на то место источника, где назван этот напиток. Есть лишь одна фраза, которая могла быть истолкована как указание на то, что в XIII столетии монголы знали молочную водку, а именно упоминание, что Огодай-хан “был одолеваем темным вином”, названным “бер дарасун”. С.А. Козин переводил название этого напитка в “Сокровенном сказании” как вино. Аналогичное значение для терминов “бер” и “дарсун” дали также другие монголисты (*Понне*, 1938. С. 121, 435).

Приемы перегонки кислого молока стали известны тюркам на западе их расселения, вероятно, под влиянием способов винокурения у арабов; позднее этот способ проник и к кочевникам Центральной Азии и Южной Сибири (ср. араб. *арак* – “пот, испарение”).

Наиболее ранние свидетельства о существовании у тувинцев вина, изготовленного из кумыса, относятся к началу XVII в. и принадлежат русским послам к Алтын-ханам, которые в “расспросе” показали, что в Туве их кормили бараньим мясом, поили молоком коровьим и кумысом, причем “вино ис кумызу бело, а пьянно: только братина духовая выпить, и человек пьян будет так, что с меду”. Это наиболее раннее указание в Туве на изготовление вина из кумыса, т.е. араки, которую и поныне изготавливают не только из квашенного молока, но и из кумыса. Можно полагать, что первоначально арака у всех степных кочевников изготавливалась путем перегонки кумыса. Заметим, что в ставке Алтын-хана араку

готовили уже в достаточно большом количестве: своим гостям из России правитель предоставил, помимо баранины, “молоко коровье пресное, да вино из молока ж, на день по пяти сум, а сума в ведро”.

Как уже отмечалось выше, из творожистого осадка *пожа* (*божа*), полученного в результате перегонки хойтпака, готовили творог аржи и курут.

Для приготовления аржи створоженный осадок помещали в мешочек из ткани для сцеживания. Затем полученную сырую массу *вл ааржы* (букв. “сырой аржи”) вываливали на коровью шкуру, блюдо, доску или ящик на открытом воздухе, где она должна была сохнуть. Ее периодически помешивали. Полученную сухую комковатую массу желтоватого цвета *кургаг ааржы* (букв. “сухой аржи”) засыпали в мешок и хранили в юрте до зимы. Ели аржи вместе с жареным зерном, жирными и молочными пенками. Следует отметить, что аржи готовили главным образом в центральной Туве, а также у кобдинских тувинцев в Монголии. В западных и южных районах Тувы ели преимущественно курут. Для этого *пожа* после перегонки араки отжимали руками в мешке, а затем помещали под пресс (обычно им служил камень) на ночь, утром вынимали и, разрезав на отдельные куски или разломив рукой, сушили на солнце либо развешивали на прутьях или веревке в юрте для копчения. Впрочем, иногда массе придавали вид круга, формуя его руками. Получали очень твердый кислый сыр. Сходный с тувинским способ приготовления сыра применялся также алтайцами.

И хотя приготовление сыров было известно уже ранним кочевникам, рецепт приготовления твердого сухого сыра на основе использования продуктов перегонки кислого молока мог распространяться у тувинцев лишь после ознакомления с техникой перегонки хойтпака.

Тувинцы готовили курут и аржи на зиму в сравнительно большом количестве и им питались; его брали в кожаных сумках с собой охотники, отправляясь в длительную поездку. Очень любопытно, что в одном из пазырыкских курганов Алтая была найдена кожаная сумка, наполненная сыром, – яркое свидетельство древности такого обычая. Название “курт” происходит, по-видимому, от тюркского *курт* – “сохнуть”, “делаться сухим” (ср. тув. *кургаар*). Заметим, кстати, что в уйгурских документах первой половины II тысячелетия, найденных в Турфане, один из видов налогов именуется *курут*, а, следовательно, входил тогда в состав натуральной подати. Сухой сыр ели, запивая чаем, иногда, особенно летом, его варили с молоком.

Лакомым продуктом был также сладковатый творог *эжегей* (*эжегей*). Чтобы его приготовить, в кипящее молоко наливали небольшое количество хойтпака и после того, как оно свертывалось, его продолжали кипятить, пока творожистая масса не становилась желтой и считалась готовой к употреблению. Известны и другие способы получения творога *эжегей*. Следует отметить, что и киргизы изготавливали подобный творог из овечьего молока под названием *эжегей*, знали его и алтайцы.

Обычно из молока крупного и мелкого рогатого скота, причем нередко смешанного с кобыльим, получали также пресный, несколько сладковатый мягкий сыр *пыштаг*. Тувинцы западных и центральных районов для его приготовления в снятое кипящее молоко наливали закваску *сарыгсуг*, точнее, сыворотку, образующуюся при отцеживании ножа. Молоко мгновенно свертывалось, и его сливали в мешочек, который зажимали под прессом – между двумя досками. Полученный сыр мог сразу же идти в пищу. В южных, северо-западных и юго-восточных районах Тувы, а также у кобдинских тувинцев Монголии *пыштаг* получали, заливая в кипящее молоко в качестве закваски хойтпак. Чтобы сохранить *пыштаг* на несколько дней, его недолго сушили на открытом воздухе под

солнцем и нарезали ломтиками, причем при более длительном хранении он портился. Аналогичный способ приготовления пресного сыра был известен киргизам, башкирам, хакасам. Знают его и восточные казахи, хотя западным он не знаком. Монголы же, в отличие от ряда тюркских народов, готовят пресный сыр *бяслаг* не из кипяченого, а из сырого молока.

Представляет интерес, но и остается спорным вопрос о том, готовили ли тувинцы, как и другие кочевники, хотя бы в небольших количествах сыр из кобыльего молока? Чтобы получить *θреме*, как отмечалось, цельное молоко кипятили на слабом огне, затем оставляли отстояться и снимали толстый слой жирных пенек. Одна часть шла в пищу, а другую запасали впрок, для чего ее сушили и хранили до осени в кожаных мешках. Осенью сухие пенки по мере необходимости растапливали и начинали употреблять в пищу. Именно такой способ их изготовления был отмечен в материалах тувинской переписи 1931 г.

Название *θреме* для пенек, сливок в близких фонетических вариантах известно монголам, бурятам, а также якутам, алтайцам, хакасам и другим тюркским народам – у монголов оно имеет форму *θреме*, или *θрме*.

Для приготовления масла пенки подолгу взбивали мутовками в тополевой бочке, затем сливали в чугунную чашу и, влив в нее немного холодной воды, вновь взбивали. Масло всплывало наверх, его снимали руками или ковшом с небольшими отверстиями, перекладывали в какую-либо посудину, сжимали в комя, складывали в чашу и вытапливали на небольшом огне, добавляя муку, сухую толченую сарану и даже сухой чай. Масса из этих добавок оседала, а масло снимали деревянным ковшиком *ыяш калгак* и сливали в теплом виде в сосуд из желудка или кишок и пузырей животных. Завязанные жилами сосуды с маслом подвешивали к стене юрты либо хранили под кроватью или в каком-нибудь другом месте на женской половине жилища. Подобный способ вытапливания масла был известен также алтайцам, хакасам, киргизам, монголам, бурятам и другим скотоводческим народам.

Осенью мерзлое масло сохранялось в кожаных вьючных мешках *барба*. Свойственное кочевым скотоводам хранение масла в течение длительного времени без его соления было впервые отмечено Г. Рубруком, который писал: “Из коровьего молока они сперва извлекают масло и кипятят его до полного сварения, а потом прячут в кожах баранов, которые для этого сберегают. Хотя они не кладут соли в масло, оно все-таки не подвергается гниению вследствие сильной варки” (Рубрук, 1957. С. 97). Масло шло обычно в пищу с жареным толченым ячменем и просом.

В массу, осевшую при приготовлении масла, добавляли жареную муку, толченые ягоды черемухи, сарану или кандык, иногда жареные зерна проса, получая *чокпек* – одно из наиболее лакомых блюд тувинцев (у кобдинских тувинцев оно носит название *эргискен θреме*; причем *эргискен* – растопленная пища, только что снятая с огня). Обычно его летом старались не есть, а, поместив в *хырын* – сосуд из желудка барана или козы, сохраняли до зимы. Подобное блюдо известно киргизам и ряду других тюрко-монгольских народов. Тувинцы, смешивая *θреме* и поджаренную муку, получали вкусный *итпек* (впрочем, так же называют сгусток, пенку, образующуюся на поверхности хойтпака).

Наиболее любимым молочным напитком был кумыс, приготовлявшийся, как уже отмечено, главным образом из кобыльего молока, которое в свежем виде не пили, хотя у некоторых групп тувинцев, в частности у кобдинских, его добавляли в чай. Кумыс готовили обычно только два-два с половиной летних месяца, с июля до сентября, причем лишь в хозяйствах, где было не менее трех-четырёх дойных кобыл. Если имелись одна-две кобылы, то их, как правило, не

доили, так как молока было недостаточно для приготовления кумыса. В хозяйствах с большим количеством кобыл кумыс иногда заготавливали даже на зиму, замораживая в больших бурдюках-*кӧгэрах*. После каждой дойки в сосуд с кумысом подливали свежее молоко.

Из всех видов молочной пищи лишь кумыс тувинцы готовили из парного или подогретого, но не кипяченого свежего кобыльего молока. В южных районах Тувы кумыс делали из верблюжьего молока в смеси с кобыльим, как и у многих других скотоводческих народов. Для того чтобы приготовить кумыс, требовалась закваска. Как утверждали информанты, сколько бы кобылье молоко никисло и ни взбалтывалось само по себе, без закваски кумыс не получится – будет скисшее кобылье молоко, которое отдадут собакам. Первоначальной закваской служили высохшие остатки старого кумыса на внутренних стенках сосуда, в котором он находился в прошлом году. В них сохранялись бродильные грибки, которые в свежем молоке, размножаясь, вызывали молочно-кислое брожение, интенсивность которого зависела главным образом от регулярности и частоты взбалтывания кумыса; на это требовалось до четырех суток. Если сосуд был новым, то закваской служило небольшое количество готового кумыса. Взбалтывали напиток деревянной мутовкой, представлявшей собой палку длиной около метра с кругом или крестовиной на конце. Для того чтобы кумыс был хорошего качества, его взбалтывали очень часто, причем не только днем, но и ночью, доводя число движений мутовки, которая постоянно находилась в сосуде, до 10 тыс. в сутки. Занимались этим по очереди все члены семьи, включая подростков. Так получали хороший кумыс и средневековые монголы.

В “Сокровенном сказании” рассказывается, что преследуемый врагами юный Темучин разыскал юрту Сорган-Ширая, поскольку в ней “все время переливали молоко и всю ночь до самого рассвета пахтали кумыс. Примета – на слух. Идя поэтому на стук мутовки, он и добрался до юрты”. Крепкий кумыс имел до 3–4° алкоголя и мог вызывать легкое опьянение. Недозревший кумыс лишен вкусовых качеств полноценного, и его стараются не пить, но и перестоявший, начавший пениться кумыс считается перекившим, плохим напитком, которым не угощают. Вообще же готовый кумыс в жаркие летние дни долго не сохраняется – всего 5–6 час., а то и меньше.

Для приготовления кумыса в прошлом тувинцам служили только большие кожаные *бурдюки-когэры*. В конце XIX – начале XX в. их стали вытеснять широкие бочонки *доскаар* (первоначально, по-видимому, этим словом называли, как и у кобдинских тувинцев, лишь долбленные бревна для поения скота). В отличие от чая, кумыс, как и араку, разливали гостям не женщины, а мужчины, обычно – сам хозяин, притом в лучшую из имевшейся посуды, что было характерно и для некоторых других скотоводческих народов. Заметим, что у тувинцев еще в XIX в. лошадей доили преимущественно мужчины и лишь позднее, в первые десятилетия нашего столетия, этим все больше занимались женщины.

Традиции приготовления кумыса из кобыльего молока восходят у кочевников к скифскому времени. Основанием для такого вывода служит прежде всего свидетельство Геродота: “После доения молоко (кобылиц) выливают в полые деревянные чаны. Затем, расставив вокруг чанов слепых рабов, велят им взбалтывать молоко. Верхний слой отстоявшегося молока, который они снимают, ценится более высоко, а снятым молоком они менее дорожат” (*Геродот IV. 2*). Способ приготовления кумыса, аналогичный современному, описал у средневековых татаро-монголов Рубрук. Наряду с ним путешественник приводит способ изготовления из кобыльего молока особого, поныне загадочного и позднее ко-

чевниками забытого напитка. Рубрук пишет, что делают “для нужд важных господ каракосмос, т.е. черный кумыс... Они настолько сбивают молоко, что все, что в нем есть густого, идет прямо на дно, как винная гуща, а то, что чисто, остается сверху, и оно напоминает собою сыворотку или белый виноградный сок. Гуща бывает очень бела, дается рабам и наводит глубокий сон. Светлую часть пьют господа, и это, несомненно, напиток очень приятный и хорошего действия” (Рубрук, 1957. С. 97).

Каракосмос посвящена статья Ф. Фиельструпа, который, имея сомнения относительно верности сведений, приводимых Рубруком о “черном кумысе”, искал параллели этому напитку у современных тюрко-монгольских народов (Фиельструп, 1926. С. 260). Между тем ему, к сожалению, осталось неизвестным другое чрезвычайно интересное свидетельство о существовании у средневековых татаро-монголов “черного кумыса”. На несколько лет ранее Рубрука, сделавшего свое описание “черного кумыса” у хана Батыя (Бату) в Золотой Орде на Волге в 1253 г., там же побывал русский князь Даниил Галицкий, ходивший на поклон Батыю в Орду в 1250 г. Ипатьевская летопись (“Летописец Даниила Галицкого”) упоминает угощение князя кумысом, названным в летописи “черным молоком”. Батый, как свидетельствует летопись, сказал князю: «...пьешь ли чернос молоко, наше питье кобылий коумоузъ?» оному же рекошу: “доселе семь не пиль, ныне же ты велишь пью”, он/ъ/ же р/е/че: “ты оуже нашъ же Тотаршгъ, пии наше питье”». Таким образом, вряд ли можно ставить под сомнение существование “черного кумыса” как особого почетного кумыса “для господ” у средневековых татаро-монголов, тем более что оба упомянутых выше источника нашей информации были независимыми.

Единственную параллель этому напитку, как полагал Фиельструп, он нашел у киргизов Семиречья. По его данным, такой кумыс (*тундурма* – кумыс) готовили обычным способом, но не пили, а оставляли до утра, когда, не взбалтывая, осторожно сливают верхний слой, который особенно ценится, но доступен лишь богачам. Впрочем, использование высоко ценившегося верхнего слоя, как мы знаем, отмечено Геродотом у скифов, что также осталось вне внимания Ф. Фиельструпа. Существование такой традиции мне удалось обнаружить и у тувинцев. Многие из них утверждали, что верхний слой отстоявшегося кумыса был самым жирным и крепким, которым угощали наиболее почетных гостей. Этот слой носил у тувинцев название *каракталыр* (букв. “появляются глазки”, *карак* означает “глаз”), т.е. в нем становятся видны кружки жира.

Что же касается названия у средневековых татаро-монголов особой разновидности кумыса – “черный”, то по мнению изучавшего этот вопрос И.Г. Добродомова (1982. С. 202–203), а также на основе других исследований здесь “черный” (*кара*) означает “крепкий”.

Обычай богатых тувинцев пить кумыс несколько раз в день и угощать им гостей достаточно древний и упоминается в эпосе. Но в последнем уже нашел отражение процесс вытеснения кумыса как почетного напитка аракой, которая упоминается в фольклоре гораздо чаще. Между тем у многих кочевых скотоводческих народов обычай угощать наиболее уважаемого гостя прежде всего кумысом сохранялся и в недавнем прошлом. Так, В.В. Радлов отмечал в середине XIX в., что у казахов “подать важному гостю иной напиток, а не кумыс – значит – оскорбить гостя” (разумеется, речь идет о летнем времени). О том, что кумыс у тувинцев как почетное угощение гостя все более вытеснялся аракой, свидетельствует то, что в конце XIX – начале XX в. гостей в торжественных случаях угощали даже летом, когда был кумыс, наряду с мясом прежде всего аракой.

С наступлением осенних холодов коровье молоко в деревянных ведерках *хун* или в блюдах *тавак* замораживали на открытом воздухе и хранили зимой на крыше юрты или на помосте рядом с жилищем. Бедняки заготавливали на зиму три–пять ведерок мороженого молока, а зажиточные – до 20 и больше. Мороженое молоко *доң сүт* предназначалось исключительно для заправки чая. В конце XIX – начале XX в. баи хранили запасы молока в срубных амбарах на зимниках.

Для того чтобы обеспечить семью из четырех–пяти человек (двое взрослых и двое–трое детей) самыми минимальными потребностями в молочных продуктах, в условиях, когда они составляли основу питания, особенно в летнее время, необходимо было иметь четыре–пять дойных коров, из расчета одна корова на человека, так как при меньшем числе коров семья голодала. А для нормального питания разнообразными молочными продуктами в течение всего года такая семья должна была иметь 8–10 коров; если же их число превышало двух дойных коров на человека, то хозяйство имело уже избыточные молочные продукты и могло передавать излишки крупного рогатого скота беднякам (обычно родственникам) на выпас с правом доения. Это было закономерно для саяно-алтайских кочевых скотоводов.

При нехватке дойных коров потребность в молочной пище стремились возместить молоком других видов скота (овец, коз, лошадей, верблюдов) либо взять коров или других дойных животных у баев “на прокорм и доение”, что представляло явление, широко распространенное в мире кочевых скотоводов.

Традиции приготовления и потребления молочной пищи у охотников-скотоводов восточной части Тувы были такими же, как и у западнотувинских скотоводов; лишь кумыс они почти не готовили, да и для заморозки молочных продуктов на зиму в большей мере пользовались сосудами из мочевого пузыря диких животных, а также берестяными ведерками *соо*.

Особо следует сказать о молочных продуктах охотников-оленоводов. Молоко оленей (доили их с мая до конца сентября), отличавшееся очень высокой жирностью (около 25%), кипятили и употребляли обычно только с чаем, но нередко заправляли чай и сырым молоком. Из молока же готовили мягкий сыр *пыштак* – одно из самых любимых кушаний. Слегка сквашенное сырое молоко *ажыг суг* смешивали со свежим молоком и кипятили до тех пор, пока не всплывала густая творожистая масса. Деревянной ложкой вычерпывали сыворотку *сарыг суг* и сливали ее в берестяной сосуд *соо*, а творожистую массу обезживали в мешочке из ткани и вешали в чуме. Через несколько дней пыштак считался готовым.

Для приготовления простокваши смешивали две части свежего оленьего молока с теплой водой и устанавливали на сутки у очага в накрытом шубой сосуде. Снятую с тарака сметану вместе с мукой кипятили в котле, получая *сθθкей* – одно из любимых лакомств (у западных тувинцев оно было известно под названием *итпек*). Оленье молоко замораживали главным образом в берестяных сосудах *соо*, очищенных кишках (*шейүндү*), пузырях (*сыңый*) и желудках (*хырын*) животных, где оно могло храниться до весны.

Мясная пища была особенно любима тувинцами-кочевниками и издавна играла существенную роль в их рационе, впрочем, преимущественно в осенне-зимний период. Западные тувинцы при оценке достоинств мяса разных видов скота делили его на две разновидности. К лучшей, наиболее вкусной, питательной, полезной для здоровья, а следовательно, и наиболее престижной, относили скот с “горячим дыханием (горячей мордой)” – овец и лошадей, к другой, менее ценимой, – крупный рогатый скот, коз и верблюдов, их считали имеющими

“холодное дыхание” (холодную морду, что было характерно и для бурятской, и для монгольской кулинарии) (Жуковская, 2002. С. 70).

Особо ценившейся, престижной пищей издавна была баранина. Вплоть до начала XX в. мелкий рогатый скот забивали древним способом. Этим занимались обычно двое мужчин. Опрокинув животное на спину, один из них садился ему на брюхо и, взяв в левую руку передние ноги животного, правой распарывал ему грудную полость, затем, введя туда руку, разрывал артерию рядом с сердцем. Другой мужчина при этом держал голову животного. Такой же способ убоя использовали алтайцы и монголы, у которых он также дожил до начала XX в. Способ забоя животных для пищи путем вскрытия брюшной полости упоминается в одном из постановлений “ясы” Чингисхана (Гржумм-Гржимайло, 1926. С. 94). Если коня, барана или корову забивал не член семьи, то ему по традиции отдавали гортань и голову животного.

Лучшими частями туши считалась грудина (*тви*), задняя часть туши (*ужа*), лопатка (*чарын*). Кровь (*хан*) также шла в пищу: полученные при забое мелко-рогатого скота сгустки свернувшейся крови (*кадыг хан* – густая кровь) помещали в очищенную двенадцатиперстную кишку (*мθθн*) и опускали в кипящую воду. Еще теплую и жидкую кровь сливали в сычуг (*чумур*) – верхнюю часть тщательно очищенного желудка животного. Узкую часть сычуга протыкали тонкой заостренной на конце палочкой (*дээшкин*) и обматывали салом (*эдир чаг*), снятым с поверхности желудка, а поверх сала – тонкими кишками (*чиңге швiiүндү*). В результате получалось блюдо *дээшкин*. Вареный с кровью желудок также употребляли в пищу. Из рубленых внутренностей животных и кишок готовили своеобразную ливерную колбасу (*кургулдай*): прямую кишку (*кургулдай*) набивали нарезанной тонкими полосками брюшиной (*шандыр*), диафрагмой (*баар эьди*), тонкими кишками и варили в котле.

Из рубца, сала и кишок мелко-рогатого скота готовили также колбасу *чфреме*, разрезая на отдельные полосы желудок и подбрюшное сало и перематывая эти полосы тонкими кишками. Сразу же после разделки туши барана жарили его печень *баар*, считавшуюся одним из наиболее лакомых блюд (*согажа*). Готовя это блюдо, еще теплую печень обмазывали слоем жира, снятого с желудка животного, а затем, проткнув палочкой или прутиком, жарили в костре (жарить на вертеле – *ишиштээр*).

Г.Е. Грумм-Гржимайло описал и другой способ убоя и приготовления барана. “Его (барана) убивают удушением. Тотчас же затем вырезают пищевод, желудок и кишки, а также половую систему 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. Очень трудную задачу повара составляет вынутие костей без повреждения наружного вида барана; но раз операция эта совершена, баран считается уже подготовленным к столу. Ему подвертывают ноги под живот и в целом виде, с тщательно сохраняемой головой, подают на соответственном блюде гостям. Обычно при этом выбирается баран с красиво изогнутыми рогами” (Грумм-Гржимайло, 1926). Расспрашивая информантов о способе жаривания барана, я убедился в том, что в начале XX в. он тувинцами уже почти не применялся. Однако жаривание сходным образом туши козла удалось подробно описать со слов очевидцев. У заколотого козла, не снимая с него шкуры, извлекали внутренности. Затем в ту часть туши, где были внутренности, вкладывали раскаленные камни и быстро скрепляли разрезанную часть маленькими палочками, а потом, укрепив тушу за палку, продетую сквозь шею, подвешивали тушу над очагом, укре-

лив вертел на двух вертикальных палках с развилками. Время от времени тушу поворачивали, стараясь равномерно ее обжарить (полученное блюдо тувинцы называли *боодаг*, а халха-монголы – *ботог*).

О зажаривании целиком туши барана и других животных говорится в тувинском эпосе. В одном из эпических сказаний повествуется, что для свадебного пира выбрали самых лучших животных из каждого вида скота и зажарили их целиком – *бүдүнге быжырган*. Способ варки путем заполнения водой грудно-брюшной полости животного, куда кладутся раскаленные в костре камни, вызывающие кипение воды, можно полагать, очень древний и восходит к охотничьим традициям.

Конина также ценилась, а некоторые тувинцы считали ее даже вкуснее и намного питательнее баранины. Особенно ценным было мясо жирных кобылиц и жеребят, но, разумеется, лишь крупные баи могли позволить себе забивать их на мясо. На пиршествах такое свежее от только что забитого животного мясо считалось наиболее престижным и лакомым. Об этом написано и в тувинском эпическом сказании “Баян-Тоолай”: “Меге Баян-Тоолай утром сел на своего коня Туман-Кысқыла, поймал из табуна, который водил туманно-красный жеребец, семь лет ходившую яловой бурую кобылицу и зарезал ее на той по случаю рождения сына...”, а также в сказании “Алдай-Буучу”, где к пиршеству требуется “поймать яловых кобылиц и собрать мяса с гору” (Гребнев, 1960. С. 100). Впрочем, на празднествах у богатых скотоводов по случаю свадьбы, рождения сына и других угощали не только кониной, но и обязательной бараниной.

Обычно тувинцы в осенне-зимний период ели не парную, а замороженную конину. Животных стремились забивать поздней осенью, когда они были достаточно упитанными, а их мясо можно было заморозить для консервации на всю зиму. Практиковались два способа забоя лошадей. В первом случае на шею стоящего коня набрасывали аркан и душили его. Конь падал, и ему разрезали артерию. При втором способе, предварительно связав коню ноги, ударяли его ножом в затылок (*чушкуулаар*). В пищу употребляли мясо, сало, кровь и кишки лошади.

Конину ели вареной, предпочитая прежде всего нутряное сало, которым угощали наиболее почетных гостей. Наполнив тонкие кишки кровью, варили кровяную колбасу; заполняли их также мелко нарезанным внутренним жиром, готовя своеобразную ливерную колбасу. Промытую прямую кишку варили без начинки, так как она считалась достаточно жирной. Кровь, полученную при забое животного, замораживали и хранили впрок. Слегка загустевшую кровь варили в котле с салом, разрезали на куски и ели. Куски замороженной, заготовленной впрок крови варили с супом. Крупный рогатый скот, особенно коров, на мясо резали редко. Такое мясо считалось худшим по сравнению с бараньим и конским.

Приведем традиционный порядок разделки туши крупного рогатого скота: 1) снимают шкуру; 2) извлекают внутренности; 3) вырезают грудинку; 4) отделяют конечности вместе с ребрами; 5) отделяют голову; 6) отрезают крестец с филейной частью; 7) разрубают позвоночник на отдельные позвонки (кроме последних шести позвонков крестцовой части и шейных позвонков). Следующим этапом была разделка каждой части. Чугунную чашу ставили на огонь, заливали водой и подсаливали ее. Вначале опускали в нее несколько позвонков с мясом, затем – куски печени, несколько ребер с мясом, сердце и поверх всего – кишки.

Блюда из мяса крупного рогатого скота приготавливали так же, как и из мяса овец, коз. Имелось и специфическое блюдо – колбаса *тырткан*. Чтобы ее сва-

рять, мясо со спинной части туши мелко нарезали, добавляли соль, дикий укроп, сало и наполняли ими тщательно вымытые кишки, которые связывали с обеих сторон.

Был распространен у тувинцев и хорошо приспособленный к условиям быта своеобразный способ консервации замораживанием мяса крупного и мелкого рогатого скота: после забоя у животного снимали шкуру и сворачивали ее на морозе таким образом, чтобы, замерзнув и затвердев, она приобрела форму сундука; складывали туда разделанное мясо и в таком виде, поместив его на помост (*серу*), хранили до весны. Следует отметить, что очищенные от мяса кости забитого крупного рогатого скота не выбрасывали, а сохраняли зимой на холоде во вьючных сумах с тем, чтобы весной, сварив кости, получить из них жир.

Для осенней консервации баранины применялись и другие способы. Приведем один из них: извлеченный из туши барана желудок очищали, а затем набивали нарезанными кусками мяса, укладывали туда печень, сердце и замораживали (все это называлось *хырбача*). Когда зимой требовалось мясо, хырбачу приносили в жилище и оттаивали у очага, извлекая необходимую часть мяса, а остальное вновь выносили на холод и замораживали. Весьма распространенным был также способ замораживания всей туши барана. Для этого у забитого животного снимали шкуру, извлекали и очищали кишечник, а затем, вновь поместив его в тушу, выносили все на мороз и замораживали. Такая консервация называлась *үүже*.

При консервации конины ее нарезали небольшими кусками, закладывали в грудную клетку туши и, обложив тонким слоем брюшного мяса, связывали и замораживали. При другом способе нарезанное мясо, печень, чисто вымытые тонкие кишки и брюшину, сложив в один плотный кусок, замораживали и использовали, отрубая по мере надобности небольшие куски.

В летнее время западные тувинцы очень редко готовили мясо впрок, так как забивали мало скота, а мясо почти сразу же съедали. Применявшаяся консервация была несложной: мясо нарезали мелкими кусочками и вешали на аркане на открытом солнцу и ветру месте либо подвешивали в таких же условиях на ветвях деревьев. Вяленое мясо *хеңме* можно было долго хранить в барбах, даже несколько месяцев.

Западные тувинцы использовали в пищу и мясо диких животных – марала, лося, косули, оленя, кабарги, медведя, сурка, зайца, белки, рыси, а также дичи – глухаря, тетерева, рябчика, утки, гуся. Сняв шкуру с добытого на охоте крупного зверя и вскрыв полость живота, вынимали внутренности и вырезали печень. После этого тушу разделявали в определенном порядке: сначала разрубали вдоль грудную часть, срезали ребра, затем отрезали передние (с лопатками) и задние ноги и, перевернув тушу, обрезали шею, оставляя голову вместе с горлом и легкими. В последнюю очередь разрезали оставшуюся часть туши.

В Монгун-Тайге и у кобдинских тувинцев блюда из мяса сурка готовили, зажаривая всю тушу целиком. Для этого с него сразу на месте промысла снимали шкуру, острым ножом делали небольшой разрез в тушке, извлекали внутренности и часть костей. Остатки мяса, снятые с костей, печень и почки вкладывали обратно в тушку, везли в аал и там целиком зажаривали, предварительно запихнув в тушку раскаленные на костре камни и завязав шею. В таком виде тушку подвешивали над костром, зацепив арканом за зубы, и все время поворачивали на медленном огне. Тувинцы, даже бедняки, не ели мясо животных, убитых молнией. Можно полагать, что и этот обычай достаточно древний. Он упомянут Рашид-ад-дином в числе особенностей быта урянкатов: “Если молния

упадет на животное и оно подохнет, они не едят его мяса, а сторонятся и убегают от него” (*Рашид-ад-дин*, 1952. С. 156).

У охотников-скотоводов восточной части Тувы способы забоя скота и рецепты мясных блюд были аналогичны западнотувинским.

Охотники-оленоводы Тоджи забивали домашних оленей редко. Делали это лишь в чрезвычайных ситуациях, особенно во время хронических голодовок. Г.Е. Грумм-Гржимайло писал: “Тоджинцы лишь в исключительных случаях убивают оленя на мясо; для них это ценнейшее животное, которое дает им молоко, служит для передвижения верхом и перевозки грузов” (1926. С. 49).

Оленя забивали, оглушая его ударом по голове, а когда он падал, вонзали в сердце заостренную палочку – способ, практикуемый и тофаларами. Мясо оленя, нарезанное кусками, ели только вареным. Из крови, налитой в промытые кишки, варили также колбасу (*хан*). Любили *кургулдай* – ливерную колбасу, которую готовили, набивая промытую прямую кишку тонкими ломтиками брюшины, диафрагмы, желудка. Готовили сычуг с кровью (*чумур ханы*), причем верхнюю его часть обматывали салом и протыкали палочкой. В день забоя животного его хозяева и жившие в аале родственники прежде всего съедали грудинку и блюда, приготовленные с кровью, и лишь в последующие дни – остальное мясо и голову.

Осенняя консервация мяса впрок замораживанием была распространена лишь у тувинцев-скотоводов, а охотниками-оленоводами, как правило, не практиковалась.

Рыбная пища западными тувинцами употреблялась в несравненно меньшей мере, чем мясная, притом, как отмечалось, главным образом в бедных семьях. Однако, по сообщению Ф. Кона, многим тувинцам, можно полагать – беднякам, на Хемчике и Бий-Хеме приходилось ограничиваться именно рыбной пищей (*Кон*, 1934. С. 171). Крупную рыбу варили, предварительно очистив ее от желудка и кишок, мелкую жарили на палочках или в золе очага. В летнее время в степных районах, как мне часто приходилось наблюдать, рыбу сразу после лова жарили на палочках у очага и тут же съедали. Лишь рыбу, выловленную зимой, иногда оставляли впрок в замороженном виде.

В питании оленеводов Тоджи рыба играла второстепенную роль. Однако часть хозяйств все же регулярно вела с весны до осени рыбный промысел. Но и там ее впрок не заготавливали; исключение составляла небольшая группа бедняков, обитавших у оз. Азас, которые летом делали рыбную муку из сига и щуки. Вытащив их внутренности и икру, разрезали спинку, нанизывали рыбины на длинные палочки и сушили в течение 15–20 дней. После естественной сушки на открытом воздухе ее коптили у очага примерно полтора-два часа до приобретения желто-бурой окраски. Затем рыбу толкли палкой на камне, превращая в мелкую крошку (*оржа*), которую хранили до зимы и употребляли вместе с чаем, а иногда из нее варили похлебку. В указанном способе приготовления прослеживаются любопытные традиции питания таежных охотничье-рыболовческих народов Сибири, в частности можно отметить сходство со способом приготовления рыбной порсы у кетов.

Растительная пища играла немаловажную роль в рационе питания западных тувинцев, в особенности просо и ячмень, причем не только в тех тувинских хозяйствах, которые имели посевы, но и у аратов, не занимавшихся земледелием. Последние регулярно приобретали то или иное количество зерна в обмен на скот, выделанные шкуры и др.

Запасы зерна расходовали очень экономно, поэтому пищу из него готовили обычно лишь раз в день – утром или вечером, стараясь чередовать блюда: если один день готовили еду из проса, то на следующий день – из ячменя и т.д.

Рецепт приготовления жареного проса был традиционен и единообразен в Туве. Вначале его очищали от примесей, наливая воду в блюдо с просом и снимая всплывшие примеси, варили 20–30 мин., потом снимали, воду сливали, зерно сыпали в другую посуду, вновь ставили на сильный огонь уже без воды и подсыпали небольшими порциями зерно, помешивая палкой *былгааш* (обмотана на конце тряпкой) до тех пор, пока зерно не высыхало и не прожаривалось. Высыпав поджаренное зерно в блюдо, начинали жарить следующую порцию.

Приготовленное таким образом зерно сыпали в ступку, где его толкли (процесс *тараа соктаар*). Делали это женщины, которым помогали другие члены семьи. Высыпав зерно в блюдо и встряхивая его, отделяли зерно от кожуры, а потом толкли в ступе и вновь высыпали в блюдо, встряхивали, продолжая очистку. После трехкратного повторения данной операции блюдо считалось готовым к употреблению. Этапы процесса имели следующие названия: 1) *кара дуктээр* – толчение начерно; 2) *ак дуктээр* – белое толчение; 3) *арыдыр дуктээр* – толчение начисто.

Для того чтобы приготовить *талган* (*далган*) – толокно из ячменя арбай, его сыпали в ступку и толкли (процесс *чигге соктаар* – сырое толчение), а полученную муку насыпали в раскаленную чугунную чашу и обжаривали, помешивая палкой; дальнейший процесс был сходен с приготовлением проса. Впрочем, обжаренные и очищенные от шелухи зерна можно было размолоть на ручной каменной мельнице. Талган ели, смешивая обычно с молоком, маслом или пенками.

Из поджаренного проса варили кашу, добавляя пенки и масло. Кусочки теста, приготовленного из просеянной муки, жарили в котле на масле, получая вкусные пресные лепешки *боорзак*, или варили эти кусочки в кипящем масле, готовя *боова* наподобие хвороста. Боорзак украшали оттиснутыми штампом узорами, что практиковалось главным образом в семьях состоятельных тувинцев.

Жареная пшеница *хоорган арбай*, которую ели обычно с чаем, считалась лакомой и питательной.

Следует отметить, что муку (*далган*) из жареного ячменя, проса или пшеницы бедняки иногда, особенно в случаях голодовок, заменяли мукой, приготовленной из клубней дикорастущих растений.

В структуре питания исключительно важное значение имел чай (*шай*), который проник к кочевникам Центральной Азии из Китая сравнительно поздно, возможно, лишь в XVI в., но очень быстро получил у них широкое распространение. Тувинцы пили в основном зеленый плиточный чай (*сарыг шай*), который покупали у приезжих купцов. Его толкли в ступах и кипятили в чугунной чаше с подсоленной водой и молоком. В голодное время года чай становился чуть ли не единственной пищей, о чем писали многие наблюдатели тувинского быта. В этом отношении интересно свидетельство Ф. Кона: “Главной пищей для большинства... является монгольский кирпичный чай, сваренный на молоке с солью. Скотоводы и занимающиеся земледелием пьют этот чай с поджаренным пшеном, всевозможными молочными продуктами, бараниной” (Кон, 1934. С. 171). Если в бедных семьях не было зеленого кирпичного чая, то использовали его заменители – дикорастущие травы: кипрей, иван-чай, герань ложносибирскую и луговую, пион – марьян корень и белоцветковый, курильский чай, шиповник иглистый. Особенно было распространено употребление в этих целях высушенных листьев бадана и дикого чая-болотника *черлик шай*. Заваривали чай и толченой корой лиственницы, а тоджинцы использовали для этой цели даже сушеные древесные гнилушки; их образцы Ф. Кон привез из Тувы в своей коллекции.

Дикорастущие в питании малоскотных семей, в особенности у восточных тувинцев-тоджинцев, играли большую роль. На важное значение дикорастущих в питании тувинцев указывали и другие исследователи начала XX в. Так, Г.Е. Грумм-Гржимайло писал, что везде, где рос кандык (луковичное растение, лат. *Erythronium dens canis*), собирали его корневые части, высушивали и варили на молоке. Луковицы сараны также выкапывали и сушили (*Грумм-Гржимайло*, 1926. С. 91). В пищу использовали не только сарану, но и корни других растений (в особенности кандыка – *бес*). Западные тувинцы, выкопав луковицы сараны, мыли их, измельчали и сушили. Их варили с мясом и без него, смешивали с аржи. Многие семьи питались сараной всю зиму. Корни кандыка выкапывали в мае, варили в молоке, приправляли ими мясной бульон.

Для очень многих семей, в особенности бедных, важным пищевым подспорьем служили также корни *майырак* – живородной гречишки и *шеңне* – дикого пиона. В августе их собирали, раскапывая норки полевых мышей, где находились сделанные ими запасы живородной гречишки. Такие запасы корней именовались *күске мыйыраа* (*күске* – букв. “мышиный”). Некоторые семьи собирали несколько десятков, а иногда и более сотни килограммов съедобных корней. Их очищали и поджаривали, затем размалывали ручными мельницами, в толченом виде варили с мелко нарезанной бараниной, а сушеными листьями заваривали чай.

Тувинцы с удовольствием ели кедровые орехи (*пви тооруу*) в сыром виде, жарили их в золе, иногда варили, но больших запасов обычно не делали. В пищу употреблялся растущий во многих районах Тувы дикий лук (*согуна*), считавшийся лекарственным растением (корни дикого пиона также использовали как лекарственное растение). В лесу находили и любили жевать серу (*саат*).

В осенние месяцы заготавливали ягоды черемухи (*чθду-раа*), высушивали их вместе с косточками, толкли и ели как лакомство, а иногда даже засушивали вместе с молочными пенками, употребляя в пищу растертыми в горячей воде, подобно другим южносибирским народам.

Для восточных тувинцев растительная пища имела важное значение, в особенности у охотников-оленоводов. Она состояла в основном из высушенных луковиц сараны: мелкая белая – *урун ай*, крупная, темноватого цвета – *кара ай*. Были известны два способа ее сушки. При первом способе луковицы мелко нарезали и сушили в течение дня на солнце, разложив на полосах бересты, в берестяном корыте или на шкуре. При втором способе, применявшемся лишь охотниками-оленоводами, луковицы высушивали на специальном сооружении *аьрга*, под которым разводили небольшой костер. Сооружение состояло из листа *аткыс* (длина его – 1,5–1,7 м, ширина – 1–1,3 м), сделанного из дранок листовенницы, связанных волосяной нитью, установленных на четырех ножках-подставках *адагаиш* из жердей с развилками в верхней части, на которые укладывали вначале горизонтальные палочки, а потом две продольные, образуя раму. Аткыс после употребления можно было легко свернуть в рулон и в таком виде, привязав к вьючному седлу, перевозить во время кочевков. Западные тувинцы сушили сарану обычно на шкурах.

Если шел дождь, то оленеводы сушили сарану над очагом в чуме. Хранили в барбах. Применение сараны было разнообразным. Сушеную ели с чаем и брали на охоту; из толченой варили густой кашеобразный суп *айлыг быдаа*, в который добавляли оленьё молоко; свежие луковицы ели испеченными в золе очага. Весной, делая на березах надрезы, собирали березовый сок (*хадын чулуу*) и с удовольствием его пили.

Потребление специфических блюд из земледельческих продуктов – проса и ячменя – весьма древняя традиция для тувинцев. Однако в течение ряда веков –

до второй половины XIX столетия – их употребление было ограничено в связи с упадком земледелия.

Таковы были основные особенности системы питания у тувинцев-кочевников, обусловленные не только хозяйственно-бытовыми и природными факторами и культурным взаимодействием с сопредельными кочевыми и оседлыми народами, но и в значительной мере устойчивыми этнокультурными традициями, восходящими в ряде своих важных черт к эпохе ранних кочевников.

Утварь. В материальной культуре тувинцев-скотоводов Центральной Азии и охотников-оленоводов Саян ничего так зримо не было обусловлено их подвижным образом жизни, как жилище и утварь. Почти каждая обиходная вещь была действительно необходима, предельно легка, без труда упаковывалась во вьюк, имела свое традиционное место в интерьере жилища и всегда была под рукой.

Большая часть утвари тувинцев изготовлялась в условиях домашнего производства из наиболее доступных легких и прочих материалов – кожи, дерева, бересты и шерсти. В изготовлении и художественном оформлении утвари существовало традиционно сложившееся разделение труда между мужчинами и женщинами. Последние изготавливали утварь из войлока – коврики *ширшек* и *өлбук*, матрацы *дөжөк*, мешочки *хат*. Мужчины делали в домашнем хозяйстве кровати, сундуки, колыбели, разборные полки для посуды, сосуды для молока, ступки, крюки-вешалки, корытца и др.

Одним из основных предметов быта был деревянный сундук *антара*. Эти сундуки служили преимущественно для хранения конской упряжи и неиспользованных в повседневной жизни предметов быта. Изготавливали сундуки и декорировали их исключительно мужчины. Помимо сундуков мужчины вырезали и скрепляли деревянные этажерки, в которых хранилась повседневная посуда. Такая этажерка (*ульгур*) стояла в женской (правой) половине юрты.

Среди нескольких деревянных сосудов, находившихся на левой половине юрты, непременно были небольшие деревянные ведерки цилиндрической формы – *хуунг* (*хууң*), служившие подойниками, а также для хранения воды. Их тулово выдалбливали из цельного куска тополя или березы, причем в западных районах их дно делали из нескольких слоев бересты, которую прибавляли деревянными гвоздиками, в восточных – вставляли деревянное дно.

Не было семьи, утварь которой не включала бы долбленной деревянной ступки (*согааш*, или *соктааш*) для измельчения соли, чая, зерна. Их размер зависел от назначения: для зерна предназначалась одна, сравнительно большая ступка (до 0,5 м и более высотой) из лиственницы, а для соли и чая – две значительно меньших (25–30 см) из бересты. В каждой семье непременно имели несколько деревянных мисок-чашек (*аяк*) для еды, чая, кумыса, которые хранили в цилиндрах (*аяк хавы*) из прутьев, стянутых деревянными обручами, или в специальных мешочках из войлока. Впрочем, богатые скотоводы предпочитали привозные фарфоровые китайские чашки.

Араку пили не только из аяков, но и из чарок (*дашка*). Для разлива чая служили высокие кувшины (*домбу*, *хоо*) – медные и деревянные. Первые покупали у китайских купцов, а деревянные (из планок), похожие по форме на металлические, изготавливали местные мастера.

Среди утвари, сшитой из кожи и шкур животных, были большие кожаные вьючные парные сумы *барба* и *таалың*, изготавливавшиеся из выделанной кожи домашних и диких животных. При перевозке их вьючили на волов, лошадей или верблюдов по обе стороны грузового седла. Для хранения и перевозки жидкостей использовали также сшитые из бычьей или коровьей кожи сосуды различ-

ных форм и размеров. В летнее время скотоводы, особенно в южных районах, хранили кисломолочный напиток хойтпак в больших трапециевидных бурдюках *когэр* (*кѳгээр*) в виде мешка, сшитого из бычьих кож специальными швами. Подобные бурдюки держали в подвешенном виде на деревянных стойках у стенки юрты на полке, которую укрепляли на двух вертикальных стойках, вкопанных в пол жилища, причем высота бурдюка достигала 1,5 м.

Во многих семьях имелись также бурдюки *аржымак*, выкроенные из двух обработанных цельных шкур, снятых с задних ног быка. Их сшивали особым двойным швом с кожаной прокладкой, в узкой части закатывали деревянной пробкой. Хранили в них напитки – араку и хойтпак. Аржымаки упоминаются в фольклорных произведениях, в песнях, благопожеланиях (*алгышах*), загадках.

Песня: “Моей матери молозиво, / В моей груди всплескивается. / Араки крепкий первач, / В аржимаке всплескивается”.

Загадка:

“Словно налитый в кожаный аржымак, / Словно развешенный на развешенном тальнике” (Отгадка: “птичье гнездо”).

Из овечьих и козьих желудков (*хырын*), мочевых пузырей (*сыный*) и кишок (*шойунду*) изготовляли сосуды для хранения масла. Их извлекали сразу же после забоя животного, тщательно мыли теплой водой, а желудок дополнительно выворачивали, надували и коптили, подвесив в юрте. Сосуды-желудки были разного размера в зависимости от принадлежности взрослой овце или ягненку. Перед употреблением такие сосуды смачивали водой. Из кожи, войлока, ткани шили небольшие мешочки (*хан*) различного назначения, которые развешивали на решетках юрты. Для процеживания сыворотки и выжимания творога использовали мешочки (*таар*) из холста.

Металлических вещей среди постоянно использовавшейся утвари было сравнительно немного – железный таган на трех или чаще четырех ножках (*ожук*), нередко декорированный, а также чугунный полусферический котел с деревянной крышкой (*наш*). В дальних поездках пользовались сравнительно небольшим медным котлом (*чаглак наш*, или *хола чаглак*), иногда он имел несъемные ножки. Такие котлы возили с собой в кожаных мешках *таалын*. Железный таган делали кузнецы, которые имелись в каждом аале. В середине XX в. подобные котлы были преимущественно чугунные или бронзовые, изготовленные промышленным способом.

Из железа выковывали ножи (*бижек*), крюки (*илбек*) для извлечения мяса из котла. Железные щипцы (*демир кыскаш*) позволяли брать из очага горящие угли, головешки. Медными были ковши (*хомьш*) для разлива воды и чая и кувшины *домбу*, *хоо*, но из них только разливали чай, вскипевший в котле.

Переходя к рассмотрению утвари восточных тувинцев-тоджинцев, остановимся прежде всего на ее особенностях у охотников-оленеводов. Почти вся утварь оленеводов, кроме котла, была изготовлена из такого легкого и доступного материала, как береста, а также из дерева, кожи и некоторых внутренних органов животных.

Для доения оленей и хранения молока и воды в каждом хозяйстве имелось несколько своеобразных берестяных сосудов *соо* с сужающимся вверху туловом и крышкой-чашкой, совершенно неизвестных западным тувинцам. Одна из интереснейших особенностей этих любопытных сосудов – орнаментальные пояски в верхней части, выдавленные зубами и дополненные зубчатой резьбой. Интересно, что тувинское название этого сосуда “соо” может быть сопоставлено с названием бересты в самодийских языках (*Рассадин*, 1971. С. 92). В древности с подобными сосудами были знакомы и некоторые группы предков западных ту-

винцев. Очень архаичные черты несет и орнаментировка берестяных сосудов соо, выполненная зубами.

Для жидкости служили цилиндрические сосуды *хуунг*, выдолбленные из березы или тополя, но не с берестяным дном, как у западных тувинцев, а с деревянным, прикрепленным ивовыми прутьями.

Мясо, рыбу и другие продукты хранили в берестяных, реже – деревянных блюдах *одуш*. Молоко в пути хранили в сосудах *хѳгээр*, изготовленных из кожи, снятой чулком с задних ног лося. Соль, чай, мука, зерно находились в матерчатых мешочках (*хан*) различного размера, в том числе в мешочках, сшитых мехом наружу из шкуры оленя, лося, косули. Для хранения жидких продуктов применяли также сосуды, сделанные из пузыря, кишечника и желудка животных.

Собирали клубни сараны в специальные сумки (*кымзар*), сплетенные из сухожильных шнурков. Верхний край кымзаров оторачивали полосками кожи. Посредине сумки проходил продольный пучок шнурков, который с обеих сторон был переплетен шнурками ячеяного плетения.

Для толчения клубней сараны употребляли колотушки, которые делали из рога марала или из куска ствола дерева, отрезанного вместе с основанием ветки.

Мясо извлекали из котла костяными или железными крюками (*илбек*), а также медной ложкой (*шүүр*) с отверстиями. Для этих же целей служил ковш *ыяш шүүр* из березы. Котел с огня снимали специальным приспособлением (*хуна*) из оленьего рога.

Берестяные сосуды, кожаные мешки с молоком, пузыри с жиром, мешочки из шкур для муки, чая и соли, матерчатые мешочки с сыром хранили привязанными к жердям чума (на крюках из оленьего рога и дерева).

Одежда. Одежда тувинцев, как и вся их сложившаяся веками материальная культура, была приспособлена к кочевому быту в условиях горно-степной и горно-таежной природной среды. Вплоть до XX в. она несла достаточно устойчивые черты, связанные с традициями, сложившимися у далеких предков тувинцев, ярко отражала их культурные связи со многими кочевыми и оседлыми народами Азии. В одежде тувинцев можно проследить и социальные различия, и эстетические вкусы народа, увидеть отражение нескольких историко-генетических слоев в ее развитии. Она имела ряд особенностей, образуя, как и в других формах культуры, западнотувинский скотоводческий и восточнотувинский охотничье-оленоводческий комплексы (а также промежуточный охотничье-скотоводческий комплекс).

Рассмотрим традиционную одежду не отдельно по основным представленным у тувинцев этнокультурным комплексам, а в целом по отдельным ее видам, выделяя в них формы, присущие западнотувинским скотоводам и восточным тувинцам – охотникам-оленоводам. В описании народного костюма мы исходим из тех его форм, которые были присущи тувинцам в конце XIX – начале XX в. При этом следует иметь в виду, что вплоть до начала XX столетия в покрое одежды и приемах ее изготовления господствовали традиции, достаточно полно засвидетельствованные в народной памяти, рисунках, музейных собраниях и некоторых ее типах, бытующих до наших дней.

Общее название одежды в тувинском языке *хеп* – понятие, объединяющее все виды одежды – как верхней, так и нижней. Используется также собирательное понятие *хеп-сын* – одежда и обувь.

Шили одежду из выделанных шкур домашних и диких животных и из покупных тканей, которые до революции приобретались у русских и китайских купцов, причем русские ткани были тогда более дешевыми и доступными, чем

Тувинец-тоджинец в зимней одежде с трубой-манок в руке. Фото С.И. Вайнштейна, 1952 г.



Старая тувинка в традиционной одежде с курительной трубкой в руке. Западная Тува. Фото С.И. Вайнштейна, 1952 г.

китайские. Китайский шелк для одежды с удовольствием приобретали богатые чиновники и скотоводы, но он был недоступен рядовым тувинцам. Ф. Кон писал, что “Россия своими товарами одевала по преимуществу бедноту, Китай доставлял материал для одежды богачей и чиновников” (1934. С. 168).

При изготовлении одежды пользовались специальными швами *даарашкы*. Коротко остановимся на их характеристике. Особый шов применяли для сшивания шкур мелкого рогатого скота со стороны меха: края шкур соединяли и прошивали нитью из сухожилий ровными стежками. Иной шов был для мягких шкур – их складывали с мездровой стороны впритык и прошивали жильной ниткой сверху через край. Существовали швы для сшивания ткани с мехом и для сшивания кожи и ткани. Некоторые виды промысловой одежды и обувь шили сухожильными нитями специальным выворотным швом с прокладкой (*ыскыт*) из кожи. Подобные швы использовались также кобдинскими тувинцами, монголами и тофаларами. Всю одежду до начала XX в. шили вручную.

При раскрое (*быжар*) одежды применяли традиционные меры длины: среди них *кулаш* – расстояние между концами пальцев рук взрослого человека, раскинутых на уровне плеч (сажень); *тви чартыы* – от конца пальцев вытянутой руки до середины груди; *узун дугой* – от конца пальцев вытянутой руки до локтя; *мугур дугой* – от конца кисти, сжатой в кулак, до локтя; *карыш* – расстояние между концами раздвинутых среднего и большого пальцев (пядь); *тевер карыш* – пядь, раздвинутая до отказа; *мугур сθθм* – между концами вытянутого большого и согнутого указательного пальца; *илиг* – толщина пальца. В дальнейшем при указании размеров в сантиметрах автор исходит из средних величин указанных мер длины, например, тевер карыш – 20 см. Аналогичные меры – сажень, пядь и другие использовались, как известно, почти всеми народами мира.

Одежду, включая обувь, изготавливали из шкур и кож преимущественно домашних, а также диких животных, из различных тканей и войлока. Особенно были употребительны такие ткани, как бязь (*сууюмбу*), далемба (*даалымба*), чесуча (*чычыы*), а также плис – хлопчатобумажный бархат (*хилиң*).

Одежда подразделялась в зависимости от времени ее использования на весенне-летнюю и осенне-зимнюю. Она различалась и по назначению: повседневную, праздничную, промысловую, культурную, спортивную. Социальные различия находили отражение главным образом в качестве материала одежды и ее украшений, но не в покрое.

Маленькие дети до четырех–пяти лет в жаркую погоду играли нередко вне жилища голышом, мне приходилось часто наблюдать это еще в 1950-е годы.

Верхняя наплечная одежда тувинцев-кочевников была туникообразной, распашной и носила общее название *тон*. Судя по собранным мною полевым материалам, музейным коллекциям и свидетельствам путешественников, существенных отличий между мужской, женской и детской одеждой в особенностях покроя не имелось. Различия были главным образом в характере украшений.

Тувинское название “тон” распространено в ряде тюркских языков – хакасском, киргизском, казахском, башкирском, туркменском и других, но неизвестно монголам, которые называют подобную одежду *дээл*. Тон как название одежды знали древние тюрки. Встречается оно и в тувинском эпосе.

Полы, подол одежды именовались *эдек*. Это слово также тюркское, известное хакасам, узбекам, татарам и другим тюркским народам.

Присущая тувинцам распашная одежда запахивалась направо (левая пола над правой). Такая манера была характерна в рассматриваемое время для всех саяно-алтайских народов, а также для якутов, монголов, бурят, китайцев и большинства иных народов Восточной, Центральной и Средней Азии. Впрочем, она

отличалась от традиций некоторых сибирских народов, издавна этнически более связанных с Южной Сибирью, в частности, кетов и хантов, которые запахивали распахнутую одежду налево. Наплечную одежду тувинцы обязательно опоясывали кушаки из длинных кусков свернутой ткани. О поясах пойдет речь ниже. Здесь же отметим, что без них тувинцы на людях не появлялись, так как это считалось неприличным, особенно вне своей юрты, что отмечено и у монголов. Лишь тувинские шаманы во время камланий не опоясывали свои ритуальные костюмы.

Характерной чертой верхней одежды – халата (*тон*) – были длинные рукава (*чен*) с обшлагами (*уштук*), опускавшимися ниже кистей рук. Такой покроем тона спасал кисти рук от весенне-осенних заморозков и зимних морозов, позволял не пользоваться рукавицами.

Весной и летом носили тон из цветной, предпочтительно синей или вишневой ткани *терлиг тон*, или *терлиг (дерлиг тон, или дерлиг)*. Его стан – спинку, полки, а нередко и часть рукавов – кроили туникообразным (покроем кимоно) из одного прямоугольного широкого полотнища (ширина – 0,8–1 м), перекинутого со спины на перед, с вырезом для головы (для выкраивания круга пользовались обычно размером и формой пиалы аяк). Н.Ф. Прыткова в своей классификации относила такой покроем к восточноазиатскому типу (первый вариант) (1961. С. 238). Из передней половины предпочитали кроить левую полу, правую вырезали отдельно и пришивали. Задняя половина служила спинной частью. Для расширения подола книзу при необходимости использовали клинья. Нередко полы кроили одинаковой ширины, а к левой поле надставляли дополнительную часть, равную по ширине правой. Если не было одного достаточно широкого полотнища, то использовали два, которые выкраивали по туникообразному образцу. Тон имел ворот с отдельно выкроенным стоячим нашивным воротником. Левую (внешнюю) полу кроили со ступенчатым вырезом от шеи до груди (прямой срез сверху переходил в полукруг, заканчивающийся у подмышки). На праздничных женских весенне-летних тонах иногда делали на этой поле внизу небольшой прямоугольный срез. Застегивался тон на три пуговицы: у воротника, на правом плече и сбоку, под правым рукавом. Рукава имели обшлага, которые своей формой напоминали конские копыта.

Полы, ворот, обшлага обшивали полосками цветной ткани, а воротник прошивали таким образом, чтобы швы образовывали ромбические клетки, меандр, пересекающиеся прямые (зигзаг) или волнистые линии. Обычно весенне-летний халат имел подкладку из ткани, выкроенную аналогичным образом. На левую



Тувинец в одежде 1950-х годов с ребенком.
Фото С.И. Вайнштейна, 1958 г.



Тувинка с сыном. Начало XX в. (Архивный снимок; предоставлен С.И. Вайнштейном)

полу женского праздничного тона дополнительно пришивали цветные полосы из ткани различного цвета, обычно трехцветные. Они охватывали края левой полы по борту и переходили в горизонтальную опояску по нижнему краю халата, а иногда на нижней части халата, на уровне прямоугольного среза, шла еще одна горизонтальная полоса из нашитой цветной ткани. Халаты, украшенные подобным образом, носили преимущественно зажиточные женщины и девушки, последние – с наступлением половой зрелости. Ф. Кон писал: “На высоте колен у женщин свыше 14 лет, а по другим объяснениям, с момента появления менструаций, вдоль всего халата идет полоска цветной материи, сверху ее полоска красной, а снизу – шелковой материи, и цветов радуги” (1934. С. 168).

Пуговицы были шаровидными, медными, полыми, с припаянным ушком. Такие пуговицы издавна характерны для китайского костюма и, возможно, проникли к кочевникам Центральной Азии и Южной Сибири из Восточной Азии. Вместе с тем нельзя не отметить, что они встречаются еще в древних погребениях южносибирских кочевников с I тысячелетия н.э., о чем свидетельствует находка одной из таких пуговиц в древнетюркском кургане Тувы (*Вайнштейн*, 1958. С. 218).

Богатые западнотувинские скотоводы и чиновники в теплое время года пользовались халатами *торгу тон* (*торгу* – “шелк”) из цветного китайского шелка. Кроили их аналогично терлик тону, по типу кимоно.

Отдельные детали тона имели свои названия: воротничок – *моюндурук*, обшлага – *уштук*, ступенчатый вырез – *твлет*, рукав – *чен*, пола – *эдек*, низ полы – *эдектинадаа*, верхняя, т.е. наружная (левая), пола – *алаңгы эдек*, или *улуз хой*, внутренняя (правая) пола – *соңгу эдек*, или *шипши хой*, петля – *джи*, кайма

из цветной ткани – *оорук*, пуговицы – *θθк*, вертикальная полоса нашивной ткани у борта левой полы – *кыдыг*, полосы ткани рядом с первой – *каш кыдыг*, полоса горизонтальной ткани – *шаланы*, вторая полоса горизонтальной ткани ниже первой – *адаккы кыдыг*, пазуха – *хой*.

Излюбленные цвета – фиолетовый, синий, желтый, красный, зеленый. Такие же цвета предпочитали для халатов и монголы.

Богатые мужчины надевали летом поверх халата шелковые безрукавки (*кандаазы*). Несколько их экземпляров представлены в музейных коллекциях. Они выкраивались также туникообразно; вместо рукавов были большие вырезы от плеча до пояса; правые полы отрезные; воротники стоячие, высокие. Края безрукавки обшивали черным плисом или темной тканью. Зимой их нередко шили из выделанных шкур мехом внутрь.

В XIX в. тоджинские охотники-скотоводы носили летом *чирик тон*, который выкраивали подобно терлику тону западных тувинцев, но вставные клинья не сшивали снизу, оставляя разрезы (отсюда тув. *чирик* – “щербина, зазубрина”). Один *чирик тон* был приобретен Ф. Коном в начале XX в. как “летний костюм тоджинца, вышедший из употребления”. Он сшит из фиолетово-синей бумажной материи на белой коленкоровой подкладке; воротник стоячий; полы цельные; рукава прямые с полукруглыми отворотами и обшлагами из черного плиса. В бока вставлены клинья (по два с каждой стороны), которые не доходят до пояса и внизу не сшиты между собой, образуя разрезы длиной около 40 см.

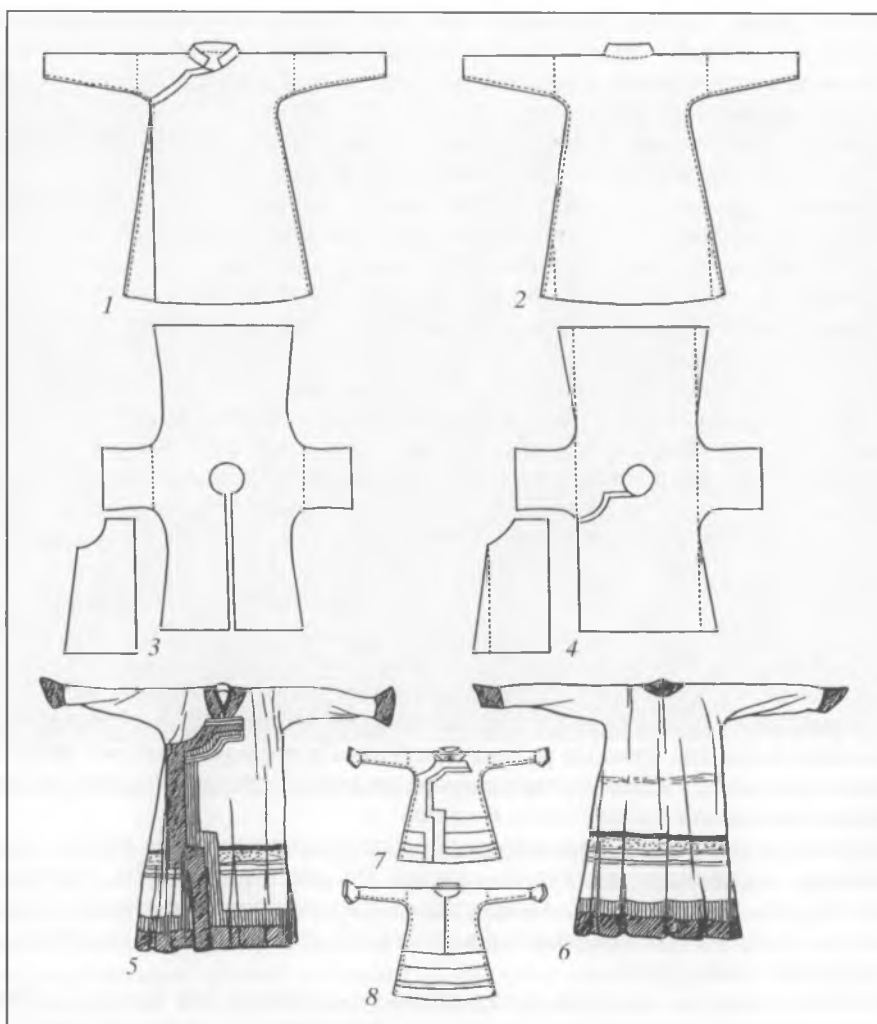
У тувинцев-оленоводов наиболее распространенным видом летней одежды служил *каш тон* (*каш* – выделанная тонкая кожа), который шили из изношенных оленьих шкур или осенней косульей ровдуги. Он имел прямой покрой, расширявшийся в подоле, прямые рукава с глубокими прямоугольными проймами. На левую полу вдоль полукруглого выреза от левого плеча до правой подмышки нередко нашивали полосу темной ткани.

Многие тувинцы поверх тона надевали короткие распашные куртки наподобие жилета, с широкими рукавами – *хурме*. Их шили из ровдуги, хлопчатобумажной ткани, шелка, шкур. Наибольшее распространение имели *хурме* из волчьей шкуры, которые надевали в холодные летние дни, а также зимой, причем носили мехом наружу.

В 1930-е годы XX в. начал распространяться новый вид одежды *хввенниг тон* – ватные стеганые халаты, по покрою аналогичные обычному тону.

Весной и осенью большинство западных тувинцев носило *ой тон* – сравнительно легкую нагольную шубу, сшитую из шкуры барана, с короткой шерстью, отросшей после весенней стрижки. Сверху ее обшивали тканью, причем нередко вначале выкраивали ткань, а затем уже подбирали и раскраивали шкуру. *Ой тон* шили прямого покроя, расширявшимся немного внизу, с прямыми или немного суживающимися рукавами, имевшими глубокие проймы. Спинка, полы, рукава кроились отдельно. Левая пола запахивалась направо, кроилась со ступенчатым вырезом и застегивалась на три пуговицы. На шитье *ой тона* требовалось всего два-три дня.

Ой тон имеет туникообразный покрой (в основе – одно центральное полотнище с вырезом для головы), невысокий стоячий воротник, цельную прямую спинку (длиной 136 см), бока без вставок. Левая пола со ступенчатым вырезом в верхней части, а рукава – суживающиеся к концу. Воротник и левая пола обшиты двойной каемкой из черного плиса. Зажиточные тувинцы обшивали шубы тканью, которую раскраивали по типу кимоно. Тон из овчин или ровдуги, не покрытый тканью, называли *алгы тон* (*алгы* – “кожа, шкура”), а покрытый – *додарлыг тон* (*додар* – “верх”).

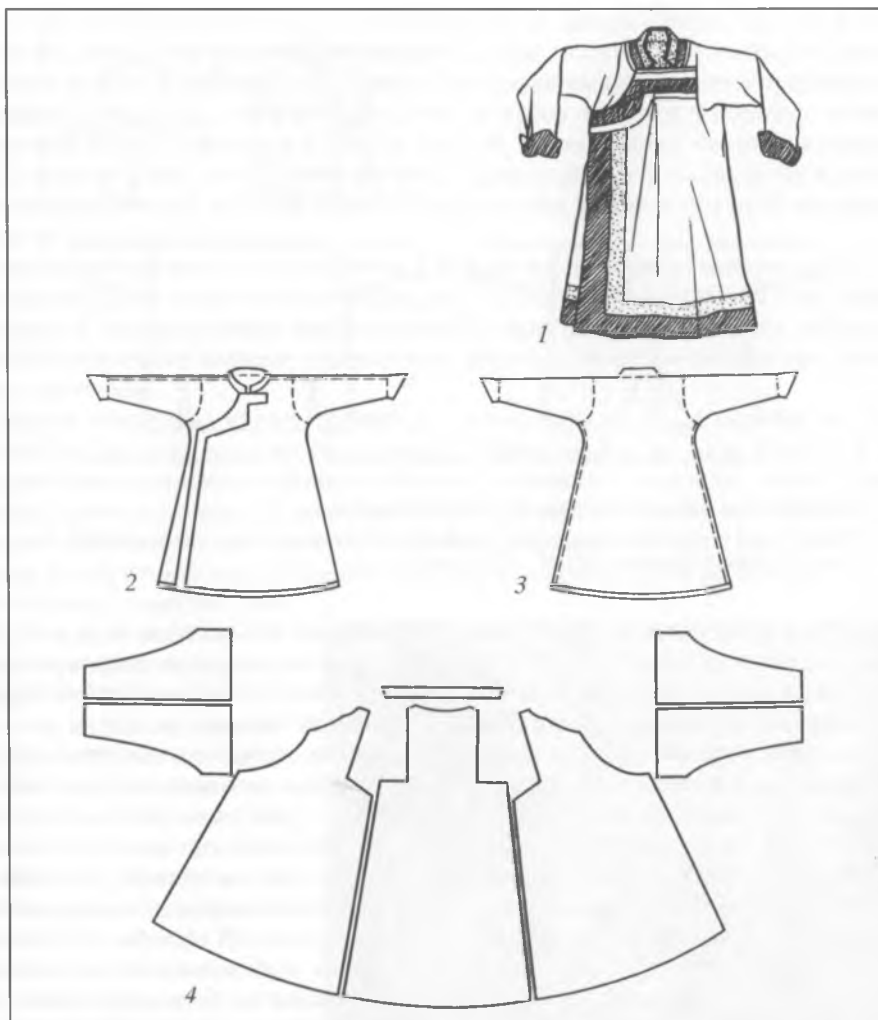


Летние тоны тувинцев и их покрой

1–2 – общий вид; 3–4 – покрой; 5–6 – женский праздничный тон; 7–8 – покрой. (Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 71)

Охотники-оленоводы при шитье хаш тона из оленьей шкуры наряду с указанным пользовались также и иным покроем, причем стан одежды выкраивался из одной цельной шкуры, но не перекинутой через голову, а как бы обернутой вокруг туловища; в плечевые разрезы вшивали прямоугольные вставки. К левой доле пришивали дополнительно кусок ткани со ступенчатым вырезом.

Зимой западные тувинцы носили нагольные зимние шубы *алгы тон* (*алгы* – “шкура”), их называли также *кышкы тон* (*кыш* – “зима”), шили из шкур не остриженных весной овец. На одну шубу требовалось пять–семь шкур. Спинку кроили из целой шкуры. Подол также выкраивали целиком из одной шкуры и удлиняли надставками. Левая пола должна была доходить до бокового шва правой полы, а правая была уже, чем левая. Рукава выкраивали из двух кусков шкуры, вшивавшихся в прямоугольную пройму, т.е. применялся покрой южносибирского типа.

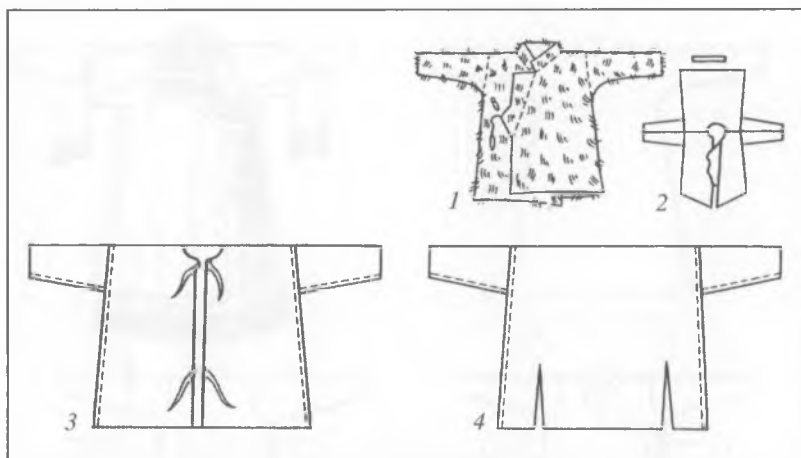


Весенне-осенний тон западных тувинцев

1 – тон; 2–3 – покрой; 4 – покрой одежды южносибирского типа (по Н.Ф. Прытковой). (Из кн.: Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 73)

Более состоятельные кочевники, в особенности женщины, предпочитали зимние шубы, покрытые цветной тканью. Шубы покрываются шелковой материей, сверху материи нашиваются в виде каймы внизу шубы кругом черные и красные, шириной в четверть вершка ленты. Таких же двух цветов ленты идут вокруг шубы под поясом и по краю шубы и воротника. Ткань для шубы раскраивали, как отмечалось выше, по типу кимоно. При этом обычно ширины полотна не хватало для рукавов, и их надставляли дополнительно.

Зимой оленеводы надевали нагольные шубы из шкур лося или косули мехом внутрь – *дүгтүг* (букв. “имеющий волосистой покров”). Их раскраивали подобно хаш тону. Стоячий воротничок из овчины, шкуры оленя или косули обшивали снаружи тонкими полосками шкурки белки, а левую полу и обшлага рукавов – узкими полосками цветной ткани. К левой доле иногда пришивали *орук* (*оорук*) – полосу из кожи с головы лося или из темной ткани, заменявшую карман.



Зимняя доха *чагы* и войлочный дождевик *хевенек*

1–2 – *чагы* и ее покроя; 3–4 – *хевенек*, вид спереди и сзади. (Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 75)

Орук носили у оленеводов не только женщины, но мужчины и дети в отличие от западнотувинских скотоводов, у которых оруком называли широкую кайму из цветных лент, пришитых спереди к верхней части тона замужней женщины. Шубы богатых оленеводов были покрыты цветной тканью.

В ношении верхней одежды также сохранялись определенные традиции. Занятые работой, а иногда и во время ходьбы тувинцы засовывали края полы тона за пояс (*эдек астыр*), что нашло отражение и в тувинском эпосе – его герои, принимаясь за дело, требовавшее энергичных движений, прежде всего затыкали полы халата за пояс. Этот обычай был широко распространен у кочевников.

В жаркую погоду обнажали одно плечо или совсем снимали халат, оставаясь в штанах и рубашке, а бедняки – только в штанах. Об этом же свидетельствовал Ф. Кон: “бедняки носят все те же длинные шубы и овчинные штаны и лишь в случаях нестерпимой жары либо обматывают шубу вокруг пояса, либо сбрасывают ее совсем и ходят в одних только коротких штанах. Женщины, более стыдливые, остаются в шубах, обмотанных вокруг пояса. Дети в большинстве случаев бегают как мать родила” (1934. С. 169).

Уходили на охоту в промысловой одежде – более легкой и короткой. Скотоводы в дождь и непогоду надевали дождевики либо из тонкого войлока (*хевенек*), либо из сукна (*шекпен*). Такие дождевики кроили из цельных полотнищ достаточно широкими (до метра и более в плечах), чтобы надевать без труда поверх шубы или другой верхней одежды, и короткими. Они имели широкий открытый ворот либо высокий воротничок, широкие рукава. У хевенека на спине обычно делали снизу один или два коротких разреза.

Зимой на промысле пользовались теплым и удобным для передвижения в горах полушубком (в Тодже его именовали *чолдак тон*, в западных районах – *хврекээзи*) из шкур овец, коз, косуль или переделанным из старой зимней шубы. На левой поле его был полукруглый вырез; воротник – стоячий; рукава, сужавшиеся книзу, заканчивались обшлагами из овчины и были обшиты тканью. Охотники во время зимней оттепели, дождя со снегом носили короткую доху мехом наружу – *чагы*; оленеводы шили ее из оленьей или косульей шкуры, а скотоводы – преимущественно из двух трапециевидно срезанных шкур домаш-

них коз. Доху кроили несколько расширяющейся книзу, сделав круглый вырез для ворота; переднюю шкуру разрезали пополам, получая две полы, а короткие и широкие рукава выкраивали отдельно, придавая им при раскрое трапециевидную форму. Иногда к левой поле надшивали кусок ткани, а к вороту – стоячий воротничок. Полы завязывали. Такой покрой, по-видимому, связан с туникообразным покроем западносибирского типа, однако раскрой из шкур не позволял делать цельный стан, как это практиковалось для туникообразной распашной одежды из войлока или ткани.

Тоджинцы-оленеводы и скотоводы носили на промысле поверх шубы также упоминавшиеся выше куртки хурме. Их кроили из шкур с голов косули шерстью наружу, без воротника, вместо него был круглый вырез ворота, полы имели (без ступенчатого выреза) одинаковую ширину, их сшивали краями, пользовались завязками.

Следует отметить, что не только в покрое чагы и хурме нередко не было ступенчатого выреза, но и вообще промысловую одежду из меха и шкур, а также будничную нагольную одежду из овчин, особенно у бедняков, часто кроили без характерного ступенчатого выреза на левой поле. Укажем также на то, что и в покрое шаманского ритуального костюма, о котором пойдет речь ниже, как, впрочем, и в костюме лам, ступенчатого выреза левой полы не делали.

В сильные морозы для защиты лица и шеи от холодного степного ветра тувинцы, в особенности на промысле, надевали своеобразный нашейник *моюндурук*, которым обычно служили волчьи или лисьи хвосты, а также заячьи шкурки, завязывавшиеся на шее кожаным шнурком. Маленькому ребенку шили распашонку *чучак*, выкраивая ее с отрезной спинкой и проймами для рукавов.

Следует заметить, что у тувинцев, как, впрочем, у монголов и многих других кочевнических народов, часть наплечной одежды под левой полой над поясом использовалась как карман, куда клали мелкие вещи, небольшие кожаные сосуды и пр. Иногда мелкие вещи, особенно деньги, вкладывали в закручиваемую ткань кушака. Никаких специальных карманов наплечная одежда тувинцев не имела.

Одним из весьма распространенных типов головных



Тувинец-тоджинец в зимней одежде перед выходом на промысел. Фото С.И. Вайнштейна, 1952 г.



Тувинка в традиционном головном уборе. Фото С.И. Вайнштейна, 1956 г.

круглый куполообразный верх – красной бязью, на макушке четырехугольная зеленая заплаточка, на верхушку которой пришита плетеная красная шишечка *дошка*.

Калбак бёрт шили и без налобника, но тогда шапка имела небольшой козырек, прикрывавший часть лба; на затылок спускался выступ, по бокам были наушники. Кроили ее из двух одинаковых половин овчины мехом внутрь и сшивали продольным швом. Обычно снаружи шапку обшивали тканью. Аналогичные головные уборы (*махуз*) были распространены среди монголов.

С калбак бёрт был сходен покрой просторного капюшона *бюдэлге* (*будээлге*) с характерным выступом, опускавшимся на затылок. Шили его из войлока или сукна и носили обычно в дождливую погоду.

У богатых скотоводов западных районов – мужчин и женщин – в XIX – начале XX в. широко бытовала шапка *маактыг бёрт* (*маак* – “лента”), т.е. шапка с лентой. Она имела простеганную овечью высокую коническую тулью *шалынчын*, обшитую цветной тканью. Тулью охватывали стоячие, разрезанные сзади поля (*кулак*) из шкуры рыси, овцы или ягненка, обычно черного цвета. К верхней части тульи пришивали шишечку (*дошка*) в виде плетеного узла. От нее вниз опускалось несколько красных лент *маак* длиной 30–40 см, у заднего края тульи – две более широкие ленты *тумаа*. Баи обшивали тулью шелком, а поля делали из шкуры выдры или черного соболя. В сильные морозы под шапкой носили наушники (*чаакташ*), сшитые из шкур ягненка или косули.

У тувинцев использовались также шапки *маактыг бёрт* с заостренной либо низкой цилиндрической тульей из овчины, обшитой тканью и круглыми полями из черной мерлушки или другого меха. Сзади поля имели разрез, к шапке пришивали сзади две ленты, а сверху – матерчатый узелок. Такие шапки были известны в Центральной и Восточной Азии – от Монголии до Маньчжурии.

уборов мужчин и женщин был *калбак бёрт* (*калбак бёрт*) – шапка с широким куполообразным верхом (*калбак* – “широкий”), с наушниками, которые завязывались на затылке, и назатыльником, прикрывавшим шею. Калбак бёрт шили из овчины (околыш вместе с наушниками выкраивали отдельно), нередко обшивали тканью. К шапке, предназначенной для праздников, прикрепляли сзади две красные ленты, к верхушке пришивали плетеную шишечку из красной ткани.

В теплую погоду налобник и наушники подворачивали вверх, в холодную опускали. В коллекции Ф. Кона имеется экземпляр калбак бёрт, скроенный из черной мерлушки с длинными наушниками (длина – 24 см) и двумя красными лентами (длина – 18 см). Околыш подшит коричневой бязью,

Довольно распространенным головным убором были меховые капоры, которые надевали главным образом женщины. Их выкраивали из двух кусков овчины, беличьих или заячьих шкурок и обшивали тканью. Они облегали голову, прикрывая уши, а иногда и шею. Аналогичный покрой имели и войлочные капоры, которые носили в непогоду.

Восточные тувинцы шили капорообразные головные уборы из шкур с голов диких животных, причем их названия определялись в зависимости от вида животного, из шкуры которого были сделаны: из лося – *буур бажы бѳѳрт*, из оленя – *иви бажы бѳрт* и т.д. Нередко оленеводы выкраивали их без наушников. Использование шкур с голов диких животных для изготовления головных уборов издавна известно у многих народов таежной зоны Сибири.

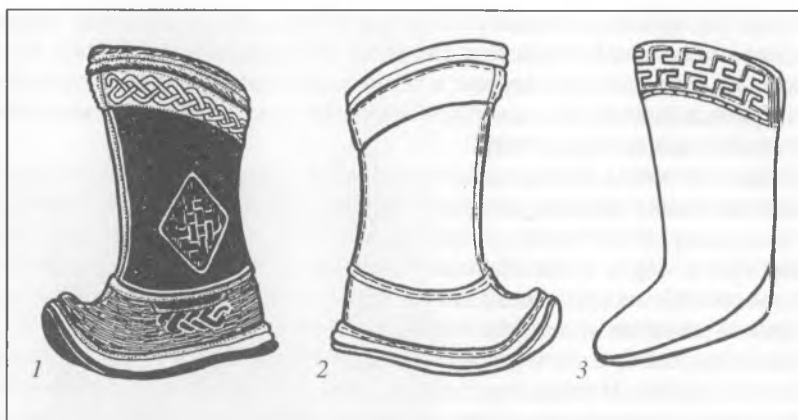
Чрезвычайно интересен и уникален головной убор из утиной кожи и перьев – *онгук кежи бѳрт*. Чтобы его сшить, с убитой утки обдирали перья туловища (кроме шеи), отрезали ей голову, крылья, лапы и осторожно снимали с нее кожу. Шапка имела вид колпака, верх которого образовывала шея птицы с перьями. Этот тип головного убора, впервые обнаруженный мной у оленеводов в Тодже, я нашел позднее у тофаларов, но западные тувинцы его не знали. У других народов Сибири и Центральной Азии такие головные уборы мне неизвестны, но, несомненно, они относятся к числу древнейших головных уборов охотничьих народов Сибири. В Тодже ими пользовались только бедняки. Это достаточно древняя традиция, о чем свидетельствует Таншу, сообщая, что у саянских племен туба (дубо) люди “одевались в соболе и олене платье; а бедные делали одежду из птичьих перьев” (*Бичурин*, 1950. С. 348).

В начале XX в. тувинцы использовали также тибетейкообразный головной убор *товурзак* (*довурзак*, или *доорзак*) из шкур, снятых с голов копытных, либо сшитый из четырех клиньев, выкроенных из шкур; такой головной убор, сшитый из войлока, называли *кидис бѳрт*. У тувинцев степных районов *товурзак* (клинья из шкур или войлока, ткани) вышел из употребления в конце XIX в., а у восточных тувинцев я встречал его еще в начале 1950-х годов. Ношение тибетеек из клиньев имеет очень широкое распространение у народов Восточного Туркестана и Средней Азии (в том числе сшитых из меховых клиньев).

В конце XIX в., по-видимому, под влиянием русских начинает входить в употребление платок как женский головной убор. О его заимствовании свидетельствует и название *былаат*, впрочем, известно и другое – *аржыыл*.

Своеобразными были женские головные уборы *тумалай* (*думаалай*) и *баштангы*, которые готовили к свадьбе. Девушки-невесты надевали их, переезжая из своего жилища в юрту жениха. Тумалай состоял как бы из шапочки, прикрывавшей голову, и широкого платка, опускавшегося на спину и плечи. Тумалай, привезенный Ф. Коном, представляет собой четырехугольное полотнище из красной ткани длиной 1,8 м, шириной 1,34 м. К верхнему его краю пришит овальный кусок зеленовато-голубой ткани, надеваемой на голову. Он собран на вздержках; концы их соединены и образуют небольшое округлое отверстие, из которого расходятся складки. Тумалай шили также из зеленой, синей, голубой или белой ткани. В качестве украшений, пришиваемых к головному убору тумалай, использовали бусы, монеты, а также просверленные резцы марала и раковины каури.

Накидка на голову и плечи – *баштангы* – выкраивались из цветной ткани. Ее длина доходила до талии. В свадебные дни ее носили поверх тумалай, в дальнейшем по праздникам, а нередко и в будни надевали и без него. Баштангы в собрании Ф. Кона сшита из светло-малинового шелка; выкроена из двух половин, имеющих форму неправильных полуovalов; на темени оставлено отвер-



Праздничные сапоги и войлочные чулки западных тувинцев

1–2 – сапоги *кадыг идик* (пунктиром показан крой); 3 – декорированный чулок *ук*.
(Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 80)

стие, обрамленное двумя рядами красных бус, шов закрыт полоской красной парчи; верхний край покрывала обшит двумя рядами красных бус и ниже их – выпуклыми оловянными пластинками с шариками внизу.

Этимология слова “баштангы” не вполне ясна. Несомненно, что в него входит элемент *баиш* – “голова”. Возможно, он сочетается со словом *дацгына* – “красавица, дочь хана”. Но скорее здесь может быть предложена и другая этимология, основанная на данных древнетюркского языка: *ваиш* – “голова”, *тан* – “надевать, натягивать” и, наконец, образовательный суффикс *-гы*. Параллели к этому названию у соседних с тувинцами народов неизвестны, во всяком случае о существовании подобных уборов в литературе указаний нет. Лишь в Средней Азии отмечаются головные свадебные уборы, в какой-то мере сопоставимые с рассмотренными. Возможно, и тувинский тумалай был раньше головным убором замужних женщин, став лишь позднее только свадебной принадлежностью. У тувинков в XIX – начале XX в. не было специфического головного убора замужних женщин, в отличие от монголов, у которых им пользовались с момента бракосочетания, но он не имел ничего общего ни с тувинскими, ни со среднеазиатскими свадебными головными уборами.

Западные тувинцы использовали обычно обувь (*идик*) двух видов: *кадыг идик* и *чымчак идик*, причем мужская, женская и детская различалась лишь размером, а не кроем. Основными инструментами для ее изготовления служили нож, шилья и иглы разного размера; шили сухожильными нитями.

Кадыг идик (кадыг – “твердый”) – кожаные сапоги с характерным загнутым и заостренным мысом (*думчук*), твердой многослойной войлочно-кожаной подошвой. Кожу для сапог окрашивали в сиренево-коричневый цвет, используя для этого настой из коры сухой лиственницы. Голенища (*хончу*) выкраивали из двух сужающихся книзу кусков сыромятной кожи коровы, преимущественно со спинной ее части. Головку кроили отдельно, причем непременно из толстой кожи, а подошву (*улдуң*) шили из плотной толстой кошмы в два слоя, но если она была тонкая – то в три, а иногда и четыре слоя, многократно ее прошивая, нередко до 20 раз. К подошве снизу одним швом по краю подшивали толстую коровью кожу – одно- или двуслойную. Праздничные кадыг идики шили из покупной окрашенной кожи, предпочитая светло-коричневые цвета, причем некото-

рые мастера использовали кожу разного цвета: например, союзки и задники кроили из красной или коричневой кожи, а голенища – из синей или черной. Для подошвы праздничных кадыг идиков использовали только белые сорта войлока, а союзки, задники и голенища декорировали кожаными орнаментальными аппликациями, контрастными по цвету к основе, изготовленными при помощи специальных деревянных матриц.

В отличие от кадыг идик сапоги чымчак идик (*чымчак* – “мягкий”) имели мягкую кожаную подошву без загиба мыса и голенище с прямым или задним косым срезом сверху. Их делали из обработанной кожи домашней козы, а головку (*майык*) и подошву (*улдуң*) выкраивали из кожи с шеи или спинной части коровы. В начале XX в. для изготовления подошв и головок начали все чаще применять мягкую кожу юфть (*булгаар*) фабричной выработки, которую приобретали у русских купцов.

* Кадыг идики западные тувинцы использовали в течение всего года, но только самые зажиточные скотоводы могли позволить себе постоянно носить добротные, в особенности праздничные, сапоги. Большинство аратов повседневно пользовалось старыми, стоптанными, нередко рваными кадыг идиками, меняя их на сохраняющую приличный вид обувь лишь по праздникам либо отправляясь в гости, по делам к чиновникам. А на промысле, на пастьбе скота, на охоте западные тувинцы ходили, как правило, в чамчак идиках, так как, если они намокали, то быстро высыхали на солнце или у костра. В восточной части Тувы чымчак идиками пользовались лишь охотники-скотоводы, а их таежные соседи – олленоводы такую обувь никогда не носили. Впрочем, и тоджинские скотоводы предпочитали в летнее время мягкие и легкие ровдужные сапоги *хаш идик* (*хаш* – выделанная тонкая кожа, ровдуга). Кроили хаш идики так же, как и чымча идики, но с прямым верхним срезом голенища. Этот тип обуви знали и другие народы Южной и Восточной Сибири – тофалары, алтайцы, шорцы, а близкая ему форма была известна кетам и якутам, но в литературе тем не менее этот тип обуви получил название западносибирского (*Василевич*, 1963. С. 14).

Тувинцы-скотоводы зимой носили в сапогах войлочные чулки ук с вшитыми подошвами. Верхнюю часть чулок нередко украшали орнаментальными вышивками, выполненными тамбурным шитьем, что было характерно также для монголов и является весьма древней традицией. Верхняя декорированная часть чулка обычно более длинного, чем сапог, возвышалась над голенищем и служила дополнительным украшением. Иногда войлочные чулки, предназначенные для праздничных кадыг идиков, обшивали тканью и простегивали. О чрезвычайной древности традиции употреблять войлочные чулки, декорированные в верхней части, выступавшей над голенищем сапог, свидетельствует уникальная находка такого чулка в одном из пазырыкских курганов скифского времени на Алтае. Крайне любопытно и то, что о бытовании в XIII столетии войлочных чулок ук в стране племени урянкат (по всей вероятности, древних предков западных тувинцев) имеется свидетельство Рашид-ад-дина, причем упоминаемое им поверье о том, что в стране урянкатов нельзя было сушить войлочные чулки на солнце (их сушили только в жилище), записано мною и у тувинцев – жителей Бай-Тайги в 1950 г. Отметим также, что название для войлочных чулок ук – тюркское, неизвестное монголам, но устойчиво сохраняющееся у саяно-алтайских тюрков – телеутов, алтайцев, сагайцев, койбалов, качинцев (*Радлов*, 1893).

Тувинские скотоводы выстилали подошвенную часть обуви осенней сухой травой, реже – берестой. Аналогичные стельки описаны у хакасов, известны они и у других сибирских народов.

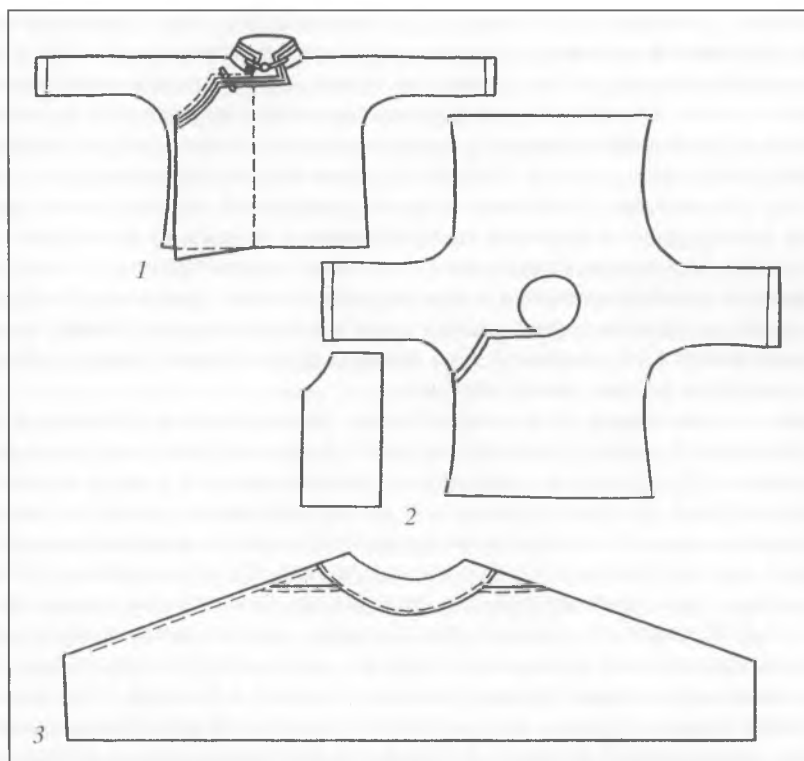
Оленеводы восточной части Тувы поздней осенью и зимой пользовались камусовыми унтами *бышкак идик* (*бышкак* – шкурка с ног животного мехом наружу). Они состояли из голенища *чода* и подошвы. Подошвой (*улдуң*) служила кожа со спинной части лося или марала. Покрой бышкак идиков был несложен. Переднюю часть голенища шили из двух кусков камусов, каждый из которых имел прямоугольную форму, завершающуюся у нижнего конца боковым выступом, образующим при сшиве головку с полукруглым носиком. Заднюю часть голенища шили из одного или нескольких прямоугольных кусков камуса. К одной паре такой обуви требовалось либо четыре камуса взрослого оленя, либо три – лося, либо шесть – косули. Лишь после того как голенище из камусов было сшито, его тщательно выдeldывали: смазывали кислым молоком, мяти в руках и в течение 10 дней коптили. Охотники удлинляли голенище, пришивая наколенники *хончу*, которые защищали от холода и проникновения снега в обувь (их выкраивали из старой одежды). К верхнему краю хончу пришивали два ремешка *тунгу*, которыми привязывали их к поясу штанов. В период глубоких снегов поверх обычных меховых сапог, сшитых без хончу, надевали съемные наколенники *тгдешки* (в Тодже – *хууи*), изготовленные из старой шубы. Камусная обувь из голенища и подошвы, подобная тувинской, характерна для многих сибирских народов – тофаларов, алтайцев, хакасов, якутов, эвенков, но неизвестна монгольским народам Центральной Азии.

Оленеводы весной и осенью пользовались чулками ук, сшитыми из косулей-ей ровдуги. Зимой носили на каждой ноге по два меховых чулка разного размера из шкуры косули: внешний, длиной до колена, надевали мехом наружу, короткий внутренний, длиной около 20 см, – мехом внутрь. В обувь клали в качестве стелек жимолость.

Следует отметить и чрезвычайно любопытное приспособление для обуви у кобдинских тувинцев, позволявшее зимой на промысле подниматься в горы, скользить по снегу. Они имели вид уплощенного мешка, овального и несколько заостренного с одной стороны, сшитого из кожи с головы лошади (вместе с волосом). Их надевали на сапоги острием вперед, чтобы волосы кожи были обращены назад. Эти приспособления, носившие название *хаак* (ср. тодж. *хаак* – “лыжи”) и заменявшие лыжи, уникальны, и у других народов, насколько мне известно, не описаны.

Нижняя одежда состояла из рубашки и кожаных коротких штанов-натазников. Рубашки *хойлең* у мужчин, женщин и детей были распашными, одного туникообразного покроя. Их носили навыпуск поверх штанов и только летом; шили из ровдуги или ткани; длина их была несколько ниже пояса. Оленеводы часто делали рубашки из старого *алгы тона*, укорачивая его и соскребая шерсть. Рубашки из покупной бязи или далембы начали шить еще в XIX в., но и в начале XX столетия их имели лишь очень немногие баи. Одна из таких рубашек в коллекции Ф. Кона, сшитая из зеленой бязи, имеет длину 77 см, стоячий воротник из красной бязи на белой подкладке, цельную левую полу. Ее бока суживающиеся, расставлены прямыми полосками по одной с каждой стороны. Концы рукавов и верхний край левой полы обшиты полоской красной бязи. Другая рубашка, привезенная Ф. Коном, была сшита из желтоватой бязи. Традиционные рубашки были распространены у тувинцев вплоть до середины XX в., их покроем аналогичен монгольским рубашкам.

Штаны *нүвүр* имели сравнительно простой крой. Он был одинаков для мужских, женских и детских штанов. Встречался еще более упрощенный крой, описанный Е.К. Яковлевым: “Покрой прост до оригинального; полотнище дабы сшивается с одной стороны в цилиндр, причем в середине оставляется не сшитым некото-



Покрой рубашки и штанов

1 – рубашка; 2 – раскрой; 3 – покрой штанов. (Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 83)

рое пространство... к незащитому краю пришиваются или ремешки, через ушки которых проходит сдержка, или загибается складка для сдержки” (1890. С. 70).

Летние штаны шили из ткани или ровдуги, а зимние – из шкур домашних и диких животных; применялись также даба, бязь и китайская далемба. Зимние штаны скотоводы шили обычно из шкуры домашней козы, а олениводы – из шкуры косули или оленя, их носили шерстью внутрь. В поясе они стягивались узким кожаным ремешком, продетым через петли, пришитые к верхнему краю. Для женских зимних штанов использовались лишь шкуры диких животных.

Как уже отмечалось, наплечная одежда опоясывалась кушаками. Полотнище для кушака *кур* шириной около 0,5 м, длиной около 3 м (но у богатых бывали и очень длинные кушаки – до 6 м) скручивают и обматывают два-три, реже четыре-пять раз вокруг туловища. Концы пояса подтыкаются спереди и сзади. Женские и мужские кушаки различались лишь цветом – у мужчин преимущественно темно-синие, коричневые, а у женщин – красные, оранжевые, голубые. Вместе с тем цвет кушака должен был контрастировать с цветом одежды. Это достаточно древняя традиция у скотоводов Центральной Азии, существовавшая, по крайней мере, с XIII в. Еще Г. Рубрук писал, что женщины у татар подпоясывают одежду куском шелковой ткани небесного цвета (1957. С. 100).

Впрочем, мужчины опоясывались не только матерчатыми кушаками. Так, западные тувинцы использовали на промысле пояса *баг, кур*, сплетенные из волоса. Женщины нередко носили пояса *кожалаң*, сплетенные из шерсти.

Оленеводы, находясь на промысле, подпоясывались кожаным ремнем, к которому подвешивали обычно различные охотничьи принадлежности. Слева на кожаном кольце (*илги*) висела кожаная сумка для хранения свинцовых пуль (*отк яанчыы*) и мерка (*идежи*) для пороха, сделанная из рога или козлиных копыт. Справа к поясу подвешивалась кожаная сумка (*саадак*) для различных мелких принадлежностей, а к ней обычно на ремешке привязывали пороховницу (*чыгак*) из рога коровы. Впрочем, есть все основания полагать, что кожаные ремни еще в начале века тувинцы употребляли не только на промысле.

Оленеводы на промысле пользовались также своеобразным узким ремнем из кожи косули с копытцами на его концах (для его изготовления шкуру расстилали на земле, вырезали из нее длинную узкую полоску, включавшую шкуру с передних ног вместе с копытами). Его дважды оборачивали вокруг себя и завязывали, пропустив концы ремня спереди.

Справа за пояс сзади мужчины обычно затыкали нож (*бижек*) в ножнах (*хың*), привязанных к поясу ремешком терги (*дерги*), огниво (*оттук*) с кремнем (*оттук дажы*). На промысле западные тувинцы носили пояс с охотничьими принадлежностями. За пояс засовывали также табакерку (*таанкы хааржаак*), кисет (*таанкы хавы*). Состоятельные мужчины, а иногда и женщины, подвешивали к поясу две серебряные или бронзовые литые декорированные пряжки, которые вместе с ременной петлей для скрепления их с поясом также называли *терги* (*дерги*). Пряжки состояли из двух половин, соединенных шарнирами, причем верхняя скреплялась с ременной петлей, через которую продевали пояс, а нижняя служила для подвешивания огнива или ножа в ножнах. Как правило, на левой пряжке висели огниво с металлической чашечкой для сбрасывания табачного пепла, серповидный крючок для очистки трубки от гари, а иногда и раковина (туф в качестве амулета). На терги справа подвешивали нож в ножнах. Серебряные и бронзовые декорированные пряжки приобретали у местных мастеров-кузнецов и литейщиков либо у китайских купцов, которые доставляли серебряные терги, выполненные в тувинских традициях (*Вайништейн, 1974. С. 83*).

Часть необходимых мелких вещей хранили за левой полой халата, поскольку он не имел карманов.

Огниво делалось из железной, слегка изогнутой пластинки, укрепленной в нижней части кожаной сумочки, в которой хранили трут *хаг*, кремешки *оттук дажы*; ее украшали орнаментированными металлическими нашивками *оттук каасталгазы*. Подобные огнива имеют широкое распространение у всех народов Саяно-Алтая, бурят, монголов, киргизов, казахов и др.

Кисет *таанкы хавы*, кожаный или матерчатый, имел вид мешочка с узким горлышком на вздержке с прикрепленным на цепочке серпообразным железным скребком и копалкой в виде изогнутого зубца.

Женскими украшениями служили серебряные перстни и кольца *пилзек* (*билзек*), которые нередко надевали на пальцы по нескольку штук; серьги *сырга* из серебряной проволоки и орнаментированные чеканкой серебряные браслеты (*богаа* у оленеводов, *билектээш* – у скотоводов). Кольца девушки носили с 13–14 лет, а в замужестве старались заменить их дорогими серебряными перстнями и браслетами. Кольца на пальцах имели иногда и мужчины.

Женщины очень любили серьги, причем обычно уже в годовалом возрасте девочке прокалывали мочки ушей, а лет с четырех-пяти (иногда и раньше) она начинала носить серьги. Бывало, что и маленьким мальчикам прокалывали правое ухо, в которое они, по древней традиции, вдевали одну серьгу. В детстве у девочек были простенькие округлые серьги, а с 13–14 лет они получали от ро-

дителей сложные, фигурные, которыми пользовались вплоть до приближения замужества. К свадьбе невесты из зажиточных семей имели уже дорогие серебряные серьги, искусно украшенные, со вставными кораллами. Их они носили почти до старости, когда вновь заменяли на более простые.

Женским украшением служили и декорированные гребни, нередко металлические, с пышной гравировкой и вставными полудрагоценными камнями.

Тувинки очень ценили накосные украшения, особенно *чавага*, которые девушки готовили к свадьбе, а позднее надевали во время праздников, при почетных гостях. Накосник *чавага* состоял из плоской трапецевидной серебряной пластинки *навага бажы*, богато орнаментированной гравировкой, чеканкой и украшенной драгоценными камнями. Нередко серебряная пластинка крепилась на железной основе. К *чавага* подвешивали три–пять низок бус *чинчи* и шелковые, обычно черные либо золоченые пучки нитей *докча*, завершавшихся бахромой.

Женщины и мужчины носили косы. Мужчины переднюю часть головы брили, а оставшиеся волосы заплетали в одну косу. Ф. Кон писал: «Волосы на голове мужчины спереди сбривают, а сзади заплетают в одну косу; на бороде выщипывают, а усы сверху подбривают, так что верхний край составляет прямую линию. Ламы бреют всю голову. Это делают и женщины, давшие во время болезни обет сделаться ламами, так назыв. “увасанчи”, не говоря уже о женщинах “овраках-шиваганчи”. Остальные женщины заплетают волосы: замужние в две косы, девушки – в три, соединяющиеся затем в одну» (1934. С. 170).

Женщины и девушки, а иногда и мужчины вплетали в волосы черные шелковые нитки *бээжин-кара* и сплетали их в длинные искусственные косы *чалаа-кара*. Богатые женщины дополняли их низками из коралловых бус – *салбакх*. Чалаа кара имели в верхней части кожаную основу, к которой девушки и женщины крепили *чавага*.

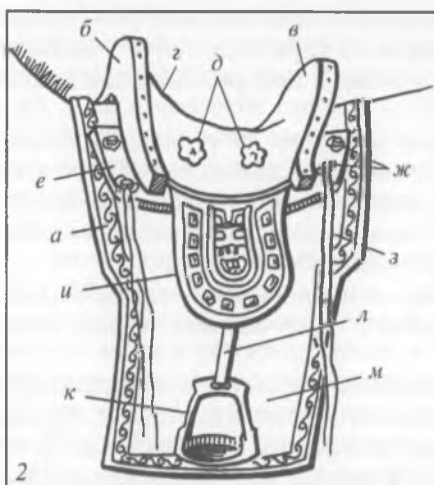
Великолепное скульптурное изображение женщины в тувинском национальном костюме с традиционными украшениями кос, включая *чалаа-кара* и *чавага*, выполнял в середине 1950-х годов знаменитый тувинский резчик С. Тойбухаа. Любопытно, что изображение женщин с прическами, включающими *чавага*, встречались еще на поздних петроглифах Тувы в XVIII–XIX вв.

Мужчины выщипывали волосы из бороды специальными железными щипчиками *истик*, имеющими вид равнобедренного треугольника с широкими краями.

Следует упомянуть и существование костюма участников традиционной борьбы *хүреш*. Он носил название *содак*, или *содак-шүүдак* и состоял из трусов, очень короткой распашной на груди рубашки, прикрывавшей руки и плечи, сапог, а иногда и головного убора. По покрою и манере использования он был аналогичен монгольскому.

Таким образом, одежда западных тувинцев-скотоводов и восточных тувинцев охотников-оленоводоов наряду с общими чертами имела и определенные различия, позволяющие и в этой сфере традиционной материальной культуры выделить специфические особенности: западнотувинскую скотоводческую и восточнотувинскую охотничье-оленоводческую. Что же касается комплекса одежды охотников-скотоводов восточной части Тувы, то в нем сочетались черты как первого, так и второго. Причем более богатые стремились одеваться подобно западным тувинцам, нередко приобретая у них одежду и украшения в обмен на пушнину, а в одежде бедной части охотников-скотоводов можно проследить более значительное влияние культуры оленеводов.

Средства передвижения. Основным средством передвижения большинства западных тувинцев-скотоводов был верховой транспортный конь. Верховых



Тувинская лошадь и ее упряжь

1 – всадник и конь. Начало XX в.; 2 – а – ленчик, б – передняя лука, в – задняя лука, з – подушка, д – бляхи подушки, е – полка, ж – бляхи полков, з – тороки, и – тебенек, к – стремя, л – стременной ремень, м – чепрак. (Из кн.: Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 92)

лошадей тувинцы, как и другие скотоводческие народы, в табуне не держали. Стреноженные, с путами *кижен* на ногах они паслись поблизости аала.

Конская узда (*чуген*) состояла из ремня оголовья (*кастың*), ремня переносья (*хээрик*) и подбородочного ремня (*салдырык*). Удила *суглук* были железными, двусоставными, с кольцами *дээрбек*, к которым привязывался кожаный поводок *узун дын*.

Специального конского вьючного седла у тувинцев не было. Вьючное седло *ынгыржак* использовали и для коня, и для вола. Оно состояло из двух деревянных полок *буурген* и соединявших их лук. Отдельные части седла связывались при помощи кожаных ремешков, продевавшихся в специальные отверстия.

На вьючном седле перевозили часть юрты, утварь, переметные сумы с имуществом и продуктами. К вьючному седлу привязывали также волокушку *шырга*.

При транспортировке бревен для топлива их привязывали к вьючному седлу, по одному с каждой стороны, перекинутым сверху арканом, причем часть аркана охватывалась грудью вола спереди.

Важным транспортным средством западных тувинцев служил также вол, которого использовали не только для перевозки грузов вьюков, но и как тягловую силу в земледелии. Для перевозки грузов на волах пользовались и вьючным седлом, и волокушами *шыргаа*. Последние употребляли при перекочевках с зимних на весенние стоянки для перевозки родившихся раньше срока ягнят и козлят. Нередко при перекочевках на волокуши привязывали также колыбели с маленькими детьми. Некоторые грузы – сухие деревья на дрова, жерди для загонов – тувинцы перевозили на волах волоком. Для этого тонкие концы жердей привязывали арканом при помощи специального узла по обеим сторонам вьючного седла. Управляли волем при помощи продетой через нос палочки, к которой привязывали поводок *бурундук*.

У западных тувинцев важным транспортным средством был также верблюд, причем преимущественно его использовали под вьюк. Вьючное седло верблюда отличалось по своей конструкции от вьючного седла для лошади и вола. Верблюдом управляли с помощью повода *бурундук*, прикрепленного к деревянной палочке *бийла*, или *буйла*, продетой через хрящ в носу верблюда. Верблюдам-быкам одевают на голову недоуздок *чулар*, подобный конскому, чтобы верблюд не мог укусить всадника. Для верховой езды на верблюде пользуются конским седлом.

В районах Тувы, где разводили яков, их также использовали для транспортных целей, в особенности под вьюк, в меньшей мере для верховой езды. Вьючили холощеных яков, реже сарлычих. На яков нагружали в полтора-два раза больше груза, чем на вола. В горных районах Тувы сарлык несомненно являлся самым ценным транспортным животным.

Для верховой езды на яке использовали конское верховое седло, а для перевозки грузов – вьючное той же конструкции, что для волов и лошадей. Управляли яком так же, как волем.

При переправе через многочисленные реки тувинцы пользовались обычно плотом *сал*. Лодок у тувинцев не было; они появились лишь в начале XX в. под влиянием русских переселенцев. Колесный транспорт также проник в Туву с русскими переселенцами.

У восточных тувинцев-тоджинцев основным средством передвижения служил олень. Тувинцы разводили оленей так называемой карагасской породы, принадлежащей к виду северных оленей.

Оленеводам-тоджинцам были известны три типа седла: верховое (*эзер*), вьючное (*ынгырак*) и детское (*эримээш*). Верховое оленье седло аналогично конскому седлу и имеет то же название. Вьючное деревянное седло применялось для перевозки грузов. Оно состояло из двух узких досок, скрепленных деревянными луками. Передняя лука (*башкы бажы*) была обычно покрыта резными геометрическими орнаментами. В верхней части передней луки имелось небольшое возвышение (*токша*) в виде ромба. Все части седла скрепляли тонкими кожаными ремешками, для продевания которых имелись специальные отверстия. Вьючное седло укрепляли при помощи нагрудного ремня (*хондуруг*), подхвостного ремня (*кудурга*) и подпруги (*тыртыг*). Доски седел снизу не были обшиты. Под них клали потник из сложенного войлока и куска кожи.

Детское седло состояло из двух деревянных досок (*чаагы*), скрепленных крестообразными дружками – лучками. Передняя называлась *башкы бажы*



Тувинец с навьюченным быком. Западная Тува. Начало XX в.



Ветеринар с оленем. Тоджа. Фото С.И. Вайнштейна. 1953 г.

(передняя голова), задняя – *соңгу бажы* (задняя голова). Такие седла применялись для перевозки маленьких детей во время перекочевок. На седле устанавливали люльку и закрепляли ее кожаным арканом. Часто к лукам седла прикрепляли дугообразно выгнутые прутья, за которые держались дети, сидевшие в седле. Чтобы ребенку было теплее, поверх дужек во время перекочевок клали шкуры. Потником (*аямдыт*), подкладывавшимся под седло, служил прямоугольный кусок войлока или шкуры. Когда седлали оленей, седло клали таким образом, чтобы передняя его часть лежала на лопатках животного. Иначе позвоночник мог не выдержать груза и сломаться. Садились тувинцы-тоджинцы на оленя так же, как и на коня, слева.

Недоуздок (*баг*) состоит из ременной обороти (*баиш баа*), охватывающей морду оленя. К обороти прикреплялись два ремешка-вязки (*ускун*), охватывавшие голову оленя со стороны затылка. От нижней части обороти отходил ременной повод (*узун баа*), пропускаемый при езде с левой стороны шеи оленя. Недоуздки каждый оленевод делал сам из кожи лося.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Народный календарь. Календарь играл большую роль в жизни тувинского народа, он не только регламентировал время, но и организовывал обрядовый цикл (календарные обряды), хозяйственную и бытовую практику, а также в значительной мере верования и фольклор. К изучению народного календаря тувинцев обращались этнографы и фольклористы (*Вайнштейн*, 1961. С. 142–146; *Потапов*, 1969. С. 280–306; *Курбатский*, 1973; *Монгуш*, 2001. С. 139–170).

Народный календарь тувинцев, как и многих кочевых народов Азии, основывался на сезонных изменениях, состоявших из двух основных периодов: весенне-летнего и осенне-зимнего. Тувинцам были известны и календарные единицы – времена года (весна, лето, осень, зима), месяц и день. Однако деление на часы и минуты не использовали.

Лунно-солнечный календарь, основанный на 12-летнем животном цикле, пришел в Туву вместе с распространением буддизма. Согласно указанному лентосчислению, годы шли в следующем порядке: 1) *куске чылы* – год мыши, 2) *инек чылы* – коровы, 3) *пар чылы* – тигра, 4) *тоолай чылы* – зайца, 5) *улу чылы* – дракона, 6) *чылан чылы* – змеи, 7) *ат чылы* – лошади, 8) *хой чылы* – овцы, 9) *мечи чылы* – обезьяны, 10) *тагаа чылы* – курицы, 11) *ыт чылы* – собаки, 12) *хаван чылы* – год кабана. Большой 60-летний цикл состоял из пяти малых – 12-летних.

С каждым годичным циклом были связаны представления о счастливом или несчастливом годе, влиявшем на человека, хозяйство и погоду. Год мыши считался счастливым, так как зима должна быть мягкой, а год – урожайным. Год коровы – несчастливый, поскольку зима будет суровой, что приведет к падежу скота. Год тигра – средний. Год зайца – хороший, зима в этот год должна быть теплой и не будет падежа скота. Год дракона – несчастливый, с дождливой погодой. Год змеи – засушливый, так как в этот год бывает много змей, а их укусы смертельны. Год лошади – счастливый; в этот год бывает много молока. Однако человек, родившийся в год лошади, должен быть осторожен при верховой езде. Год овцы в целом хороший, особенно для женщин, родившихся в этом году, однако лето может быть в этом году жарким и засушливым. По мнению тувинцев, год обезьяны – несчастливый, так как зимы в этом году бывают очень суровые, что ведет к неурожаю и падежу скота. Год курицы также несчастливый, поскольку он неурожайный, а люди, родившиеся в этом году, часто болеют. Годы собаки и кабана – счастливые. Эти годы урожайные, идет большой прирост скота. Каждый год цикла делился на 12 месяцев, выделялись также зимние, весенние, летние и осенние месяцы. Каждый месяц связывался с определенными хозяйственными занятиями.

Народный календарь скотоводов горно-степных районов отличался от календаря охотников-оленоводов Тоджи. Эти отличия были вызваны главным образом тем, что западные тувинцы связывали свой календарь со скотоводством, а восточные тувинцы (тоджинцы) – с оленеводством, охотой и собирательством. Остановимся на народном календаре западных тувинцев.

Кышитың башкы айы – начальный зимний месяц (декабрь). В это время все аалы находились на зимних пастбищах (*кыштаг*). Утепляли загоны для скота.

С этой целью промазывали щели между бревнами свежим коровьим навозом (*кажаа сыскыр*). Крышу и двери утепляли таким же образом, только на крыше оставляли одно или два отверстия для вентиляционной вытяжки. Мужчины уходили на промысел пушного зверя, а женщины занимались домашним хозяйством и рукоделием.

Кыштың ортаа айы – средний зимний месяц (январь). В этом месяце скот находился в утепленном дворе (*кажаа*). Женщины или мужчины ежедневно чистили скотный двор. Примерно раз в неделю его посыпали сухим навозом (*о́дөк*) или муравьиной кучей (*кымыскааяк о́д*), которую в начале зимы собирали в особые мешки.

Кыштың адак айы – последний зимний месяц (февраль) и одновременно начало весны. В этом месяце праздновали новый год по лунному календарю – *Шагаа*.

Частың башкы айы – первый (начальный) месяц весны (март). В этом месяце кормить скот становилось труднее, поэтому приходилось рубить деревья (тополь и тальник) и давать их объедать коровам, овцам, козам. Скот объедал только мелкие ветви, а крупные сучья и жерди тополя брали в юрту, где их оттаивали и снимали с них кору на корм скоту.

Частың ортаа айы – средний весенний месяц (апрель). В этом месяце наступал массовый отел. Если корова или коза телилась трудно, то приглашали шамана, который должен был помочь особыми ритуальными действиями и заклинаниями благополучному отелу. Днем на пастбищах хозяин или хозяйка обходили стада, где ожидался молодняк, а к ночи пригоняли в загон. Если ожидалось несколько ягнят и козлят, то хозяин или хозяйка, обходя пастбища, брали войлочный мешок (*хевенек*, или *кеден*), в который складывали ягнят или козлят и носили их с собой, пока не обходили все стадо. Если в мешок все ягнята и козлята не умещались, то их брали еще в подол шубы. Кормящие матки были на особом режиме, их старались лучше кормить.

Частың адак айы – последний весенний месяц (май). Мужчины и женщины начинали готовиться к севу, чистили оросительные каналы, рыли новые арыки. Подрастающий скот пасли рядом с аалом.

Чайның башкы айы – первый летний месяц (июнь). В этом месяце все жили у мест посева. Перед тем как начать посевные работы, землю необходимо было напоить (*чер сугарар*). Ее вспахивали и боронили. Если же земля была каменная и твердая, то сначала ее засеивали, затем пахали и только потом боронили.

Чайның ортаа айы – средний летний месяц (июль). В этом месяце начиналась перекочевка на летние пастбища, где имелись летние загоны для скота. Часто в этом месяце играли свадьбы.

Чайның адак айы – последний летний месяц (август). В этом месяце начиналась уборка урожая, косили сено близ зимников (*кыштаг*), запасали пищу для скота. В тайге собирали кедровые шишки.

Кустуң башкы айы – первый месяц осени (сентябрь). Продолжали убирать урожай, заготавливали дрова на зиму. После уборки урожая ночевали на пашнях и пасли скот на убранных полях.

Кустуң ортаа айы – средний месяц осени (октябрь). Молотили зерно в особое место, складывали отходы обмолота для подкормки скота; делали ямы и сыпали в них зерно.

Кустуң адак айы – последний месяц осени (ноябрь). Готовились к зимовке: осматривали и чинили зимние загоны для скота, заготавливали мясо на зиму. Скот находился еще на осенних пастбищах. Охотники уходили в тайгу на промысел. Женщины занимались домашним хозяйством и рукоделием.

У восточных тувинцев (тоджинцев) в основу календаря была положена либо хозяйственная деятельность, например, месяц охоты на соболя (*алдылаар ай*) – октябрь, либо месяцы имели фенологические значения, например, месяц постоянно падающего снега (*Өргүглээр ай*) – ноябрь.

У тоджинцев, как и у западных тувинцев, год делился на четыре времени года – весну, лето, осень и зиму; год делили на три фазы лунного месяца: первую, вторую и третью. *Частың башкы айы* (первая весенняя луна) – февраль; *частыың ортаа айы* (средняя весенняя луна) – март; *частың адак айы* (последняя весенняя луна) – апрель; *частың башкы айы* (первая летняя луна) – май.

Приведем традиционный календарь эрзинских тувинцев группы чоду, родственной тоджинским чоду названия (*Потапов, 1969. С. 289*): *ак ай* – белый месяц, первый месяц года (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, чем охотник (апрель); *чайның башкы айы* – начальный летний месяц (май); *пестер ай* – месяц копания кандыка (июнь); *тостар ай* – месяц сдирания бересты с берез для покрытия жилища (июль); *айнаара ай* – месяц копания сараны, или *айлаар ай* – месяц сбора сараны (август); *кульбус ай* – месяц охоты на козулю (самца), или *кустуң эге ай* – первый месяц осени (сентябрь); *тииннер ай* – месяц охоты на белку, или *алдылаар ай* – месяц охоты на соболя (октябрь); *соок ай* – холодный месяц, или *Өргүглээр ай* – месяц постоянно падающего снега (ноябрь); *кыш ай* – зимний месяц (декабрь); *соок ай* – морозный месяц (январь).

У тоджинцев сутки (*хонук*) делились на день (*хун*) и ночь (*дун*); временными понятиями являлись также утро (*эртен*), полдень (*душ*) и вечер (*кежээ*). Как отмечалось выше, деление на часы и минуты не было известно. Выражение “выкурить трубку” (*тапкы тыртым*) и “вскипятить чай” (*шай хайындырым*) служили для обозначения различных по своей продолжительности отрезков времени. Например, собеседник говорил, что переправа на плоту через реку продолжалась в течение половины времени, необходимого для кипячения чая.

Сутки (*хонук*) исчислялись главным образом временем, уходящим на охоту: *курув хонук* – трое суток, необходимые на охоту за тарбаганами; *тав хонук* – пять суток, необходимые для охоты за козулями; *долоо хонук* – семь суток, необходимые для охоты на тарбаганов и козуль; *арбын тав* – 15 суток, необходимые для охоты на маралов; *сарь* – один месяц, необходимый для промысла белки в тайге; *дөч* – 40 дней – срок охоты на соболя и белку. Наконец, самая краткая мера времени – это “моргнуть глазом” (*акчым*).

Культура праздников. В традиционной праздничной культуре тувинского народа можно выделить как общественные, так и семейно-бытовые торжества. Они являлись важным компонентом поддержания и популяризации этнической культуры. К ним обращались многие исследователи (*Курбатский, 1973; Самбу, 1978; Вайнштейн, 1962; Монгуш, 2001*).

Важнейшим годовым общенародным праздником был Новый год по лунному календарю – Шагаа, который приходился на первую половину февраля. За месяц до начала праздника в каждой юрте изготавливали деревянный календарь (*ай ыяжы*) – палочку с зарубками, с соответствующими количеству дней в этом месяце. После отсечения последней зарубки кончался старый год.

Шагаа обычно проводили в аалах, которые специально объединялись для такого важного события. В каждой семье заранее начинали готовить угощения. Причем, если в семье были ограниченные возможности, то ей помогали соседи по аалу.

Мужчины должны были накануне праздника убрать двор, сделать специальные палки для игры (*баг кагар мерге*) и подготовить площадку для игры в

ремень, качели, катки, шахматы, кости и др. На женщину была возложена обязанность приготовления праздничных блюд и украшения домашнего очага. Вечером, когда весь скот загонялся в аале, все хозяйство было приведено в порядок, начинались игры, специально посвященные Новому году, которые продолжались до утра. Самая азартная игра для взрослых – это игра в кости (*кажык адары*); подростки играли в “белую палочку” (*акыяш октаа ойнаары*), “слепого черта” (*согур аза*) и др.

Ждали этот праздник ламы и шаманы. Первые читали специальные молитвы, а вторые камлали, предсказывали наступление хорошего года.

Ранним утром жители аала поднимались на гору (*сан салыр оваа*) и начинали моление. На выложенных камнях (*оваа*) жгли можжевельник (*артыш*), клали кусочки мяса (*ужа, төш*) и пробовали понемногу от всей пищи, которая специально была приготовлена для этого ритуала. Пока продолжалось курение благовоний (*саң*), старейший в аале человек вслух читал молитвы (*йөрээл*), а самая пожилая женщина брызгала при помощи специального предмета (*тос-карак* – деревянная резная ложка для угощения духов) святую воду *ааржан* и проносила молитву:

Оран тандым өршээ,
Одум өршээ,
Арга чонум менди чаагай,
Аал малым менди чаагай
Мои святые горы, простите,
Огонь мой, прости,
Дай благополучную зиму
Моему народу и моему скоту!..

После молитвы присутствующие снимали верхнюю одежду и отряхивали ее на снегу, что символизировало очищение от старой грязи (*эрги чылдың хир-чамы*), накопившейся за целый год. Затем начинался обмен приветствиями (*чолукиур*). Старшее поколение приветствовало молодое. При этом младший протягивал обе руки ладонями вверх, а старший опускал на них свои руки ладонями вниз. Молодой, поклонившись, приветствовал: “Амыр-ла” (“Мир вам”). Старший отвечал: “Менди!” – Здравствуй (те)” и целовал (нюхал) его в лоб. (*Самбу*, 1978. С. 14–15; *Курбатский*, 1973. С. 12).

Все присутствующие в аале обменивались трубками, табаком, одаривали друг друга, а гостей, сколько бы их ни было, щедро угощали.

Праздничное угощение состояло из мясных продуктов. Отваривали колбасу-жгут – *чөреме*, кровяную колбасу – *хан*, пельмени – *манчы*. Любимым блюдом детей были, конечно же, сладости. Хозяйки делали своеобразную халву (*үзүм-чигир*) из пшеницы или проса; *чөкпек* – лакомство из гущи, оставшейся после топления масла, приправленное молотыми зернами гречки или толченой черемухой. Пекли праздничные пряники (*чигир-боова*), печенье (*боорзак*), пресные лепешки (*боова*) (*Курбатский*, 1973. С. 8).

После угощения в первой юрте, шли в следующую. Таким образом, участники праздника должны были обойти все юрты (*шайлажыр*). Возле них устраивали спортивные состязания, пели радостные песни. Мужчины играли в домино (*хорул, даалы*), шахматы (*шадыраа*), а дети и подростки – в кости (*кажык*). На следующий день все жители аала отправлялись в другой, ближайший аал. Праздник мог продолжаться в течение 10–15 дней. С празднованием Нового года было связано много поверий. Так, иногда в новогоднюю ночь у порога или над дверью юрты с внешней стороны клали три комочка снега величиной с ку-

лак, чтобы ими напоил своего коня бог Долаан (Большая Медведица). В эту праздничную ночь он обходит три раза все аалы (Там же).

С распространением буддизма (ламаизма) Шагаа впитал и отдельные его элементы. Например, в юрте особое внимание отводилось алтарю, на котором размещались статуэтки буддийских божеств (*бурханов*). Накануне праздника их тщательно чистили. На низком столике *ширээ* клали обмазанную топленным маслом еще дымившуюся голову черного барана или козла. На лбу посередине белой продольной отметины был глубоко вырезан знак *кас*, который символизировал солнце с расходящимися в разные стороны лучами. Это, по представлениям верующих, должно было “возродить” солнце. “Кормили” бурханов самыми лучшими продуктами, которые имелись у хозяев. Таким образом, вся эта пища освящалась. На *ширээ* зажигали лампаду, курили можжевельник (Там же. С. 7).

Принято было встречать Новый год с восходом солнца, поэтому взрослые, чтобы не пропустить это важное событие, вовсе не ложились спать. Существовало поверье, что в новогоднюю ночь Будда объезжает на колеснице землю и, если ему попадались спящие люди, он их принимал за мертвых и не благословлял.

В настоящее время Шагаа впитал в себя современные элементы праздничной культуры. С 1987 г. Шагаа отмечается как государственный праздник. Горожане-кызыльчане после встречи первых лучей солнца (традиционно перед горой Догээ баары) возвращаются в квартиры, где накрыт праздничный стол. Отведав праздничные угощения, многие тувинцы идут на площадь Арата, где продолжается развлекательная часть праздника. В этот день и женщины, и мужчины стараются надеть традиционные костюмы. Все присутствующие приветствуют друг друга словами: “Шагаа биле!” (“С Новым годом”).

Среди народных праздников следует также отметить весенний праздник оросительных каналов (*буга дагыыр*). Как только завершались посевные и оросительные работы, начиналось празднование. Жители близлежащих аалов собирались у главного оросительного канала. От хошунного канала (канавы) в разные стороны шло множество боковых отводов семейных канав – арыков. Они проводились каждым хозяином на свою пашню. Существовало поверье: чтобы урожай был богатым, необходимо в течение лета два–три раза “поить хлеб”. Для этого устраивался обряд окуривания можжевельником (*саң*) и проводили семейные буга дагыыр. С этой целью к дереву привязывали широкую полосу материи (*хадак*), а к основанию канавки, головой вверх по каналу, откуда текла вода, клали фигурку быка, заранее приготовленную из муки с маслом.

В обряде *саң салыр* принимали участие и ламы. Они брызгали араку, присутствующие стоя произносили добрые пожелания, пели песни, славящие землю, щедро угощали друг друга. Праздник начинался рано утром и продолжался до самого позднего вечера.

Важным летним праздником, связанным с культом священных гор, был *оваа дагыыр*. Это праздник не только освящения высоких гор, но и обновления растительной и животной природы. Праздник сопровождался также молением о благополучии стока. Возле священной горы разжигали костер, “угощая” духов, бросали в оваа, состоявшие из сложенных на горе каменных возвышений, новые камни, кусочки ткани, конские волосы. Люди обходили святилище по кругу, по движению солнца, произнося добрые пожелания, пели песни. Затем они расплескивали араку, бросали кусочки пищи, кланялись всем сторонам света, благословляя духов-покровителей словами: “Оран-таңдым, оът-ыяжым!”

Оран-чуртумга, оваа-каңгаймга
Сержим өргүн мал,
Амытан чонну амыржыдып, өршээ!

Арбай-тараазы арбын-элбек,
Оът-сигени терең чаагай үнзүн,
Чаъя-чары эки чагзын.

Мои горы, мои леса!
Моей стороне, моим оваа
Я поклоняюсь.
Благословите мой шестишерстный скот
И мой народ!
Пусть урожай будет богатым,
Трава – густой, сочной,
Пусть пройдут обильные дожди (*Курбатский,*
1973. С. 23)

Один из интересных осенних молодежных праздников – *ойтулааш* (ночное собрание, гулянье молодежи). Участвовали в нем девушки и юноши, начиная с 15–16-летнего возраста, а также холостые мужчины и незамужние женщины. Праздник проходил в полнолуние в середине сентября.

Девушки и юноши одного-двух аалов договаривались о времени и месте встречи, сообщали об этом молодежи других аалов долины Хемчика. Ночью в установленном месте собирались участники ойтутлааша. Они разжигали костры, пели песни, играли на дудках и на варганах. На празднике выбирали ведущего, причем если он хорошо справлялся с этой обязанностью, то на следующий год его снова приглашали на эту роль.

Во время ойтутлааша молодые люди устраивали разные игры. Например, любили игры “спрятать бусинки” (*чинчи чажырар*), “платок” (*аржыыл кагар*), “стрела” (*чүгүртү*). Но особенно популярными были игры “белая палочка” (*ак ыяш*) и “шапка” (*бөрт какчыр*). Игра в ак ыяш заключается в том, что кто-нибудь из одной группы бросал как можно дальше в темноту белую палку, все участники ойтутлааша покидали освещенное место у костра и начинали искать палку в темноте. Тот, кто находил ее, возвращался к костру и, крикнув, что палка найдена, бросал ее вновь. Выигрывала та группа, участники которой находили палку наибольшее число раз.

Во время игры бөрт какчыр девушки и юноши усаживались у костра. Кто-либо из юношей срывал с участника игры (девушки или юноши) головной убор, убежал с ним и прятал в темноте. Тот, чья шапка была сорвана, под общий смех молодежи покидал игру и шел искать шапку. Затем шапку срывали с другого участника и т.д.

Во время игр молодые люди ухаживали за понравившимися им девушками. В конце игр каждый юноша старался посадить на лошадь с собой избранную им девушку и ускакать с нею в степь. Иногда за ускакавшей парой устраивали погоню. Победитель с девушкой скрывался в степи.

Если рождались дети после праздника ойтутлааш, то это не осуждалось обществом, а матери новорожденных могли в дальнейшем устраивать свою личную жизнь. Такие дети воспитывались родителями молодой женщины (*Вайнштейн*, 1964. С. 123–125).

В XIX в. большую популярность у тувинцев приобрел спортивный праздник *хуреш*. Путешественник Островских, побывавший в Туве в конце XIX в. и наблюдавший за этим праздником, писал: “Борьба начинается неизменно установленным приемом захвата противника, шея к шее и плечо к плечу, а кончается или подножкой или броском. Победенным считается тот, кто упал на землю или коснулся ее руками или коленом. Иногда внезапная хитрая уловка обнаруживает в борце или долгую тренировку, или же большое проворство. Победа встречается громкими криками с той или другой стороны. Победитель, хлопывая себя по бедрам, с прыжками обегает вокруг побежденного и подбегает к распорядителю торжества, а этот кладет герою в пригоршни кусочки сыра” (*Островских*, 1927. С. 90).

Хуреш начинается красивым танцем *девиги* – “Орел”, в котором участвуют все борцы. После исполнения танца судьи (*моге-салыкчазы*) проводят жеребьевку. Выбрав билет с именем очередного борца, судья выходит на середину поля и громко выкрикивает имя, фамилию и район жительства вызываемого борца. Исход борьбы завершается, когда один из борцов брошен на землю или коснулся земли любой частью тела, кроме одного колена. Считается спорным, если оба борца падали одновременно или кто-то из них коснулся земли одной рукой. Победитель ставит побежденного на ноги и правой рукой проводит по его спине вниз, что символизирует “выбивание” пыли (*довураан кактаар*). Затем победитель исполняет танец орла. Помощник судьи подносит ему посуду, в которой лежит сыр *быштак*. Победитель берет кусок сыра и во время танца разбрасывает его частями по сторонам. Неоднократному чемпиону в борьбе хуреш присваивались титулы “тигр” (*нар*), “лев” (*арзылаң*), “слон” (*чаан*), “богатырь” (*начын*) (*Самбу*, 1978. С. 38–39).

На празднике хуреш устраивались состязания в стрельбе из лука. Для этой цели пользовались сложным клееным луком. Мишенью служил небольшой берестяной щит, который устанавливали приблизительно в 50 м от стрелка; каждый состязающийся имел по четыре стрелы. Победителем считался самый меткий стрелок.

Детские игры. Традиционные игры детей у тувинцев, как и у многих народов мира, не только служили развлечением, но и имели важное воспитательное значение, способствуя физическому и умственному развитию ребенка. Некоторые игры имели характер спортивных состязаний (*Он же*, 1978).

Маленькие дети, особенно девочки, играли в куклы *уруум оглум* (дочь и сын). Взрослые члены семьи делали из бересты люльки, а из шкурок, перевязанных веревочкой, – куклу. Люльку дети привязывали к жердям чума и играли, подражая матерям.

Дети часто играли также с вырезанными из дерева или бересты фигурками различных животных. Во время игры берестяные фигурки втыкали в золу очага, в землю или в снег рядом с жильем. Среди более старших детей были очень распространены игры, в которых они подражали занятиям взрослых – охоте, пастьбе скота, сооружению жилища, выделке шкур и др. Причем мальчики во время игры-охоты обычно применяли маленькие деревянные луки, которые делали сами. Учились попадать в цель, преследовать “животное”, которое изображал один из играющих, находить след зверя. Эти игры определенных правил не имели. В коллективных играх участвовали все близкие по возрасту дети одного аала.

Свой досуг взрослые также любили заполнять играми. Одной из наиболее распространенных игр была *таалы*. Она велась при помощи деревянных фишек, несколько напоминавших по форме домино.

Во многих играх детей и взрослых применялись лодыжки животных (*шанай* – у восточных тувинцев-оленоводов, *кайык* – у западных скотоводов). *Шанай-адар* (или *кайык-адар*) – игра детей и взрослых, мужчин и женщин. Игроки садились друг против друга на расстоянии двух метров. Каждый игрок имел перед собой небольшую дощечку, на которой расставляли цепочкой семь лодыжек: шесть – параллельно доске, одну (среднюю) поперек нее. Средняя косточка называлась *буга* – “бык”, боковые – *кулак* – “уши”. Один из игравших клал косточку на ладонь и щелчком направлял в сторону буга противника. Если удавалось сбить буга, то противник терял две фигурки, а начавший игру бил вновь и т.д. (всего четыре раза). Если же буга не был сбит, а только задет или сдвинут, право стрелять получал противник. Если был сбит не буга, а кулак, то с поля противника снимали одну фигурку. Проигрывал тот, кто терял все косточки.

Лодыжки животных использовали также в игре *аът дужурери*. Игроки по очереди подбрасывали несколько лодыжек. В зависимости от того, какой стороной лодыжка падала, она считалась превратившейся в то или другое домашнее животное. Одна сторона лодыжки считалась лошастью, другая – овцой и т.п. Выигрывал тот, у кого больше “лошадей”, потом играли на “овец”, “коров”, “олений”.

Лодыжки использовали и в игре *шанайлаар (кайыктаар)*. Все игроки сидели в кругу в юрте или чуме, а ведущий располагался у входа. Играющие дети по кругу передавали друг другу лодыжку таким образом, чтобы ее не заметил ведущий, который водил до тех пор, пока не обнаруживал игрока, державшего лодыжку. Затем начинал водить игрок, у которого находилась лодыжка, и т.д. По правилам другой игры с лодыжками, перед каждым из игроков лежали кучки с одинаковым количеством лодыжек. Игрок брал из своей кучки косточку и подбрасывал ее вверх. Пока она летела, надо было успеть взять из кучки еще одну или несколько лодыжек и поймать летящую. Если игроку это удавалось, он повторял подбрасывание, если нет, то одну косточку из своей кучки ему следовало положить в кучу противника. Проигрывал тот, у кого не оставалось лодыжек.

Известно, что шахматы возникли в Индии в начале нашей эры, а затем распространились по всему миру. Тувинцы восприняли эту игру от монголов. Игра в шахматы *шыдыраа* были распространена главным образом среди западных тувинцев-скотоводов. У восточных тувинцев-оленоводов (тоджинцев) в шахматы обычно не играли. Шахматные фигуры отливали из бронзы или вырезали из камня – агальматолита, иногда их вырезали из дерева. Шахматной доской служили обычно разделенные на 64 квадрата коврик или доска. Фигурки шахмат имеют свои особенности. Фигура слона заменена фигуркой верблюда, вместо пешек – фигурки зайцев или гусей, король заменяется фигуркой нойона, ладью изображает телега. Правила игры также имели особенности. Например, ферзь ходил лишь по диагонали и вперед на одно поле; пешка не имела первого двойного хода (Самбу, 1978. С. 41–53).

Очень распространенной была игра детей и взрослых на открытом воздухе. Для игры нужен кусочек свинца (*тевек*) с отверстием, в которое вставляется пучок лосиной или козлиной шерсти. Игроки поочередно подбрасывают его правой или левой ногой, не давая ему упасть на землю. Подсчитывали каждый удачный удар ногой. Выигрывал тот, кто набивал больше.

Фольклор.

Большое место в устном поэтическом творчестве тувинского народа занимала сказка (*тоол*). По сравнению с другими жанрами тувинского повествовательного фольклора – мифами, легендами, преданиями – сказка была более популярна (Тувинские народные сказки, 1994). Это объясняется тем, что сказки характеризовались и разнообразностью сюжета, и доходчивостью изложения.

Большим почетом и уважением пользовались сказители, как правило, люди пожилого возраста. Существовало поверье, что хороший сказитель живет очень долго. Сказки можно было рассказывать только в вечерние часы и ночью. Особенно их любили слушать в длинные осенние и зимние вечера. Для сказителя готовили чай и пищу. Считалось, что если сказитель не расскажет до конца сказку, то в его жизни случится несчастье.

Наиболее ранние записи тувинских сказок были сделаны еще в XIX в. российскими учеными В.В. Радловым, Н.Ф. Катановым, Г.Н. Потаниным, Ф.Я. Коном. Необходимо отметить, что первые двое записывали и публиковали сказки как на языке оригинала, так и в русском переводе (Там же. С. 10).

В советский период наиболее известными собирателями и исследователями народных сказок стали тувинские ученые-фольклористы А. Каозан, Д. Куулар, О. Дарыма, М. Хадаханэ, Ч. Куулар, Ш. Сат, писатели С. Сарыг-оол, Л. Чадамба, В. Кок-оол. Большой вклад в изучение тувинских сказок, характеристику их образов и сюжетов, внесли работы И.А. Вчерашней и Э. Таубе (*Вчерашняя*, 1954; *Таубе*, 1978, 1994).

В сюжетном отношении сказки можно разделить в целом на богатырские, волшебные, бытовые и сказки о животных. Бытовые *кара тоолдар* (букв. “простые сказки”) обычно содержали социальные мотивы. В них рассказывается об обычных людях – землепашцах и кочевниках-аратах, живущих в реальном мире, на земле. Любопытно, что в бытовых сказках почти нет сверхъестественных сил. Иногда встречается единственный фантастический персонаж – *аза* (черт), но он не “потустороннее” существо, а земной дух, хозяин местности. В бытовых сказках часто героем является ловкий, хитрый человек Аргалытты, Чангыс-Тас, Чангыс-Мажыгыр или другие, которые привлекают своим умением пользоваться сложившейся ситуацией и мистифицировать. Причем поступки, которые осуждаются в реальной жизни, в сказках нередко оправдываются (для хитреца делается исключение) (Там же. С. 16). В тувинских бытовых сказках не только осуждаются, но и осмеиваются такие человеческие пороки, как жадность, лень, ложь. Причем эти пороки приобретают социальную окраску – проявляются в конфликте хозяина и работника, т.е. хана или бая и бедных охотников, пастухов, старика и старухи и т.д.

Сказки о животных (*дириг амытаннар дугайында тоолдар*) содержат тонкие наблюдения жизни и повадок домашних и диких животных. Персонажи названных сказок – заяц, волк, медведь, лис и др. (сказки “Лис”, “Лиса-обманщица”, “Лиса и медведь”, “Лиса и сорока”). В этих сказках проявляется стремление к своеобразной специфике образов: каждый из них выражает определенный обобщенный признак – лень, хитрость, жадность – и способствует осуждению пороков и прославлению трудолюбия, щедрости, мудрости (сказки “Ленивая сова”, “Хитрая лиса”, “Мудрый филин” и т.д.). Малочисленную, но своеобразную группу тувинских сказок составляют сказки-небылицы, которые построены на сознательных алогизмах и отражают особенности народного юмора и смекалки (Там же. С. 17).

Наиболее значимое место занимают богатырские сказки *могелиг тоол* (букв. “сказки о силачах”), в которых рассказывается о подвигах силачей. В центре такой сказки стоит не необычный человек или фантастическое чудовище, а богатырь, наделенный чудесной силой и храбростью. Нередко в сказках фигурируют различные темные силы – злые духи, противостоящие миру положительных героев. Среди них особенно часто встречаются Эрлик Ловун-хан, господствующий в подземном мире, куда уходят души умерших, злой дух албыс, выступающий в образе женщины, злые духи чылбыга, шулбус и мангыс, фигурирующие в сказках в облике мужчин и женщин. В богатырских сказках обычно присутствуют три главных персонажа: Хайындырынмай, Хан-Хюлюке, Тевене-Меге. Сюжет сказки “Хайындырынмай Багай-оол” включает в себя действия, которые связаны с добыванием необыкновенных существ и предметов, включая и волшебные (птица бедэнэ, приносящая молодость; чудесное одеяние-кольчуга, оберегающее благополучие), или поиском лунно-солнце-лучистой золотой девушки дангыны из Вернего мира, с девяносто девятого неба, куда девяносто лет ехать. Расстановка образов в указанной сказке такова: деспоту-хану противостоит сын старика и старухи, пребывающих в бедности. На своем пути

герои встречаются персонажей, наделенных особыми свойствами: Хулер-силача с необычно чутким слухом, Шудер-силача, ловящего стрелы на лету, Давын-хана, от которого исходит огонь. Они становятся братьями-помощниками сына бедняков (Там же. С. 14).

Большую группу повествований составляют волшебные сказки *хуулгаазын тоолдар*. Относительно широкое их распространение в тувинском фольклоре может быть обусловлено известной близостью к эпической традиции; влияние эпоса сказывается в обилии развернутых бытовых описаний, в характере изображения столкновений сильного героя с чудовищами в целях освобождения плененных ими девушек. В некоторых из описаний имеется объяснение, откуда герой получил свою необыкновенную силу – рассказывается о волшебном рождении героя (он – сын медведя и женщины или родился от съеденного магического растения) (сказка “Шестидесятилетний старик Алаадай и семидесятилетняя старуха Челээдей”).

Устное народное творчество тувинцев включает также легенды и предания. Существуют легенды, отражающие некоторые космогонические представления. Так, в легенде “Три маралухи” рассказывается, что на небе – в Верхнем мире – есть созвездие, носящее название *Уш мыйгак*. В нем семь звезд. Это застывшие три марала, собака, охотник, лошадь и пущенная из лука стрела. Когда-то давным-давно, когда люди только начали охотиться на диких животных, в Верхнем мире один человек с собакой пошел на охоту за маралами по насту. Заметив трех маралов, он пустил по их следу собаку, а сам верхом на лошади помчался наперерез животным. Когда лошадь устала, охотник слез с нее и пошел пешком. Увидев мчавшихся мимо него маралов, он с силой пустил стрелу, пронзившую насквозь среднего из трех животных. Все они застыли в виде созвездия.

Существуют предания о конкретных исторических событиях в жизни народа, преломленные в сознании сказителя. В некоторых преданиях повествуется о происхождении отдельных родоплеменных групп (соян, кыргыс, кыштак и др.).

Дошедший до XX в. тувинский героический эпос, зарождение которого восходит еще к древнетюркскому времени, – яркий образец эпического творчества тюркских народов Южной Сибири (*Гребнев*, 1960). Его исполняли в юрте, на отдыхе после охоты. У каждого эпического певца был свой репертуар; сказителей считали лучшими носителями древних обычаев, примет, языка. Некоторые из них знали до 70 значительных по объему героико-эпических произведений. Каждый из сказителей имел в молодости своего учителя из числа близких родственников. Исследователи отмечали, что в сюжетно-композиционном плане тувинские героические сказания близки эпосу хакасов, алтайцев, шорцев, бурят. Он богат мифологическими образами. Сюжеты многих сказаний основаны на описании подвигов, связанных со сватовством героя, а также поединков героя, героини, а нередко и сына героя. В ряде сказаний встречаются сюжеты о защите родового стойбища, освобождении родителей и родных, угнанных в глухие края, а также другие сюжеты.

Большое место в тувинском фольклоре занимают песни (*ыр*), отражающие, как правило, чувства и мировоззрение человека. Широко были распространены и лирические песни.

Народная музыка тувинцев основана на пентатонике, т.е. на звуковой системе, содержащей пять звуков разной высоты в пределах октавы. Песня обычно одноголосна, мелодии лирических песен протяжны. Песни нередко сопровождалась игрой на музыкальных инструментах. Существовали мелодии, рассчитан-

ные на самостоятельное исполнение на музыкальных инструментах, например, *ходушпай*, *узун хоюк* и др. Хорового пения и ансамблевой инструментальной игры не было, они возникли лишь в последние десятилетия. Одновременная игра на нескольких инструментах была исполнением мелодии в унисон. Не существовало танцевальной музыки, вероятно, в связи с тем, что не было танцев. Бубен, употреблявшийся шаманами, не использовался как музыкальный инструмент. Наибольшее распространение имели смычковые и щипковые инструменты. Инструментальная музыка была двухголосна и одноголосна.

Игиль – двухструнный смычковый инструмент длиной около метра состоял из корпуса *хааржак* – полый деревянный ящик, обычно из кедрового дерева, трапециевидной формы, обтянутый кожей. В корпус вставлялась деревянная шейка *сывы* с двумя колками *кулаа*. Струны *хылы* из конского волоса настраивались в кварту и квинту. Смычок напоминал лук с тетивой из конских волос. В западной части Тувы игиль покрывали орнаментом, а шейки заканчивались резным изображением конской головы. Мелодии исполнялись на одной струне, вторая служила для сопровождения. Играли сидя, положив корпус на правую ногу.

Другим распространенным инструментом был *бызанзи* – четырехструнный музыкальный инструмент с несъемным смычком. Корпус делали из коровьего рога, отверстие которого обтягивали кожей, служившей декой. Часто корпус представлял собой полый деревянный цилиндр. Круглая в сечении деревянная шейка проходила сквозь корпус. На ее верхнем конце укрепляли четыре деревянных колка. Использовали струны из кишок или металла. Волосенную тетиву смычка, состоящую из двух прядей, продевают между струнами, причем одна продевается между первой и второй струной, вторая – между третьей и четвертой. Смычок во время игры касался двух струн. Играли на *бызанзи* сидя, положив корпус инструмента на колено.

Чадаган – струнный щипковый инструмент – состоит из длинного прямоугольного, выдолбленного из кедра (или дощатого) корытообразного корпуса с тонкими стенами. Дно корпуса служит декой, вдоль которой на колках натянуты четыре-восемь волосяных или сделанных из бараньих кишок струн. Под каждой струной имеется подставка из лодыжки, передвижением которой производится настройка. Играли на чадагане обычно пальцами правой руки, при этом исполнитель сидел, положив инструмент перед собой на колени.

Одним из самых любимых музыкальных инструментов тувинцев, особенно оленеводов, была дудка *шоор*. Для изготовления ее из пищевода марала извлекали тонкую белую внутреннюю оболочку и натягивали на трубочку из коры тальника. Иногда трубку из коры заменяла трубка, склеенная из двух выдолбленных кусочков дерева.

Некоторые тувинцы пользовались музыкальным двухструнным инструментом типа балалайки – *допшулуур*. Обычно его настраивали в кварту. Распространенным музыкальным инструментом был варган (*хомус*), существовавший в двух видах – деревянный (*ыяш хомус*) и железный (*демир хомус*). Он состоял из маленькой пластинки – основы и язычка-вибратора. При игре *хомус* вставляли в рот и извлекали звуки путем вибрации язычка. При этом полость рта служила резонатором.

Специфической особенностью тувинской музыкальной культуры было так называемое горловое пение, которое обычно именуется *хоомей*. В нем было представлено пять стилей: *хоомей*, *сыгыт*, *эзенгилээр*, *борбаннадыр*, *кыргыраа*. В каждом из этих стилей имеются разновидности. Горловое пение имело музыкальное сопровождение в руках самого исполнителя (*игиль*). Из всех наро-

дов Евразии такое разнообразие свойственно только тувинской музыкальной культуре. Известная исследовательница горлового пения З.В. Кыргыз предлагает ввести в научный оборот вместо термина “хоомей” обобщающее название горлового пения *хоретээр* (букв. “грудное пение”), исходя из специфики звукоизвлечения при исполнении всех стилей горлового пения (Кыргыз, 2002).

Горловое пение как вид самостоятельного искусства – уникальное явление тувинской музыкальной культуры. Среди исполнителей большую известность приобрели Х. Ооржак, А. Доскан. С. Думат, В. Хуурак и др. Многие из исполнителей горлового пения – лауреаты конкурсов и фестивалей не только в России, но и за рубежом.

Народное декоративно-прикладное искусство. Это искусство представлено в основном орнаментальной резьбой по дереву и кости, художественной чеканкой по железу и мелкой пластикой. Излюбленным сюжетом мелкой пластики были люди, в том числе занятые на промысле, а также животные, переданные очень реалистично, и мифологические образы. Некоторые мастера, вырезая из дерева животных, следовали традиции “звериного стиля”, восходящего к скифскому времени.

Художественная обработка металла издавна была одним из основных видов прикладного искусства у всех групп тувинцев, за исключением оленеводов-тоджинцев Восточной Тувы.

У кочевых тувинцев работа по металлу, в том числе ювелирное дело, целиком находилась в руках кузнецов. Их деятельность была окружена особым почетом и воспевалась в героических сказаниях. Художественными изделиями из металла тувинцы украшали главным образом принадлежности конской сбруи, мужские кожаные пояса, колчаны, курительные принадлежности, ножны. Серьги, перстни, браслеты носили женщины. Очень ценились серебряные наконсники и подвесные пряжки. В ювелирных изделиях применяли обычно серебро, бронзу, а также железо.

Обрабатывали металл разнообразными способами – тувинцам были известны чеканка и гравировка, штамповка и литье, прорезь, насечка серебром по железу, филигрань, перегородчатая и выемчатая эмаль, шлифовка. Гравировкой, насечкой и штамповкой декорировали различные бляхи для упряжи, колчанов и ножен, перстни, браслеты и многие другие изделия. Пользуясь литьем, изготавливали главным образом красивые удила и стремена, бляхи, крюки для подвешивания люлек, наконсники, шахматные фигуры, игрушки.

В начале XX в. набор инструментов кузнеца-ювелира состоял, как правило, из мехов (*хорук*), горна (*хоруктуг одаа*), большой и маленькой наковальни (*дожу*), нескольких молотков различного размера (*балка, алага*), клещей (*кыскаш, аспак*), ножниц (*хача*), долота (*шууча*), специальных ударных инструментов для насечек на железе (*шокарлар кески, темир, шокарлар алага*), набора чеканов и пуансонов-пробойников (*кески*), ложки для расплавления свинца и олова (*калгак*), железных и деревянных тисков (*кызыткы, сапсылга*), приспособления для выдавливания углублений (*кулугу*), инструмента для пробивания отверстий (*утээши*), нескольких напильников (*эгээ*), железных пластинок с отверстиями для приготовления проволоки, различных штампов. Подобный набор инструментов довольно характерен для кузнецов-ювелиров у кочевников скотоводческих народов Центральной и Средней Азии.

Отметим, что деревянная утварь, в том числе и декорированная, была непременной принадлежностью кочевого быта тувинцев. Это объясняется как сравнительной простотой обработки дерева, так и столь важной для кочевника легкостью материала, его доступностью не только в таежных районах, но и в

степях, где каждый скотовод, нуждаясь в древесине для поделок, мог без особого труда добраться до небольших лесов в речных долинах и на склонах близлежащих гор. Тувинцы-скотоводы украшали орнаментальной резьбой и росписью различные деревянные изделия – дверцы юрт, сундуки, передние стенки кроватей, колыбели, разборные посудные ящики, сосуды для молока, долбленные ступки для измельчения и хранения чая и соли, крюки-вешалки, небольшие шкатулки. Орнаментировались также предметы ритуала – ложки для разбрызгивания чая и молока духам, рукоятки шаманских бубнов, столики для воскуривания вереска во время камлания.

В начале XX в. роспись по дереву была известна всем степным тувинцам-скотоводам, но наибольшее распространение она получила в Центральной Туве. Для орнаментовки деревянных изделий степные жители применяли как резьбу, так и роспись, а таежные тувинцы-оленеводы – только резьбу.

В узорах на деревянных изделиях тувинские мастера сохранили значительно больше традиционных форм, чем на предметах из металла. Здесь влияние “моды” сказывалось значительно слабее, а привозных деревянных вещей почти совсем не было. Резьбой занимались исключительно мужчины. Инструментами им служили ножи (*бижек*) с различной шириной и длиной лезвия, железные резцы (*унгу*) с искривленным лезвием, шило (*шивегей*), сверло (*орум*) и долото (*шуче*). Иногда для орнаментовки использовалась тонколинейная двухгранно-выемчатая резьба.

Особо следует отметить, что при обработке берестяных изделий женщины наносили простейшие геометрические узоры путем надкусывания зубами.

Если в тувинском прикладном искусстве узоры на металле прежде всего рассчитаны на восприятие при ярком свете дня, на открытом воздухе, то деревянная резьба и роспись – главным образом украшения интерьера юрты. Непременной принадлежностью юрты мало-мальски обеспеченного тувинца в XIX–XX вв. было несколько обычно парных деревянных сундуков (*антара*), стоявших у стены, противоположной входу. Обычно в них хранили одежду, ценные домашние вещи. Передние стенки этих сундуков привлекали внимание своими эффектными узорами. Для их орнаментации применяли только роспись – одноцветную и многоцветную.

Кочевники-скотоводы издавна знали искусство художественной обработки кожи. У западных тувинцев в XIX–XX вв. кожа шла на изготовление одежды, обуви, конской сбруи, колчанов, налучий, сосудов для хранения жидкости и некоторых других предметов утвари. Как правило, выразительные орнаментальные узоры на кожаных изделиях выполнялись техникой аппликации и тиснением. Однако эти приемы декорирования не использовали тувинцы-оленеводы. Войлочные изделия украшались преимущественно аппликациями и вышивкой.

Кожаные вещи, нередко декорированные, делали обычно в каждом хозяйстве, но наиболее качественные и высокохудожественные изделия изготовляли все же специалисты-мастера, передававшие секреты своего мастерства по наследству.

Кожаная утварь была достаточно разнообразной. Почти в каждой семье имелось несколько кожаных сосудов. Среди них были фляги с высоким узким горлом, предназначавшиеся для кумыса и молочной водки (арака).

Мелкая пластика тувинцев, рожденная в условиях кочевого быта, воплощалась в самых различных изделиях – шахматных фигурках и игрушках, декоративных деталях бытовых предметов и культовых принадлежностях. Материалом для скульптуры малых форм у западных тувинцев издавна служили дерево, мягкий камень агальматолит (*чонар даш*), медь, бронза, сплавы серебра, желе-

зо. Изображения людей и животных делали также из войлока, ткани, бересты. В работе над скульптурой из камня и дерева мастер пользовался обычно очень немногими инструментами, главным образом остро оточенным ножиком и пилой.

Всероссийскую и даже мировую известность получили прекрасные работы тувинских камнерезов, в том числе скульптуры Х.К. Тойбу-хуна, З. Аракча и др. (Вайнштейн, 1974).

Верования. Промысловые культы. В верованиях тувинцев, пронизывавших всю их жизнь, существенную роль играли различные промысловые культы, шаманство и буддизм. Среди сохранившихся в верованиях тувинцев древнейших промысловых культов может быть особо выделен культ медведя, известный широкому кругу народов мира.

Как отмечали еще в начале XX в. путешественники, отношение к медведю у тувинцев особенное. Охота на него считается грехом, поступком против совести, несмотря на то что она производится повсеместно.

Известно, что формирование этого древнейшего культа у сибирских народов связано с представлением охотничьих племен о возрождении убитого зверя, с образом медведя как духа-хозяина промысловых угодий, покровителя охотников, предка и родственника, что отражало, по-видимому, его тотемную функцию.

С древнейшими представлениями был связан особый обряд *шогурер*, имевший черты распространенного среди многих народов мира “медвежьего праздника”. Убив и освежая медведя, у него отрезали голову и концы лап. Разводили костер и поджаривали на палочках межвежье сало. Когда оно шипело, все присутствующие негромко, нараспев произносили:

Этого медведя дала крутая тайга!
Этого медведя дала крутая Хам-Сыры!
Хуук, хуук, хуук!
Шуук, шуук, шуук!
Этого медведя дало урочище
Эктигник Шоок, Шоок!
Этого медведя дала река Кадыр-ос!
Шуук, шуук!

После того как каждый съел по куску сала, на огонь ставили походный котел, в который клали медвежью голову, предварительно сняв с нее шкуру, заливали водой и варили.

Когда голова была готова, участники охоты рассаживались вокруг костра. Самый старший вынимал из котла голову, отрезал от нее кусок мяса и передавал ее следующему со словами: “Попробуйте эту голову *торая* (почтительное иносказательное название медведя у тоджинцев)”. Так голова переходила из рук в руки, пока целиком все мясо не было съедено.

Старейший из присутствующих брал медвежий череп и со словами “череп *торая* украсим” зачернял его углем из костра. Он продевал через глазницу черепа кусок аркана, ткани или веревку и подвешивал его на кедр или молодую березу таким образом, чтобы носовая часть была обращена в сторону заходящего солнца. Затем к этому же дереву подвешивались лапы медведя. Этот обряд сохранения и зачернения черепа был связан с распространенным у многих народов мифологическим представлением о возрождении убитого зверя.

В центральной Туве также был распространен обычай подвешивать голову и нижнюю челюсть медведя на дерево или на шест, а каждый мимо проходящий ему кланялся (Кон, 1934. С. 37).

Тувинцы, как, впрочем, и многие другие таежные народы, никогда не называли медведя его настоящим именем (*адыг*), а применяли иносказательные прозвища. В их число входили те эвфемизмы, смысл которых забыт (например, упомянутый *торай*), и те, которые понятны всем тувинцам: *хайыракан* (владыка), *чааш* (смирный, сивый), *кара чуве* (черная вещь), *чоорганныг* (имеющий одеяло) и др. Очень любопытны эвфемизмы медведя, рассматриваемого как родственника человека: *ирей* (дедушка), *ава* (мать), *даай* (дядя), *бичии оглу* (маленький сын), *хунан оглу* (двухлетний сын), *донеп оглу* (трехлетний сын), – явление, встречающееся и у других народов.

С промысловым культом был связан и культ природы – почитание гор, промысловых угодий, рек, которые считались владыками населявших их животных и рыб, распоряжались ими, и потому успех на промысле, как полагали, зависел от расположения этих владык к тому или иному охотнику. Совершая индивидуальные моления, охотник обращался к окружающим его горам, тайге.

Вместе с тем у тувинцев существовало представление о духах-хозяевах гор, перевалов, отдельных урочищ, рек. Впрочем, представление это довольно нечеткое. Выделялись категории духов-хозяев гор (*даг ээзи*), перевалов (*арт ээзи*), рек (*суг ээзи*). Любопытно, что слово “ээзи” в тувинском языке обозначает любого хозяина, владельца.

Обряды, совершавшиеся восточными тувинцами в честь духов-хозяев гор, промысловых угодий, включали какие-либо подношения этим “хозяевам”. Они могли различаться по своему характеру. Тоджинцы по пути на промысел на перевалах совершали *чайыглаар* – разбрызгивали по четырем сторонам света чай, сопровождая эти действия мольбой об успехе. То же делали и после успешной охоты, а когда в этот день готовили себе пищу, то не только брызгали в костер чай, но и кидали в него несколько кусочков мяса добытого животного (обряд *атка каар*). “Хозяевам тайги” дарили разноцветные ленточки (*чалама*) из ткани, которые охотники перед уходом на промысел вешали на вершине длинного шеста, установленного около чума, или на дерево, росшее поблизости. Такие чалама брали также с собой на промысел: в тайге в день начала осенней охоты на соболя вешали их на жердь или дерево, испрашивая себе удачу; добыв ценного зверька, вновь дарили “владыкам тайги” чалама, подвешивая его на жердь или на дерево у своего шалаша, и снова заклинали их о дальнейшей помощи на промысле. Впрочем, и в случае неудачи, постигавшей охотника, он также совершал подобный обряд, вымаливая удачу в будущем. Моления, обращенные к “хозяевам” рек и озер, – *суг ээзи* – совершали и перед началом лова рыбы.

В наиболее почитаемых местах, главным образом в горах, на перевалах, а также (впрочем, гораздо реже) у священных озер и целебных источников устанавливали святилища – алтари *ова* (*оваа*), сложенные из куч камней, а там, где камней не было, их делали в виде шалашей из веток. Восточные тувинцы знали лишь последний вид ова.

Каждый тувинец, проезжавший мимо святилища, должен был сделать подношение “хозяевам места”: в каменное святилище опускали камень, он же становился и частью алтаря; в ова из веток – соответственно ветки. Подношениями служили и табак, конские волосы, кусочки пищи, тряпочки, монеты, палки. Клади в ова, в особенности у восточных тувинцев, реалистически выполненные фигурки, вырезанные из дерева и бересты, в отличие от светских игрушек их делали без плоских подставок. Такие фигурки служили жертвой-подношением и должны были способствовать размножению изображаемых животных.

Возле ова совершались как личные, так и коллективные моления. Последние носили название *ова тагыр* (*оваа дагыыр*; *дагыыр* – букв. “совершать

праздничный обряд, освящать”). На общественные моления собирались жители одного аала, *арбана* (низшая административная единица, десятидворка), сумона, а восточные тувинцы проводили моления также у родовых ова с участием только членов рода. Существование ова, принадлежавших конкретному роду, было зафиксировано С.И. Вайнштейном лишь у тоджинцев, но в литературе есть сведения о более широком распространении их в прошлом у тувинцев. Все моления у святилища совершались ради здоровья той группы людей, которая в нем участвовала, благополучия коллектива, который она представляла, размножения домашнего скота и промысловых животных, успешной охоты.

У западных тувинцев в оваа тагырах участвовали, а нередко руководили ими шаманы, которые совершали камлания в целях благополучия участников моления. У оленеводов восточной части Тувы шаманы указывали, где надо поставить ова, принимали участие в коллективном молении, но при этом, как правило, не камлали. В конце XIX – начале XX в. оваа тагыры проводились уже преимущественно под руководством лам, причем у ламаистов они имели ряд особенностей.

На священные горы, за исключением тех, где находились святилища, люди старались не ходить. Так, в Одугене было установлено лишь одно ова (на горе Оваа-Тайга), к остальным священным горам опасались приближаться. К ним лишь обращались с молитвами.

О существовании священных гор удалось собрать сведения также в южных и центральных районах Тувы. Почитание священных гор сохраняется до наших дней.

Коллективные моления сопровождалось нередко не только подношениями, которые возлагались на алтари, но и кровавыми жертвоприношениями горным духам. С этой целью обычно резали лошадь или барана, а их головы либо череп вывешивали рядом на шестах. Жертвоприношения на горах отмечены еще в древности у хунну, у которых их правитель – шаньюй – и его приближенные закалывали белую лошадь на священной горе. Обычай вывешивания на шестах голов жертвенных животных также очень древний в тюрко-монгольской среде. У древних тюрков, по свидетельству китайских летописей, “по принесении овец и лошадей в жертву до единой вывешивают головы на ветвях”. Подобный обряд известен средневековым монголам, причем он имел исключительно родовой характер.

В связи с культами в верованиях тувинцев следует коротко остановиться и на почитании некоторых пород деревьев (кедр, лиственница, ель), которые отличались причудливо изогнутыми, сросшимися ветвями. Они считались священными, именовали их *хам-ыяш* (букв. “дерево-шаман”), полагая, что в каждом из них живет дух-хозяин. Существовали как родовые хам-ыяш (главным образом в Тодже), которым поклонялись и делали подношения только члены рода, так и священные деревья, “принадлежавшие” отдельным шаманам. По рассказам информантов С.И. Вайнштейна, род Урат, например, имел свои хам-ыяш на вершине горы Оттуг-Даг, род Таргалар (Даргалар) – в урочище Тонмак на р. Серлиг. Возле этих деревьев совершались коллективные моления с участием шаманов. Так, при перекочевках, проезжая мимо родового дерева-шамана, члены рода молили духа-хозяина дерева о своем благополучии, совершали его священное окуривание (*саң салыр*), возжигая на одной или нескольких курильницах (ими служили обычно плоские камни) сухой можжевельник, бросали в огонь кусочки пищи, подвязывали к ветвям матерчатые ленточки, конские волосы, брызгали в сторону дерева каплями чая, араки, кумыса.

В средневековых источниках имеются чрезвычайно интересные параллели такому обычаю у этнических предков тувинцев. Рашид-ад-Дин отмечал своеоб-



Детский республиканский медицинский центр в Кызыле. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.

разный обычай урянкатов: “Когда падает много молний, они поносят небо и тучи и молнии и кричат на них... Они твердо уверены в том, что, если они так поступают, то гроза прекратится”, отличаясь в этом отношении от “других монголов”, которые “поступают напротив: во время грозы они не выходят из кибиток и в страхе сидят [дома]”. О таком же обычае говорит и китайская летопись “Вэй-шу”, относящая его к обычаям древних уйгуров: “При каждом громовом ударе производят крик и стреляют в небо” (*Рашид-ад-Дин*. Т. 1. Кн. 1. С. 156).

Следует упомянуть и о существовании у тувинцев наследственных заклинателей *одучу*, *илбичи*, способных повлиять на погоду – приостановить грозу, вызвать дождь, используя особый магический камень *яда таш* (*яда даш*). Есть некоторые семьи, в которых эта сила передается от отца к сыну.

В верованиях тувинцев до недавнего времени сохранялись пережитки древнего семейно-родового культа. Он проявлялся главным образом в почитании домашнего очага, в повседневных молениях ему. Каждую осень совершался *от дагыыр* – коллективное моление всех членов семьи с приглашением соседей, в котором участвовал шаман, камлавший огню-хозяину (*чаячы*). С семейно-родовым культом связано и почитание духов-предков семьи и их изображений (*эмэгелчи-ээрен* и др.).

Шаманство. Вплоть до середины XX в. шаманство у тувинцев сохраняло ярко выраженные формы. Первая перепись населения, проведенная в Тувинской Народной Республике в 1931 г., показала, что при общей численности тувинцев около 65 тыс. человек, здесь насчитывалось 725 шаманов: из них 411 мужчин и 314 женщин, т.е. шаманы составляли около 1,1% населения (Тувинская сельскохозяйственная... С. 19).

В середине 1950-х годов, когда завершился переход тувинского народа от кочевого образа жизни к оседлости, число действующих шаманов существенно сократилось. Основные факторы такого быстрого их сокращения лежали в

мощной антирелигиозной и антишаманской пропаганде, запрете врачевательских камланий с участием больных людей. Сказались и быстрое и успешное, в определенной мере конкурировавшее с лечебной деятельностью шаманов развитие здравоохранения, а также появление в поселках больниц и здравпунктов.

Тувинцы называли шамана *хам*. По ряду признаков, касающихся главным образом принадлежностей ритуала, тувинское шаманство может быть разделено на два типа: восточно- и западнотувинское (*Вайнштейн, 1964*)*. Первый тип был распространен в восточных таежных районах, преимущественно у охотников-оленеводов, второй – в остальной части Тувы, у кочевых скотоводов.

У восточных тувинцев первой принадлежностью шамана обычно был березовый жезл (*даяк*), с которым можно было камлать без бубна. Следующей ступенью роста силы шамана, определявшейся шаманом-наставником, было получение изготовленных сородичами бубна с колотушкой и облачения. Лишь в редких случаях бубен становился первой принадлежностью шамана.

Бубен *дүңгүр* был слегка овальным, широкоободным. На ободе устанавливались деревянные резонаторы *хаваа* (букв. “лоб”) с тремя выпуклостями. Внутренняя деревянная вертикальная рукоятка *туда* имела по две прорези в верхней и нижней частях. Поверх рукоятки укреплялась деревянная поперечная, несколько изогнутая планка, к которой иногда привязывали железную дугу *кудурга* (букв. “подхвостник”). Бубен обтягивали кожей марала или лося. На внешнюю (реже – на внутреннюю) сторону бубна некоторые шаманы наносили красной охрой рисунки. Лишь очень немногие шаманы не получали бубен и пользовались для камлания варганом (*хомус*). Колотушку *орба* делали из рога, реже – из дерева, и обтягивали шкурой медведя; она понималась как плеть, которой шаман погонял коня.

Головные уборы *хамнаар бөрт* были трех типов. Первый, наиболее распространенный и характерный, – из наголовной ровдужной повязки, обшитой цветной тканью. На ней подшейным оленьим волосом вышивали схематично части человеческого лица – глаза, нос, рот, уши, иногда также затылочные кости, реже – спирали, символизировавшие солнце и луну. Вдоль верхнего края повязки пришивали перья орла, филина, иногда глухаря. Вторым видом представлял собой шапку с конусообразной или округлой тульей, в верхней части которой имелось кожаное кольцо с двумя или тремя перьями. Третий вид – это круглая, облегающая голову шапка, сплетенная из сухожилий. К нижнему краю перечисленных головных уборов были пришиты жгуты *салбак*, закрывавшие лицо шамана во время камлания.

Шаманский кафтан *куяк* восточные тувинцы выкраивали из одной шкуры дикого оленя-самца. Внешнюю сторону обычно обшивали цветной тканью, на которой подшейным оленьим волосом было вышито схематичное изображение скелета человека, в том числе изображения грудных костей, костей рук, включая кисти, а также кости ног. На спине висела длинная лента с вышитым изображением позвоночника. Некоторые шаманы на кафтане имели наплечники или кожаные кольца со вставленными в них двумя или тремя пучками перьев филина, а также носили нагрудники *теиш* с вышитыми на них грудными костями. К рукавам кафтана, к верхней части пол, на спину пришивали жгуты (*манчак*), к верху спинной части – металлические пластинки, колокольчики, нередко – железную модель лука со стрелами. На кафтан вешали также матерчатые

* Специальное исследование специфики западно- и восточнотувинского шаманства было проведено в 1950-е годы известным венгерским этнографом В. Диосеги (*Dioszegi, 1962. С. 143–190*). – *Примеч. отв. ред.*

изображения змей, шкурки некоторых птиц (утки, гагары), животных (белки, колонка и др.) и разноцветные ленты (*чалама*).

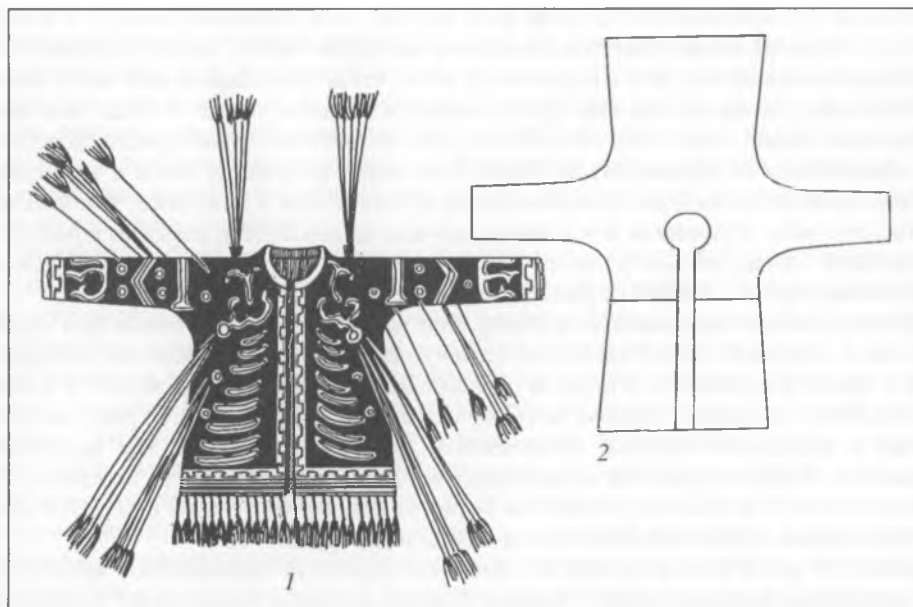
Специальную обувь *хамнаар идик* изготавливали из замши самца оленя; ее обшивали цветной тканью и вышивали на ней изображения костей ноги человека, реже – солярные символы.

У западных тувинцев начинающие шаманы не имели жезла. Их первой принадлежностью обычно был бубен с колотушкой. В редких случаях первой принадлежностью мог быть эрен духа-предка шамана.

Бубен, как уже говорилось, носил название *дүңгүр*. Лишь в крайне западных, сопредельных с Алтаем районах существовало название *дуур*, а в южных районах, на границе с Монголией, бубен называли по-монгольски *кэнгэрэг*. Его обтягивали кожей домашнего козла, а в горно-степных местностях – козерога, реже – марала. Внешнюю сторону окрашивали охрой, внутреннюю иногда покрывали рисунками животных, кожа которых шла на изготовление бубна. У некоторых шаманов, особенно живших по соседству с алтайцами, бубны имели резонаторы с одной выпуклостью или были совсем без них. Вместо них по краям обода укреплялись два черемуховых обруча. Поперечная планка делалась более прямой (были бубны и без поперечной планки). Деревянная рукоятка не имела, как правило, вертикальных прорезей, но обычно на ней были резные изображения духов-предков шамана в виде антропоморфной фигуры с бубном, антропоморфных голов (на обоих или на одном конце рукоятки), а иногда и змеи (змея-эрен) на нижнем ее конце. Бубен также считался конем. Колотушки обычно обшивали кожей домашнего козла.

Ритуальные головные уборы *хамнаар бөрт* – обычно кожаные или войлочные повязки, обшитые тканью, по верхнему краю которой пришивались перья орла или филина, а по нижнему – иногда жгуты. Реже встречались головные уборы в виде облегающей голову шапки с несколькими пучками перьев. Изображения на головных уборах имели несколько разновидностей: 1) орнаментальная композиция (кресты, пересекающиеся прямые и ломаные линии), образованная вышивкой цветными нитками или нашитыми раковинами каури (*чылан бажы* – букв. “голова змеи”); 2) схематическое изображение лица, вышитое нитками; 3) один или несколько медных дисков (иногда с выгравированным изображением человека) или случайно найденные древние бронзовые предметы; 4) рельефное изображение лица или его частей (одно или несколько) из металла или дерева; 5) рельефное изображение черепа (одно или несколько) из металла или дерева. В начале 1950-х годов С.И. Вайнштейну удалось установить ранее неизвестный, но интересный факт: описанные выше изображения нередко дополнялись пришитыми к повязке одним или двумя медными рогами (*мыйыс*); реже их заменяли верхушки настоящих оленьих рогов. На них обычно подвешивали разноцветные ленточки, а к головному убору пришивали горизонтально расположенные перья, снизки бус, монеты и атрофированные клыки марала.

Покрой кафтана *хамнаар тон* у западных тувинцев был сходен с восточнотувинским. Его изготавливали из шкур козерога, барана или козла и, как правило, не обшивали тканью и не вышивали на нем изображений скелета. Нагрудников не носили. Привески на культовых кафтанах – матерчатые змеи, жгуты, колокольчики и др. – не имели существенных отличий от восточнотувинских. К полам кафтана в грудной области нередко пришивали войлочные изображения эренов – духов-предков. Ритуальной обуви обычно не имели. В целом ритуальный костюм был не столь полным и развитым, как у восточных тувинцев.



Кафтан восточнотувинского шамана

1 – общий вид; 2 – покрой. (Из кн.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. Рис. 118)

В настоящее время четкой границы между территориями распространения указанных типов не существует. Так, большинство шаманов в центральной части Тувы, в том числе в г. Кызыле, используют головные уборы и кафтаны восточнотувинского типа.

Традиционная тувинская шаманская мифология, проявлявшаяся прежде всего в обрядовой практике и нашедшая отражение в устно-поэтическом творчестве, рисует вселенную состоящей из трех миров: Верхний (или Небесный) – *Устуу-оран*, Нижний (или Земной) – *Ортаа-оран* и Подземный (или Темный) – *Алдыы-оран*. Владыка Верхнего мира – Курбусту-хан, а Темного – Эрлик (Эрлик Ловун-хан). Человек живет в Нижнем (или Земном) мире. Однако у тувинских шаманов не было единых космологических представлений; их воззрения на мир, по крайней мере, в частности, нередко расходились. Некоторые шаманы считали, что существует не три, а лишь два мира – Верхний (Небесный) и Нижний (Земной). По мнению одних шаманов, души умерших уходили в Подземный (Темный) мир, по мнению других, “страна мертвых” находилась на краю Нижнего (Земного) мира, в его далекой северной стороне (*соңгу казык* – букв. “северный край”), что характерно и для воззрений некоторых других сибирских народов.

Земной мир, как полагали шаманисты, населяют многочисленные духи, среди которых очень важную роль играют упомянутые выше духи-хозяева гор, перевалов, озер, источников, очагов, деревьев и т.п. (*ээзи*). Особенно большую силу имели, по мнению шаманистов, духи гор и перевалов. Они могли оказывать влияние на все стороны жизни людей.

Среди демонов Нижнего (Земного) мира были также многочисленные злокозненные духи – *аза*, *пук* (*бук*), *албыс* и *шулбус*. Четкого представления о них не имелось, но все шаманисты считали, что злые духи могут принимать облик

животных, превращаться в зверей, рыб и птиц, при желании улетать и в Верхний мир. Шулбус может быть мужского и женского пола, имеет страшный облик: один глаз, медный нос, изо рта идет огонь и т.п. Этот демон мог жить только вне человека, но приносил ему вред – нападал на него, пугал. Албыс, как верили шаманы, чаще имеет вид либо безобразной, либо молодой красивой женщины, однако может принимать и образ мужчины, вступая в связь с женщиной. Албыс, по существующим представлениям, живет как в человеке, так и за пределами его тела. Проникая в человека тем или иным путем, нередко в результате половой связи, албыс делает человека психически больным, заболевшим *албыстаар* (букв. “сходить с ума, бесноваться”).

Большинство шаманистов верили, что после смерти человека его душа – *сюнезин* – покидает тело и начинает самостоятельное существование, отправляясь в Страну мертвых на северной окраине Нижнего мира, где живет в условиях, подобных земным. Однако некоторые шаманы связывали Страну мертвых только с подземной сферой (Подземный, или Темный мир), где царствовал Эрлик-хан. Существовало и представление о нескольких душах человека. Дух шамана после его смерти стремился перейти к кому-нибудь из его детей или к другим людям, становившимся после этого шаманами.

Важную роль в мифологии и обрядовой практике шаманистов играла особая категория добрых духов – эренов (*ээрен*), нередко именуемых в специальной литературе *онгонами*.

В отличие от духов-хозяев места и злых духов каждый добрый дух-покровитель имел свое вместилище-изображение, причем понятие “эрен” совмещало как название самого духа, так и его вместилища и изображения (в юго-восточной части Тувы эренов именовали *онгут*; ср. название духа предков и шаманского духа у бурят и монголов – *онгон*). Главной функцией эренов являлась охрана человека от злых духов, вызывавших болезни, а также борьба с ними. Считалось, что эрены различались и характером своих функций, и силой. Некоторых из эренов могли иметь только шаманы, остальных – как шаманы, так и любой другой человек.

Одну группу эренов составляли духи умерших предков, в том числе духи-предки шамана; вместилищами их служили антропоморфные изображения. Другая группа – духи некоторых животных, рыб и птиц, главным образом диких – медведя, соболя, змеи, зайца, сокола, филина, орла, лебедя, утки, кукушки, тайменя и других, а также домашних животных – лошади и быка. Их делали в виде фигурок соответствующих животных, ими могли служить также чучела животных, их части, шкурки. Для изготовления эренов применяли главным образом дерево, войлок, ткань, металл. Наконец, эренами могли считаться и некоторые живые домашние животные (конь, козел, баран, а у восточных тувинцев – олень) после совершения шаманом особых обрядов их освящения.

Медведь-эрен (*адыг-ээрен*) был одним из наиболее могущественных личных онгонов шамана. Он обычно висел в юрте, чтобы охранять вход в нее от злых духов.

Выбор медведя в качестве эрена был обусловлен представлением о его большом уме, тонком слухе и огромной силе. Изображением служили деревянные, окрашенные охрой фигурки медведя с привязанными к ним кусочками шкуры медведя и его когтем, а также отдельная высушенная медвежья лапа с когтями. Некоторые из информантов С.И. Вайнштейна утверждали, что такой эрен мог иметь только великий шаман.

Сильным личным защитником шамана был также змей-эрен (*чылан-ээрен*, или *моос-ээрен*, так как в тувинской мифологии *моос* – “змей”). Его изображе-

ние делали из нового войлока, обшитого однотонной (красной, синей, реже – коричневой) или полосатой тканью. Голова обычно имела раскрытую пасть, во рту помещался язык из красной ткани, на голову прикрепляли два глаза-бусинки, иногда – медный рог, к “туловищу” пришивали пучок ленточек. Нередко, чтобы усилить эрена, несколько таких “змей” сшивали вместе. Следует отметить, что отдельные виды змеиных эренов имели свои названия, например, “полосатый змей-эрен” (*ала моос-ээрен*) в виде длинного куса войлока, обшитого тканью различных цветов.

Волк-эрен (*бору-ээрен*) помогал шаману в жестоких схватках с непокорными злыми духами. Этим эреном служила резная деревянная фигурка животного либо его засушенная лапа. Барсук-эрен (*морзук-ээрен*) должен был, пользуясь своим нюхом, находить злых духов, в особенности прячущихся в лесу. Его обычно изображали в виде деревянной фигурки либо пользовались шкуркой животного с головой и ногами. Ворон-эрен (*кускун-ээрен*) считался разведчиком шамана. Этого эрена вырезали из дерева, окрашивая обязательно в черный цвет сажей, смешанной с салом. Филин-эрен (*угу-ээрен*) мог найти злых духов даже в ночном лесу. Он представлял собой деревянное изображение птицы, либо им служила шкурка птицы (иногда чучело) с головой и лапами. Великие шаманы имели и таймень-эрена (*бел-ээрен*), сделанного, как правило, из дерева; он настигал злых духов даже тогда, когда те, превращаясь в рыб, скрывались в воде. Был особый эрен, который помогал шаману в его призываниях, стихосложении, мелодичности камланий, – кукушка-эрен (*хек-ээрен*). Его вместилищем служила деревянная фигурка этой птицы.

Среди зооморфных эренов, которых могли иметь не только шаманы, но и простые люди, весьма распространенным являлся заяц-эрен (*ак-ээрен*; букв. – “белый эрен”). Полагали, что он помогает при заболеваниях суставов ног, болях в животе и др. Его вместилищем были либо узкие полоски заячьей шкурки, связанные вверху узлом, либо чучело зайца, набитое травой. Одни шаманы рекомендовали держать его в почетной части юрты, другие – ставить у входа в жилище. Эренами, как уже отмечалось, могли служить и отдельные органы и части тела животных, их деревянные фигурки. Таким, например, был *шывар-даяк-ээрен* (*шывар-даяк* – букв. “ходули”); вместилище его делали в виде передней ноги коня. Он служил для лечения болезней рук и ног человека.

Число антропоморфных эренов было намного меньше. Особо важная роль среди них приписывалась духам-предкам шаманов (*ээрен-дозу*), от которых они унаследовали свой шаманский дар. Их считали духами-покровителями шамана. Это антропоморфные фигурки из войлока или дерева на перекладине бубна, а также личины на головных уборах.

Широкое распространение имел также онгон *эмэгелчи-ээрен* (в южных районах его именовали *эмэгелчи-онгут*). Название происходит, вероятно, от монгольского *эмэг* – “бабушка”. Особенно важное значение приписывалось данному эрену в охране маленьких детей от болезней. Эмэгелчи-эрен – это войлочные фигурки (иногда их делали из бронзовых пластинок), изображавшие покойных предков семьи – мужчину и женщину, иногда ребенка, которые нашивали на кусок войлока или ткани и хранили в войлочном чехле, подвешенном к решетке юрты у изголовья кровати. Такие эрены считались духами-покровителями семьи, ее родными; изготавливали их, как и другие онгоны, лишь по указанию шамана. Такой эрен всегда имел “запас пищи” – пришитые мешочки с зерном, сыром. К эрену периодически, в особенности при каждом случае его “помощи”, как, впрочем, и к другим эренам, пришивали “подарки” – ленты *чалама*. Во время трапезы члены семьи обязательно кормили эрена: при помощи деревянного

кропила (*тос карак, чыш-кыыш*) в виде удлиненной деревянной ложечки с девятью углублениями брызгали на них молоком, чаем, кумысом, аракой, бросали кусочки пищи, одновременно обращаясь с мольбой о благополучии семьи, особенно детей. Перед трапезой члены семьи при помощи кропила или пальцев брызгали также чаем, аракой в огонь очага и по сторонам света, предназначая их духам-хозяевам окружающей природы, очага, предков. Все это восходит к древним традициям степных тюрко-монгольских кочевников Центральной Азии.

В западных и южных районах почитался также *агыр-эрен* (*агыр-ээрен*) – покровитель входивших в семью мужчин (*агыр* – букв. “сопровождать шамана, подражать ему”). Его изображение изготавливали по совету шамана, главным образом при болезни мужчины – главы семьи, в виде двух металлических фигурок – мужской и женской с обозначением признаков пола, реже их делали из войлока и обшивали тканью. Мужского идола обычно покрывали черной тканью, женского – белой. При похоронах главы семьи эрен погребали вместе с ним.

Любопытен и эрен “Белый старец” – *Сагаан Убгэн-ээрен*, который могли иметь как шаманы, так и прочие люди. Считалось, что он обеспечивает благополучие, плодовитость, долголетие всех живых существ. Этот эрен, близкий канонизированному ламаизмом образу “Белого старца”, несомненно, восходит к доламаистским представлениям шаманистов. Он был столь почитаем, что в некоторых семьях по указанию шаманов ему посвящали белого коня, подобно тому, как это делали древние монголы в эпоху Чингисхана, у которых “Белый старец” Беки рассматривался как верховный жрец шаманистского культа.

Очень сильным эреном, которым обладали главным образом великие шаманы, был *кузунгу* – бронзовое круглое зеркало. Обычно это древнее, случайно найденное шаманом у разрушенных курганов скифского времени, на обрывах речных берегов зеркало; в редких случаях его отливали по заказу местные кузнецы. Некоторые шаманы имели несколько таких зеркал. Иногда они даже камлали с ним, не имея бубна. Этот эрен считался наиболее действенным при ранениях головы, болях в ней. Шаманы носили *кузунгу-эрен* в мешочке, прикрепленном к кафтану на спине, либо за пазухой, а также привязанным к перекладине бубна. К ручке зеркала привязывали ленточки из кожи или ткани, причем нередко рисовали или вышивали на них антропоморфное изображение духа-хозяина этого эрена. В юрте эрен хранили у почетного места – около бубна.

Наконец, нельзя не отметить, что у шаманов, впрочем, немногих, эренами были изображения будды – *бурхан-эрен*. Каждый эрен должен был иметь свое место в жилище или на ритуальном костюме шамана, его бубне.

Обычно тувинский шаман наследовал шаманский дар, имел шаманов-предков. Однако были, по-видимому, и шаманы, которые вели свое происхождение от Неба, утверждая, что получили свой дар из Верхнего мира. Их называли “небесными шаманами” – *дээр хам*. В литературе имеются сведения, что существовали также шаманы, которые, по их словам, получили свой дар от злых духов (в частности – от *албыс*). Таких именовали “черными шаманами” – *кара хам*. Им приписывалась способность не только лечить, изгоняя злых духов, причинявших болезни, но и при желании вредить людям, в том числе другим шаманам. Некоторые авторы выделяют шаманов, ведущих свое происхождение от хозяев Земли и Воды, а также от *азаларов* – чертей (*Кенин-Лопсан*, 1987).

Посвящение в шаманы совершалось после своеобразных инициаций, проходивших в форме “шаманской болезни”, известной многим сибирским народам. Сами шаманы и их близкие на вопрос о том, как тот или другой человек стал

шаманом, единодушно утверждали, что это произошло после особой болезни: человек резко менял свое поведение, у него внезапно начинались приступы психического заболевания, которое окружающие называли *албыстар* (*албыстаар*). Этим словом (происходящим от *албыс*) тувинцы именовали любой истерический припадок, помешательство. Иногда такую болезнь, если она сопровождалась конвульсиями, называли *тыртар аарыг* – болезнь с судорогами. Для лечения приглашали шамана. В том случае, когда он, проведя специальное камлание, говорил, что в пациента вселился дух шамана-предка, это означало, что пациент, безусловно, должен стать шаманом. Заболевание проявлялось обычно в молодости, в период полового созревания, но иногда шаманами становились и в зрелом возрасте.

Вместе с тем несомненно, что процесс камлания, проходивший в условиях контролируемой истерии на фоне экстаза, включал и целенаправленные действия, превращаясь в своеобразное представление, которое некоторые авторы рассматривают даже как элемент “первобытного театра” (Авдеев, 1959).

После того как шаман, приглашенный к заболевшему албыстар, совершив камлание, заявлял, что в пациента вселился дух шамана-предка, родственники изготовляли ему соответствующие атрибуты, включавшие ритуальную одежду, бубен (*дүңгүр*) и колотушку (*орба*). У восточных тувинцев, за редкими исключениями, вначале делали жезл (*даяк*) для камлания и лишь позднее – бубен, причем “оживленный” бубен считался во время камлания конем, а камлание с бубном носило название “камлание на коне”.

Будущий шаман получал свои атрибуты от родственников – жителей его аала. Все эти атрибуты, в том числе и изображения на них, должны были быть сходны с теми, которые имелись у шамана-предка, дух которого считался вселившимся в его преемника. Но были и такие шаманы, которые в течение всей своей деятельности не имели бубна и колотушки, используя для камлания железные варганы, древние бронзовые зеркала, жезлы, опахала. Так, в Эрзине в



Тувинская (сойотская) шаманка Монгуш Шижеп в трансе. В руках – палка, используемая вместо бубна. Фото В. Диосеги, 1958 г. Из архива вдовы В. Диосеги Юдит Морваи



Шаманка Дежит Тожу во время дневного камлания.
Фото С.И. Вайнштейна, 1983 г.

середине XX в. жил шаман и кузнец Сонам Царин, камлавший при помощи небольшого железного варгана (*демир хомус*), на ручке которого была выкована небольшая фигура коня. Шаман носил с собой варган в маленьком ящике. Приходя к больному и играя на варгане, он постепенно приводил себя в состояние экстаза, созывал духов-помощников, а затем, определив болезнь, с их помощью боролся со злыми духами. При помощи варгана камлала и шаманка Дежит Тожу в Тере-Холе (*Вайнштейн*, 1991. С. 254–256).

Бубен и колотушка у тувинцев в конце XIX–XX в., как уже отмечалось, служили шаману конем и плетью. Однако у восточных тувинцев и родственным им тофаларов прослеживаются также следы воззрения на бубен как на ездового оленя, марала. В шаманстве других народов Сибири (алтайцы, хакасы, буряты и др.) бубен означал коня либо ездового

оленя, марала, лодку, вселенную. Представление о бубне-коне у тувинцев, в особенности у восточных, как и других народов, – несомненно, позднее. Оно, вероятно, связано с распространением в Сибири идеологии степных коневодов.

Деление рисунков на тувинских бубнах на две группы отражает весьма архаичное представление о Нижнем и Верхнем мире, в которых происходит шаманское действие. Следует отметить, что рисунки на южносибирских шаманских бубнах не только несут подчас информацию о давно исчезнувших явлениях быта, но и обнаруживают любопытные параллели с древними петроглифами Сибири.

“Оживление” культовых принадлежностей шамана было сложным обрядовым действием. Ритуал его проведения у тоджинцев также носил название *дүң-гүр дою* (букв. – “праздник бубна”). Позволим себе здесь привести аналогичный обряд у южных тувинцев пос. Нарым. Первой принадлежностью будущего шамана был эрен в виде медного стержня длиной до 40 см с привязанными к нему кусочками ткани, полученный от шамана-наставника. С этим зреном шаман совершал свои первые камлания. Лишь по мере “роста силы” он получил по указанию наставника и другие принадлежности, сделанные родственниками, в том числе бубен, который следовало “оживить”. Для этого недалеко от входа в юр-

ту начинающего шамана установили пять жердей: четыре как бы по углам квадрата, а пятую – в середине (все из деревьев разных пород). Их высота достигала 2–3 м. В юрте собирались жители аала и шаман-наставник. У еловой жерди устраивали очаг и начинали варить целую тушу барана (без шкуры). От нее отрезали небольшие кусочки и помещали на изображения духов-предков шамана из войлока, висевшие в почетной части юрты; причем каждое из них соответствовало одному из шаманов-предков. Затем мясо съедали, а кости сжигали (этот этап обряда называли *ээрен дагыыр*, или *онгут дагыыр*).

Лишь на следующий день приступали к оживлению бубна. С наступлением темноты все присутствующие в юрте по очереди надевали новую шаманскую одежду и, находясь в ней, били в бубен и прыгали подобно шаману. При этом каждый произносил какие-ни-

будь известные ему заклинания шаманов и подражал крику животного, шкура которого пошла на обтяжку бубна. Последним облачался в ритуальный костюм и брал в руки бубен начинающий шаман, совершавший небольшое камлание в честь ожившего коня-бубна. Утром все расходились, а вечером приходил шаман-наставник, и оба шамана камлали пять ночей подряд. Эти камлания назывались *хам бацтаар* (букв. “обучение шамана”).

Шаманы вели свое хозяйство, занимались промыслом. Они обычно получали за камлание ту или иную плату – шкуру овцы, козы, гораздо реже – домашнего животного, у оленеводов – пушнину, оленя. Тем не менее основным источником существования большинства шаманов было собственное хозяйство.

Ритуальные действия шаманов – камлания (*хамнаар*) – совершались преимущественно с целью врачевания людей, реже – в связи с падежом скота, неудачами на промысле, гаданиями и пр.

В проведении врачующих камланий существовал определенный ритуал. Выбирали шамана сам больной или его ближайшие родственники. К шаману посылали человека с приглашением. Если он давал согласие, то либо отправлялся сразу же, либо назначал день камлания. Посланец помогал шаману взести его культовые принадлежности.



Шаман Соян Шончур во время камлания. Восточная Тува. Фото С.И. Вайнштейна

Войдя в жилище больного, шаман при содействии помощника надевал на голое тело свой ритуальный костюм и начинал камлание, прежде всего совершив *саң салыр*, – обряд воскуривания сухого можжевельника (*артыш*) в очаге либо в курильнице, которой мог служить любой плоский камень. Шаман окуривал бубен и костюм, “кормил коня”, кропя на него кумыс или араку. Есть свидетельства, что некоторые шаманы добавляли в курильницу не только можжевельник, оказывавший при горении легкое дурманящее действие, но и муку, просо, масло. Были шаманы, начинавшие камлание подражанием голосу птиц, – вороны, кукушки, филина.

Обычно, начиная камлание, шаман садился в глубине юрты за очагом, поворачивался спиной к огню и присутствующим, которые сидели справа и слева от входа, и, непременно закрыв глаза, начинал тихо созывать своих духов-помощников.

Некоторые шаманы, прерывая очень напряженный процесс “схватки с духами”, позволяли себе немного отдохнуть – предлагали помощнику накормить “коня” (для этого бубен вновь сушили над огнем и брызгали на него молоком, кумысом или аракой), раскуривали недолго трубку, поданную кем-либо из присутствующих.

Камлание, как правило, оканчивалось гаданием (*толгелээр*) при помощи колотушки. Шаман бросал ее в сторону больного, и, если она падала вогнутой частью вверх, то все присутствующие восклицали: “Теерек”, что означало благополучный исход болезни. Иногда шаман гадал при помощи чашки: например, на спину посвящаемой лошади по указанию шамана клали чашку с чаем и один из родственников обводил лошадь три раза вокруг жилища по движению солнца. Если чашка падала с лошади вниз дном, наблюдавшие за гаданием кричали: “Теерек”, если чашка падала вверх дном – предзнаменование было плохое.

Любопытно и суждение о Вселенной (*оран-делегей*) одной из тувинских шаманок. Она сравнивала ее с человеком. Верхний мир – это, как у человека от подмышек до пояса, Средний мир – это, где пояс, Темный мир – это все, что ниже. Душа у человека – *сюнезин*, и она всегда находится рядом. Плохая душа после смерти уходит вместе с человеком, а хорошая летит в Темный мир к Эрликхану и там живет. Сюнезин есть как у человека, так и у каждого животного. На вопрос, почему шаманка закрывала глаза во время камлания, она отвечала: “Чтобы лучше видеть духов-помощников, чтобы никто не мешал говорить с ними, чтобы не мешали бороться со злыми духами”.

Для лечения особенно тяжелых болезней шаманы совершали жертвоприношения домашних, а иногда и диких животных (заяц и др.) духам-хозяевам гор.

Ритуал жертвоприношения для спасения тяжелобольного человека его родственники-мужчины совершали на близлежащей горе. Они выбирали белого барана *колчан ак* (букв. “белолобый”) с черными пятнами по бокам морды либо с белой полоской, идущей по носу и лбу. Резал животное родственник больного.

С забитого барана снимали шкуру так, чтобы с ней остались копыта, голова с гортанью и легкие. Здесь же, обычно на холмике, устанавливали четыре столбика из лиственницы высотой в рост человека. Сверху на них клали четыре горизонтальных жерди, поверх которых помещали ветки и жерди, сооружая помост, на котором разжигали костер. Тушу барана клали в огонь. Когда мясо было готово, его делили между всеми присутствующими. При дележе резали только мясо, а скелет полностью сохраняли, стараясь не потревожить ни одной кости. Съев мясо, скелет целиком сжигали в костре. Сразу после снятия с барана шкуры шаман молча проводил по ней три линии ярко-красной охрой (*шивши*): одну вдоль спины – от затылка до курдюка, вторую, поперечную, – по пе-

редним конечностям, третью, поперечную – по задним. Для подвешивания шкуры вырубали жердь из дерева лиственницы высотой от 1,5 до 3 м. С этой жерди снимали кору и устанавливали по указанию шамана перед помостом с западной стороны (с наклоном или вертикально, в зависимости от указаний шамана). Затем в рот барана набивали траву, что означало “баран ест”, и вешали шкуру на жердь головой вверх так, чтобы верхний конец жерди упирался в нее.

Иногда для излечения тяжелобольных, главным образом баев, забивали не одного, а двух-трех и даже пять баранов, вывешивая шкуру каждого на вкопанных в землю жердях. Больного к началу обряда приносили на холмик, где совершался *тайылган*, а после его завершения уносили обратно в юрту.

На крайнем западе Тувы, в Кара-Холе, на тайылгане подобно алтайцам приносили в жертву не баранов, а лошадей (только мерингов белой или рыжей масти). На горе устанавливали длинную жердь и рядом – небольшой деревянный помост. Забив жертвенного коня, с него снимали шкуру вместе с головой, гортанью и копытами. Затем мясо зажаривали на помосте, где разводился костер (иногда жарили всю тушу целиком, не разделявая). Шаман наносил на шкуру охрой три линии, образующие шестиконечный “крест” – символ животного. В рот коню набивали траву (“животное ест”) и подвешивали голову со шкурой на жерди так, чтобы ее верхний конец упирался в череп. Затем шаман совершал над больным лечебное камлание.

Жертвенные лошади обязательно были одной масти. Их головы и шкуры подвешивали на нескольких жердях. Во время тайылгана, как и во время другого описанного выше коллективного моления – *ова тагыра*, шаманы нередко совершали не жертвоприношения, а посвящения горным духам живого коня, иногда – быка или барана. Обряд посвящения животных (*ыдык*) мог быть и частью обычного камлания, однако в выполнении ритуала у отдельных шаманов были некоторые различия.

Остановимся на особенностях обряда посвящения коня, проводившегося шаманом во время тяжелой болезни мужчины – главы семьи в Западной Туве. Перед камланием по совету шамана подбирались лошадь. Это должен был быть мерин любого возраста, но не слишком старый, причем также белой (серой) или рыжей масти, желательно с белой полосой на лбу. С наступлением темноты, когда шаман начинал камлание, кто-нибудь из детей больного – обязательно мальчик (если у больного не было детей, то младший брат либо мальчики – дети родственников) подводил коня к юрте и через вход просовывал его голову, чтобы больной прикоснулся к коню. Шаман в это время обращался к мерину, убеждая его, что он должен взять себе злых духов, вселившихся в больного, либо изгнать их. Посвященную лошадь (*ыдык аът*) одаривали ленточками, которые привязывали к каждому кольцу удила, вплетали в гриву, хвост. Сняв узду, ее отпускали в табун. Подобное посвящение мерина совершали в южной части Тувы и ламы. Первые дни на лошадь никто не садился, а впоследствии могли ездить только мужчины, но обычно садился на такого коня хозяин. Забить на мясо посвященную лошадь можно было лишь, если она была очень стара. Когда конь погибал естественной смертью, его хоронили по обряду *сегилеп каар* – укладывая на помосте (иногда делали небольшой сруб на четырех ножках). Если его забивали на мясо, то либо “хоронили” на помосте его голову со шкурой и ногами, либо череп вешали на дерево. Если у хозяина не было лошади, которую он мог посвятить в ыдыки, то по указанию шамана он мог заменить коня его деревянной фигуркой, которая считалась эреном и хранилась в жилище.

Аналогичной была и процедура посвящения коня божееству Верхнего мира – Курбусту, но ему могли предназначаться лишь меринги серой масти.

У восточных тувинцев в ыдыки выбирали как мерингов, так и кастрированных быков-оленей, на которых после совершения обряда никто не должен был ездить до их гибели от старости.

В западной части Тувы существовал чрезвычайно любопытный и, вероятно, весьма древний обычай жертвоприношения зайца солнцу. Если приглашенный к больному шаман, осуществляя камлание, устанавливал, что нужно совершить жертвоприношение солнцу, то проводили соответствующий тайылган. Для этого посылали кого-либо из родственников больного, обычно подростка, добыть зверька. Шаман все время, пока не принесут убитого зайца, не прекращал камлание, которое иногда затягивалось на несколько суток. Как только зайца доставляли в юрту, с убитого животного снимали шкуру вместе с головой и вешали на жердь головой на юг у юрты напротив входа. Шаман вновь камлал на протяжении трех суток. После этого жердь вместе со шкурой зайца уносили в лес, расположенный к югу от юрты больного. Там устанавливали жердь со шкурой зайца у дерева, прислонив ее к стволу таким образом, чтобы голова зайца была также обращена на юг.

Шаманисты верили, что после смерти человека его душа *сюнезин* покидает тело и начинает самостоятельное существование, отправляясь в мир мертвых, расположенный на окраине Нижнего (Земного) мира, где живет в условиях, подобных земным. Он носил название *соузу назын* (букв. “последующая жизнь”, т.е. потусторонний мир). Некоторые шаманы, как уже отмечалось, связывали мир мертвых с подземной сферой, где царствовал Эрлик-хан. Сюнезин шамана могла перейти к кому-нибудь из его детей или к другим людям, становившимся после этого шаманами.

Вплоть до конца XIX в. шаманисты хоронили покойников, завернув их в войлок, в выкопанных в земле ямах. Следует отметить чрезвычайно любопытное обстоятельство, выявленное путем опроса старейших информантов и неожиданно обнаруженное С.И. Вайнштейном в ходе археологических раскопок поздних тувинских погребений. Оказалось, что вплоть до XIX в. у западных тувинцев сохранился древний способ погребений в курганах, когда покойного мужчину сопровождал нередко забитый для этой цели конь.

Судьбы душ умерших людей – нешаманов и шаманов – различались. Так, считалось, что сюнезин умершего мирянина через определенное время после его смерти покидала тело и отправлялась в далекий путь в загробный мир, а душа шамана оставалась поблизости от места его погребения и рано или поздно вселялась в родственника, заставляя его наследовать шаманский дар, что и было причиной различий в погребальном обряде шаманов и мирян. Шаманов хоронили на невысоких деревянных помостах в скорченном положении на боку, подкладывая под голову камень и ориентируя на северо-запад, север. Нередко для погребения шаманов сооружали срубы на столбах – своеобразные гробницы. Душа камлающего шамана, как полагали, в своих странствиях может и много лет спустя после смерти того или иного человека, в том числе родственника, встретить его душу.

Важный источник для исследования генезиса тувинского шаманства – ритуальный кафтан шамана. В литературе нет еще сложившегося мнения о его значении. Обычно его рассматривают лишь как символ духа-предка шамана, имеющего нередко образ зверя, птицы-зверя. Однако у тувинцев он имел и вполне определенное самостоятельное значение как защитник шамана от злых духов и именовался *куяк* – броня, панцирь. Целям защиты от злых духов служили и некоторые другие атрибуты ритуального костюма, в частности изображения костей скелета на кафтане, обуви и головных уборах восточно-тувинских шаманов,

известные также тофаларам, эвенкам, якутам, селькупам, нганасанам и некоторым другим сибирским народам, что указывает на большую древность такой символики. Изображения костей скелета, как и кафтан с пришитыми к нему пластинами (они считались пластинами панциря), служили для защиты своих костей от злых духов, так как они, оказавшись обманутыми, нападали не на настоящий скелет, а на его изображение.

Увешивавшие куртку шамана *эзени* – изображения змей, шкурки животных и птиц – служили вместилищами духов-помощников и защитников шамана.

Железные модели луков и стрел, висевшие на куртке, были орудиями борьбы шамана со злыми духами, что служит одним из новейших примеров консервативности шаманских представлений. Вплоть до середины XX в. шаманы, камлая, боролись со злыми духами, в частности “луком” и “железными стрелами”; они никогда не упоминали ружье, хотя тувинцам огнестрельное оружие известно по меньшей мере около 300 лет, да и сами шаманы пользовались им на промысле.

Многочисленные жгуты (*манчак*) на куртке символизировали способность шамана летать. Они служили ему крыльями. Перья на головном уборе были эзенами птиц духов-помощников шаманов.

Упомянутым выше эзеном *кузунгу* служили случайно найденные круглые древние бронзовые зеркала. Особая роль такого зеркала имеет весьма давние традиции. Заметим, что название *кузунгу* сохранилось у тувинцев только в шаманской терминологии. О сверхъестественных свойствах зеркала (название также *кюзюнгю*) имеются сведения в “Книге счастья” из Синьцзяна, написанной руническим текстом и датированной концом X в. О древности названия “кузунгу” свидетельствует и то, что у якутов “кюзюнг” означает предмет, похожий на железное блюдо, прикрепляемое на спину шамана для защиты его от огненного взгляда злого духа.

Защитную роль играли и жгуты на головных уборах шаманов, ниспадавшие на лица последних. По утверждению ряда шаманов, они защищали лицо и особенно глаза от нападений злых духов. Жгуты, кисти из ткани на головных уборах шаманов имелись у ряда других народов Сибири: алтайцев, хакасов, нганасанов и др. Причем у них встречаются подробные объяснения значения таких кистей. Так, по данным А.А. Попова, нганасаны называли их *тутайся*, т.е. защитниками лица, поскольку они оберегали его от ударов злых духов.

Защитные функции выполняли и атрофированные клыки марала, и раковины каури, нашитавшиеся на головные уборы, а иногда и на кафтаны шаманов. Любопытно, что подобные охранительные амулеты широко использовались уже в древности, они часто встречаются в южносибирских археологических памятниках.

Медные рога на тувинских головных уборах с антропоморфными изображениями также предназначались для запугивания злых духов. Но, возможно, это позднее объяснение, а первоначально сочетание рогов с антропоморфными вышитыми изображениями и деревянными масками-личиными на головных уборах восходило к широко распространенному в прошлом изначальному двойному образу души или духа-покровителя шамана как человека и зверя. Включение в маску шамана рогов – достаточно древняя традиция, вероятно, генетически связанная у тувинцев с эпохой бронзы, на петроглифах которых (Мугур-Саргол) мы видим сочетание в личинах антропоморфного облика с “бычьими” рогами, а маски-личиные, вполне возможно, сохраняют образы реальных масок-личин местных шаманов еще в эпоху бронзы (*Дэвлет*, 1982).

Буддизм. Наиболее ранние памятники проникновения буддизма в Туву относятся к XIII в. К этому времени, по-видимому, может быть отнесена и сохра-

нившаяся в центральной части Тувы, недалеко от впадения р. Чаа-Холь в Енисей, выбитая в скальных выходах горы Сюме буддийская часовня в виде ниши с рельефными изображениями Будды, двух бодхисатв и стража. На западе Тувы, вблизи современного пос. Кызыл-Мажалык, в естественной нише сохранились рисованное изображение Будды и культовая надпись юаньского времени. Однако влияние новой религии на мировоззрение коренного населения в ту пору было невелико.

Вновь буддизм проникает в Туву лишь в XVI в., но уже в новой форме – буддизм тибетской ветви махаяны (“Великая Колесница”, или “широкий путь спасения”, известная под названием *гелугпа* – школа добродетели). Следует отметить, что из всех направлений буддизма махаяна (помимо тувинцев ее исповедуют тибетцы, монголы, буряты) школа гелугпа занимает особое место в культуре кочевых народов Центральной Азии. Основатель этой школы – выдающийся религиозный реформатор и философ Цзонхава (1357–1419). Ему удалось привлечь и объединить в своем учении достижения всех философских школ индийского буддизма, а также совместить практические методы духовного совершенствования человека и спасения “живых существ” от страданий, которые использовались в трех основных направлениях (“колесницах”) буддизма – хинаяна (“Малая Колесница”), махаяна (“Великая Колесница”) и ваджраяна (“Алмазная Колесница”). Цзонхава восстановил строгие нормы и правила морального поведения, установленные для монахов еще при жизни Будды, но с течением времени утраченные. Символом возрождения строгих моральных норм раннего буддизма стал желтый цвет, преобладающий в головных уборах и одеяниях монахов школы гелугпа. Желтый цвет имел большой философский смысл, поскольку в древней Индии люди, вступившие на путь освобождения от мирских страстей и желаний, надевали на себя выброшенные за ненадобностью выгоревшие на солнце и пожелтевшие вещи. Вот почему это направление в тибетском буддизме впоследствии стали называть “желтошапочной школой”, “желтой верой”.

В научной литературе встречается еще одно название этого направления буддизма – *ламаизм*. Использование этого термина часто мотивируется тем, что очень важное место в школе гелугпа занимает культ учителя-наставника (лама), который почитается наравне с тремя главными драгоценностями буддизма – Будда, Дхарма (Учение) и Сангха (монашеская община), становясь четвертой “драгоценностью”, помогающей людям избавиться от дурных страстей и обрести просветление. Термин “ламаизм” был введен в научный оборот немецкими исследователями, которые желали выделить школу гелегпа в отдельное направление буддизма. В начале 1960-х годов глава буддизма Далай-лама IV предложил отказаться от термина “ламаизм”, что было принято многими исследователями.

В дальнейшем большую роль в распространении буддизма школы гелугпа сыграли Алтын-ханы. В 70-х годах XVI в. Алтын-хан завоевал Тибет, а в 1578 г. по его инициативе вблизи оз. Куку-нур созывается большой сейм различных родов и племен Внутренней и Внешней Монголии, на который был приглашен верховный лама Тибета Содном Джамцо, позднее объявленный Далай-ламой (“Океан мудрости”), и буддизм школы гелугпа стал особенно активно внедряться в культуру монголов (*Монгуш*, 2001. С. 30).

Окончательное же утверждение буддизма в Туве произошло во второй половине XVIII столетия, после завоевания ее маньчжуро-китайцами. Китайская администрация приглашала тибетских и монгольских лам для проведения службы среди тувинцев, помогала строительству буддийских монастырей (*хурэ*), предоставляя им земли, освобождала их от воинских и гражданских повинностей.

Первый буддийский монастырь в Туве был построен в 1772 г. в Эрзине (Кыргынский), а самый крупный – в 1773 г. в Самагалтае (Оюнарский). К началу XX в. на территории Тувы уже насчитывалось 22 хурэ и свыше 3 тыс. лам, причем большинство из них жили не в монастырях, как, например, в Тибете, Монголии и Бурятии, а среди кочевых аратов. Однако это относилось главным образом к низшим категориям ламства, в особенности к ученикам (*ховурак*).

Первоначально все монастыри представляли собой простые войлочные юрты, которые могли быть легко перенесены. Затем они были заменены деревянными постройками. С конца XIX – начала XX в. в Туве начинают строиться монастыри из камня (Верхнечаданское и Нижнечаданское хурэ). Все монастыри имели свои хозяйства, причем у крупных хошунных монастырей их было несколько. Монастыри долгое время были единственными центрами, где сосредоточивалась духовная жизнь; здесь изучалась буддийская философия, математика, астрология, история. Большое внимание уделялось также медицине. Некоторые монастыри имели даже свои типографии, где печатались тексты духовных книг с деревянных матриц, получаемых главным образом из Тибета (*Монгуш*, 2001; *Хомушку*, 2004).

Буддизм достаточно активно впитывал и адаптировал в себя многие добуддийские представления тувинцев, прежде всего шаманизм. Например, тувинские кочевники, переезжая на новое летнее стойбище, приносили приношения местным духам-хозяевам (*ээзи*), прося обильных дождей и теплых дней, сочной травы на пастбищах и хороших водоемов. В то же время в монастырях отмечался большой праздник – день рождения Будды, первая стрижка его волос, день смерти и погружение в нирвану (*История Тувы*, 2001. С. 225). Осенью буддийские праздники по времени совпадали с переходом аратских хозяйств на зимние пастбища, когда люди делали приношения как буддийским, так и местным божествам, прося благополучной зимовки, а день памяти Цзонхавы (23–25-й день первой зимней луны) – с традиционным днем поминовения усопших. Часто рядом с буддийским храмом сооружалось священное место – *оваа*, где совершалось поклонение не только Будде, но и местным духам-хозяевам.

В буддийских монастырях активно велась торговля, а с 1900-х годов начало распространяться ростовщичество. Р. Кабо писал, что буддийские монастыри в Туве – “это одновременно и коммерческое предприятие, соединяющее в себе торговую контору и кредитное учреждение, обросшее в зависимости от оборотов и влияния торговыми складами, стадами крупного и мелкого скота, табунами лошадей, связанное торговыми делами с китайскими фирмами” (1934. С. 84).

Единогос буддийского центра в Туве не было, все монастыри подчинялись главе буддийской церкви – *богдо-гэгэну* в Монголии, но существовала “координирующая должность” – *даа-лама*, резиденция которого находилась в самом богатом хурэ – Верхнечаданском, располагавшемся на западе Тувы (*Хомушку*, 1998. С. 41).

Ламы играли большую роль не только в духовной, но и в политической жизни. Многие из них являлись советниками нойонов в вопросах внешней и внутренней политики. Не случайно один из самых уважаемых духовных деятелей начала XX в. Камба-лама Лопсан Чамзы одним из первых, в 1913 г., подал прошение российским властям о принятии тувинского населения, проживавшего на Хемчике (самый большой хошун в Туве), под покровительство России. В 1914 г., как отмечено выше, был официально установлен протекторат России над Урянхайским краем.

В период протектората России над Урянхайским краем назначенный царским правительством комиссар по делам Урянхайского края В.Ю. Григорьев, а

затем и А.А. Турчанинов пытались объединить лам и создать единое духовное управление, “предоставить главе урянхайского духовенства – Бандидо камбеламе равное положение с Забайкальским” (Москаленко, 2004. С. 67–68). В июле 1919 г. камба-лама Лопсан Чамзы был командирован в Омск к Верховному правителю России – А.В. Колчаку, чтобы получить высокий титул Бандидо камба-лама из рук самого адмирала. Однако поражение армии Колчака и утверждение советской власти в Сибири, в том числе в Туве, не позволили реализовать задуманные планы.

В период существования Тувинской Народной Республики (ТНР) отношение к буддизму и, в частности, к ламам было отнюдь не однозначным. В первые годы существования ТНР ламы активно участвовали в политической жизни молодой республики, многие из них были не только членами правительства, но даже членами Тувинской народно-революционной партии. Переход на сторону новой советской власти “перестроившихся” лам в тот период был в немалой степени связан с так называемым обновленческим движением, охватившим Тибет, Монголию, Бурятию, Калмыкию и проникшим в Туву. Одним из идеологов этого движения был известный бурятский деятель, философ, наставник Далай-ламы XIII, основатель Санкт-Петербургского буддийского монастыря Агван Лопсан Доржиев. Хотя обновленческое движение возникло в конце XIX–XX в. главным образом в среде национальной интеллигенции и бурятского духовенства, стоявшего на реформаторских позициях, в советский период оно получило дальнейшее развитие. Его идеологи подчеркивали, что философия буддизма не противоречит идеям марксизма.

В 1928 г. в Туве открылся 1-й буддийский съезд, ставивший своей целью обновить и очистить религию в соответствии с новой обновленческой идеологией. На съезде присутствовали не только буддисты Тувы, Бурятии, Монголии, Калмыкии, Тибета, но и правительственные и партийные работники ТНР и Коминтерна.

Итоги буддийского съезда повлияли на принятие ряда государственных решений. В мае 1928 г. был утвержден закон о том, что буддизм (ламаизм) является государственной религией, и впредь запрещалось проведение антирелигиозной пропаганды. В тот период число монастырей увеличилось с 22 до 26, а лам вместе с учениками насчитывалось около 3500 человек (Протоколы Первого буддийского собрания ТНР. 1929. С. 46–48).

Вместе с тем уже весной 1929 г. на заседании Президиум ВЦИК СССР было принято специальное постановление о создании при ВЦИК постоянной комиссии по вопросам культов, целью которой была борьба со всеми конфессиями. В эти годы в Туве начинается активная борьба с религиозными культурами, в том числе с буддизмом. В результате к началу 1930-х годов число лам сократилось до 787 (Тувинская сельскохозяйственная... С. 19).

После вступления Тувы в состав СССР в 1944 г., как и в других регионах страны, произошло небольшое потепление в отношении к традиционным конфессиям, в том числе к буддизму. Хотя этот процесс и протекал под жестким административным и идеологическим контролем. В 1946 г. недалеко от г. Чадана была открыта первая молитвенная юрта, однако уже в начале 1960-х годов было принято решение о ее закрытии (Хомушку, 2004. С. 21).

В последние годы в Туве достаточно активно идет процесс восстановления и возрождения многих сторон традиционной культуры, в том числе и буддизма. Религиозное самосознание стало важной частью национального самосознания тувинского народа.

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОЙ РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА/ТУВА: 1990–2007 гг.

Одним из значимых политических событий для Тувы постсоветского периода явилось принятие 12 декабря 1990 г. Декларации о государственном суверенитете Республики Тыва (Тувинская правда. 13 дек. 1990). Декларация состояла из 16 статей, вобравших в себя все разнообразие суверенных прав, полномочий и гарантий. Бесспорно, данный документ – продукт своего времени, наглядно показывающий его противоречивость, некоторую политическую наивность, недостаток глубокого понимания юридических основ государственности. Особо подчеркивалось, что суверенитет Тувы не может быть воспринят и истолкован иначе, чем естественное и законное условие прогресса ее многонациональной государственности, экономики, культуры. С принятием декларации начался сложный и далеко не однозначный путь реализации декларируемых основных принципов государственного суверенитета Тувы, в основном завершившийся с появлением новой Конституции Республики Тува (она принята Верховным Советом седьмого созыва 21 октября 1993 г. и утверждена на республиканском референдуме 12 декабря того же года) (Конституция (Основной Закон) Республики Тыва. Кызыл, 1994). Каждая из статей декларации нашла свое место в Конституции.

С этого периода в республике началось реформирование законодательной базы в совершенно новых отраслях права, таких как гражданское, административно-территориальное, местное самоуправление. На этом пути было много сложностей, не обошлось и без некоторых перегибов. Конституция Республики Тува, принятая несколько ранее российской, имела с ней 14 крупных противоречий. В их числе право выхода Тувы из состава Российской Федерации, право самостоятельно решать вопросы войны и мира, республиканское гражданство, устройство судебной системы и прокурорский надзор и др. Наличие этих разногласий серьезно осложняло взаимоотношения республики с федеральным центром. Однако в процессе доброжелательного и разумного разрешения спорных вопросов в 1997–1998 гг. в Конституцию республики было внесено около 60 различных поправок.

За время существования Конституции Республики Тува проявились первые наиболее просто реализуемые положения. Начать следует с государственного строительства. Был образован и стал работать принципиально иной законодательный и представительный орган – Верховный Хурал (парламент) Республики Тува. Более точно и всесторонне произведено разграничение компетенций и полномочий между органами власти. Установлен конституционный статус местного самоуправления, отрегулированы вопросы республиканского административно-территориального устройства, возрождена система сумонов, арбанов. Произведен раздел государственной собственности на республиканскую и муниципальную. Основным критерием, по которому проходило разграничение, стали потребности, удовлетворяемые эксплуатацией того или иного объекта. Начала осуществляться антимонопольная политика. Главный рычаг демополизации, в соответствии с рыночными законами, – создание альтернативных

предприятий. Это принесло положительные результаты в области снабжения республики нефтепродуктами, в транспортной сфере, легкой и пищевой промышленности. Благодаря новым возможностям государственные органы управления нашли способы создания конкурентной среды даже в тех отраслях, где ранее это невозможно было себе представить.

Впоследствии на основе Конституции республики был принят ряд законодательных актов по реализации гражданских прав и свобод. Так, в этой достаточно сложной и пока еще слабо поддающейся правовому регулированию сфере были введены в действие такие законы Республики Тува, как “О политических партиях” (Тувинская правда. 9 июня 1995), “О Великом Хурале (съезде) народа Республики Тува” (Там же. 15 июня 1995), “О местном самоуправлении в Республике Тува” (Там же. 29 июня 1995), “О культуре” (Там же. 18 апреля 1995), “О праве граждан на объединение” (Там же. 23 мая 1995), “О свободе совести и религиозных объединениях” (Там же. 18 мая 1995). Указом Президента Республики Тува установлен статус, основные полномочия родовых общин, проживающих в республике в местах, отнесенных к районам Крайнего Севера (Там же. 30 янв. 1995) и многие другие акты.

Вместе с тем за прошедшее время выявились и существенные недостатки действующих конституционно-правовых норм. С некоторой долей условности их можно разделить на три группы: разногласия с федеральной Конституцией, вопросы республиканского регулирования и погрешности технического свойства (неточные термины, неудачные обороты, излишняя детализация). Кроме того, к самостоятельной проблеме следует отнести статью о гражданстве Республики Тува. Этой статьей предполагалось ввести для населения Тувы второе гражданство в дополнение к российскому. Поскольку данный вопрос, по крайней мере, так, как он трактуется Конституцией Российской Федерации, имеет лишь одно решение – безоговорочное исключение из Конституции Республики Тува всяких упоминаний или ссылок на некое особое гражданство для населения республики, включая и титульный этнос. Впрочем, это вполне естественно, ведь речь идет о субъекте федеративного государства, и согласно общемировой практике в этой ситуации гражданские права в федеративных границах едины и неделимы.

Наиболее серьезными и трудными в преодолении стали два блока вопросов. Первый был связан с содержанием ст. 1 и 2, относящихся к праву на самоопределение и выход из состава Российской Федерации. Второй включал в себя целый комплекс проблем судебной власти, в том числе о полномочиях судей Верховного суда. По всем этим проблемам в целом было найдено согласие между властями республики с федеральными органами. В сущности, и на данном этапе тувинское общество продолжает переживать этап постижения Конституции как основы государства, источника и гаранта гражданских прав и свобод.

Позднее в числе снятых новым Основным Законом Тувы разногласий (он был принят на референдуме 6 мая 2001 г.), следует назвать отказ от ранее заявленного государственного суверенитета республики, отсутствие ограничений права частной собственности на землю, уравнивание в правах тувинского и русского языков. В частности, Конституция декларировала равнозначность названий “Республика Тува” и “Республика Тыва”.

В настоящее время законодательная власть в Туве – Великий Хурал (парламент), а исполнительная – правительство республики, возглавляемое председателем. На протяжении последних 15 лет главой тувинского правительства был Ш.Д. Ооржак, бывший третий секретарь Тувинского обкома КПСС, позднее председатель Совета Министров республики. В 1992 г. он впервые был избран



Здания правительства в Кызыле. Фото С.И. Вайнштейна, 1983 г.

первым Президентом республики, а в 1997 переизбран. В 2001 г. новая Конституция республики упразднила должность президента Республики Тува, и в 2002 г. Ш.Д. Ооржак был избран на должность председателя правительства Тувы.

Не так давно с учетом положительного опыта государственного устройства Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.) была реформирована парламентская власть, в частности, сформирован новый двухпалатный Великий Хурал, состоящий из Палаты представителей (32 депутата) и Законодательной палаты (130 депутатов). На постоянной основе работают 32 депутата Законодательной палаты и 9 депутатов Палаты представителей. Срок полномочий каждой из палат Великого Хурала республики – четыре года. Согласно Конституции Республики Тува, Великий Хурал реализует свои полномочия посредством принятия законов, постановлений, заявлений, обращений и осуществления контрольной деятельности (Текущий архив Великого Хурала (парламента) Республики Тува, далее – ТА ВХ РТ). Местное самоуправление в республике построено на таких же принципах, что и в других регионах Российской Федерации. Заметим, что в Туве система органов государственной власти в 1990–2003 гг. менялась трижды, были приняты две Конституции республики.

Неустойчивость политической системы власти в Туве, несомненно, связана с ее экономическим положением. На протяжении всего постсоветского периода республика не может выйти на устойчивую динамику развития. В свое время положение резко усугубила начавшаяся в 1992 г. экономическая реформа. Тува оказалась в неизмеримо худшем положении по сравнению даже с соседними регионами – Хакасией, Бурятией, Красноярским краем. Главная причина состояла в том, что республика не производила конкурентоспособной продукции, которую можно было бы представить на внешний рынок. Кроме того, отсутствие железнодорожного сообщения (до ближайшей к республике железнодорожной станции 400 км горного автомобильного тракта) делало нерентабельной любую продукцию. По всем важнейшим показателям, характеризующим ее социально-экономический уровень, Тува стабильно находится в последней группе регионов, имея устоявшуюся репутацию “глубоко депрессивной территории”. Неслучайно, весной 2006 г. 13 депутатов Законодательной палаты проголосовали за

“Обращение к Президенту России”, в котором просили главу государства досрочно прекратить полномочия руководителя республики. В этом письме было сказано, что “за пятнадцать лет бессменного пребывания Ш.Д. Ооржака в должности высшего должностного лица Республики Тува произошло практически полное разрушение в достаточной степени развитой промышленной, транспортной, сельскохозяйственной структуры, строительного комплекса республики, резкое снижение уровня жизни населения”. Ответа на обращение от президента России не последовало. Между тем в конце марта 2006 г. единороссы Тувы провели партийную чистку своих рядов. Девять членов фракции “Единая Россия” в Законодательной палате, проголосовавшие за “Обращение”, были исключены из партии с официальной формулировкой: “...действия депутатов ведут к расколу партийных рядов и дестабилизации обстановки в республике” (ТА ВХ РТ).

Политическая жизнь республики последнего времени характеризуется прежде всего подготовкой и проведением парламентских выборов, а также последовавшими за ними “разборками” и затянувшимся противостоянием главным образом среди “власть предержащих”. На прошедших 8 октября 2006 г. выборах в парламент республики 7-процентный барьер преодолели только “Единая Россия” (46,4%) и Российская партия жизни (32,3%) (ТА ВХ РТ). Вместе с тем, с одной стороны, последние выборы нового состава парламента показали существенное, по сравнению с предыдущими годами, снижение авторитета регионального отделения “партии власти” – “Единой России”. С другой стороны, зарегистрированное незадолго до выборов региональное отделение Российской партии жизни уверенно набрало 32,3% голосов избирателей и с учетом результатов голосования в одномандатных округах получила большинство мест в Палате представителей. Это оказался самый высокий показатель Российской партии жизни на региональных выборах за все время ее существования.

По итогам выборов не преодолели 7-процентный барьер “Патриоты России” (4%), “Родина” (2,2%), КПРФ (5,5%) и ЛДПР (3,6%). В ходе предвыборной кампании по разным причинам сошли с дистанции такие относительно известные в республике партии, как Аграрная партия, Партия пенсионеров и др. Из 162 мандатов двухпалатного Великого Хурала Тувы только 16 распределяются по итогам партийной борьбы. Это половина состава Законодательной палаты парламента, насчитывающей 32 депутата. Остальные 16 депутатов нижней палаты избираются по одномандатным округам. Выборы 130 народных избранников в верхнюю палату проводятся только по одномандатным округам (ТА ВХ РТ).

Следующий этап в этнополитической жизни республики был ознаменован многократными неудачными попытками созвать первую организационную сессию Законодательной палаты Великого Хурала Тувы. События, в ходе которых сразу пять “жизненцев” были лишены Кызылской территориальной избирательной комиссией мандатов из-за недостаточной, по ее мнению, явки избирателей, привели к блокировке оставшимися членами палаты начала работы законодательного органа. Предпринятые попытки собрать депутатов на первую организационную сессию на протяжении нескольких месяцев оставались безуспешными.

Начавшийся с попытки пересмотра итога выборов в региональный парламент “накал политических страстей” в Туве достиг своей высшей точки весной 2007 г., после внесения президентом Российской Федерации В.В. Путиным в Великий Хурал Республики Тува кандидатуры Ш.В. Кара-оола для наделения его полномочиями главы исполнительной власти республики. В свою очередь,

председатель правительства Тувы Ш.Д. Ооржак, не смирившись с таким оборотом событий, пытался разными средствами воспрепятствовать этому. По его инициативе в районах (кожуунах) начали формироваться “группы поддержки”, намеренные незамедлительно прибыть в столицу республики и начать бессрочный митинг на центральной площади. Однако после вмешательства аппарата полномочного представителя президента Российской Федерации в Сибирском федеральном округе эта акция, грозившая вылиться в массовые беспорядки и столкновения, была прекращена. Позднее, уже в ходе заседания палат парламента, сторонники Ш.Д. Ооржака предприняли попытку лишить заседание кворума.

В апреле 2007 г. абсолютным большинством депутатов тувинского парламента Ш.В. Кара-оол был утвержден в должности главы республики. В июле того же года по истечении 100 дней после вступления в должность Ш.В. Кара-оол обратился с посланием Великому Хуралу Тувы. В зале заседаний Дома правительства собрались депутаты обеих палат парламента, представители религиозных организаций, политических партий, общественных движений, руководители территориальных управлений федеральных структур. В своем выступлении, озвучивая основные направления государственной политики республики на 2007 г., он особо подчеркнул, что “главным условием начала планомерной работы правительства явилась политическая стабильность, в которой действуют ветви власти. Взаимная ответственность, готовность слушать и слышать друг друга определяют наши отношения с Великим Хуралом” (Послание Председателя Правительства Республики Тува. – Материалы получены в Пресс-службе правительства Тувы).

Характеризуя этнополитическую жизнь республики, нельзя не сказать о деятельности общественно-политических партий и организаций. В настоящее время в Управлении Федеральной регистрационной службы по Республике Тува зарегистрировано 165 общественных объединений, в том числе 10 региональных отделений всероссийских политических партий, 41 религиозное объединение, 31 профсоюзная организация, 18 объединений по профессиям, 11 творческих, 2 молодежных, 8 правозащитных, 27 спортивных и оборонно-массовых, 7 ветеранских, 6 инвалидных, 12 благотворительных, 4 женских, 6 национально-этнических объединений (Материалы получены в Управлении Федеральной регистрационной службы по Республике Тува в июле 2007 г.). В числе действующих политических партий следует назвать в первую очередь тувинское региональное отделение Всероссийской политической партии “Единая Россия”. К достаточно известным населению республики партиям, на наш взгляд, можно отнести также ЛДПР, региональные отделения КПРФ и Аграрной партии России. Что касается общественных организаций, то в этом обширном списке следует выделить местные женские организации, снискавшие среди жителей республики уважение и авторитет прежде всего благодаря проводимым ими разного рода акциям, направленным на поддержку и помощь социально обездоленным.

Практически все существующие в Туве политические партии и общественные объединения относительно немногочисленны. Исключение, пожалуй, составляет партия “Единая Россия”. В большинстве своем этнический состав партий смешанный, хотя во всех них заметно преобладают представители титульной национальности. В числе отличительных признаков последнего времени следует назвать наблюдающееся пополнение партийных рядов молодежью. Особо отметим, что республиканское законодательство предоставляет любым общественным объединениям граждан, независимо от сферы их деятельности, право участия в политической жизни. Вместе с тем анализ проповеднической

практики различных религиозных объединений Тувы показал, например, что ни одно из них не имеет политической ангажированности. По всей вероятности, политические цели для такого рода объединений пока не представляют особого интереса.

Вместе с тем представители этих организаций активно участвуют в общественно-политической жизни республики. В частности, они постоянно привлекаются к обсуждению наиболее значимых для социально-экономического развития республики вопросов в средствах массовой информации, на расширенных заседаниях правительства, научно-практических конференциях, семинарах-совещаниях и других мероприятиях. За счет благотворительной помощи верующих построен большой молитвенный барабан “Мани-Хурту”, продолжается строительство воскресной школы и Воскресенского собора Русской православной церкви и церкви старообрядческой общины в столице республики. Издана книга по буддийской философии на тувинском языке, проведена научно-практическая конференция “Буддизм в Туве: история, современное состояние и перспектива”. Взаимодействие с религиозными организациями осуществляется в рамках существующего законодательства о свободе совести, вероисповедания и о религиозных объединениях. На данном этапе на уровне правительства ведется подготовительная работа по заключению соглашений о сотрудничестве исполнительных органов власти с религиозными организациями.

Скажем несколько слов о степени политизированности и аполитизированности самого населения, непосредственной включенности его в политическую жизнь республики. Как показывают результаты проведенных в Туве этносоциологических исследований, несмотря на то, что большинство опрошенных, как правило, сами не участвуют в деятельности каких-либо общественно-политических движений и партий, тем не менее они достаточно хорошо осведомлены о существовании и деятельности многих из них. Следует сказать, что, по нашим данным, население республики в подавляющем большинстве не разделяет лозунги движений и партий и в целом пессимистично оценивает их действия.

Прежде чем говорить о современной ситуации межэтнического взаимодействия в Туве, целесообразно, на наш взгляд, кратко остановиться на истории межэтнических отношений в данном регионе. На основе изучения разного рода архивных и опубликованных исторических материалов мы приходим к выводу, что история взаимоотношений титульной национальности и местных русских с самого начала, со времени появления последних на данной территории, своеобразна и неоднозначна. Итак, развитие межэтнических отношений в Туве можно условно разбить на три периода.

Первый период – конец XIX – 20-е годы XX столетия – время, отмеченное нестабильной этнической ситуацией, выразившейся главным образом в частых противоречиях между тувинцами и русскими переселенцами, которые выливались иногда в открытые столкновения. По свидетельству письменных источников, наиболее частыми были споры из-за земли (Дулов, 1958. С. 176), из-за недоразумений, когда разбогатевшие русские колонисты сдавали скот на выпас разоренным тувинцам (Боголепов, Соболев, 1911. С. 160). Русско-тувинские противоречия приняли острый характер в Туве в связи с расширившимся проникновением на рубеже веков русского капитала, одновременно вступившего в борьбу с китайским капиталом. В ходе народных волнений тувинцев в 70–80-е годы XIX в., направленных против китайской администрации, имели место и антирусские выступления, в том числе массовые нападения на русских купцов (Дулов, 1958. С. 285).

Вместе с тем в тот период история тувинско-русских отношений не отмечена масштабным, с привлечением широкого круга людей, “выяснением отношений” на почве этнической идентичности. Случавшиеся конфликты имели скорее хозяйственно-экономический, чем этнокультурный, характер. Хотя, принимая во внимание, что в данном случае “линия разлома” проходила все-таки по этническим границам, есть основания отнести эти конфликты и напряжения к разряду межэтнических.

Второй период – со времени образования ТНР, включая годы ее суверенитета (1921–1944 гг.), до второй половины 80-х годов XX в. – период “крепнущей дружбы народов”, социального и экономического развития, активного взаимопроникновения культур. В доступных исследователям архивных материалах не зафиксировано ни одного случая межэтнического противостояния. Существовавшие в это время проблемы в межличностном бытовом общении имели как правило, латентный характер и проявлялись в отдельных случаях лишь на уровне этнопсихологического восприятия. Заметим также, что научная литература в указанный период, посвященная освещению различных сторон жизнедеятельности тувинского общества, также не содержала какой-либо информации о проблемах в сфере межэтнических контактов. Наоборот, она насыщена материалом, свидетельствующим об отсутствии какой-либо напряженности в этой области. Сказанное касается не только монументальной двухтомной “Истории Тувы”, опубликованной более 40 лет назад (1964 г.), но и более поздних работ (см.: Очерки социального развития Тувинской АССР. 1988; Молодежь Тувы... 1988; *Аранчин*, 1982; *Сердобов*, 1971 и др.).

Третий период – с конца 80-х годов XX столетия по настоящее время – период, по времени совпавший с началом “пробуждения” национального самосознания народов, характеризуется не только конфликтом 1990 г., но и, как показали результаты различных этносоциологических опросов, достаточно устойчивой напряженностью в отношениях между живущими в республике основными этническими группами. Начало 1990-х годов, названное всеми наблюдателями периодом резкого обострения межнациональных отношений в Туве, сопровождалось рядом фактов межэтнического противостояния. На том же отрезке времени произошли события, которые можно отнести к разряду коллективных травм. В этой связи нельзя не отметить, что процесс обострения межнациональных отношений во многом был обусловлен деятельностью возникшего тогда Народного фронта “Хостуг Тыва”. По прошествии определенного времени можно констатировать, что эти события по своей сути имели социально-экономическую природу. Таким образом, начиная с 1990 г. Республика Тува продолжает оставаться одним из наиболее своеобразных и противоречивых регионов Российской Федерации. И следует сказать, что происходящие в республике общественно-политические процессы, как правило, получали и продолжают получать не вполне объективную и достоверную оценку в российских средствах массовой информации. К примеру, публикуемые в разные годы материалы в большинстве своем негативно оценивали как межэтническую ситуацию в Туве, так и действия государственных органов власти республики по урегулированию межнациональных отношений.

Между тем при всех трудностях переходного периода межнациональные отношения не оставались без внимания исполнительной власти республики. Весной 1998 г. указом президента Тувы была принята “Концепция Государственной национальной политики Республики Тыва” (Тувинская правда. 21 мая 1998). Она представляла собой систему современных взглядов, приоритетов и принципов органов государственной власти и местного самоуправления в сфере межна-

циональных отношений. Концепция учитывала необходимость укрепления государственности и обеспечения суверенитета в условиях развития правового российского демократического государства, становления гражданского общества, согласования федеральных интересов и интересов республики. В концепции дана оценка этнополитической ситуации в Туве, систематизированы причины усиления социальной и этнической напряженности в тувинском обществе в конце 80-х – начале 90-х годов. В частности, отмечалось, что деформации в области экономики, идеологии, неудовлетворенность условиями труда и быта в советский период создали условия для этнического противостояния и роста межнациональных противоречий. Запоздалая оценка указанных процессов и частичное решение возникших проблем, как сказано в концепции, вели к кризисной ситуации, впровадившейся в ряде противоправных действий по отношению к лицам другой национальности, в обострении межнациональных конфликтов, оживлении националистических, сепаратистских и шовинистических настроений, оттоке из Тувы части русскоязычного населения.

На данном этапе межэтническую ситуацию в Туве можно характеризовать как вполне благополучную и стабильную. Так, по данным нашего опроса, осуществленного в 2006 г. в рамках проекта “Проблемы адаптации народов Южной Сибири к новым реалиям жизни”, в своем подавляющем большинстве жители республики, независимо от их этнической принадлежности, назвали межэтнические отношения спокойными и благоприятными. Численность оценивших сложившуюся на сегодняшний день этническую ситуацию как напряженную, составила по республике от 3 до 10%*.

О значительном улучшении климата межэтнического взаимодействия последнего времени свидетельствуют также наши повседневные наблюдения. Отрадно отметить, что особо позитивные изменения происходят в сфере межличностного бытового общения. Немаловажно также, что для современного периода характерен рост числа межнациональных браков, что является как следствием, так и явным признаком улучшения этнических отношений в рассматриваемом регионе. В данном случае мы не располагаем точной статистикой, поскольку местные органы загсов, к сожалению, такие браки специально не фиксируют. Кстати сказать, для Тувы это явление было несвойственно практически с советских времен. Отметим также, что ныне возрос интерес к культуре, традициям со стороны русскоязычного населения республики, что в предыдущие десятилетия также не отмечалось. К примеру, из года в год все большее число русских жителей принимает активное участие в проводимых в Туве национальных праздниках, разного рода религиозных мероприятиях.

Изучение межэтнической ситуации в республике показало, что для тувинцев очень многое значит национальная принадлежность. Ценность национальной идентичности в их сознании заметно укрепилась в постсоветский период. Особенности отношения к собственной этнической принадлежности проявляются во многих аспектах жизнедеятельности опрошенных: в профессиональных ориентациях, стереотипах межнационального и внутринационального поведе-

* Данное исследование проводилось в 2006 г. в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям”. Согласно выборке, в трех регионах – Республике Тува, Республике Алтай и Республике Хакасия – было опрошено 400 городских и сельских жителей. Цель исследования – изучение степени адаптации и особенностей адаптационного поведения основных этнических групп указанных регионов в новых социально-экономических условиях.

ния, стиле жизни, отношении к культуре, судьбе своего народа. Ценность родной земли, природы, по данным наших исследований, как правило, отмечает большинство опрошенных жителей республики. Значимость приобрела и общая государственность, что свидетельствует о возрождении у тувинцев когда-то существовавшего государственного менталитета. Кроме того, у них превалирует потребность в психологической общности со своим народом. Например, по материалам наших опросов, реализованных в последние десятилетия в Туве, тувинцы гораздо чаще, чем местные русские, выбирают позицию “я никогда не забываю о своей этнической принадлежности”.

Особо следует сказать, что по данным исследований, осуществленным в российских республиках, установки на такую ценность, как возрождение языка, культуры, у титульных национальностей разных республик практически совпадают. Так, согласно проекту “Посткоммунистический национализм, этническая идентичность и разрешение конфликтов в Российской Федерации” (руководитель проекта – Л.М. Дробижева), в числе необходимых условий для возрождения своего народа более половины (в среднем около 60%) осетин, татар, тувинцев, якутов, в отличие от местных русских, назвали развитие национальной культуры и менее половины (в среднем около 40%) – развитие родного языка. Как показал наш последний опрос (2006 г.), у тувинцев установка на возрождение национальной культуры значительно выше, чем у местных русских. Например, отвечая на вопрос о том, что наиболее важно для представителей вашей национальности, тувинцы достаточно часто называли “сохранение культуры, традиций, обычаев моего народа”, а также “сохранение памяти о национальной родине и ее истории” (почти половина опрошенных)*.

В этой связи важно отметить, что неоценимый вклад в пропаганду национальной культуры (помимо решения задач социального порядка) вносят имеющиеся в этом регионе женские объединения и организации. Так, в уставе республиканского общественного движения “Национальная лига женщин Тувы” записано, что одна из его основных задач – “усиление роли женщины в семейном воспитании через народную педагогику, экологические воззрения, национальные традиции и обычаи” (материалы получены в организации “Национальная лига женщин Тувы”). С этой целью представители лиги часто выступают на радио и телевидении, в местных газетах, прежде всего в женской газете “Эне созу” (“Слово матери”), а также в республиканских “Тувинская правда” и “Шын”. Как нам поведала одна из известных лидеров женского движения в Туве Н.Б. Тыртык-Кара, “встречаясь с жителями республики, рассказывая им о нашей истории и культуре, мы через это стараемся вселить веру в людей, чтобы они не забывали, что я – человек, я во что бы то ни стало должен выстоять и идти вперед”. В Туве стали уже традицией организация и проведение по инициативе творческих женских объединений разного рода научно-практических конференций, семинаров, “круглых столов”, посвященных насущным этнокультурным проблемам. Назовем лишь некоторые наиболее значимые из них: конференции “Роль женщины в сохранении семейного очага” (1999 г.) и “Проблемы преподавания национального языка в республике” (1999 г.), семинар “Сохранение генофонда нации” (2000 г.), “круглый стол”, посвященный проблемам демографического положения в Туве (2004 г.), и др.

Характеризуя межэтническую ситуацию в республике, нельзя не отметить, что в процессе взаимодействия, хотя исторически и не столь длительного, между основными этническими группами Тувы – тувинцами и русскими – сформирова-

* См. предыдущее примечание.

ровалось достаточно широкое поле культурного сходства. Развитие отношений с точки зрения этнокультурного взаимодействия можно проследить с конца XIX в. – времени активного заселения Тувы русскими – и в большей степени – в советский период. Следует признать, что помимо целенаправленной и всесторонней политики Центра по преобразованию всех национальностей в “единый советский народ” в этот период в силу проживания на одной территории, этнических контактов и общения шел естественный процесс взаимопроникновения культур. Одним из результатов его можно считать формирование духовной общности, к числу важнейших признаков которого необходимо отнести существование единого, независимо от этнической принадлежности, места жительства, занимаемой социально-профессиональной и этнокультурной ниши, менталитета, именуемого до недавнего времени советским менталитетом. В самом деле, отзывчивость, развитое чувство сострадания к ближнему, готовность прийти на помощь, открытость в общении – все это и по сей день в равной мере характерно для подавляющего большинства и тувинцев, и русских.

Известно, что язык наряду с культурой – один из главных признаков народа, он имеет большую ценность для всех этнических групп. В Туве исторически сложилось так, что русские, жившие в республике, как правило, не знали языка титульной национальности, в то время как тувинцы, по крайней мере, более половины из них, свободно владели русским. Это подтверждается и последними статистическими материалами. По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., численность тувинцев, знающих русский язык, достигла 84,4% (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т. 4. Кн. 2. 2004. С. 23). В то же время материалы переписи продемонстрировали традиционно высокий уровень владения тувинцами родным языком – 98,6% (Там же. С. 155). Как видно из этих данных, в настоящий период среди них отмечается довольно высокий, ранее для тувинцев не характерный, показатель владения русским языком. Данное обстоятельство, по нашему убеждению, объясняется прежде всего несколько завышенной самооценкой владеющих этим языком, что в конечном итоге не совсем адекватно отражает реально сложившуюся на сегодняшний день языковую ситуацию в регионе.

Между тем в числе основных проблем, обозначившихся в современной языковой жизни Тувы, следует назвать именно проблему владения тувинцами русским языком. Конечно, прежде всего это обусловлено спецификой этнического состава данной республики: известно, что численность тувинцев в Туве существенно превалирует. Так, по результатам переписи населения 2002 г., доля тувинцев в общей численности населения составила более двух третей (78,5%), тогда как доля русских, второй по численности этнической группы в республике, едва достигала 20%. По сравнению с данными предыдущих переписей, в Туве наблюдается, с одной стороны, рост численности городских тувинцев, с другой – заметное снижение доли русских жителей среди сельского населения (Там же. С. 158). Естественно, данное обстоятельство так ли иначе сказалось на специфике этноязыковой ситуации в этом регионе. К примеру, если хакасы, находящиеся в своей республике в этническом меньшинстве, встревожены возможной языковой ассимиляцией и утратой родного языка, то тувинцы, особенно сельские жители, живя практически в моноэтнической среде, озабочены заметным снижением роли и функций русского языка в Туве.

Итак, какова же на самом деле современная языковая ситуация в данном регионе? По переписи населения 1989 г., 99,8% тувинцев считали родным язык своей национальности (к сожалению, в опубликованных материалах последней переписи эти сведения отсутствуют). Следовательно, даже в советский период

проблема утери родного языка тувинцам грозила в меньшей мере, чем, скажем, народам других национальных республик. Особо подчеркнем, что Тува – один из немногих регионов Российской Федерации, где уровень сохранения тувинского языка в качестве родного всегда был высок. При этом он и по сей день является основным, а для сельских тувинцев единственным языком общения не только в семейно-бытовой сфере, но и на производстве. Более того, и в городской среде, где, как правило, этнический состав трудовых коллективов неоднороден, тувинцы на работе активно пользуются родным языком.

В последние годы тувинский язык приобретает все более широкие общественные функции, он занял устойчивые позиции в национальной печати, художественной литературе, в ряде видов искусства, в научных исследованиях, делопроизводстве. Отношение к языку титульного этноса, в том числе способность свободного владения им этническими тувинцами, стали одним из важных признаков “патриотичности”. Сегодня, в отличие от советских времен, незнание или слабое владение родным языком представителями тувинской национальности неизменно вызывает гласное или негласное осуждение среди тувинцев. Более того, в начале 1990-х годов, во время обостренного поиска ресурсов для обозначения национального суверенитета, в Туве предпринимались попытки массового перехода на тувинский язык во всех сферах государственной и общественной жизни. В частности, в определенных кругах долго муссировались вопросы о представлении на тувинском языке диссертаций на соискание ученых степеней, ведения судебного производства и т.д. Даже изучение иностранных языков предлагалось вести через тувинский, а не русский язык, несмотря на полное отсутствие соответствующих методик и пособий. Не удивительно, что такой максимализм быстро сошел на нет, и в дальнейшем подобные попытки уже не пользовались поддержкой у местного населения.

Одновременно на региональном уровне в Туве обсуждались варианты возвращения написания тувинского языка на латинице вместо кириллицы или восстановления в качестве государственного старомонгольского языка. Продуктивность таких подходов оказалась весьма сомнительной, однако важным итогом этих поисков следует считать признание наличия языковой проблемы на всех этажах власти.

Не получили продолжения и практической реализации предложения о введении доплаты к заработной плате за знание двух языков – тувинского и русского, а также попытки ввести факультативное изучение тувинского языка в школах и детских дошкольных учреждениях. Причина оказалась прозаичной – потребовались крупные бюджетные средства на оплату преподавателей и издание необходимой литературы и пособий, что при общей глубокой дотационности республики оказалось неразрешимой проблемой.

Вместе с тем дальнейшее расширение сферы применения тувинского языка диктует необходимость владения этим языком, по крайней мере, теми русскими, кто претендует сегодня на престижную работу или какую-либо должность во властных структурах. Например, на пост президента республики (ныне – главы правительства) может претендовать, кроме прочих условий, только кандидат, свободно владеющий тувинским языком. Кстати сказать, данное положение в течение долгого времени вызывало споры и протест со стороны нетитульного населения. Так, по материалам опроса молодежи, проведенного автором во второй половине 1990-х годов, почти треть русских были решительно не согласны с этим (30,1%).

По материалам различных социологических исследований, на уровне повседневного общения и восприятия на протяжении 1990-х годов ориентации ти-

тульных национальностей и русских изменились. У первых появились основания испытывать чувство национальной гордости, у части русских – тревога в связи с предполагаемой этноязыковой стратификацией. В немалой степени это было связано с тем обстоятельством, что в основном законе – как в Конституции Республики Тува 1993 г., так и в Конституции 2000 г. – указывалось, что “государственным языком Республики Тыва устанавливается тыва язык. Русский язык на территории Республики Тыва действует как общедоказательный государственный язык” (Конституция (основной закон) Республики Тыва. 1993. С. 14; Конституция (основной закон) Республики Тыва. 2004. С. 12). В этих формулировках отчетливо просматривалось законодательное установление доминирующей роли тувинского языка по отношению к русскому. Даже новое название региона на русском языке было установлено в нормах тувинского языка – Тыва, что, разумеется, тут же породило целый “букет” погрешностей в правописании, связанных с образованием от слова “тыва” различных производных слов, в том числе таких ключевых, как “тувинец”, “тувинка”, “тувинский”. Вместо них даже в официальных текстах сейчас можно встретить такие выражения, как “тыванец”, “тыванский” и др. Кроме того, следует также добавить, что позиционирование тувинского языка как государственного, а русского только как официального языка в Конституции Республики Тува противоречило Конституции Российской Федерации.

Вместе с тем даже кратковременное ослабление позиций русского языка в Туве быстро привело к общим негативным результатам, которые незамедлительно дали о себе знать. В этой связи нельзя не отметить, что снижение функций русского языка и сужение круга владеющих им в немалой степени было обусловлено и некоторыми объективными факторами. В их числе прежде всего необходимо назвать наблюдавшийся с начала 1990-х годов массовый выезд русскоязычного населения из сельских районов республики, а также постоянная нехватка учителей русского языка и литературы в школах, особенно в сельской местности.

Наблюдавшееся в постперестроечные годы в Туве недостаточное внимание со стороны соответствующих инстанций к развитию русского языка отразилось на уровне владения им как учащимися национальных общеобразовательных школ, так и студентами высших учебных заведений. Эти проблемы особенно явно обозначились в последние годы, о чем свидетельствуют и результаты исследования, осуществленного автором в Туве в 2004 г. по проекту “Влияние социально-экономических преобразований в России на положение женщин в семье и обществе” (см. подробно: *Анайбан*, 2005). Так, из всех опрошенных молодых тувинских женщин, по данной им самооценке, “свободно владеют русским языком” (думают и довольно свободно говорят) в целом чуть более половины (57%), “говорят с большими затруднениями” – четверть (26%), “с большим трудом” – каждый десятый (12%), “вообще не говорят” – 5%. Таким образом, можно констатировать, что приведенные данные довольно точно отражают реальность.

О проблемах весьма слабого знания русского языка, особенно сельскими школьниками (это одна из основных причин неконкурентоспособности выпускников тувинских школ при поступлении в вузы), много говорилось на различных заседаниях, проводимых на уровне как министерства образования, так и республиканского правительства. Между тем тувинская молодежь, независимо от того, городская она или сельская, в силу престижности все же стремится по возможности получить высшее образование за пределами республики, что, как известно, кроме всего прочего, предполагает знание русского языка. Справедливости ради надо сказать, что в последние годы отмечается тенденция к изме-

нению ситуации в сторону оживления и расширения области использования русского языка наравне с тувинским.

Билингвизм в республике, впрочем, как и в подавляющем большинстве других республик Российской Федерации, имеет односторонний характер, и пока нет ощутимых признаков того, что в этом плане ситуация резко изменится. К примеру, по результатам упомянутого исследования 2004 г. из числа опрошенных русских женщин, живущих в Туве, не было ни одной, которая в той или иной мере владела бы тувинским языком. Не случайно, среди причин, затрудняющих общение, наши русскоязычные респонденты называли главной языковые сложности. Аналогичные данные по этому вопросу нами были получены и в предыдущие годы, когда в рамках разных исследовательских проектов опрашивалось все население республики.

В целом уровень знания того или иного языка как немаловажного фактора социально-культурной стратификации основных этнических групп Тувы, по-видимому, в дальнейшем не претерпит существенных изменений. В республике после некоторого “затишья” вновь наблюдается рост интереса к русскому языку, понимание объективной необходимости в знании данного языка, и это особенно характерно для молодежной среды. К сожалению, разного рода инициативы относительно обязательного знания языка титульной национальности отдельными категориями населения пока что остаются лишь пожеланием. Как показало последнее десятилетие постперестроечного периода, наряду с активизацией принимаемых мер по дальнейшему развитию и распространению родного языка позиции русского языка в Туве достаточно прочны и устойчивы, он объективно востребован и по-прежнему остается языком межнационального общения всех живущих на территории республики.

Анализ межэтнической ситуации и этнополитических процессов с начала 1990-х годов показал, что этот период для республики был достаточно сложным и неоднозначным. На сегодняшний день в этой области можно констатировать явную стабилизацию и благоприятную тенденцию развития. Безусловно, достигнутая стабильность в межнациональных отношениях в первую очередь поддерживается благодаря высокой степени толерантности населения республики, а также взвешенной политике местного руководства. Это время отмечено также периодической активизацией политической жизни населения, напрямую связанной с подготовкой, проведением и участием в выборах в различные представительные органы как Российской Федерации, так и Республики Тува правоспособных жителей республики. Вместе с тем, как показывает опыт, “всплеск” политической активности населения после очередных выборов, как правило, резко идет на убыль. В целом для основной массы населения характерны аполитичность и доминирование недоверия и разочарования органами власти всех уровней – от местного республиканского до федерального. Не случайно, в заключительной части “Послания Председателя Правительства Республики Тува” глава республики отметил, что “...сегодня уже нельзя просто обещать. Обещания уже многократно даны, все сроки их исполнения вышли. Люди имеют полное право требовать реальных изменений к лучшему. Наша главная цель – повышение благосостояния и улучшение качества жизни людей в условиях политической стабильности, межнационального и межрелигиозного согласия. И мы обязаны добиться перемен в ближайшее время” (материалы получены в Пресс-службе правительства Тувы). Хочется верить, что с приходом новой команды тувинских управленцев, которую недавно возглавил достаточно молодой, энергичный и имеющий авторитет среди жителей Ш.В. Кара-оол, Республика Тува наконец-то “встанет на ноги” и вступит на путь благополучия и процветания.

*Современная религиозная ситуация в Туве**, изучением которой в последние два десятилетия занимались несколько известных российских (З.В. Анайбан, М.В. Монгуш, Н.П. Москаленко, О.А. Хомушку, Т.А. Ондар и др.) и зарубежных (У. Йохансен, Г. Линдквист, К. Ван Дузен, Е. Фридман и др.) специалистов, а также целый ряд молодых исследователей (К.В. Пименова, Б. Кристенсен, А. Ольшлегель, Ш. Стефановф, Д. Пламли, К. Зорбас и др.), типична для постсоветского общества. Она сформировалась под воздействием общих причин и поводов культурной и религиозной активизации населения.

Основой последней послужило национальное возрождение, выливавшееся преимущественно (за исключением незначительных национальных конфликтов, в том числе в Туве в начале 1990-х годов – см.: *Анайбан*, 1999; *Анайбан и др.*, 1999) в этнокультурное обновление с акцентом на обращение к национальным языкам, народным традициям и фольклору.

Стимулами к тому стали события конца 1980-х – начала 1990-х годов. Естественный интерес к магико-мистическому после отказа от идеологии официального атеизма ярко проявился уже в середине 1980-х годов. Изначально во многих крупных городах, а позже и на периферии стала широко распространяться информация из сфер парапсихологии, эзотерики, оккультизма. Одновременно поднималась волна интереса к православию, подогреваемая таким значимым событием, как 1000-летие крещения Руси (1988 г.). Усилили свою деятельность все традиционные для страны конфессии. Вместе с тем с первых лет “перестройки” в СССР/Россию началось паломничество миссионеров разных толков из дальнего зарубежья, стремящихся предложить вновь открывшейся миру стране свои (нео)религиозные концепции. Религиозное в такой ситуации переплеталось с магико-мистическим, внедряясь не только в сферу духовной, но и культурной жизни, даже лечебно-медицинской практики (формирование и юридическое оформление *народного целительства* как особой профессиональной деятельности, включение в данный процесс появившихся *неошаманов*).

В государственном масштабе важнейшим сигналом к открытому активному восстановлению запрещенных ранее и во многом утраченных в результате этого религиозных, а также магико-мистических практик стало законодательное оформление нового взгляда на религиозный вопрос в стране – принятие закона СССР “О свободе совести и религиозных организациях” (1 октября 1990 г.) и закона РСФСР “О свободе вероисповеданий” (25 октября 1990 г.). Основные положения Закона были закреплены в Конституции РФ 1993 г. Их уточнили и скорректировали в 1997 г. в законе “О свободе совести и о религиозных объединениях”.

Естественно, во многих российских административно-государственных образованиях появились свои, местные законы. В Республике Тыва закон “О свободе совести и религиозных организациях” был подписан президентом РТ Ш.Д. Ооржаком 16 марта 1995 г. Он учитывал религиозную специфику Тувы и особенности современной ситуации культурно-национального возрождения в стране в целом. Этот закон нуждался в приведении его в соответствие с федеральным. Судя по официальным документам 2004–2005 гг., республиканские власти ориентировались в первую очередь на федеральный закон, что следует из текста «Государственного доклада “Современная религиозная ситуация и государственная политика в области религиозных отношений в Республике

* Очерк о современной религиозной ситуации в Туве подготовлен В.И. Харитоновой.

Тыва»», который был подготовлен в результате совещания по вопросам взаимодействия с религиозными организациями, состоявшегося у председателя правительства РТ Ш.Д. Ооржака 12 марта 2004 г., и на основе постановления правительства РТ № 853 от 19 июля 2005 г. распространен через официальные каналы и СМИ.

В настоящее время, после смены состава правительства РТ, подчеркивается, что взаимодействие органов исполнительной власти с религиозными организациями осуществляется в рамках федерального закона от 26 сентября 1997 г. за № 125-ФЗ (в ред. от 23.07.2008 г.) “О свободе совести и религиозных объединениях”, закона Республики Тыва от 1 апреля 1995 г. за № 253 (в ред. от 22.06.2005 г.) “О свободе совести и религиозных организациях” и постановлении правительства РТ от 26 октября 2007 г. за № 968 “Об образовании комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Республики Тыва”.

В РТ вопросам религиозного возрождения уделяется очень серьезное внимание. В названном “Государственном докладе”, например, указывается: “Жизнь подтвердила, что религия является одним из путей развития духовности. В республике решением конкретных задач в духовной сфере и разработкой программ развития духовности занимаются отдельные министерства и ведомства, органы местного самоуправления, руководители территориальных управлений Правительства в кожуунах и городах, зарегистрированные религиозные организации и ученые-религиоведы. Координирующим органом республиканской исполнительной власти в проведении государственной политики по вопросам духовного развития является Канцелярия председателя правительства Республики Тыва, в штат которой введена должность полномочного представителя председателя правительства Республики Тыва по взаимодействию с религиозными организациями”.

Тува – многонациональная и поликонфессиональная республика. До настоящего момента вопрос конфессиональной принадлежности решался там, как правило, идентично национальному вопросу. Поэтому в законе “О свободе совести и религиозных организациях” основными традиционными конфессиями были названы шаманизм, буддизм, православие (именно в таком порядке, по времени формирования и распространения соответствующих религиозных воззрений у тувинцев). Разумеется, было учтено и старообрядчество, значимо представленное в республике. При этом ощущается официальная (вполне естественная) ориентация на наиболее широко распространенный у тувинцев буддизм, что сказывается в первую очередь в почтительном отношении к духовным лидерам Тибета и буддистским учителям, с 1992 г. (визит в республику Далай-Ламы XIV) часто посещающим Туву и даже проживающим там с целью просвещения и духовного наставления верующих. Согласно “Концепции духовного развития республики”, одобренной постановлением правительства РТ за № 280 от 12 мая 1998 г., одно из главных направлений духовного возрождения народов Тувы – “возрождение традиционных форм религии как части духовной культуры”.

Закон, о котором идет речь, стал основой для обретения юридического статуса формировавшимися и уже существовавшими на тот момент религиозными организациями. Поскольку к середине 1990-х годов ситуация в стране в целом

* Документ взят за основу в описании религиозной ситуации в Туве, скорректирован в соответствии с данными, любезно предоставленными правительством РТ в сентябре 2008 г. За новейшие материалы благодарим руководителя Канцелярии председателя правительства РТ К.А. Бичелдея и полномочного представителя председателя правительства РТ по взаимодействию с религиозными организациями М.Д. Ооржака.

несколько изменилась, то многие положения закона были прописаны с достаточной долей строгости, особенно в отношении процедуры регистрации религиозных организаций. В этом отношении тувинский закон не диссонировал с очередным общероссийским законом, принятым в 1997 г., который, по мнению некоторых исследователей, в значительной степени ограничил свободы в сфере религиозного движения*.

Отметим, что, согласно законодательству, в России для регистрации религиозного объединения требуется не только желание группы лиц создать соответствующее общество, но и доказательство существования данного религиозного направления в стране не менее 15 лет, а также предоставление в письменном варианте основ вероисповедания. При этом организация, получившая статус религиозной, имеет определенные льготы и преимущества, например, в налогообложении, в отличие от организаций коммерческих. Сложности в оформлении юридического статуса организаций, которые могли бы быть причислены к религиозным, на деле не столь велики. Свидетельство тому – активный рост числа религиозных объединений и внедрение на различных территориях РФ, включая Туву, новых для наших народов (нео)религиозных течений и направлений, который идет и поныне, о чем свидетельствуют отчетные документы правительственных комиссий РТ.

В результате всех трансформаций, начавшихся в 1990-е годы, в поликонфессиональной Туве на январь 2005 г. было зарегистрировано 47 религиозных организаций, а к сентябрю 2008 г. – 42 (см. ниже).

Очевидно, что помимо традиционных для Тувы шаманизма, буддизма, православия и старообрядчества здесь в последние годы довольно широко распространился протестантизм в различных вариантах, а также другие неорелигиозные объединения. По официальным данным 2004 г., в республике представлены пятидесятничество, миссионерское общество “Христианин”, тувинская церковь веры евангельской “Сунн Бок Ым”, поместная церковь “Путь к истине”, церковь “Прославления”, религиозная община свидетелей Иеговы; “Церковь Последнего Завета”, Церковь Рона Хаббарта (саентология), кришнаитство, “Трансцендентальная медитация” (ТМ), “Центр Шри Чинмоя”, “Церковь Муна”. При этом, по сведениям религиоведа О.М. Хомушку, к распространению в Туве деятельности зарубежных миссионеров местные жители относятся в целом неодобрительно: 44,29% опрошенных респондентов воспринимают появление таких миссионеров и религиозных объединений отрицательно, 37,78% – индифферентно и только 16,43% – положительно (*Хомушку, religia.html*).

Очевидно, что такая ситуация складывается не столько из-за стремления жителей республики сознательно поменять свои религиозные воззрения и пристрастия, сколько (как повсеместно по Сибири и Северу – см.: *Харитоновна, 2004, 2006*) из-за социально-экономических сложностей. Ни для кого не секрет, что протестантские и иные новые для России религиозные направления материально основательно поддерживаются Западом. Вступившие в такие религиозные общества люди получают гуманитарную помощь, финансовую поддержку, иногда обеспечиваются работой и т.д. Западные миссионеры трудятся очень активно и заинтересованно, используя современные формы религиозных практик,

* См., например, социологические исследования западных специалистов или оплаченные западными заказчиками работы: *Gorenburg D.P. Minority Ethnic Mobilization in the Russia Federation. Cambridge, 2003*; Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М., 2002 (в частности: *Уолтерс Ф. Религия в Тыве. С. 213–232*).

Динамика зарегистрированных религиозных организаций по основным конфессиям

Год	Количество	В том числе						шаманизм	ислам
		буддийские	христианские, в том числе				старообрядческие		
			православные	католические	другие, протестантские				
1998	30	14	1	–	9	1	5	–	
1999	33	15	2	–	15	1	5	–	
2000	49	21	3	–	18	1	6	–	
2001	45	18	3	–	17	1	6	–	
2002	46	18	3	–	18	–	6	–	
2003	45	18	3	–	16	1	7	–	
2004	47	19	3	–	16	1	8	–	
2005	45	19	3	–	15	1	7	–	
2006	45	18	3	–	16	1	7	–	
2007	41	15	3	–	14	1	8	–	
2008	42	15	3	–	15	1	8	–	

(01.09)

что позволяет им вовлекать в свои общества молодое поколение. Поэтому процент приверженцев протестантизма и неорелигиозных направлений все увеличивается. Однако это не означает, что не возрастает количество людей, активизировавших свою религиозную жизнь в рамках традиционных конфессий или верований и практик.

Интересны социологические опросы населения, которые периодически проводились в республике О.М. Хомушку. Так, по данным этой исследовательницы, в январе 1999 г. (опрос проводился в Кызыле и четырех районах РТ – Дзун-Хемчикском, Пий-Хемском, Эрзинском, Каа-Хемском), из всех опрошенных (1000 анкет) верующими себя сочли 43,47%, к числу “колеблющихся между верой и неверием” отнесли себя 31,46%; из них считают себя буддистами 49,27%, а 16,03% – православными (*Хомушку, religia.html*). По другой публикации того же автора из числа “верующих” (43,5%) почти половина респондентов по совокупности относили себя к буддистам и только 2,62% – к шаманистам, а около 16 и 17%, соответственно, – к православным и другим христианским конфессиям (*Она же, 2001*)*.

Сходные тенденции в динамике религиозной самоидентификации тувинцев сохраняются и сейчас, судя по данным 2004 г., которые представлены в “Государственном докладе...”**; процент считающих себя верующими возрос до 53,4%. Кстати, согласно опросным данным, большинство из участвовавших в них жителей Тувы полагает: в республике “должны существовать только традиционные религии” – 42%, это должны быть “любые религии с приоритетом традиционных” – 17%, и только 14% высказались в поддержку “любых религий”.

* Интересно сопоставить эти данные с аналогичными опросами в других сибирских регионах. Напр., см.: *Харитонова, 2004. С. 4–5; Анжиганова, 1998. С. 173–176.*

** См. также опросы социологов: *Донгак, 2003; Анайбан, 2005. С. 190–191.*

Основная и самая многочисленная конфессия в Туве – *буддизм*, судьба которого, как и любой мировой религии в ТНР и СССР, складывалась в XX столетии более чем сложно (см. подробно: *Монгуш*, 2001). Главный удар по служителям буддистской веры был нанесен еще в период существования ТНР, в конце 1920-х–1930-е годы. Так, на момент Всетувинского съезда лам их насчитывалось не менее 3,5 тыс., а по переписи 1931 г. в ТНР осталось всего 787*. О.А. Хомушку полагает, что с институциональным буддизмом и шаманизмом** к моменту вхождения ТНР в состав СССР было фактически покончено: “Вхождение Республики в состав СССР в 1944 году определило и правовые нормы, регулирующие взаимоотношения между религиозными организациями и государством на основе соответствующих советских правовых документов. В действительности это касалось в основном лишь единственной действующей православной церкви в городе Кызыле, немногочисленных протестантских старообрядческих общин, поскольку шаманско-ламаистский институт служителей культа, репрессированный в тридцатые годы, практически отсутствовал” (*Хомушку*, religia.html).

К началу 1940-х годов в Туве исчезли почти все буддистские храмы за исключением Верхне- и Нижнечаданского хурээ, здания которых были разрушены, но группа лам оттуда продолжала свою деятельность в местности Тева-Хая, недалеко от Чаданской долины, где были построены два молитвенных дома и несколько жилых юрт (*Монгуш*, 2001. С. 121). Попытка строительства храма в 1960-е годы на собранные приверженцами буддизма средства привела к негативному результату: был закрыт единственный буддистский центр в Туве, а связи с Иволгинским дацаном и Центральным духовным управлением Бурятии в значительной степени ослабели. В последней четверти XX столетия, к 1980-м годам, у тувинцев практически не осталось обученных лам, причем их число уменьшалось с каждым годом уже не по причине репрессий и притеснений, а из-за невозможности обучения и отсутствия официального заказа на данную профессию: в 1981 г. оставалось 12 лам, в 1984 г. – 11 (*Хомушку*, 1998. С. 103–106). Естественно, в такой ситуации – при наличии спроса на культовое обслуживание – институ-

* Количественные данные о религиозных деятелях в XX в. значительно разнятся по источникам, что свидетельствует об их естественной неточности в силу, в том числе, сокрытия практики опасавшихся репрессий лам и шаманов. Ср.: по официальным источникам, до 1930-х годов в Туве было 4818 лам, которые работали в 26 хурээ (*Тока С.К.* ТАР-нын 10-дугаар Улуг Хуралынга ТК политиктиг болгаш организацыг айтырыгларынын дугайында илеткел // ТАР 10 дугаар Улуг Хуралынын илеткелдери. Кызыл, 1937. С. 40 [*Тока С.К.* Доклад о политической и организационной деятельности ЦК на X Великом Съезде ТНРП // Доклады на X Великом съезде ТНРП], а также: *Он же.* Зарождение Тувинской народно-революционной партии // Под знаменем Ленина–Сталина. Кызыл, 1943. № 5. С. 36); согласно протоколам Первого буддийского собора ТНР (*Кизил-Хото*, 1929. С. 47), в 1928 г. их было 3500; после репрессий (данные Тувинской сельскохозяйственной и демографической переписи 1931 г. – М., 1933. С. 19) осталось всего 787 лам, к 1937 г. – 67 (*Тока С.К.* Зарождение Тувинской... С. 40; подробно см.: *Монгуш*, 2001; *Пименова*, 2007).

** Количественные данные о шаманах по тем же источникам: до 1930-х годов (*Тока С.К.*) – 1000 шаманов, в 1931 г. (*перепись*) – 725, к 1937 г. (*Тока С.К.*) – около 300 шаманов; далее, по мнению С.И. Вайнштейна, в 1950 г. их было не более 10, а к концу 1950-х годов это число сократилось почти до нуля (*Вайнштейн*, *Москаленко*, 1995). Однако, согласно информационным отчетам о деятельности религиозных организаций, в 1960-е годы в Туве насчитывалось около 50 лам и шаманов, а в начале 1980-х годов было 24 шамана (*Хомушку*, 1995. С. 100–107). Позже их число росло. На 2000 г. в картотеке М.Б. Кенин-Лопсана было зарегистрировано 11 стариков-шаманов и более сотни новых практиков (*Харитонов*, 2000).

циональная практика стала частично заменяться неинституциональной, которую нелегально вели действующие ламы и шаманы. Особенно широко это было распространено в Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Овюрском и Тоджинском кожуунах. Данная тенденция отмечалась в отчетах партийных органов тех лет, где есть заключения о том, что обученных лам с каждым годом становится все меньше, а на смену им приходят ламы-самозванцы.

Со времени начала религиозного возрождения буддисты отличались наибольшей активностью*. В Туве было принято решение Совета по делам религии при Совете министров Тувинской АССР о создании действующего общества буддистов “Алдын Богда”, которое юридически оформилось уже в январе 1990 г. (зарегистрировано 25 членов). Общество начало свою деятельность с выпуска специальной газеты “Эреге”, первый номер которой тиражом 4000 экз. вышел в мае 1991 г.

Последователи буддизма стали проводить обряды религиозного характера, связанные с поклонением духам местности. В этом отношении, впрочем, буддисты конкурируют с шаманистами. Случается так, что те и другие освящают одни и те же места. Одними из первых прошли освящения Кызыл-Тайги в Сут-Хольском кожууне (провел 95-летний лама С. Доржу) и оваа в Монгун-Тайгинском кожууне (лама К. Сандак).

С начала 1990-х годов в Туве вновь начали строиться буддистские храмовые сооружения. Первый храм был построен по инициативе художников-камнерезов С. Когела и С. Кочаа (сумон Кызыл-Даг, Бай-Тайгинский кожуун). Его освятил 94-летний Куулар Шымбай-оол, бывший лама. Сейчас это один из центров религиозного возрождения, где проводятся буддистские празднества и обряды. В столице республики Кызыле (на правом берегу Енисея) в начале 1990-х годов было поставлено несколько юрт, где жили и осуществляли свою культовую практику ламы, приглашенные из разных кожуунов. Позже здесь построили небольшой храм Тувдан Чойхорлинг. Со временем в Кызыле были возведены еще три буддистских храма: Ганданпунцоглинг, Ташипанделинг, Цеченлинг (1999 г.; официальная резиденция Камбо-Ламы). В последние годы за счет добровольных пожертвований населения во многих кожуунах (Дзун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Тес-Хемском, Улуг-Хемском, Чели-Хольском) также построены небольшие храмы или открыты временные молельные дома (подробно см.: *Монгуш, 2008*).

Восстанавливается Верхнечаданский хурээ, который был единственным буддистским храмом, построенным по канонам тибетской архитектуры (остальные – в стиле китайских пагод). Этот культовый комплекс предполагается внести в список ЮНЕСКО как памятник, представляющий историческую и культурную ценность. Хурээ стал сейчас одним из крупных культурных центров Тувы: буддисты вместе с представителями тувинской интеллигенции и деятелями культуры проводят там в последние годы фестиваль живой музыки и веры “Устуу-Хурээ”, что, кстати, позволяет привлечь внимание тувинской, российской и зарубежной общественности к проблемам возрождения тувинского буддизма. На восстановление Верхнечаданского хурээ были выделены средства из федерального бюджета. Строительство резиденции Камбо-Ламы было также осуществлено при финансовой поддержке тувинского правительства (невзирая на то, что в республике и стране, согласно Конституциям РТ и РФ, церковь отделена от государства). Впрочем, подобное происходит не только в Туве, но и в

* Подробно о процессе возрождения буддизма в Туве см. в работах М.В. Монгуш и О.М. Хомушку.

других республиках. При этом финансовая поддержка объясняется тем, что деньги идут на восстановление памятников культуры.

Камбо-Лама (а его наличие свидетельствует о централизованном характере буддизма в Туве) был избран в сентябре 1997 г. на Всетувинском учредительном съезде буддистов Республики Тыва; здесь же избрали двух его заместителей и было образовано Управление Камбо-Ламы Республики Тыва. Начало деятельности управления реально способствовало восстановлению институализации буддизма в Туве. Однако в этом процессе есть значительные сложности. Важнейшая из них – разногласия в вопросе о том, какой вариант буддистской практики будет официально возрожден. У участников учредительного съезда по этому поводу не было единого мнения. По итогам их социологического опроса выяснилось, что только 60% готовы настаивать на возрождении и институализации исторически сложившегося тувинского варианта буддизма (школа *гелугпа*), в то время как 15% предполагают возможность формирования симбиоза тувинского и тибетского вариантов, а 25% вообще считают необходимым ввести на территории Тувы “чистый” тибетский вариант.

В настоящее время в республике отдается предпочтение традиционному для Тувы направлению буддизма школы гелугпа. Как указывает О.А. Хомушку, “здесь можно отметить две взаимодополняющие тенденции развития буддизма в Тыве: первая – распространение внешней обрядовой сферы буддизма (чтение сутр, лечебные действия, обряды семейно-бытового цикла – очистительные обряды, определение дня похорон и т.д.), вторая в большей степени связана с наставнической деятельностью тибетских лам – геше Лосанг Тубтена, геше Дагба Гьятцо, гелонга Пенде Гьялчэна, находящихся в республике по двустороннему соглашению о взаимсотрудничестве в области религии и культуры между правительством Далай-Ламы XIV и Президентом Республики Тыва, подписанным во время визита Его Святейшества в Тыву в 1992 году, а также с деятельностью геше Джампа Тинлея, посещающего республику примерно раз в полгода” (*Хомушку, religia.html*).

В выборе буддистской ориентации для тувинцев важна нравственная сторона. В этом отношении возникает проблема с соблюдением монашеского устава, который требует безбрачия, в то время как настоятели двух храмов в Кызыле и некоторых храмов в кожуунах женаты и имеют детей. В создавшейся ситуации актуализируется проблема приоритетности знания буддистского учения (а в Туве до сих пор ощущается нехватка хорошо подготовленных лам, что подчеркивают все религиоведы) или монашеских законов. Есть сложности общения тувинских лам с тибетскими учителями, поселившимися в республике и уже успевшими обзавестись российским гражданством.

В 2002 г. ситуация в Управлении Камбо-Ламы (хурээ Цеченлинг) вылилась в конфликт, который привел к фактическому отстранению нескольких тибетских лам, командированных Далай-Ламой XIV в Тыву для пропаганды буддизма и просветительской работы с населением, и расколу тувинской буддистской общины.

Помимо внутренних сложностей в Управлении Камбо-Ламы и в общении с учителями из Тибета в Туве наметился конфликт между священничеством и наиболее активными буддистами-мирянами (подробно см.: *Монгуш, 2007; Хомушку, 2000. С. 9 и др.*). Несогласие возникает там, где функционируют буддистские центры, объединяющие образованную часть последователей буддизма. Например, занимающиеся культурно-просветительской деятельностью буддисты центра “Мандзуши” периодически критикуют деятельность Управления Камбо-Ламы, актуализируя вопрос о том, кто является истинным буддистом.

Очевидно, что все эти противоречия и трения не случайны.

Процесс возрождения буддизма в Туве во многом стимулировался деятельностью духовных лидеров Тибета на территории РФ. Летом 1991 г. Далай-лама XIV Тензин Гьятцо приезжал в Бурятию, куда на встречу с ним ездили не менее 100 человек из Тувы. Несколько позже, в сентябре 1992 г., он посетил и Туву. А в 1993 г. в Москве был создан Центр тибетской культуры и информации, который курировался Далай-ламой. Центр оказывает помощь буддистским народам России в возрождении своей религии. Летом 1993 г. в Туву с миссионерскими задачами впервые приехал представитель Центра геше Джампа Тинлей. Он нашел поддержку в среде кызыльской интеллигенции, которая была увлечена его лекциями по буддистской философии.

Представители интеллигенции (в первую очередь научной) сразу после визита геше Джампа Тинлея создали религиозную буддистскую организацию (Дхарма-центр) “Далай-лама”. В 1994 г. было зарегистрировано республиканское общество “Друзья Тибета”, численность которого очень быстро растет, теперь уже за счет проживающих не только в Кызыле, но и в сельской местности. В результате этого налажено тувинско-тибетское культурно-религиозное сотрудничество, которое направлено в том числе на содействие возрождению буддизма в Туве.

Внешние контакты и миссионерская деятельность представителей тибетского буддизма вели ко все более активному проникновению в Туву буддизма именно этого направления. Значительную роль в данном процессе сыграли геше Лосанг Губтен, геше Дагба Гьятцо и гелонг Пенде Гьялцен, приехавшие в Туву в 1995–1996 гг.

С середины 1990-х годов Туву регулярно посещают известные буддисты из Тибета. В 1997 г. приезжала правительственная делегация во главе с премьер-министром Тибета. Пока официальные делегации обсуждают проблемы сотрудничества двух народов не только в религиозной, но и в культурной жизни, представители религиозной элиты пропагандируют учение Будды в тибетском варианте, встречаются с народом, освящают новые храмы, проводят различные религиозные обряды. Разумеется, активная работа тибетских учителей и миссионеров может существенно повлиять на решение вопроса о том, какой вариант буддизма будет принят в Туве.

В этом вопросе значимо, может быть, даже в большей степени то, что собственные религиозные кадры в Туве слишком малочисленны, а подготовка их недостаточна; как уже указывалось, в республике практически не осталось обученных лам. Сейчас ситуацию пытаются изменить. На обучение в Индию в феврале 1997 г. было отправлено пять *хуураков*, позже их число возросло. Теперь будущие ламы обучаются за границей (в Южной Индии, Монголии) и в России, а именно в дацанах Гунзэнчойнэй (Санкт-Петербург), Иволгинском (Республика Бурятия) и Агинском (Агинский бурятский АО Читинской обл.).

Следует отметить, что проблемы буддистской философии и религиозные каноны более всего волнуют самих религиозных деятелей и представителей культурной и научной интеллигенции, состоящих в различных буддистских обществах. Основная масса последователей буддизма достаточно далека от этих разногласий, поскольку в возрождаемой религии простых верующих – в чем нельзя не согласиться с З.В. Анайбан (1999. С. 242–243) – более всего интересует обрядово-ритуальная сторона, а не глубинные философские истины. Замечу, что даже эта составляющая духовно-религиозных практик востребована не столь значительно: из данных социологического опроса, проведенного в республике (“Государственный доклад...”), следует, что «в совершении таких обрядов, как определение ламой, шаманом дня похорон, свадьбы участвовали 34,5%; оп-

ределение направления выноса тела к месту похорон – 16,9%; “разговор с умершим” – 10,5%; обряд “7 дней” – 29,6%; обряд “49 дней” – 32,3%; оваа ыдыктаар – 14,5%; оваа дагыыр – 20,8%».

Пожалуй, одним из наиболее показательных свидетельств то ли толерантности (как считают некоторые исследователи), то ли установки на бытийность востребования духовно-религиозных услуг является ярчайший симбиоз традиционных верований и практик шаманизма и буддизма в сознании и жизни тувинцев, что, кстати, распространяется не только на простых верующих, но и на адептов шаманского культа, а иногда даже на практикующих лам. Исследователи, характеризуюя местную религиозную ситуацию, пишут обычно о синкретизме верований; в последние годы в отношении практики современных шаманов используется также термин “бриколаж” (Пименова, 2006), пожалуй, наиболее удачно характеризующий ее специфику. Это вполне естественно для той религиозной ситуации, которая создалась в Туве. В настоящее время практикующие тувинские ламы в основном оказывают обрядовые и даже целительские услуги населению; функционально это сближает их с шаманами. Что же касается простых верующих, то для них порой не важны не только различия в религиозных канонах и философии, но и разница между буддизмом и шаманизмом. Это выражается в первую очередь в том, что многие жители Тувы, стремясь выполнить с их точки зрения обязательные обряды жизненного цикла или получить конкретную помощь в сложных жизненных обстоятельствах, обращаются попеременно то к ламам, то к шаманам, отправляя иногда, на всякий случай, параллельно по два однонаправленных обряда (например, поминальных).

Пример из несколько иной сферы подчеркивает стремление использовать блага буддизма и шаманизма, согласно их функциональным особенностям. Во время тувинской части международного симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания” на Арголик (место, где находится несколько ааржанов – источников с целебной водой, которое, естественно, считается священным) приехали участники мероприятия вместе с большой группой современных (нео)шаманов. Выяснилось, что там с лечащимися находится лама, обустроивший недалеко от общего лагеря свое место пребывания и обслуживавший религиозные нужды паломников. Однако с появлением шаманов все дружно двинулись на священное место в надежде получить практическое лечение или исцеление. Создавшаяся ситуация не смутила ни ламу, ни шаманов – каждый из них занимался своим делом.

Такое состояние умов сложно определить как двоеверие. Скорее, это можно рассматривать как специфическое последствие эпохи атеизма, в значительной степени стершей в сознании людей представления о религиозной сфере. Вместе с тем необходимо отметить, что для основной массы населения все же буддизм остается религией, при том что консультации лам имеют часто практико-бытовой характер; шаманизм же рассматривается как сакральное знание, позволяющее решать практические задачи.

Важность возрождения *шаманизма* для этнокультурного становления тувинского народа признается сейчас на правительственном уровне. Вот как оценивается семейно-родовая культовая практика, возведенная в ранг официальной традиционной религии в “Государственном докладе...”: “Помимо огромного общетеоретического и научного значения для исследования и раскрытия возможностей психики современного человека значение тувинского шаманства для современной Тувы заключается в том, что тувинские шаманы, к которым народ обращается в своей повседневной жизни за духовной и медицинской помощью или для осуществления жизненно важных обрядов, например, при рождении

ребенка, в свадебных обрядах и особенно в похоронных ритуалах, могли бы оказать огромное влияние на нравственное и духовное оздоровление людей, удержать молодежь от алкоголизма, наркомании и бездуховности”.

Внесение шаманизма в список официальных религий повлекло целый ряд важных последствий. В частности, уже в самом законе оказалось необходимым охарактеризовать особым образом религиозный культ (включая понятие о духах), ввести в определение понятия “священные места” и “традиционные обряды”. На деле придание шаманизму статуса конфессии не столько поддержало естественное эволюционирование традиционных верований, сколько спровоцировало феномен “возрождения шаманизма” во многом в русле современного западного нью-эйджа.

Ситуация с шаманизмом в XX в. – в период ТНР и время пребывания Тувы в составе СССР – вписывалась в единую схему борьбы с религией и традиционными верованиями. Процесс нивелирования роли шаманов в обществе и искоренение их деятельности вместе с отправлением традиционных обрядов происходил на фоне уничтожения буддизма и православия. Напомню, по данным “Тувинской сельскохозяйственной демографической переписи 1931 года”, в Туве было зарегистрировано 725 шаманов*. На период же до VIII съезда Тувинской народно-революционной партии, взявшей курс на борьбу с религией, возможно, их было около 1000 (см. сн. на с. 170). В 1930-е и последующие годы число шаманов резко сокращается по разным причинам. Если учесть, что на VII Великом хурале ТНР в октябре 1930 г. было принято решение о лишении избирательных прав лам, шаманов и прочих служителей культа, то это не удивительно.

Шаманская практика заметно нивелируется и деформируется. Однако вычеркнуть из сознания народа традиционные представления и ритуальные практики, его духовную культуру, фольклор не столь просто, как расправиться со священниками и ламами, разрушить храмы или превратить их в клубы и конюшни. Это продемонстрировала ранее борьба буддизма со жреческо-шаманскими культами в период распространения у тувинцев данной религии. Запрет на шаманизм породил естественный в такой ситуации переход к скрытым формам практики. На протяжении нескольких десятилетий она тайно, а на окраинной территории и явно существовала в своем традиционном варианте, трансформируясь и приспособляясь к новым для нее обстоятельствам.

Обслуживая духовные и практические потребности народа, тувинские шаманы не афишировали свою деятельность, но, как и повсюду в СССР, местные жители хорошо знали об их существовании и о способностях конкретных людей, которых причисляли к посвященным. В Туве, особенно во второй половине XX в., появились не только скрытые шаманы, но и шаманы без бубнов**. Данное явление, характерное для советской Сибири, было порождено антирелигиозной борьбой. Часто это был результат конфискации бубнов или осознания невозможности отправления культа в полном варианте. Примером может служить шаманка без бубна (по данным Рукописного фонда ТИГИ. Д. 1122 –

* В “Государственном докладе...” со ссылкой на ту же “Перепись...” ошибочно указаны иные цифры: 275 шаманов (211 мужчин и 64 женщины).

** Некоторые исследователи считают, что с заменяющим бубен предметом (опахало, посох и др.) тувинские шаманы могли действовать только в определенной сфере “одухотворенных явлений земли – воды (*чер – су*) и соответствующих им категорий духов” (Дыренкова, 1981. С. 147). Более широко распространено мнение о том, что без бубна камлают начинающие шаманы, пока они не получили этот атрибут.

см.: Монгуш, 2008) Белекмаа, проживавшая в сумоне Шекпээр Барун-Хемчикского кожууна. Со временем число шаманов значительно уменьшилось (особенно в период существования ТНР, когда велась активная борьба с религией и культовой практикой), а сама практика стала менее яркой. Но даже в конце XX – начале XXI столетия в Туве были традиционные шаманы: в 1981 г., по официальным данным, их насчитывалось 24, в 1984 г. – 38, а в 1987 г. – 30 (возможно, в результате резко возросших мер по атеистическому воспитанию после постановления Совмина РСФСР и Тувинского обкома партии “О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию”); в 1989 г. число шаманов возросло до 43 (среди них было 8 женщин)*.

Разумеется, любая статистика в ситуации с шаманизмом точной быть не может, тем не менее она показательна. Рост числа тех, кто рискнул объявить себя шаманами в 1989 г., вполне естественен, так как это было уже время снятия запретов на религиозную деятельность и магико-мистические, в том числе магико-медицинские практики. По отчетным данным партийных инстанций получается, что рост числа шаманов наблюдался на фоне естественной убыли числа лам, поскольку ламами становились в процессе обучения в специальных заведениях (что было невозможно в советский период), тогда как шаманы формировались самостоятельно, а введение в шаманство осуществлялось при помощи старших учителей.

Традиция шаманизма в Туве не была прервана, в отличие от многих регионов постсоветского пространства, где в начале 1990-х годов появились возрожденческие тенденции: в 2000 г., согласно картотеке, составленной этнографом и фольклористом М.Б. Кенин-Лопсаном, на окраинах республики проживало не менее десятка стариков-шаманов (Харитонов, 2000). Некоторые известные шаманы умерли в конце 1980-х – начале 1990-х годов: в 1989 г. ушел из жизни Чолдак Кырган, камлавший до последних дней (Сумон Серлиг, Тоджинский кожуун); в 1990 г. не стало известной шаманки Хертек Серен-Долумы (сумон Кара-Хол, Бай-Тайгинский кожуун), которая занималась лечением и проводила поминальные обряды 7-го и 49-го дней (“разговор с душой умершего”). Кстати, она была похоронена по канонам шаманского обряда (Монгуш, 2008).

Вместе с тем говорить о непрерывной эволюции традиционного шаманизма на территории Тувы вряд ли возможно. Современная ситуация в целом выглядит значительно сложнее, в том числе благодаря активной деятельности М.Б. Кенин-Лопсана. Он уже в самом начале 1990-х годов, пытаясь возродить шаманизм, начал формировать, по сути дела, неошаманские группы, которые вскоре благодаря законотворчеству в религиозной сфере превратились в юридически оформленные “шаманские организации”. Первой такой организацией, созданной в 1991 г. и зарегистрированной в 1992 г., стал “Дунгур” (“Бубен”). Разумеется, для традиционного шаманизма появление шаманских организаций, где под одной крышей работают сразу несколько шаманов, было новостью.

То, что происходившее в Туве представляло собой не столько возрождение традиционного шаманизма, сколько формирование в значительной степени нового и специфического феномена – неошаманизма – вполне очевидно. Мало кто из взявших на себя обязанности шамана был непосредственно знаком с традиционной шаманской практикой, хотя некоторые помнили предков-шаманов. У большинства шаманская деятельность началась в результате зачисления их в шаманскую организацию. Неслучайно в такой ситуации у бывшего в 1990-е годы сподвижником М.Б. Кенин-Лопсана С.И. Канчыыр-оола появилась идея со-

* Вопрос подробно исследовался О.А. Хомушку (1998).

здания “шаманской школы”, которая бы восполняла отсутствие традиционных знаний у новых шаманов.

Еще одной чертой, значимо отличающей новое по форме, но стремящееся к традиционности по содержанию явление, были попытки соединить науку и культурную практику: уже в 1993 г. в Кызыле прошла первая международная конференция по проблемам тувинского шаманизма, после чего был создан Научный центр по изучению тувинского шаманства. Необходимо заметить, что это направление работы связало тех, кто пытался “возродить” шаманизм, более с американо-европейским нью-эйджем, нежели с собственно наукой*, что было достаточно очевидно по первой конференции, а особенно по второй, прошедшей 10 лет спустя, в 2003 г.

Иные устремления, зримо отличающие формирующееся явление от традиционного шаманизма, также свидетельствуют о сближении его с нью-эйджевскими тенденциями: это развитие “шаманского туризма” (выезды шаманов с группами, прибывающими из Москвы и других городов, для проведения обрядов и обучения тувинской обрядовой практике); поездки шаманов (индивидуально и группами) за рубеж для участия в различных конференциях и для проведения семинаров с практическим обучением “тувинскому шаманизму”; организация коммерческих семинаров в Москве и других крупных городах России; участие в театрализованных мероприятиях.

Интересно, что важнейшей идеей нового неошаманского движения стала совершенно невероятная для традиционного шаманизма идея открытости шаманского знания и желания познакомить с ним мир – как в варианте театрализованного показа ритуалов, так и в виде прямого и непосредственного приобщения желающих к такому знанию путем обучения. Это способствовало появлению среди тувинских неошаманов представителей иных народов, часто без шаманского прошлого, по крайней мере, в достаточно удаленной исторической ретроспективе. Так, в шаманских центрах Тувы (а они, естественно, множились) со временем стали работать русские (в том числе москвичи, называющие себя шаманами) и представители иных народов. “Врастание” инонационалов в тувинский шаманизм происходит в некоторых случаях неожиданно глубоко. Примером тому может быть деятельность выпускницы психологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова В.Л. Сажиной, которая практикует как шаманка в Москве и Туве, имея везде постоянную клиентуру. Она открыла в пос. Шагонар шаманскую организацию в память своего учителя К.Х. Хуурака. Сама В.Л. Сажина неплохо знает тувинский язык – может не только общаться, но и исполнять *алгыши* (ритуальные песнопения). Второй пример – московский психолог Р.Ю. Нестеров, выпускник того же психологического факультета МГУ; он был принят в род своего учителя С.И. Канчыр-оола и после смерти последнего унаследовал его шаманские атрибуты (костюм, *ээрены* и др.).

Одновременно все активнее становится приобщение сторонних городских шаманов и неошаманов к “тувинскому шаманизму” посредством обретения неких “документов”, удостоверяющих принадлежность к одной из шаманских организаций Кызыла и наличие звания шамана (*Харитонов*, 2000, 2006). Возникновение такого бумаготворчества вполне естественно в варианте “партийно-профсоюзной” деятельности шаманских обществ.

* Научный центр по изучению тувинского шаманства летом 2001 г. принял активное участие в подготовке и проведении международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания”, совместного мероприятия ИЭА РАН и ТувИГИ (об этом см.: *Харитонов* и др., 2002).

Следует отметить, что некоторые люди из ставших в 1990-е годы новыми тувинскими шаманами, получили в “Дунгуре”, “Тос Дээр”, “Адыг Ээрене”, “Хаттыг-тайге” и других организациях определенный опыт и занялись преимущественно выездной “шаманской” деятельностью, а иногда просто коммерческой.

Практика работы шаманских организаций сама по себе не лишена коммерческого начала, что сказывается и в исходно оформленном варианте их деятельности (по образу и подобию целительских центров), и в своеобразном “отходничестве” – работе на выездах. Поскольку по положению о религиозных организациях, которые имеют льготное налогообложение, этого быть не должно, то периодические проверки со стороны администрации отмечают несоответствие деятельности некоторых объединений требованиям законодательства. Так, в 2005 г. в “Государственном докладе...” указывалось: «При проверке деятельности Централизованной религиозной организации тувинских шаманов “Тос дээр” Управлением федеральной регистрационной службы установлено, что участники и члены организации проводят за денежное и материальное вознаграждение религиозные обряды и церемонии. Согласно пункту 3 статьи 2 Федерального закона “О некоммерческих организациях” религиозные организации являются некоммерческими организациями. Председателю организации сделано устное предупреждение о нарушении действующего законодательства» (С. 18).

В 1990-е годы возрос интерес к шаманизму и шаманам со стороны зарубежных и российских ученых, журналистов и иных пишущих людей, потянувшихся именно в Туву, ставшую благодаря усилиям М.Б. Кенин-Лопсана своеобразной “Меккой шаманизма”. Здесь быстро множились шаманские организации, а число шаманов, если верить сообщениям того же М.Б. Кенин-Лопсана, возросло к 2000 г., как минимум, до 110 или 130 (*Харитонова*, 2000). О.А. Хомушку в одной из более поздних работ приводит уже иную цифру. “Число шаманов, действующих на территории республики, – пишет она, – составляет более 300 человек” (*Хомушку*, 2006).

* В данном случае не исключены ошибки. Вопрос о подсчетах шаманов в Туве – это своеобразный “околонаучный миф”. Например, М.Б. Кенин-Лопсан сообщает обычно о 700 шаманах, практиковавших в Туве до 1930-х годов. Об этом говорится в контексте репрессий периода ТНР и советской власти. Исследователи, понимая сообщение буквально, пишут о том, что в Туве за советский период было репрессировано и уничтожено более 700 шаманов. Миф растиражирован в мировом масштабе, например, Д. Плюмлеем и Э. Фридман (*Shamanism...*, 2004: II. P. 637–638; см. также: *Blumel W. Schamanismus in Tuva. Die sanfte Macht der Einzelgänger // Gesellschaft für bedrohte Völker*. 2006. № 1. S. 30–31 и др.), В. Блуммелем, у которого значится та же цифра с комментарием: “В Туве было расстреляно и замучено в ГУЛАГе 700 шаманов и шаманов” (С. 31) и др. Обычно репрессии в ТНР приписываются советским коммунистам; авторы забывают, что ТНР стала частью СССР только в 1944 г. Кстати, в военное и послевоенное время наблюдалось как раз повсеместное оживление религиозной, в том числе шаманской, практики, а в 1950-е и последующие годы преследовались, как правило, лица, незаконно оказывающие медицинскую помощь, что инкриминировалось и шаманам.

В контексте подсчетов несколько странно выглядит ситуация 1950-х годов: С.И. Вайнштейн сообщает, что шаманов в это время было не более 10 человек, а к концу 1950-х годов они и вовсе исчезли (*Вайнштейн, Москаленко*, 1995. С. 71–72; это делается со ссылкой на “Очерки народного быта тувинцев” Л.П. Потапова. М., 1969. С. 356, где таких данных нет). Как уже указывалось, по данным официальных документов, цитируемых О.М. Хомушку (1998), на начало 1960-х годов в Туве было не менее 50 лам и шаманов; в 1981 г. зарегистрировано 24 шамана, в 1984 г. – 38, в 1987 г. – 30, в 1989 г. – 43; в 2000 г., по картотеке М.Б. Кенин-Лопсана, – 11 стариков-шаманов (*Харитонова*, 2000).

Официальная статистика появления шаманских организаций в последние годы выглядит так: 1998 г. – 5, 2000 г. – 6, 2003 г. – 7, 2004 г. – 8* (практиковали в 2004 г. 57 официально зарегистрированных шаманов). В 2004 г. в регистрационном реестре (порядок по дате регистрации) значились: местная религиозная организация шаманов (МРОШ) “Дунгур” (г. Кызыл, президент – М.Б. Кенин-Лопсан; председатель – Л.Д. Монгуш), Централизованная религиозная организация тувинских шаманов “Тос Дээр” (г. Кызыл, председатель – А.Ш. Оюн), МРОШ “Оваа” (Берт-Даг, Тес-Хемский кожуун, председатель – А.Д. Чооду); духовное образовательное учреждение «Дом шаманизма “Хаттыг-Тайга»» (г. Кызыл, руководитель – С.И. Канчыыр-оол) – в официальных списках обозначено как принадлежащее централизованной религиозной организации тувинских шаманов “Тос Дээр” Республики Тыва”; МРОШ “Адыг Ээрен” (г. Кызыл, председатель – К.Т. Допчун-оол), МРОШ «Классическая основа шаманизма “Золотая орба»» (г. Кызыл, председатель – С.И. Канчыыр-оол), МРОШ “Солангы Ээрен” (г. Акнар, председатель – Д.С. Сарыглар), МРОШ “Уш-Мöбөрүк” (г. Шагонар, председатель Б.Т. Аныкай). Согласно последним спискам, централизация прослеживается в формальном подчинении теперь уже не существующей шаманской школы С.И. Канчыыр-оола (С.И. Канчыыр-оол скончался осенью 2007 г.) ЦРОШ “Тос Дээр”. Наличие централизованной организации должно означать институализацию шаманизма, доказывающую его конфессиональность, однако вряд ли можно говорить о конфессиональности там, где люди, именующие себя в официальных опросах “шаманистами” (таковых, по разным данным, то 2,62, то 6,7%), как правило, обращаются и к ламам, и к шаманам, а централизация организаций существует в основном на бумаге. Впрочем, надо заметить, что “Тос Дээр” часто выступает ведущим организатором различных мероприятий нью-эйджевского толка, куда приглашаются “дунгуровцы”, а также представители иных объединений.

Отношение к шаманам и их деятельности в Туве в целом положительное или нейтральное. Работающие в организациях шаманы и практики-одиночки находят себе клиентов, однако стремление выезжать на заработки свидетельствует об их недостаточности.

Появление людей в шаманских центрах может быть разовое или довольно регулярное; цель прихода к шаману, как часто и к ламе, – практико-бытовая: обращаются по вопросам здоровья, неполадок в семьях, в случае многочисленных несчастий (смерти близких, чей-то арест и грозящий заключением суд, “невезение” в делах и др.), перед каким-либо важным событием (поступление детей в вузы, отъезд в дальнюю дорогу и др.), в случае приобретения новой машины или квартиры и т.д. Шаманы и ламы проводят необходимые семейно-бытовые обряды. В современной Туве, как было замечено выше, нередко люди пытаются провести по одному поводу даже два обряда – буддистский и шаманский (например, поминальные), полагая, что от такого радения хуже не будет.

Сама практика шаманов и некоторых лам оказывается предельно сближенной (напр., см.: *Пименова*, 2006). Интересно, что кое-кто из шаманов принимал клиентов в хурээ. А, например, известный в Туве целитель-экстрасенс С.К. Серенот, внук К. Чамбала, Камбы-Ламы Ээр-Хавакского хурээ, в своих документах представляется как «целитель буддийской общины “Дашичойхорлинг”», в

* Интересно, что в СМИ фигурируют совершенно иные данные о числе существующих шаманских организаций, включая незарегистрированные: например, в статье В. Емельяненко “Бубен изобилия” (*Bussines Week Россия*. 21 мая 2007 г. С. 30–39) говорится о 23 объединениях.

работе же он комбинирует любые приемлемые для него методы – шаманские, буддистские, экстрасенсорные.

Практическая необходимость приводит к шаманам людей различных национальностей, разной конфессиональной принадлежности, порой даже тех, кто по крещению принадлежит к православной церкви.

Православие в Республике Тыва включено в список признанных традиционными религий – очевидно, в силу традиционности ее для России в целом, так как к этой конфессии в Туве имеет отношение преимущественно русское население. В настоящее время в республике зарегистрированы и действуют три православные религиозные организации: 1) местная православная религиозная организация (МПРО) прихода Троицкой церкви г. Кызыла РТ Абакано-Кызыльской епархии РПЦ (настоятель – иерей Вячеслав – Вячеслав Леонидович Дементьев), 2) МПРО прихода храма святителя Иннокентия Иркутского г. Турана РТ Абакано-Кызыльской епархии РПЦ (настоятель – иерей Николай – Николай Иванович Павлов), 3) МПРО прихода Иконы Божьей Матери с. Сарыг-Сеп РТ Абакано-Кызыльской епархии РПЦ (настоятель – архимандрит Алексей – Алексей Скороходов, председатель приходского совета). В настоящее время оформляются документы для строительства церкви в с. Бай-Хаак Тандынского кожууна.

За последние годы православная жизнь в тувинских населенных пунктах, имеющих приходы, в значительной степени оживилась, особенно в Кызыле – это связано, видимо, в первую очередь с появлением нового настоятеля Троицкой церкви, который осуществляет общий контроль за деятельностью и состоянием всех приходов. По официальной статистике, значительно возросло количество прихожан: в Кызыле до 500 человек, в Туране (Пий-Хемский кожуун) – до 200, в Сарыг-Сепе (Каа-Хемский кожуун) – до 150. Очевидно, что цифры в достаточной степени условны. Однако об активизации православной жизни говорят регулярность проводимых богослужений, а главное – существенный рост числа крестильных, свадебных и погребальных обрядов, проводимых в церквях.

По православным приходам отмечается омоложение состава прихожан. Это связано с тем, что при них теперь работают воскресные школы, где в основном дети и молодежь изучают Библию и историю христианства.

Для привлечения новых прихожан большое значение имеет информационная деятельность церкви. График проведения православных праздников сейчас регулярно публикуется в средствах массовой информации. В Туве в настоящее время издается газета “Благословение” (для взрослых); есть специальное издание для детей – “Незабудка” – они выходят тиражом 100–150 экземпляров. Помимо этого в газете “Центр Азии” о. Вячеславом регулярно публикуется “Слово пастыря”.

Забота о детях проявляется и в том, что в Каа-Хемском кожууне организован православный детский лагерь, где отдыхают ежегодно не менее 45 детей из малообеспеченных семей. Это дети, обучающиеся в воскресной школе.

Православные храмы в настоящее время отремонтированы. В Кызыле строится Воскресенский собор РПЦ. На территории Троицкой церкви на средства, собранные попечительским советом, построен крестильный храм.

Необходимо отметить, что местные православные организации не остаются без попечения центра. У них установлены связи с организациями из Центральной России. Например, в августе 1999 г. в рамках проведения дней Москвы в Туве состоялся визит управляющего делами Московской патриархии РПЦ, постоянного члена Синода митрополита Солнечногорского Сергия. В декабре 2006 г. в Кызыле были организованы лекции о сущности православия, которые читает д. филос. н., профессор МГУ диакон Андрей Кураев.

На территории Тувы с конца XIX в. проживают *старообрядцы* различных толков и согласий (поповцы белокриницкого согласия, беспоповцы часовенного и поморского согласий). Переселяясь в разное время из различных областей, они образовывали свои, полностью старообрядческие деревни. Большинство из них компактно расселены в Каа-Хемском, Тандинском, Тоджинском и Тес-Хемском кожуунах. Живут они и сейчас замкнуто, чуждаясь иноверцев, вдали от административных центров, сохраняя свои нравственные нормы, обычаи, традиционный быт и культуру. Культурная деятельность старообрядцев ограничивается обрядово-бытовой сферой, при этом глубокой верой в их среде пронизано сознание едва ли не каждого человека, а религиозной практикой – вся жизнь. Им удалось сберечь не только внешние культурные проявления, но – главное – нравственные нормативы. Это вызывает повсеместное уважительное отношение к старообрядцам. Республиканское руководство – в духе времени – оценивает теперь заложенный в старообрядчестве нравственный потенциал, указывая на них в официальных документах как на пример для подражания: “Ценным для духовности народа Тувы является то, что именно старообрядцы, как никто другой в современном обществе, сохранили традиционные черты русской культуры и ведут здоровый образ жизни. Староверы самоуспокоение находят не в алкоголе, в наркотиках и табаке, а в различных видах деятельности...” (Государственный доклад...).

Как отмечают исследователи, в последние годы в среде старообрядчества растут тенденции к включенности в современную жизнь. Наиболее часты такие проявления у представителей Белокриницкого согласия.

На 2004 г., как и ранее, в республике официально зарегистрирована (с 1991 г.) всего одна старообрядческая община Русской православной старообрядческой церкви – Белокриницкого согласия; община имеет молельный дом. В Туве, как и по всей Южной Сибири, в настоящее время возрастает интерес к вере и культуре старообрядцев. Например, в 2004 г. в Каа-Хемском кожууне был проведен фестиваль “Певческое искусство и традиционные ремесла старообрядцев Сибири”.

В настоящее время заметны попытки активизировать внешние связи старообрядчества: в 2005 г. в Кызыле побывал благочинный Всея Сибири и Дальнего Востока Русской православной старообрядческой церкви преосвященный Силуян, проживающий в Новосибирске.

В поликонфессиональной Туве вполне логично ожидать наличия и еще одной традиционной религии – *мусульманства*. Здесь, действительно есть небольшая татарская диаспора, ставшая основой существующей де-факто мусульманской общины, которая, однако, не имеет официальной регистрации.

Протестантизм и иные религиозные направления. Помимо традиционных для Тувы конфессий тут в настоящее время существуют различные протестантские и иные организации, по регистрационному списку 2004 г. их 16. Часть из них имеет свои филиалы не только в Кызыле и других городах, но и в кожуунах. Интересна динамика этих организаций в последние годы:

Год	Баптисты/евангелисты	Пятидесятники	Адвентисты	Свидетели Иеговы
2005	5	8	1	1
2006	5	9	1	1
2007	5	9	–	1
2008	3	10	–	1

Протестантизм в Туве представлен в основном пятидесятниками и баптистами. Объединения пятидесятников имеют финансовую поддержку зарубежных организаций. Они привлекают людей простотой и доступностью проповедей, умением миссионеров работать с молодежью, используя нетрадиционные формы. Пятидесятники активно обучают своих последователей в библейских школах, помогают им стать на ноги, обрести устраивающее их окружение, отличающееся взаимопониманием и стремлением к взаимовыручке. Пятидесятники доверяют своим руководителям, чему способствует высокий уровень образования последних, а также чистота морально-нравственного облика.

В Туве наиболее влиятельным объединением пятидесятников является миссионерское общество “Христианин” (российского союза христиан веры евангельской). Оно было зарегистрировано в 1993 г., численность его постоянно растет. Если в 1998 г. в него входило 13 организаций, то в 2000 г. их было 24. К 2004 г. только в кожунах действовало более 20 организаций, относящихся к этому обществу. Интересно, что они появились даже в традиционно буддистских районах – Эрзинском, Тес-Хемском. Общество поддерживает тесные связи с американской организацией “Ассамблея Бога”, представители которой периодически бывают в республике. Члены общества “Христианин” имеют возможность обучаться в библейских школах в различных городах России. В Кызыле открыта заочная библейская школа. Силами общества регулярно проводятся конференции, школы и иные обучающие мероприятия.

Благодаря зарубежному финансированию этим обществом был выполнен перевод Библии на тувинский язык. Его последователи снабжаются и другой религиозной литературой. Они ведут культурно-миссионерскую деятельность: например, весной 1997 г. в Кызыле прошла презентация фильма “Иисус Христос” на тувинском языке; посетившие ее получили бесплатно видеокассеты с записью фильма от делегации христианских миссионеров из США, специально приехавших на это мероприятие в Туву. Общество имеет возможность материально поддерживать своих последователей.

Довольно многочисленной в Туве является Южнокорейская церковь христиан веры евангельской “Сун-Бок-Ым”, зарегистрированная в мае 1995 г. Ею руководит Ли Чул Сун, пастор, прибывший из Южной Кореи. Организация занимает помещение бывшего кинотеатра. С 1997 г. в результате внутренних противоречий в организации была зарегистрирована вторая община – “Шынче орук” (“Путь к истине”). Ее возглавил пастор-тувинец Альберт Шин, который раньше работал с Ли Чул Суном (был его переводчиком). Сейчас внутри церкви особых разногласий не отмечается; обе организации проводят совместные мероприятия. Интересно, что основными прихожанами этой церкви (в обеих организациях) стали тувинцы, приблизительно 99%. Это в основном люди молодого и среднего возраста. По данным исследователей, на регулярно проводимых богослужениях присутствует, как правило, несколько сотен человек.

В Туве представлена еще одна ветвь протестантизма, насаждаемого с Запада – церковь “Прославления”. Эта община связана с Абаканской централизованной церковью “Прославления”.

Церковью “Прославления” проводятся мероприятия с участием проповедников из Абакана и иностранных миссионеров из Шотландии, США. В 2000 г. ею был организован семинар “Семья-2000”, в котором приняли участие и другие пятидесятнические объединения – миссионерское общество “Христианин”, церковь “Сун-Бок-Ым”.

В Туве есть религиозная община свидетелей Иеговы, которая была официально зарегистрирована в 1993 г., а в августе 1999 г. прошла перерегистрацию.

Сейчас в Кызыле насчитывается более 100 членов общины. Это люди, сознательно вступившие на религиозный путь: крещение у иеговистов принимают только взрослые последователи, которые смогли зарекомендовать себя как активные служители и пропагандисты веры. Среди последователей свидетелей Иеговы более половины – тувинцы. Члены этой общины есть в г. Туране, селах Ильинка, Владимировка, Сукпак. Община ежегодно проводит свои конгрессы.

Несмотря на то что протестантские объединения в количественном отношении не занимают ведущих позиций, динамика их роста свидетельствует об увеличении влияния на население республики. Это вполне соотносится с общей религиозной ситуацией в России.

Активно распространяющиеся по всей Российской Федерации *новые религиозные движения*, пытаются проникнуть и в Туву. Некоторые из них уже представлены здесь различными общественными, даже образовательными организациями (Церковь Муна, ТМ – Трансцендентальная медитация). Большинство же в попытках обрести своих последователей занимаются распространением литературы, аудио- и видеокассет. Периодически представители тех или иных новых религиозных движений проводят свои мероприятия религиозного характера (преимущественно в Кызыле), однако эти мероприятия нерегулярны, малочисленны и, судя по официальным данным, в Туве не представляют серьезной конкуренции традиционным конфессиям.

Сравнительно недалеко от Тувы (в Красноярском крае) расположился Виссарион – глава “Церкви Последнего Завета”. Виссарионовцы, старающиеся охватить своей агитацией близлежащие регионы, распространяют литературу, в том числе в Кызыле. Их пропаганда пользуется некоторым успехом: например, на жительство в деревни, где находятся последователи Виссариона, переехали, продав свое жилье, некоторые тувинцы, но число их невелико.

Известная не только в России Церковь Рона Хаббарда (саентология), не имея в Туве, как и виссарионовцы, самостоятельной организации, активно распространяет там литературу по дианетике. Этот метод работы психоэнергетического характера интересует некоторых людей, занимающихся экстрасенсорической, практической лечением, но из-за довольно сложной подачи материала литература не пользуется большим успехом, как и саентология в целом.

Немногом более успешна пропаганда бахаи и кришнаитов, которые ориентированы в своей работе в первую очередь на молодежь. Кришнаиты периодически приезжают в Туву в поисках новых последователей. Они пытаются агитировать молодежь прямо на улицах и площадях. Своей организации у них в республике нет. В 1997 г. они пытались набрать группу последователей, чтобы зарегистрировать ее, однако это не получилось. Например, во время презентации своей религиозной доктрины в кинотеатре “Найырал” кришнаиты набрали не более десятка последователей.

“Трансцендентальная медитация” (ТМ) также пока не имеет своей зарегистрированной организации в Туве. Университет менеджмента Махариши, работавший в Кызыле до 2003 г., теперь не существует, а именно он распространял идеи ТМ в республике. Приезжавшие сюда учителя Махариши обучили медитации примерно 3000 человек. Около сотни заинтересованных лиц обучились технике Сидхи. Некоторые последователи проходят дальнейшие ступени обучения в других городах (например, в Красноярске). ТМ довольно популярна среди интеллигенции Южной Сибири. Предлагаемые ею техники медитации, астрологические и медицинские знания находят своих последователей. В Туву также приезжали учителя Махариши (астрологии) и Вайды (медицины). При отсутствии

здесь постоянно действующей организации движение Махариши поддерживается его последователями, группой наиболее активных любителей медитации.

С 2000 г. в Туве ведут агитационную работу представители Центра Шри Чинмой. Есть и еще несколько не имеющих официальной регистрации групп, пытающихся найти последователей среди жителей Тувы.

Распространение в Туве нетрадиционных конфессий вызвано, как и по всей России, не только сложностями социально-экономического характера, но и интересом к необычным вариантам религиозного знания (кстати, в большинстве таких объединений основным контингентом оказываются представители интеллигенции), а также к хорошо разработанным западным агитационным технологиям, включающим в том числе элементы психотехник, основанных на аффективных проявлениях (например, церковь “Прославления”), которые были свойственны шаманизму. Некоторые исследователи отмечают еще одну немаловажную особенность религиозной ситуации в Туве – низкий образовательный уровень тувинских лам, которые не могут вести миссионерскую деятельность должным образом. А это – важнейший момент, поскольку основная традиционная религия в Туве, конечно же, буддизм, так как шаманизм, приравненный к традиционным религиям, реально не может претендовать на такую роль ни в силу специфики фигуры шамана, ни в силу отсутствия у него четких религиозных канонов, а также невозможности институализации даже при всех нынешних трансформациях.

Иных собственно тувинских традиционных религий в республике нет. Попытки отдельных ученых и деятелей культуры “возродить” в Туве якобы традиционные древние религии, вроде “Ак Чаян” (напр, см.: *Абаев*, 2000) не принесли никакого результата: кроме нескольких публикаций в различных научных изданиях и СМИ от них, кажется, ничего не осталось.

В Туве, согласно официальным данным, за деятельностью всех религиозных организаций осуществляется регулярный контроль, начиная с первого этапа – их регистрации. Работа ведется на основе государственного закона “О свободе совести и религиозных объединениях” с учетом федерального закона “О противодействии экстремистской деятельности” (2002 г.), который, в частности, дает право официальным инстанциям приостанавливать работу религиозных объединений до рассмотрения судом заявления о ликвидации или запрещать функционирование таковой в случае осуществления ее членами экстремистской деятельности.

Следует отметить, что в 1990-е годы численность религиозных организаций в Туве значительно варьировалась, чему в немалой степени способствовал контроль со стороны официальных инстанций. С 1991 г. в Единый государственный реестр юридических лиц было включено 60 религиозных организаций, из которых впоследствии 12 ликвидированы в судебном порядке, три приняли решение о добровольном прекращении деятельности в качестве юридического лица.

Наиболее активно культурно-религиозная жизнь развивается в столице республики – г. Кызыле. Там создано и официально зарегистрировано 27 религиозных организаций – буддистские, шаманские, православные, протестантские и старообрядческая община.

При городской администрации Кызыла действует Совет общественности, членами которого являются представители религиозных, политических и общественных объединений. Главными задачами Совета общественности являются рассмотрение предложений, программ, проектов общественных организаций, направленных на улучшение социально-экономической и духовно-нравственной обстановки в Кызыле, выработка согласованных решений по вопросам их

внедрения. При Совете общественности созданы секции духовно-нравственного возрождения, по социальным вопросам, молодежной политике, спорту, проблемам семьи, материнства и детства.

В настоящее время в республике значительное внимание уделяется культурно-религиозному воспитанию в детско-подростковой среде. Во многих школах (особенно в Кызыле, где в этом отношении выделяется гимназия № 9) сейчас изучаются фольклорно-этнографическое и музыкальное наследие тувинского народа, народная педагогика, экология. В учебные планы некоторых школ введены факультативы по изучению традиций и обычаев русского народа, истории православия. Создан ансамбль “Октай”, представляющий культуру старообрядцев. В городе проводятся традиционные празднества религиозного характера: Шагаа, Наадым, Рождество, Масленица, Пасха.

В Кызыле стали традиционными встречи с последователями буддистской религии и проведение различных буддистских мероприятий. В сентябре 2003 г., например, на городском стадионе был проведен буддистский обряд “Посвящение Калачакры”. Обряд вызвал большой интерес у горожан, независимо от их национальности и конфессиональной принадлежности.

* * *

Стоит обратить внимание на факты, которые отмечают различные исследователи религиозной ситуации в современной Туве (напр., см.: *Анайбан*): здесь, в отличие от иных регионов России, поликонфессиональная ситуация не вызывает межэтнической напряженности (в столкновениях на национальной почве 1990-х годов религиозный фактор сыграл как раз стабилизирующую роль); ни одна из конфессий в Туве не имеет политической ангажированности, местные политики в своей деятельности не используют религиозный потенциал. Однако в последние годы они, как и большинство политиков и чиновников РФ, забыли о своем атеистическом прошлом и присутствуют во время религиозных праздников в буддийских и православных храмах. Поскольку в стране в целом в настоящее время доминирует идея духовного возрождения путем обращения к традиционным религиозным устоям, то она активно приживается и в Туве. Руководители республики вполне в духе времени заменили идею коммунистического и атеистического воспитания на идеи духовного возрождения через обращение к традиционным религиям. Впрочем, отнесенный к традиционным религиям шаманизм, что совершенно очевидно, не может претендовать на конфессиональность: населением он воспринимается – и это вполне естественно – как часть традиционной бытовой культуры, в то время как буддизм для большинства является религией. Православие и старообрядчество в республике слишком малочисленны. В такой ситуации естественна ставка на буддизм и понятны сложности с выбором конкретного направления, которому есть смысл следовать в республиканской религиозной политике.

Установка на традиционные конфессии стала естественной в свете того, что иные религиозные привнесения (протестантские и неорелигиозные) идут в основном с Запада, а это сопровождается ростом влияния на местное население заезжих миссионеров; местные же неорелигиозные организации (вроде “Церкви последнего завета” Виссариона) являют собой, как правило, образования, близкие к сектам.

Необходимо отметить, что в республике в целом присутствует здоровое отношение к религиозным идеям. Судя по опросам О.М. Хомушку, более половины респондентов (54,71%) убеждены в том, что “не имеет значения, к какой религии принадлежит человек, если он соблюдает нравственные заповеди”.

Тувинцы-тоджинцы: очерк современной культуры*. Тувинцы-тоджинцы (самоназвание – *тожу*, или *тожу киж*, с добавлением *киж* – “человек”) – это этническая группа, традиционно занимающаяся охотой и оленеводством и населяющая восточную часть Республики Тыва**. В настоящее время тоджинцев насчитывается 4442 человек***. Тоджинцы считаются подгруппой тувинцев – основного населения Республики Тыва; по данным последней переписи, население Тывы – 305 510 человек, в том числе 235 313 тувинцев^{4*}. Большинство тоджинцев проживает в четырех населенных пунктах Тоджинского р-на (тув. *кожуун*), расположенных в северо-восточной части Республики Тыва. Это деревни Адыр-Кежиг с населением 1127 человек, Ий (1141), Хам-Сыра (156) и Сыстыг-Хем (187). Еще 200 тоджинцев числятся как проживающие вне населенных пунктов, в тайге, на территориях, входящих в состав Ийской и Азасской сельских администраций. В число жителей (2727 человек) административного центра Тоджинского района, Тоора-Хема, несомненно, входят представители этнической группы тожу, однако в связи с тем, что Тоора-Хем не отнесен к районам проживания коренных малочисленных народов, данных по их численности не имеется^{5*}.

Географические сведения. Горные хребты на территории самой Тувы делят республику на четыре основных межгорных долины. Хребет Академика Обручева, протянувшийся с востока на запад, является водоразделом рек Бий-Хем и Каа-Хем (сливаясь в Кызыле, эти две реки дают начало Енисею). Вершины этого хребта задают южную и западную географическую границу Тоджинского р-на (Тожу *кожуун*) и отделяют его от остальной части республики. Площадь Тоджинского р-на – 44 800 км², что составляет 26,2% территории Тувы. Тоджинский р-н – самый большой из 17 районов республики. Хребет Академика Обручева в определенной степени определяет также такую особенность климата Тувы, как существенные различия между ее частями в количестве выпадающих осадков. Если в Саянах и низинах Тоджинского р-на выпадает около 1000 мм осадков в год, то южные районы республики и центральная низина получают лишь около 200 мм.

Столь заметные различия в количестве выпадающих осадков – один из факторов, определяющих большое разнообразие представленных в Тыве экосистем. Тожу *кожуун* – район с глубокими, быстрыми реками, сотнями озер, густыми лесами. На небольших высотах преобладают смешанные хвойные

* Автор очерка – Б. Донахо.

** В данной работе в основном используется написание “Республика Тыва”, как официальное название республики, а также *тыва киж*, более точно отражающее самоназвание тюркского населения Тувы, чем русское слово “тувинцы”; вместе с тем в тексте мы используем как равноправные термины “Тува” и “тувинцы”, закрепившиеся в русском языке.

*** Все приводимые здесь демографические данные взяты из официальных итогов переписи населения 2002 г. Сначала перепись дала цифру 36 000 тоджинцев, но этот явно завышенный результат получился в результате неправильного истолкования переписчиками самоназвания тувинцев. Ошибка была впоследствии исправлена.

^{4*} По данным переписи 2002 г., всего в Российской Федерации насчитывалось 243 442 тувинца, из них 235 313 (включая тоджинцев) проживали на территории Республики Тыва.

^{5*} Экстраполяция результатов переписи вскрывает некоторые интересные противоречия, которые заставляют предполагать, что при проведении переписи этническая принадлежность могла определяться по месту проживания человека. Например, к районам проживания коренных малочисленных народов, кроме Тоджинского, отнесен еще один – Терехольский р-н – с населением численностью 1841 человек, но в основном они не являются этническими тоджинцами.

(преимущественно лиственничные) и лиственные (березовые) леса, которые с повышением высоты переходят в пихтовые, еловые и сосновые леса. Выше уровня хвойных лесов расположены зоны вечной мерзлоты, ледников и альпийской тундры. Этот, северо-восточный, сектор Тывы в географическом отношении скорее напоминает районы Северной, а не Центральной Азии, и может считаться продолжением экосистемы восточносибирской тайги. В то же время южная и западная части республики (две трети ее территории) напоминают Монголию; с точки зрения географии и экологии их можно рассматривать как часть Внутренней Азии. Эти районы имеют очень небольшие участки тайги и характеризуются широкими полосами гористых степей и собственно степей*.

Саянский перекресток находится между 50 и 55° с.ш., однако высота Восточного Саяна (до 3000 м) приводит к тому, что в географическом отношении этот район напоминает территории, расположенные на целых 12° (около 1400 км) севернее. Здесь имеются благоприятные условия обитания для северного оленя – природная среда, сходная с тундрой, но расположенная намного южнее границ собственно тундры. К югу от этого региона, за пределами зоны тайги, ландшафт резко переходит в засушливые степные плоскогорья Внутренней Азии, где выпадает недостаточно осадков для существования растительности, необходимой для выживания северных оленей. К северу Саяны быстро понижаются и переходят в широкие, плоские, болотистые равнины: в летние месяцы они негостеприимны для северного оленя из-за жары и укусов огромного количества кровососущих насекомых, избежать которых нет никакой возможности. В результате всего перечисленного Саянский перекресток является своеобразным островком, на котором наблюдаются благоприятные условия для обитания северного оленя вдали от основного ареала его распространения в северной тундре**.

Наличие в данном регионе благоприятных условий для обитающего здесь эндемичного вида привело к возникновению особой формы оленеводства, которая объединяет четыре близкородственных группы оленеводов и охотников, населяющих каждый из четырех секторов Саянского перекрестка: тоджинцев (тожу) в юго-западном секторе, тофаларов в Иркутской обл. на северо-западе, духа (*туха; цаатанов*) в северо-западной Монголии в юго-восточном секторе перекрестка и сойотов в Республике Бурятия в северо-восточном секторе. Населяя узкую переходную зону между сибирской тайгой и степями Внутренней Азии, эти народы представляют крайнюю южную точку оленеводства в мире и составляют ядро Южно-Сибирского и Монгольского оленеводческого комплекса (*Donahoe, Plumley 2003*).

Географические различия между Тоджинским районом и остальной частью Тывы сопровождаются существенными культурными различиями. Практически

* Помимо собственных наблюдений автора, данные о природных условиях Тывы были собраны из разнообразных источников, в том числе: *Carruthers 1913, 1914; Говоров 1990; Гребнева, Шактаржик 1989; Krueger 1977*, а также из курса лекций проф. Р. Злотина “Экология Центральной и Северной Азии”, прочитанного в Университете Индианы весной 1995 г.

** Разумеется, существуют зоны перехода от этого южного островка обитания северного оленя и северной тундрой, которые в прошлом, возможно, соединяли популяцию оленей Саянского перекрестка с другими популяциями. Сейчас, однако, восточносаянская популяция северного оленя полностью изолирована от других популяций. Эту изолированность создают не только природные объекты, но и Транссибирская железная дорога: вдоль нее с запада на восток тянется полоса населенных пунктов, которая рассекает Сибирь на две части и отделяет Саянский перекресток от обширных зон тайги и тундры, расположенных к северу от магистрали.

все исследователи указывали на несходство тожу – оленеводов и охотников – и остальных тувинцев – степных скотоводов. С.И. Вайнштейн отмечает в своей содержательной монографии о тоджинцах: “Как известно, тувинцы – коренное население Тувинской автономной области РСФСР – делились по формам хозяйственной деятельности на скотоводов степных и горно-степных районов Центральной, Южной и Западной Тувы и охотников-олленеводов, населявших горно-таежные районы Восточной Тувы (Тоджа, Тере-Холь). Охотники-олленеводы отличались от скотоводов не только хозяйственной деятельностью, но и многими этнографическими особенностями и происхождением” (Вайнштейн, 1961. С. 3).

Этническое сознание. Несмотря на очевидные различия между тоджинцами и прочими тувинцами, отмеченные С.И. Вайнштейном и многими другими исследователями (см. также: *Островских*, 1898. С. 425–426; *München-Helfen*, 1992 [1931]. Р. 69; *Carruthers*, 1913. Р. 177–178), тоджинцы из-за того, что места их проживания были когда-то частью Урянхайского края и затем Республики Тува (Тыва)*, считают себя тувинцами и не воспринимаются отдельно от степных тувинцев. Вплоть до 1993 г. при проведении переписей населения тоджинцев официально считали тувинцами, а после официального “отделения” от тувинцев их стали называть *тувинцами-тоджинцами* – все это показывает, что в бытовом сознании тожу воспринимаются как часть тувинского этноса. Тем не менее с исторической, культурной и этнической точек зрения тоджинцы ближе к другим этническим группам, населяющим Восточные Саяны, чем к тувинцам, проживающим в центральной, западной и южной степных зонах Республики Тыва. Это издавна признавали ученые, исследовавшие происхождение тувинцев (*inter alia* см.: *Долгих*, 1960; *Сердобов*, 1971; *Вайнштейн*, 1961; *Wheeler*, 2000).

В настоящее время Республика Тыва является одним из субъектов Российской Федерации, а тоджинцы отнесены к малочисленным коренным народам Российской Федерации, хотя этот статус они получили только в 1993 г. Этническое самосознание тоджинцев довольно сложно и базируется на разнообразных этнических признаках, включая место проживания и образ жизни. Хотя браков между тоджинцами и некоренным населением республики (русскими, украинцами, киргизами) практически не наблюдалось, достаточно распространенными были браки между тоджинцами и остальными тувинцами, особенно с начала советского периода. Поэтому попытки определить степень “этнической чистоты” тоджинца на основе его происхождения могут привести к ошибочным результатам. Основания для того, чтобы называть себя тоджинцем, – место рождения, место проживания и общее с другими тоджинцами прошлое в кожеуне Тожу. Некоторые из тех, кто прибыл в Тоджинский р-н из других районов Тувы много лет назад, считают себя тоджинцами, даже если не имеют предков-тожу, в то время как другие из прибывших этнически идентифицируют себя на основании места своего происхождения.

Ниже в общих чертах описываются основные этнические признаки, которые позволяют, с одной стороны, выявить сходство между тоджинцами и други-

* В русских и монгольских документах XIX и начала XX столетия и на картах Монголии времен Маньчжурской династии территория современной Тувы называется “Урянхай”, или “Урянхайский край”. Точная этимология термина *урянхай* (также *ураанхай*, *урянхи*) все еще обсуждается (см.: *Сердобов*, 1971. С. 239–240; *Вайнштейн*, 1961. С. 30–31; *Krueger*, 1977. Р. 9–10). В Монголии слово *урянхай* использовалось и все еще используется как очень распространенный общий термин, относящийся ко всему населению северо-западных регионов Монголии (в основном тюркоязычному, но также и монголоязычному). Поскольку до 1914 г. территория современной Тувы входила и в состав Монголии, термин *урянхай* относился ко всем тувинцам, а также к тоджинцам, сойотам и духа (цаатанам).



Андрей и Сайзана Бараан рядом со своим практически законченным домом весной 2000 г. В последние годы практически все тоджинские охотники-оленоводы построили временные жилища в попытках использовать это для закрепления "своих" территорий. Фото Б. Донахо, 2000 г.



Семья Самбуу готовит далган и пирожки (хуужуур) в своей палатке. Тоджинский р-н. Март 2000 г. Фото Б. Донахо



Весенняя перекочевка. Тоджинский р-н. Март 2000 г. Фото Б. Донахо



Оксана Бараан доит олениху (*мынды*). Весна 2000 г. Фото Б. Донахо



Виктор Самбуу возвращается на стоянку с большим глукхарем (первое мясо за последние шесть недель). Тоджинский р-н. Апрель 2000 г. Фото Б. Донахо

в тайге и альпийской тундре. Они используют оленей преимущественно как вьючных и верховых животных, для облегчения процесса охоты. Тоджинцы не забивают оленей на мясо, за исключением случаев крайней необходимости. Основным источником белка для них – рыба и дичь (Vainshtein, 1980[1972]. С. 126; Carruthers, 1913. P. 236). Хотя тоджинцы не разводят оленей на мясо, олени все же способствуют обогащению их рациона, так как позволяют получать молоко высокой жирности и различные молочные продукты, особенно в летнее время, когда пастбища наиболее богаты. Такая форма оленеводства, подобно скотоводству в Восточной Африке и разведению яков в высокогорных районах Памира и Гималаев, является наиболее эффективным способом использования имеющихся ресурсов в условиях высоких экологических рисков, а также буфером, позволяющим противостоять изменчивости окружающей среды. Богатая и уникальная культура этого региона возникла именно в связи с данным способом производства, который находит свое отражение в его истории, музыке и фольклоре (Carruthers, 1913; Эрген, 1994; Мендуме, 1965; Потанов, 1969; Сарыг-оол, 1942; Vainshtein, 1980[1972]; Вайнштейн, 1961; Wheeler, 2001; Кенин-Лонсан, 1994, 1999).

ми этническими группами Саянского перекрестка, а с другой стороны, отличить тоджинцев от остальных тувинцев: хозяйственная деятельность, язык и религиозная практика.

Хозяйственная деятельность. Тоджинцы хорошо известны как охотники и оленеводы, хотя в действительности кочевым оленеводством полностью заняты немногие тоджинцы (положение дел с оленеводством будет подробнее рассмотрено ниже). Как и другие этнические группы Саянского перекрестка, перечисленные выше, тоджинцы занимаются оленеводством того типа, который исследователями называется “саянским” (Василевич, Левин, 1951; см. также Вайнштейн, 1961). В отличие от оленеводов северной части Сибири, Европейской части России и Скандинавии, проживающих в тундровой зоне и выращивающих большие стада оленей – в основном для получения мяса, тоджинцы держат небольшие стада в

Язык. Все четыре этнические группы Саянского перекрестка говорят или говорили на очень близких диалектах тувинского языка. Диалектолог Ш.Ч. Сат, называя тоджинский “наиболее обособленным и интересным из всех тувинских диалектов” (1987. С. 73), отмечает, что «за исключением тоджинского, между диалектами тувинского языка не наблюдается серьезных различий... Поскольку диалект тожу так заметно отличается, жители Центральной Тывы называют его *тожу чугаа* (“тоджинский говор”), как если бы это был самостоятельный язык” (Там же. С. 22). З.Б. Чадамба сочла тоджинский диалект тувинского языка настолько интересным и настолько отличающимся от других, что посвятила ему целую монографию (1974). Тувинский все еще является первым языком для всех тоджинцев, но их особенный тоджинский диалект постепенно исчезает и уступает место более стандартному центральному диалекту, который распространяется через средства массовой информации и систему образования.

Религиозные верования и обряды. Даже сейчас, когда в степных районах Тувы, Монголии и Бурятии прочно утвердился буддизм, тожу остаются равнодушными к этой религии. Одна из жительниц Тоора-Хема, административного центра Тоджинского р-на, недавно переехавшая сюда из Эрзинского р-на в юго-восточной части Тывы на границе с Монголией, где буддизм занимает ведущие позиции, жаловалась, что она пыталась организовать группы по изучению буддизма и другие аналогичные мероприятия, но местные жители не проявили к этому абсолютно никакого интереса. Еще один пример: из средств, поступающих в Тоджинский р-н из федеральных фондов, часть была использована на начало строительства в Тоора-Хеме буддистского храма. Однако большая часть местных жителей не поддержала такой способ расходования средств: с их точки зрения, существует много более важных и полезных задач, на решение которых эти средства можно было бы направить. В описываемом случае средств хватило только на сооружение ограды и начало строительства деревянного здания. Кроме того, часть лесоматериалов с места строительства местные жители использовали на собственные нужды.



Виктор Самбуу разделывает маралуху. Осень 2000 г.
Фото Б. Донахо

Таким образом, можно предположить, что буддистские верования у тоджинцев практически отсутствуют, и преобладающими являются анимистские верования и обряды. Эти обряды и верования обычно называют “шаманизмом”. Венгерский этнограф Вилмош Диосеги, много писавший о шаманистских обрядах народов Саянского перекрестка, обнаружил в их обрядах и атрибутах сходства, которые противопоставляют их шаманским обрядам (нормам и практикам) степной части Тувы, Бурятии и Монголии (Diószegi, 1962. P. 147, 182–188). Термин “шаманизм”, однако, является, с нашей точки зрения, некорректным обозначением мировоззрения современных тожу, поскольку роль шамана у них весьма незначительна. Система верований, которая соответствует взглядам большинства тоджинцев, – это большей частью не выражаемый словами внутренний взгляд на мир, который подразумевает проявление мира духов в природе. Это мировоззрение, пронизывающее сознание большинства тоджинцев, никоим образом не зависит от личности шамана; следовательно, его скорее следовало бы называть разновидностью анимизма (с учетом всех возможных оговорок – см. *inter alia* Bird-David, 1999). Оно проявляется в многочисленных обрядах, основа которых – демонстрация уважения к *чер ээлери* (ед. ч. *чер ээзи*) – духам-хозяевам различных мест.

Например, готовясь идти на охоту, охотники всегда обращаются к чер ээзи с молитвой. Даже если из продуктов у охотника есть только сухари, он кормит чер ээзи, бросая кусочки пищи в огонь. Утром, прежде чем отправиться на охоту, охотники разбрызгивают по ложечке своего утреннего чая с молоком в огонь и на все четыре стороны света – так они демонстрируют свое уважение не только к размерам владений того чер ээзи, на земле которого они находятся, но и к духам-хозяевам всех стран до самого края земли. При кормлении духов охотники произносят несколько простых слов, обращаясь к чер ээзи, иногда вслух, иногда про себя. Дембирел Каранай, бывший охотник и оленевод, житель д. Хам-Сыра, объяснил, что эта часть охотничьего ритуала включает молитву, обращенную к чер ээзи: “Я всегда ходил с одной или двумя бутылками водки. Я должен был брать водку. Когда я приходил к месту охоты, я прежде всего кипятил чай. Потом я молился чер ээзи, говоря, например, так:

Улуг-аңдан берип көрөм,	Даруй мне большого зверя (марала),
Ужа-төштүг чүведен берип көрөм.	Даруй мне существо с жирным крупом и грудинкой!
Чаш-аңдан берип көрөм,	Даруй мне смиренного зверя (медведя),
Чаглыг төштүг чүведен берип көрөм.	Даруй мне существо с жирной грудинкой!*

Говоря так, надо брызнуть чаем и водкой в сторону гор и помолиться чер ээзи”.

Когда охотник убивает зверя, он варит часть его мяса и отдает огню первый кусочек самой лучшей части туши (например, жирный край грудинки, *төшү*). Если же охота оказывается неудачной, охотник думает, не обидел ли он чем-нибудь чер ээзи, не нарушил ли он сложившихся между ними доверительных отношений: помимо кормления огня эти отношения подразумевают и другие обязанности со стороны охотника. Могут существовать определенные ограничения: места, где охотники вообще не должны охотиться, не должны рубить деревья, не должны ставить лагерь для ночевки и т.д. Например, в местности Серлиг-Хем

* *Улуг аң* означает “большой зверь” (это эвфемизм для обозначения марала), *чаш аң* – “смирный, послушный зверь” (эвфемизм для медведя), *чүве* – просто “вещь”. Все эти термины используются эвфемистически: чтобы продемонстрировать уважение к животному, следует избегать его настоящего имени. “Ужа” и “төш” – это, соответственно, огузок и грудинка, самые жирные и самые желанные части туши животного. Записано Б. Донахо в июле 2001 г. в д. Хам-Сыра Тоджинского р-на Республики Тыва.

Тоджинского р-на есть необычный холм, склон которого высотой приблизительно 50 м и шириной 80 м покрыт серой грязью. С вершины холма струится поток воды, которая затем тонкими струями стекает вниз, превращая весь склон холма в слой сплошной грязи. Там, где уклон холма невелик, вода собирается в небольшие лужи, среди которых виднеются необычной формы “скалы”. На самом деле это не скалы, а наносы затвердевшей грязи: потоки воды разваливают их, размягчают и затем придают им формы, часто напоминающие людей или животных. Отсюда название этого склона – Чараш-Даш, что означает “Красивый камень”. Чараш-Даш считается у тоджинцев священным местом. На вершине этого холма запрещается проводить ночь. Полагают, что если провести здесь

ночь, то чер ээзи не даст заснуть, а тот, кому заснуть все же удастся, умрет в течение года. Одна пожилая тоджинка рассказывала, что как-то раз она случайно – в темное время суток, неизвестным ей путем – подошла к Чараш-Дашу и пыталась провести там ночь, не понимая, где находится. Всю ночь она слышала, как ветер дул сквозь ветви деревьев и как чер ээзи приказывал ей покинуть это место. Она не могла заснуть, и в конце концов в четыре часа утра к ней подошел странный человек, заставил ее подняться и велел ей отправляться в путь. Она ушла и только уходя поняла, что она была в Чараш-Даше и что этот странный человек был не человек, а чер ээзи.

Охотникам-тожу также запрещается убивать некоторых животных – особенно животных белого цвета или обладающих необычными приметами. Помимо этого, по словам бывшего охотника-оленевода Михаила Кендена, нельзя убивать больше того, что необходимо: «Если где-то охотник убивал трех или четырех животных, старшие ругали его: “Разве нет других охотников, которые придут после тебя? Разве дети твои не придут после тебя?”» (Интервью Михаила Дондуп-ооловича Кендена, 80 лет, в его доме в с. Адыр-Кежиг Тоджинского р-на. 14 января 2001 г.). Подчиняясь этим запретам, охотники демонстриро-



Александр (Ча-ча) Шынгылай заводит генератор; его супруга Роза ведет разговор по беспроводному радио с деревней Хам-Сыра. Недостаток средств коммуникации – у большинства оленеводов нет даже такого радио – одна из наиболее болезненных проблем в Тодже. Лето 1998 г. Фото Б. Донахо



Тоджинские охотники-оленоводы делают навесы (*сери*) для хранения продуктов питания и временно неиспользуемой одежды. Фото Б. Донахо

вали свое уважение к чер ээлери и поддерживали со своей стороны доверительные отношения не только с ними, но и со своими товарищами-охотниками.

Этническая напряженность. Ощутимые различия между тоджинцами и другими этническими группами в их отношении к природным ресурсам и особенно к охоте на диких животных привели к некоторым межэтническим трениям. Конфликтные отношения особенно заметны в восприятии тоджинцами русских и русскими тоджинцев. Тожу обвиняют русских в том, что те охотятся не по правилам и стреляют без разбора во всех животных, которых видят. Как говорил один тоджинец, “если русский видит пять маралов, он убьет их всех, потом возьмет панты и гениталии, а все остальное оставит гнить. Тоджинец же убьет одного и целиком его использует, а остальных не тронет”.

Эта проблема стоит не только между тоджинцами

и русскими, но и между тоджинцами и прочими тувинцами, особенно теми, кто приехал в Тоджинский р-н из других регионов Тывы для коммерческой охоты и рыболовства. Например, в 1999 г. некий тувинский коммерсант из Кызыла с базы золотодобытчиков проехал к озеру, находящемуся в одном из основных охотничьих угодий тожу, на гусеничной танкетке. На озере коммерсант и его партнер ловили рыбу сетями – этот способ ловли тоджинцы считают недопустимым – и поймали примерно две тонны рыбы, которая предназначалась для продажи в городе. Однако на обратном пути на базу их транспорт сломался, и вся рыба сгнила. Оскорбление, нанесенное тоджинцам тем, что рыбу ловили неприемлемым способом и в неприемлемо больших количествах, стало еще более острым из-за порчи выловленной рыбы.

Политическое представительство. У тоджинцев существуют проблемы с представительством в органах власти. В советские времена для руководства сельскими администрациями, совхозами, преподавания в школах, управления медицинскими учреждениями и т.п. в Тоджинский р-н присылали тувинцев из центральной и западной частей Тывы, более образованных и лучше знакомых с административными требованиями. Сложилось так, что почти все директора

совхозов и председатели колхозов у тожу также не были тоджинцами. До сих пор тоджинцы недостаточно представлены в органах власти даже в своем собственном районе. Директор школы, директор Азасского заповедника, директор государственного унитарного предприятия, даже представитель тоджинцев в Ассоциации коренных народов Севера – все они не являются тоджинцами. Многие из лучших рабочих мест в Тоора-Хеме, районном центре, заняты представителями других этнических групп. В беседе с учениками старших классов тоорахемской школы один из учащихся сказал, что в районный центр приезжают люди из других регионов Тувы и занимают здесь все лучшие рабочие места: “Дело в том, что люди, которые уже стали *даргалар* [начальниками] в других районах, приезжают сюда работать, когда уходят там на пенсию”. Потом, когда сюда [в Тоора-Хем, районный центр] приезжают коренные тожу, они не могут найти работу, потому что пришлые даргалар захватили все хорошие рабочие места, а другие рабочие места они потом отдают своим безработным родственникам и землякам”. (Коллективное интервью с учащимися старших классов тоорахемской средней школы. 23 сентября 2003 г.).

У тоджинцев почти нет высокообразованной городской интеллигенции, которая могла бы представлять их интересы в республиканских органах власти. Из-за того, что еще недавно не существовало официального различия между тожу и тувинцами в целом, возникли проблемы их представительства *как коренного малочисленного народа* не только в органах власти республиканского и федерального уровня, но даже в организациях, непосредственно представляющих их интересы. Например, президент тоджинского отделения Ассоциации коренных малочисленных народов Севера не является тоджинцем (всего было три президента, причем тоджинцем не был ни один из них).

Социальная и экономическая организация оленеводства и охоты. Оленеводство как вид экономической деятельности развивалось и распространялось среди тоджинцев в советский период, особенно после коллективизации в конце 1940-х годов и создания трех колхозов. В это время организованным оленеводством занимались во всем Тоджинском р-не, так что оленеводство было распространено гораздо шире, чем сейчас. В конце 1980-х годов, когда Советский Союз постепенно слабел и показывал признаки скорого краха, была принята специальная директива о повышении рентабельности и самоокупаемости совхозов. Выделяемые им государственные субсидии резко сократились. Впервые за все время своего существования и неожиданно для них самих оленеводческие совхозы должны были теперь сами нести ответственность за результаты экономической деятельности. (В советское время абсолютное большинство сибирских коллективных хозяйств были постоянно убыточными. – См.: *Humphrey*, 1983. Р. 13.) В тот период была предпринята неудачная попытка получить доход от оленеводческих хозяйств Тоджинского р-на путем ежегодного срезания оленьих пантов для продажи их в Москве и на рынках Восточной Азии. Панты содержат большое число компонентов, которые, как считается, обладают сильными целебными и стимулирующими свойствами. Для оленеводов Аляски и Сибири панты – ценный экспортный товар. Некоторые оленеводы настаивают на

* Граждане России могут выходить на пенсию в возрасте 55 или 60 лет. При этом они получают свои пенсии, но имеют право продолжать работать. Жители других районов Тывы часто стремятся переехать в Тоджинский р-н, потому что он имеет статус “региона Крайнего Севера”. Считается, что работа в таких регионах связана с особыми трудностями, поэтому заработная плата государственных служащих и пенсии тут намного выше, чем в местностях, не имеющих этого статуса.

том, что срезание пантов причиняет ущерб здоровью оленей. В то же время другие оленеводы, а также бывшие совхозные администраторы утверждают, что срезание пантов – если производить его правильно – является самым обычным делом и что в тех случаях, когда ущерб здоровью оленей действительно имел место, оленеводы просто отступали от предписанной методики срезания. Однако нет никаких сомнений в том, что в тоджинских хозяйствах срезание пантов оказалось губительным для здоровья животных и было одной из причин массового вымирания оленей. Падеж оленей достиг максимума в 1996 г., когда вымерло 400 голов, после чего срезание пантов было прекращено.

Оленеводческие совхозы были опутаны долгами; теперь они оказались не в состоянии обеспечивать снабжение всем необходимым и выплачивать заработную плату работникам. Они не имели возможности организовать такие необходимые процедуры, как ветеринарный надзор и контроль над численностью хищников. В результате большое количество оленей вымерло от легко излечимых болезней или было съедено волками. В 1996 г., когда стало окончательно ясно, что совхозы не могут выжить самостоятельно, они были ликвидированы. К этому моменту оленеводы не получали заработной платы уже в течение нескольких лет. В сложившейся к тому моменту ситуации экономического кризиса и безудержной инфляции многие оленеводы были вынуждены забивать оленей, чтобы прокормиться самим или получить наличные деньги от продажи оленины. Сочетание всех этих факторов привело к резкому сокращению оленьих стад – от 14 000 голов в 1982 г. до 1100 в 2001 г.

Распад совхозов многими был воспринят как громкий призыв к рыночным реформам и приватизации, которые рассматривались в то время как единственно возможная альтернатива совхозам. Бывших работников совхозов призывали забирать свои “доли” и выживать самостоятельно. Существовало две формы распределения совхозного имущества между работниками: земельные доли (по-тувински *чер үлүглери*) и имущественные паи (*өнчү-хөреңги үлүглери*). Однако эти земельные доли включали только небольшие участки земли в деревнях и около них, но не оленьи пастбища и не охотничьи угодья. Имущественные паи – оборудование, механизмы, средства транспорта, скот – были очень неравными, поскольку представители бывших совхозных администраций большую часть совхозного имущества забрали себе. Олени были поделены не между оленеводами, а между всеми работниками бывших государственных хозяйств. Большинство из них не были оленеводами и не знали, как обращаться с оленями, поэтому либо резали их на мясо, либо продавали тем, кто мог позволить себе такую покупку. Это тоже привело к уменьшению поголовья оленей в Тоджинском р-не.

Крах совхозной системы привел к появлению у тоджинцев трех видов хозяйственной деятельности: официальных, разрешенных законом фермерских хозяйств (по-тувински *арат ажыл-агыйы*); не признанной официально и не подкрепленной законодательно частной собственности на оленей и узуфрукта (права пользования) на землю; разрешенных законом и инициированных государством родовых общин (по-тувински *төрөл бөлүктери*).

Фермерские хозяйства. Желаящие организовать фермерское хозяйство должны были продемонстрировать законность своих исторических прав на определенную землю, т.е. доказать, что их предки жили на этой территории в досоветские времена. Это давало им право на 5-летнюю возобновляемую аренду участка земли (наглядно представляемого на плане) и полную свободу использования природных ресурсов на этой территории по своему усмотрению – в том числе право не допускать на данную территорию других людей или требовать

плату с желающих пользоваться какими-либо природными ресурсами данной территории. Успешные кандидаты на организацию фермерских хозяйств получили государственные ссуды, предназначенные для помощи фермерам на начальном этапе; возврат ссуд должен был начинаться во второй год существования хозяйства. Кроме того, фермеры получили освобождение от налогов на доходы от предприятия на 5 лет. Вся эта инициатива была, однако, с самого начала обречена на неудачу из-за целого ряда причин: устрашающе сложной, бюрократической, отнимающей массу времени процедуры подачи заявок (см.: Ziker, 2002. P. 128–134); недоверия к частным предприятиям*, существующего в традиционной культуре (Anderson D., 1996; Humphrey, 2002; Tavernise, 2003); и, наконец, извращенности всей системы экономических стимулов, приучившей людей к злоупотреблению возможностями социальной системы. Так, многие тоджинцы подали заявки на организацию фермерских хозяйств только для того, чтобы получить от государства первоначальную ссуду. Эти средства они использовали не по назначению – например, на ремонт своих домов или на приобретение транспортных средств; после этого они оказались не в состоянии вернуть ссуду и вынуждены были возвращать землю. Они, однако, сохранили свои *земельные доли*, в которые входила земля, на которой стояли их дома, и участки земли вокруг дома внутри ограды – как правило, от четверти до половины гектара. Этого достаточно для огорода и посадок картофеля. Другим удалось вернуть ссуду и благодаря этому продлить аренду земли, но не удалось получить прибыль или хотя бы заплатить налоги на пользование землей (после первоначального 5-летнего периода освобождения от налогов). В результате таким фермерам пришлось реструктурировать свое предприятие в *личное подсобное хозяйство*. Это дает бывшим фермерам возможность сколь угодно долго сохранять предоставленные им участки земли и даже передавать их по наследству, однако земля при этом может использоваться только как средство к существованию, но не для какой-либо предпринимательской деятельности. Поскольку тоджинцы относятся к “коренным малочисленным народам Российской Федерации”, для них эта земля не облагается налогом. В 1997 г. было 118 зарегистрированных фермерских хозяйств, к 2001 г. не осталось ни одного. 68 были преобразованы в личные подсобные хозяйства, а остальные распались.

С самого начала среди организаторов фермерских хозяйств было только двое оленеводов, пытавшихся создать оленеводческие фермы. Остальные были зарегистрированы как охотничьи и рыболовецкие хозяйства, частные огороды и покосы. Причина этого прежде всего в том, что большинство оленеводов не имели ни достаточного числа собственных оленей, чтобы завести частное стадо, ни достаточно средств для приобретения скота у других бывших работников совхозов (когда совхозы распались и появилась частная собственность на скот). Те два оленевода, которые зарегистрировали фермерские хозяйства, либо имели нужные средства для приобретения оленей у совхозов, либо сумели собрать сравнительно большие частные стада еще в советские времена, а также имели связи (родственников) в политической среде и неплохо разбирались в юридических вопросах. Больше из двух хозяйств имело площадь в 580 га, меньшее – только 200 га. Эти участки земли значительно меньше тех, которыми обычно пользовались оленеводы и охотники. Они явно недостаточны для того, чтобы служить пастбищами для оленей. До сих пор это не создавало проблем: олене-

* Под влиянием мощной кампании, направленной против приватизации, Тува даже запретила частную собственность на землю в своей Конституции 1993 г. Это положение было изменено в новой Конституции 2002 г.

воды пасли оленей на той же территории, на которой они делали это и раньше, не слишком беспокоясь о соблюдении условий, налагаемых соглашением; это, однако, может стать источником проблем сейчас, в связи с проводящейся политикой приватизации.

Неофициальное частное оленеводство. Существует небольшая группа оленеводов, которые всегда игнорировали требования властей. Эти оленеводы содержали частные стада еще тогда, когда это было запрещено: они либо оставались в таких отдаленных районах, что власти просто не могли следить за их деятельностью, либо содержали стада для нужд государственных предприятий (совхозов, государственных охотничьих хозяйств и лесничеств); так они могли содержать частные стада, не регистрируя их официально. В 2000 г. было три–четыре таких семьи, каждая из которых содержала 20–40 оленей. Эти семьи в основном придерживались тех территорий, которыми исторически пользовались их родители и более далекие предки. В настоящее время эти охотники-олeneводы официально не являются членами общин и не имеют официально оформленной аренды на землю. Они имеют собственный скот и пасут его, как считают нужным, будучи уверенными в своем праве поступать так на том основании, что на этой самой территории издавна занимались оленеводством и охотой их предки. Это право признано и уважаемо всеми остальными оленеводами, хотя официально не признано государством.

Общины. Вскоре после того, как понятие *родовая община* проникло в лексикон реформаторов из федерального центра, общины были широко разрекламированы как идеальная форма хозяйства для коренных малочисленных народов, которая может служить промежуточной ступенью между привычными совхозами и шоковой терапией резкой и тотальной приватизации. Большинство оленеводов не имело достаточно животных для самостоятельного хозяйствования, поэтому наиболее обычной их реакцией на распад совхозов стала организация общин. В сущности, общины были построены на руинах совхозов; предполагалось, что они будут выполнять многие из тех функций, которые до этого выполняли совхозы: организовывать производственную деятельность оленеводов и охотников, обеспечивать их продовольствием, палатками, оружием, боеприпасами, транспортом и выплачивать членам общины регулярную заработную плату в обмен на продукты охоты и оленеводства.

В 1996 г. в Тоджинском р-не были организованы шесть общин: четыре – оленеводческие и охотничьи, оставшиеся две – охотничьи. Хотя по замыслу создание общин было попыткой возврата к традиционным формам самоорганизации и должно было дать коренным тоджинцам больше возможностей для управления, их организация с самого начала вызвала серьезные осложнения. Основная причина этого заключалась в том, что общины создавались по инициативе из центра и реализовывались в одних и тех же формах по всей России. Кроме того, создание общин начиналось на пустом месте. Теоретически общины должны были получить то, что осталось от совхозов; на самом же деле от совхозов не осталось почти ничего.

Эти проблемы вкупе с неспособностью государства обеспечить обещанную поддержку и крахом существовавших прежде государственных систем распределения и транспорта привели к тому, что самоорганизация общин как действующих предприятий стала практически невозможной. В 2001 г. четыре крупнейшие общины Тоджинского р-на были расформированы* государством и объединены в государственное унитарное предприятие (ГУП). Основное различие между

* В действительности к этому моменту все четыре распались и существовали только на бумаге.

ГУПом и общиной – это количество земли, которая не подлежит продаже фирмам и частным лицам. Когда существовала система общин, четыре оленеводческо-охотничьи общины имели узуфрукт на приблизительно 1500 тыс. га земли. Общины давали оленеводам-тоджинцам определенную уверенность в их праве на владение землей, основанном на положениях нового закона об общинах. (“Об общих принципах организации родовых общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации”. 20 июня 2000 г.). ГУП распоряжается всего лишь 26 132 га земли. Преобразование общин в ГУП может оказаться пагубным для тоджинцев, поскольку это облегчит продажу бывших общинных земель, которыми традиционно пользовались представители коренного населения Тоджинского р-на.

Сейчас всего лишь пять–шесть групп общей численностью около сотни взрослых заняты кочевым оленеводством и охотой – либо в качестве членов ГУПа, либо как владельцы личных подсобных хозяйств, либо как частные оленеводы. Их деятельность в основном сосредоточена вдоль рек Серлиг и Ойна в южной части Тоджинского р-на, в Одугенской тайге (Өдүген) и районе р. Соруг в самой восточной части района; на севере района – вдоль р. Бедий, к северу от д. Хам-Сыра, и в районе Улуг дага к северу от центра Тоджинского р-на. В 2000 г. было всего 27 палаток оленеводов, но точное их число меняется из года в год и даже от сезона к сезону. Эти изменения определяются целым рядом факторов. Например, с середины 1980-х годов число оленей в Тоджинском р-не уменьшилось так резко, что в 2000 г. каждая палатка имела в среднем всего лишь от 20 до 25 оленей, причем у многих оленеводов их было менее 10. В результате стада легко подвержены эпизоотиям и нападениям хищников – для владельцев таких стад потеря нескольких оленей может сделать образ жизни, связанный с охотой и оленеводством, просто невозможным. Каждый год несколько семей вынуждены полностью отказываться от оленеводства. Тем самым число оленеводов уменьшается. Кроме того, некоторые молодые семьи организуют собственные оленеводческие хозяйства: они либо собирают стадо, покупая оленей и получая их в подарок, либо берут себе часть большего стада, обычно у отца или другого близкого родственника. Один бывший фермер из Хам-Сыра даже сумел собрать новое стадо, поймав несколько одичавших за предыдущие годы домашних оленей. Некоторые охотники-олeneводы имеют так мало оленей, что предпочитают оставлять своих оленей с друзьями или родственниками в тайге, а сами проживают в деревнях. Однако эти люди обычно проводят со своими оленями в тайге основной охотничий сезон (октябрь–декабрь). Таким образом, число тожу, ведущих в тайге кочевой образ жизни со своими оленями, колеблется. Хотя по сравнению с 1980-ми годами число оленей в Тоджинском р-не несомненно сократилось, образ жизни, свойственный охотникам и оленеводам, – это все еще существенная грань если не хозяйственной жизни, то, по крайней мере, этнического самосознания тоджинцев. По-видимому, существует достаточно много молодых людей, которые стремятся придерживаться этого образа жизни, чтобы по возможности поддерживать оленеводство в Тодже на нынешнем уровне.

В одной палатке проживают, как правило, члены одной семьи: большинство палаток состоят из мужа и жены или отца со взрослыми сыновьями. Некоторые женщины живут в тайге со своими мужьями и сыновьями, другие остаются в деревнях. Дети школьного возраста живут в деревнях в течение учебного года и с родителями в тайге летом.

Преодоление трудностей. Крах государственных сельскохозяйственных предприятий, а вместе с ним и распад всей системы снабжения и дотаций, кото-

рые обеспечивали совхозы, заставили тоджинцев полагаться только на собственные силы и ресурсы. Например, охотники-оленоводы сделали своими основными торговыми партнерами базы золотодобытчиков. Охотники продают рыбу, дичь, олени рога, ягоды и кедровые орехи в обмен на продовольствие (в основном муку, сахар, чай, масло, сигареты). Они также приносят на базы для ремонта свои ружья и топоры; собирают пригодный для использования металлический лом, гвозди, доски, пластиковую обшивку; на машинах, принадлежащих базам, бесплатно ездят в райцентр и из него. Когда охотники находятся на базе, они также могут бесплатно питаться в столовой. Один оленевод-частник даже заключил контракт с золотодобытчиками: в обмен на поставки муки база в летнее время использует часть его земли для выпаса скота. Эти примеры новых экономических отношений и самостоятельной экономической деятельности, хотя и имеют свои негативные стороны, все же показывают, что если предоставить тоджинским охотникам и оленеводам свободу действий, то они готовы пробовать самые разнообразные виды деятельности в поисках такого их сочетания, которое позволит им наиболее полно удовлетворить свои потребности и увеличить шансы на выживание.

Необычайно дорогим и труднодоступным стал транспорт. Группы оленеводов кочуют теперь реже и не на такие большие расстояния, как раньше. Они предпочитают быть ближе к населенным пунктам, где им легче найти такие необходимые продукты, как мука и масло, для приготовления пищи. Уменьшение мобильности групп оленеводов увеличивает их воздействие на природные ресурсы – особенно на диких животных, рыбу, лес, который используется на дрова, другие продукты леса – особенно ягоды, кедровые орехи, отпавшие олени рога (из-за уменьшившегося количества оленей их на пастбищах не так много). Собираясь вокруг небольшого числа населенных пунктов, оленеводы оказываются также ближе друг к другу и поэтому в большей степени, чем раньше, конкурируют друг с другом из-за этих ограниченных ресурсов. Эта конкуренция приводит к тому, что у оленеводов укрепляется ощущение своего исключительного права на определенную территорию, чего у них не было раньше. Признаком возникновения этого чувства служит также строительство постоянных жилых построек на землях, используемых оленеводами.

Об усилении чувства своего исключительного права на ту или иную территорию говорит и уменьшение размеров оленеводческих *аалов* (стойбищ). В советские времена охота и оленеводство в совхозах были организованы по бригадному принципу. Эти бригады обычно состояли из четырех–восьми “палаток”, обитатели которых жили и мигрировали вместе и распределяли производственные обязанности между собой. Сейчас, когда немногие оставшиеся оленеводы в вопросах обеспечения себя самым необходимым не могут полагаться на совхозы, происходит переход к стойбищам, состоящим из одной–двух палаток, поскольку отдельным семьям легче обеспечить себя, чем большим группам.

Таким образом, все признаки указывают на то, что тоджинцы начинают ощущать свои исключительные права на определенные территории. Ввиду того, что в настоящее время количество оленеводов достаточно мало, между ними не возникает серьезных трений, однако новые законы, принимаемые в России, могут обострить существующие проблемы и привести к конфликтам из-за природных ресурсов.

Современная материальная культура. Многие оленеводческие народы Сибири славятся красивой и удобной одеждой и обувью, которую они шьют из оленьих шкур и носят в повседневной жизни; однако это не относится к тоджинцам. Последние охотно переходили на готовые изделия массового производст-

ва, если те оказывались простыми, удобными и доступными. Тоджинцы давно покинули свои традиционные жилища-чумы (*алажы-өг*) – конической формы, покрытые шкурами или берестой, и сейчас живут в каркасных палатках, сделанных из брезента или синтетических материалов. Они все еще изготавливают из березовой древесины вьючные седла (*ыңгыржак*), описанные полвека тому назад С.И. Вайнштейном (1961), но все же используют для езды на оленях обычные конские седла промышленного производства из стали и кожи. Традиционные способы охоты, известные из более ранних этнографических описаний, уступили место охоте с использованием современного оружия – винтовок и дробовиков.

Самым важным компонентом рациона тоджинцев стала мука; они не собирают, как раньше, сарану (луковицы лилий). Готовность к восприятию новых технологий и продуктов, безусловно, могла рассматриваться как адаптивная стратегия в советские времена, когда все эти предметы были доступны, но в настоящее время, когда тоджинцев не обеспечивают теми средствами, на которые они привыкли полагаться, потеря части традиционных знаний постоянно дает о себе знать. Пример, иллюстрирующий это явление, – положение дел в области ветеринарии и ухода за животными. В советские времена ветеринарный надзор осуществлял дипломированный специалист – совхозный ветеринар; в результате многие оленеводы забыли или даже никогда и не изучали старых методов лечения оленей при помощи трав. Теперь, когда ветеринарного надзора больше нет и многие олени умирают от болезней, которые было бы несложно предотвратить, часть утраченных знаний могла бы оказаться очень полезной.

Социальные проблемы нашего времени. Как большинство малочисленных народов Севера, тоджинцы со времени распада СССР пережили серьезные социально-экономические потрясения. Последствия их проявляются не только в уменьшении числа оленей и увеличении числа оленеводов, забросивших свое традиционное занятие, но и в таких социально-экономических показателях, как уровень безработицы, продолжительность жизни, злоупотребление алкоголем, преступность. По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., только 659 тоджинцев не были безработными. Уровень безработицы в Тодже в 2,4 раза выше, чем в среднем по республике, где он также составляет более 20% (Совет по внешней и оборонной политике. ПРОЕКТ “Стратегия для России”, “Новое освоение Сибири и Дальнего Востока” //www.svor.ru/live/materials.asp?m_id=6752). Безработица обостряет другие социальные болезни, в том числе алкоголизм и преступность. В 2001 г. Республика Тыва была на втором (возможно, даже на первом) месте в Российской Федерации по количеству смертей, вызванных алкоголем, и на первом месте по числу убийств (*Немцов, 2003*). В 1997 г. уровень самоубийств в Туве составлял 64,3 на 100 тыс. человек – это третий показатель по Сибири и Дальнему Востоку. Уровень убийств составлял 106,2 на 100 тыс. – самый высокий показатель, более чем в 2 раза превышающий уровень в регионе, следующим в этом отношении за Тывой (Кемеровская обл., 51,1 на 100 тыс. человек. См.: *Lester, Kondrichin, 2003*. P. 105). Эти социальные проблемы еще более остро проявляются в отдаленном и экономически отсталом Тоджинском р-не, чем в целом по Туве.

Помощь тоджинским охотникам и оленеводам. Как ни странно, тоджинцы привлекли мало внимания со стороны международных организаций, особенно по сравнению с другими малочисленными народами России и даже по сравнению с духа (цаатанами), близкородственной группой, проживающей по другую сторону монгольской границы. Французская неправительственная организация “Акция против голода” побывала в Туве в 2000-2001 гг. и доставила продоволь-

ствие и одежду в помощь интернатам для детей оленеводов в Тоджинском р-не. Американская неправительственная организация “Totem Peoples Preservation Project” работает в регионе с 2000 г. Эта организация старается помочь оленеводам улучшить здоровье их оленьих стад: доставляет им медикаменты, необходимые для ветеринарного надзора, осуществляет другие необходимые поставки, а также организует подготовку ветеринаров. В 2000 г. в одном из оленеводческих стойбищ побывала тогдашний министр по делам социального развития Валентина Матвиенко. Одной из основных жалоб, услышанных ею от оленеводов, было плохое состояние их палаток и отсутствие новых палаток (в прежние времена их предоставляли совхозы). Вскоре после этого по указанию федерального правительства оленеводам доставили 1000 м брезента – этого достаточно для изготовления только 20 палаток. Однако гораздо важнее то, что с 2001 г. все оленеводы получают ежегодную субсидию, размеры которой зависят от размеров оленьего стада. Эта субсидия составляла в 2001 г. 350 руб. на одного оленя, а в 2004 г. повысилась до 500 руб. Оказалось, что такая субсидия – очень важный фактор для поощрения оленеводов и, более того, мощный стимул, заставляющий новых людей (часто также бывших оленеводов) обращаться к оленеводству. Число домашних оленей в Тоджинском р-не несколько увеличилось: с 1100 в 2000 г. до 1400 в январе 2005 г.

Оленеводству обучают в профессионально-техническом училище в Тоора-Хеме, хотя интерес к нему проявляют пока совсем немного учащихся. В сентябре 2003 г. двое выпускников средней школы получили стипендии для изучения ветеринарной медицины со специализацией по северному оленю в престижном Институте северного оленя в Якутске (Республика Саха (Якутия)). Еще важнее то, что дети и другие родственники нынешних оленеводов охотно и старательно заботятся о сохранении оленеводческого образа жизни. Почти каждый оленевод тожу имеет двух-трех сыновей или племянников, которые живут вместе с ним и помогают ему, надеясь в будущем создать собственное стадо. Оленеводство важно не только с экономической точки зрения (оно обеспечивает транспорт, необходимый для использования ресурсов тайги), но в не меньшей степени и в культурном отношении. Это очень почетное занятие и уважаемый образ жизни, который по-прежнему занимает центральное место в этническом самознании тоджинцев.

ТУВИНЦЫ МОНГОЛИИ И КИТАЯ

Расселение, численность и родоплеменной состав. Вопросы формирования тувинских этнолокальных групп в Монголии и Китае, как, впрочем, и многие другие, касающиеся их этнографических и лингвистических характеристик, не нашли комплексного отражения в трудах отечественных исследователей. В связи с этим перед нами стоит задача освещения проблемы расселения, численности и родоплеменного состава тувинцев на данных территориях. Кроме того, необходимо определить территорию размещения этнолокальных групп тувинцев, живущих дисперсно за пределами Республики Тыва.

Поскольку мы не можем достоверно обозначить дату появления тувинцев в местах их настоящего расселения, условно примем за точку отсчета вторую половину XVIII в., т.е. время установления господства Цинской династии Китая на обширной территории Центральной Азии. Именно с этого времени встречаются первые упоминания о тувинцах, которые, как утверждают источники, отличались тем, что предпочитали жить в труднодоступных лесистых горных местностях.

Однако еще гораздо раньше, в XVII – первой половине XVIII в., во времена правления монгольских государств Алтын-ханов и Джунгарии, кочевья тувинских племен “охватывали огромную территорию, включающую ряд горных систем и хребтов: Русский и Монгольский Алтай, Западный и Восточный Саяны, Танну-Ола и др. Районы кочевий тувинцев на севере достигали бассейна верхнего течения Оби и Минусинской котловины, на юг они простирались через Монгольский Алтай до верховьев Урунгу, Черного Иртыша, на востоке доходили до озера Косогол, а на запад через Алтай достигали реки Иртыша”. Имеются также сведения о более ранних появлениях тувинцев в этих краях, а также об их участии в междоусобных войнах, то и дело вспыхивавших между монгольскими удельными князьями (История Тувы, 1964. Т. 1. С. 174, 216).

Вместе с тем эти ранние перемещения тувинцев на бескрайних просторах Центральной Азии в силу своей стихийности и нерегулярности не могли способствовать образованию этнолокальных групп тувинского населения. Поэтому говорить о начале формирования этнической общности тувинцев и их этнолокальных групп мы можем лишь применительно к началу XVIII в., когда сложились объективные предпосылки, с одной стороны, для процесса этнической консолидации тувинцев, с другой – их активных передвижений, обусловленных сложным ходом исторических событий в этом регионе.

Наиболее дисперсно расселены тувинцы в Монголии: в сумонах Цэнгэл и Буянт Баян-Улэгэйского аймака; в сумоне Буянт (сумоны с одноименным названием Буянт имеются в Баян-Улэгэе и Кобдо) Кобдоского аймака; в сумоне Цагаан-Нур Хубсугульского аймака; в сумоне Алтанбулаг Селенгинского аймака; в сумоне Заамар Центрального аймака.

Они живут в этих местах испокон веков, о чем свидетельствуют результаты исследований Х.Ц. Ральдина, Ю.Л. Аранчына, М.Х. Маннай-оола, согласно которым в 1757 г. тувинские племена, кочевавшие южнее хребта Танну-Ола вплоть до верхнего течения р. Кобдо, были разобщены с основным массивом тувинцев, обитавших в бассейне Верхнего Енисея, так как район Убсу-Нура и Кобдо был заселен дербетами, пришедшими из Джунгарии, с верховьев Ирты-

ша (*Ральдин*, 1968. С. 23; *Аранчын*, 1975. С. 212–218; *Маннай-оол*, 1995. С. 57). Маньчжуры расселили дербетов в местности Заг и Байдаг, однако после разгрома Джунгарского ханства Цинской династией по распоряжению маньчжурских властей Богдо-гэгэн Джебцун Дамба хутухта переселил их в район Убсу-Нура, в результате чего тувинцы, кочевавшие к югу “от линии монгольских караулов” и получившие наименование “алтайские урянхайцы”, оказались оторванными от своего основного этноса в административно – территориальном отношении (*Маннай-оол*, 1995. С. 57).

Позже алтайские урянхайцы в числе семи кожуунов, состоящих из 28 сумонов, жили в Западной Монголии и до 1907 г. непосредственно подчинялись кобдоскому хэбей-амбыну. Многие из них омонголились еще в конце XIX в. Упоминания о них и других группах тувинцев встречаются у известного исследователя Северо-Западной Монголии Г.Н. Потанина: “По всей южной границе Урянхайского земли мы встречаем поколения или отделы народа, которые чертами своего быта заставляют видеть в себе омонголившихся тюрков: так, жившие в долине Шишкита дархаты, по-видимому, не что иное, как омонголившиеся урянхайцы; за таких же омонголившихся тюрков можно принять и население пяти хошунов Хотогойту, а затем и небольшой хошун Мингатов на северном берегу р. Кобдо и, наконец, обитающий в западной части Монгольского Алтая, между вершинами рек Кобдо и Сенкуля... под названием урянхайцев, говорящих монгольским языком (т.е. алтайских урянхайцев)...” (*Потанин*, 1883. С. 653–654).

В настоящее время местами наиболее компактного проживания тувинцев являются сумоны Цэнгэл, Цагаан-Нур и Буянт (в Кобдоском аймаке). К территории Тувы ближе всех расположены сумоны Цэнгэл и Цагаан-Нур; первый примыкает к Монгун-Тайгинскому кожууну, второй – к Тоджинскому. Многие тувинцы, живущие в этих сумонах, утверждают, что раньше, когда еще не было установлено государственных границ между Тувой, т.е. Россией и Монголией, их земли считались частью тувинской территории. Установление границ между двумя странами привело к тому, что они оказались на монгольской территории.

По другим данным, отделение территории Хубсугула от Тувы произошло значительно раньше. Согласно источникам, Хасутский, т.е. Хубсугульский кожуун Тувы во времена господства Цинской династии находился в районе оз. Косогол (рус. Хубсугул) и действительно считался частью тувинской территории. Однако правителями этого кожууна цинские власти назначали не тувинцев, а монголов, которым в 1878 г. удалось добиться специальной печати от улясутайского генерал-губернатора (цзянь-цзюнь), что в значительной степени облегчало усилия монголов по включению земель Хасутского кожууна в состав Северной Монголии. Позже Всетувинский учредительный Хурал, состоявшийся 13–16 августа 1921 г. и провозгласивший образование Тувинской Народной Республики, постановил: “Хасутский кожуун, живущий в Монголии, исключить из состава народа Танну-Тувы...” (*Маннай-оол*, 1995а. С. 63).

Интересный и весьма показательный факт по этому поводу приводит П. Серен. Находясь в 1991 г. среди хубсугульских тувинцев, она встретила людей, которые имели при себе старую карту Тувы, на которой Хубсугульский кожуун фигурировал как часть тувинской территории (*Серен*, 2000. С. 6).

Кобдоский аймак, где также живут тувинцы, находится сравнительно далеко от территории Тувы. Из китайских источников известно, что тувинские племена, находившиеся под владычеством Алтын-ханов, кочевали не только на территории современной Тувы, но и южнее, вплоть до Кобдо, а восточнее – до оз. Косогол (*История Тувы* 1964. Т. 1. С. 200). Известный тувинский историк

Ю.Л. Аранчын, впервые посетив кобдинских тувинцев в 1974 г., признал в них осколки тувиноязычных племен, когда-то входивших в состав западного крыла урянхайцев, состоявшего из девяти кожуунов, которые во времена разгрома маньчжурами Джунгарского ханства были не только отрезаны от кожуунов восточных урянхайцев, но и рассеяны на мелкие разобщенные группы (*Аранчын*, 1975. С. 234).

Наши данные дают основание полагать, что пополнение тувинского населения в этом регионе происходило также за счет притока тувинцев из других мест. Наш информант Уламсурэнгийн Цэцэгдарь (1972 г. рождения, уроженка г. Кобдо в Монголии) сообщила, что ее бабушка и дед по материнской линии родились и выросли в Синьцзяне – они жили там около рек Ээви и Кок Дугай. В 1930–1940-е годы в этом регионе участились вооруженные столкновения между казахским населением и китайскими военными, в результате которых жившие с казахами тувинцы (свыше 100 домохозяйств) вынуждены были бежать в соседнюю Монголию. Здесь они присоединились к кобдинским тувинцам и осели среди них навсегда.

Группу тувинцев, живущих в Кобдоском аймаке, в литературе часто называют мончак-урянхайцами, или кокчулутанами. С.И. Вайнштейн и Э. Таубе предложили именовать их кобдинскими тувинцами (*Вайнштейн, Таубе*, 1984. С. 234), считая это название наиболее правильным, с чем трудно не согласиться.

В Селенгинском и Центральном аймаках Монголии тувинцы оказались в результате вынужденных переселений, имевших место в 1960–1970-е годы. В 1963 г. был ликвидирован самостоятельный тувинский сумон Цэнгэл в Баян-Улэгэйском аймаке. Он был объединен с сумоном Ак-Хем, где в основном жило казахское население, и с тех пор перестал быть моноэтническим населенным пунктом. М.Х. Маннай-оол по этому поводу пишет: “Это оказало отрицательное влияние на тувинцев, составлявших меньшинство вновь созданного сумона. Все ключевые посты и основные рабочие места заняли казахи, и многие тувинцы оказались безработными” (1995. С. 58).

Однако казахи лишили тувинцев не только рабочих мест, но и плодородных пастбищ, без которых дальнейшее пребывание их в этих краях теряло смысл. В поисках работы многие тувинские семьи, свыше 1100 человек, покинули Цэнгэл. Они перебрались в другие аймаки страны, прежде всего в Селенгинский и Центральный, в которых по специальной государственной программе предусматривалось ускоренное социально-экономическое развитие, и, следовательно, местное руководство нуждалось в дополнительной рабочей силе.

Многочисленные попытки цэнгэльских тувинцев обратить внимание правительства Монголии на свое бедственное положение в течение длительного времени не приносили желаемых результатов. В начале 1990-х годов около 40 семей предприняли отчаянную попытку: они написали официальное письмо президенту Республики Тыва Ш.Д. Ооржаку (с марта 2002 г. – председатель правительства) с просьбой предоставить им право на постоянное жительство в Туве.

Из-за невозможности решить этот вопрос на республиканском уровне (для этого требуется разрешение федеральных органов), письмо было переадресовано в вышестоящие инстанции в Москве, откуда, к сожалению, никакого ответа не последовало. Тогда на положение цэнгэльских тувинцев откликнулся их земляк, известный монгольский писатель тувинского происхождения Чинагийн Галсан, в прошлом выпускник Лейпцигского университета в Германии. В 1995 г. он за счет личных средств организовал переезд 36 семей из сумонов Заамар и Алтанбулаг снова в Цэнгэл, что в определенном смысле было вызовом мон-

гольским властям. Они возвращались на верблюдах в течение месяца, преодолев 2 тыс. км. Все это время немецкие документалисты снимали публицистический фильм о них (копия фильма хранится в фондах Тувинского института гуманитарных исследований – ТИГИ), который позже, выйдя на экраны страны, вызвал большой резонанс у монгольской общественности. В результате этого прецедента отток тувинского населения из Баян-Улэгэйского аймака прекратился.

Осенью 2003 г. Чинагийн Галсан посетил Республику Тыва с деловым визитом, где встретился с местными представителями научной и творческой интеллигенции. Рукописному фонду ТИГИ он преподнес в дар собрание своих книг, изданных в Монголии и Германии, а также кассету с фильмом немецких документалистов.

Достоверных сведений о численности тувинского населения в Монголии, к сожалению, не существует. Наши данные по этому вопросу недостаточны и требуют дальнейших уточнений. В 1966 г. немецкая исследовательница Э. Таубе установила, что в сумоне Цэнгэл проживает около 2400 тувинцев (1994. С. 8). М.Х. Маннай-оол, оказавшись среди них в начале 1990-х годов, зафиксировал 232 домохозяйства (*ореге*) (1995. С. 58). По последней переписи населения сумона, которая проводилась в июне 1999 г., всего в Цэнгэле проживало 7600 человек, из них 2000 тувинцев, на долю которых приходилось 500 домохозяйств.

В настоящее время во всем Баян-Улэгэйском аймаке в общей сложности насчитывается около 700 тувинских домохозяйств (Рукописный фонд ТИГИ. Д. 1198. Л. 1). Если предположить, что каждое домохозяйство в среднем состоит из 5–6 человек, то численность тувинцев в этом аймаке составляет примерно 4 тыс. человек.

По мнению наших информантов, численность тувинцев в Кобдоском аймаке не превышает 2500 человек. Приблизительно 1000 тувинцев проживает в Хубсугульском аймаке (Там же. Д. 1198А. Л. 23, 27). О численности тувинцев в других аймаках почти ничего неизвестно.

По данным, полученным из неофициальных источников, всего в Монголии проживает около 20 тыс. тувинцев, но, как уточнил наш информант Гаагийн Золбаяр (1966 г. рождения, уроженец Цэнгэла), в это число входят и те, кто сохранил по сей день свой родной язык (по предварительным подсчетам, это не более 8 тыс. человек), и те, кто давно утратил его, однако продолжают при этом осознавать себя тувинцами.

Наши попытки уточнить численность тувинцев по данным переписи населения не увенчались успехом, поскольку выяснилось, что до недавнего времени их в паспорта записывали либо урянхайцами, либо уйгурами, либо казахами, а иногда и монголами. Как нам объяснили, желание некоторых тувинцев записаться монголами чаще всего возникает в связи с осознанием ими низкого статуса своей этнической группы по сравнению с другими. Отсюда избегание демонстрации своей этничности, отказ от нее, а иногда и вообще отрицание всякой этничности. Л.М. Дробижева называет подобное явление “этноущемленной идентичностью”, оно часто присуще именно представителям малых этносов (Дробижева, 1994. С. 34–37).

Наряду с этим следует отметить, что с начала 1990-х годов у тувинцев в Монголии наметилась другая тенденция – их по их собственному желанию стали записывать тувинцами. Их самоназвание “тыва” в зависимости от локализации той или иной этнической группы имеет специфическое фонетическое звучание: *дъыва* – у цэнгэльских тувинцев, *дыва* – у кобдинских, *туха* – у хубсугульских. Последние известны в литературе также под названием *цаатаны* (от монг. *цаа* –

“олень”), которое им дали соседние народы по роду их основного занятия – оленеводства. По данным 2003 г., приблизительно 200 цаатанов занимаются этим видом хозяйства; им принадлежит свыше 650 голов северных оленей (*Содном, Пурэв, Пламли*, 2003. С. 21). Американский исследователь А. Веллер, живший и работавший среди *туха*, утверждает, что не все они оленеводы, есть среди них и небольшая группа скотоводов, поэтому во избежание путаницы он предлагает всех хубсугульских тувинцев называть *туха*, а не цаатаны. При этом он приводит следующий аргумент: не может род деятельности, т.е. оленеводство, быть этнонимом, самоозначением народа (*Wheeler*, 1999. Р. 60). Однако этот довод не убедителен, поскольку известны случаи, когда именно род деятельности становился этнонимом народа (*Чеснов*, 1970. С. 46–50; 1978. С. 14–31).

По сравнению с Монголией для Китая характерно относительно более компактное расселение тувинцев. Они в основном сосредоточены на территории Алтайского аймака Синьцзян-Уйгурского автономного района; основная их часть проживает на крайнем северо-востоке Или-Казахского автономного округа, преимущественно в уездах Каба и Бурчин, а также в уездах Алтай, Чингиль, Кок-Дугай и Бурул-Дугай (*Монгуш*, 1997. С. 5).

В Китае тувинцев называют “кок-мончаками” или просто “мончаками”, хотя они сами себя именуют “тыва”. Есть предположение, что первыми их так начали называть казахи, после чего это наименование закрепилось в качестве самоназвания народа.

В научной литературе “кок-мончак” переводят как “синие ожерелье” (*Решетов*, 1990. С. 177), а иногда “голубые шнуры”, или “голубые ленты” (*Таубе*, 1994. С. 6). По одной популярной версии, когда-то тувинцев отличали от других народов этого региона по синим лентам, которые они носили на шее, отсюда якобы и произошло название “кок-мончак”. Поэтому иногда называя китайских тувинцев “кок-мончаками” или “мончаками”, мы будем иметь в виду конкретную группу тувинцев, проживающую на территории Китая.

В разных источниках встречаются утверждения о том, что тувинцы живут в Синьцзяне уже, по крайней мере, два столетия. Русский путешественник М.И. Венюков, посетив эти места в 1871 г., отметил, что немногочисленная группа урянхов (тувинцев. – *М.М.*) живет в долинах правых притоков Черного Иртыша и их численность не превышает 1000 человек (*Венюков*, 1871. С. 343). Известный исследователь Средней Азии С.М. Абрамзон, исследуя этногенез киргизов, проживающих в Китае, установил, что в их этнический состав вошла небольшая группа тувинцев, принадлежащая к потомкам енисейских кыргызов, которая еще в начале XVIII в. была уведена джунгарами с Енисея в Синьцзян (*Абрамзон*, 1961. С. 121).

По мнению Э. Таубе, тувинцы изначально проживали не только на территории современной Тувы, но гораздо обширнее – на Монгольском и Китайском Алтае. Однако доподлинно известно, что в конце XVII в. небольшая группа тувинцев действительно обитала на территории Синьцзяна. Это было время, когда в Центральной Азии заметно ослабло влияние монголов, хотя они еще продолжали играть заметную роль в судьбах народов данного региона. Особое положение в этот период занимали западные монголы (ойраты): они имели довольно сильное государство – Джунгарское ханство, возникшее в 1635 г. и занимавшее территорию Джунгарии – северную часть современного Синьцзян-Уйгурского автономного района и западные части нынешней Монголии (*Таубе*, 1994. С. 6). Территория Тувы также частично входила в состав Джунгарского ханства.

В конце XVII в. между Джунгарским ханством и Цинской династией Китая сложились особые отношения: участились раздоры и военные столкновения

между джунгарским Галдан-ханом (1671–1697 гг.) и цинским императором Канси (1662–1722 гг.). Тувинское население, в одинаковой мере зависимое как от ойратов, так и от маньчжуров, было вовлечено в эту междоусобную борьбу, которая в конечном итоге завершилась победой Цинской династии. В результате разгрома Джунгарского ханства небольшая часть тувинского населения оказалась на смежных территориях – на Монгольском и Китайском Алтае.

Во времена правления императора Цянлуна (1736–1795 гг.) цинские власти стали внедрять новую административную систему путем деления своей территории на сумоны, хошуны и аймаки, в основе которой лежала испытанная веками родоплеменная структура. Самой низовой административной единицей был сумон, насчитывавшей от 50 до 100 дворов, т.е., по существу, один большой род. А.М. Решетов приводит интересные сведения, согласно которым первоначально существовало семь тувинских сумонов, входивших в три хошуна. В мае 1762 г. вместо трех хошунов было создано семь под предводительством Чадака, но в декабре того же года их объединили в два аймака: аймак левого крыла во главе с Чадаком и аймак правого крыла во главе с Тубшином. Первый аймак состоял из четырех хошунов: Бээзи хошун левого крыла, Ак Соян, Кара Соян и Майлэнгай. Второй аймак включал в свой состав три хошуна: Бээзи хошун правого крыла, или Дорт сумон хошун, Кок-Мончак и Шалулэ. Бээзи хошун левого крыла был самым большим, он включал шесть сумонов, а наименьшими были хошуны Ак Соян и Кара Соян, которые включали только по два сумона (Решетов, 1990. С. 177).

Во время полевой работы нам неоднократно приходилось слышать о четырех сумонах (Дорт сумон), о которых упоминает А.М. Решетов (см. выше). По мнению некоторых информантов, три из них были тувиноязычными, а один – монголоязычный, отсюда, собственно говоря, и произошло деление китайских тувинцев на тувиноязычных и монголоязычных. Последних в литературе часто называют “алтайскими урянхайцами”.

В начале XX в. наблюдалось переселение отдельных тувинских семей из Тувы в Синьцзян. Предки одного из наших информантов, Даша Оронбая (1962 г. рождения, уроженец Кома), переехали в Китай в 1913 г., т.е. через два года после падения господства маньчжуров на территории Тувы. Они, по его словам, были родом из Ак-Довурака – нынешнего административного центра Барун-Хемчикского кожууна Республики Тыва.

Несколько семей бежали из Тувы в 1920–1930-е годы, в частности, из-за того, что не приняли народную революцию 1921 г. Первоначально они проникли в Монголию, где какая-то их часть осела, а другая перебралась в Синьцзян. В Центральном архиве документов партийных и общественных организаций Республики Тыва мы нашли документ (Ф. 1. Оп. 1. Д. 1803. Л. 28–31), составленный сотрудником секретной службы Комитета госбезопасности Тувинской Народной Республики, который по специальному заданию под псевдонимом Чойган проник осенью 1935 г. к тувинцам в Синьцзян. Цель его поездки заключалась в сборе подробной информации о бывших соотечественниках. В его секретном донесении говорится, что в местности Шар-Суме обосновались пять сбежавших из Тувы мужчин – Парыймаа, Алдын-Херел, Ортун-оол, Эзир-оол и Тучумей. Живут все вместе в одной палатке, имеют четыре коня, 10 овец и две козы. Сеют пшеницу. Живут бедно, питаются скромно.

Недалеко от них, около р. Монгайт, живет лама Идам-Сюрюн. Он женился на овдовевшей алтайке, у которой от первого брака остался сын. Они имеют коня, свыше 10 голов овец и коз. Идам-Сюрюн носил монашескую одежду, в доме бережно хранил несколько буддийских сутр и изображение божества Чамзырын, которые в свое время вывез из Тувы.

Там же живут Аракчаа, Лопсан, Чымба-Хунду. Последний довольно грамотный человек, преподает монгольский язык. За работу в месяц получает 40 кг муки. Чымба-Хунду очень добротен одет, опрятен, но всегда грустен.

В местности Хандагаты живут братья Тундуу и Тоонек. Внешне производят впечатление вполне благополучных людей. Имеют двух крепких лошадей, живут вместе с алтайцами. Очень скучают по Туве. Тундуу в округе слышет шаманом, к нему за помощью обращаются местные жители.

Недалеко от них живет некий Таваакай. Кроме коня у него ничего нет, влачит жалкое существование. Около р. Чингиль, в местности Кок-Дугай, обосновался Соломбул. Он редко общается со своими земляками, поэтому о нем мало что известно. Там же, на р. Чингиль, жил Мартаажык с женой. Он часто воровал, а затем убил начальника монгольского гарнизона, за что был арестован и сослан в Улан-Батор для судебного разбирательства. Было маловероятно, что он оттуда сможет вернуться обратно.

Тувинские беженцы в Синьцзяне оказались под властью местного нояна Шаракпана, казаха по национальности. Его власть была неограниченной, он имел право единолично решать, кого наказать, кого помиловать, кого поощрить; он же разбирал судебные тяжбы. Последнее слово всегда оставалось за ним. Его поддерживали власти в Урумчи, с которыми Шаракпан связывался через рацию.

Чтобы прокормить себя, тувинцы шли работать к богатым казахам. Они целыми днями пасли их стада, но, вернувшись поздно вечером, часто оставались ненакормленными.

Донесение Чойгана с учетом ряда драматических моментов, как нам кажется, очень верно отражает реалии тех лет: бурные политические события, захлестнувшие сначала Россию, затем Туву, Монголию и Китай, заметно активизировали миграционные процессы. Э. Таубе отмечает, что среди ее информантов были и такие, кто родились в районе южнее Алтайского хребта, т.е. в Синьцзяне, а позже вследствие “культурной революции” перебрались из Китая на территорию Монголии. Она также отмечает, что между тувинцами Китая и Монголии, несмотря на государственные границы, вплоть до середины прошлого века существовали постоянные контакты (Таубе, 1994. С. 8), которые, к сожалению, впоследствии значительно ослабли.

Вопрос о численности китайских тувинцев является одним из самых сложных и запутанных, так как китайская статистика не выделяет их в качестве самостоятельной народности. По этой причине они не включены в официально утвержденный список народов страны. Поэтому неудивительно, что в научной литературе часто приводятся весьма разноречивые данные о численности китайских тувинцев.

По данным китайского исследователя Хэ Синляня, в начале XX в. на территории Синьцзяна проживало около 13 тыс. мончаков (1986. С. 66). В настоящее время их численность, по одним источникам, составляет около 1 тыс. человек, по другим – от 2500 до 3 тыс. (Восточный Туркестан 1992. С. 415). Некоторые авторы ссылаются на данные Всекитайской переписи населения 1982 г., согласно которым на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района проживает более 4 тыс. мончаков, из них в уездах Алтай – 1700, Бурчин – около 1300, Чингиль – свыше 500, Каба – свыше 400, Кок-Дугай – свыше 200, Бурул-Дугай – свыше 100 человек (Сат, Доржу, 1989. С. 5; Решетов, 1990. С. 178). Но в данном случае некоторое сомнение вызывает тот факт, что мончаки, будучи непризнанными в качестве самостоятельной народности, оказались в списке народов, подлежащих переписи. От китайских коллег в форме устной информации мы получили другие данные об их численности – от 2332 до 3700 человек.

Более подробную информацию приводит А.М. Решетов. По его приблизительным подсчетам, которые сделаны на основе результатов китайских исследователей, во времена правления императора Цяньлуна насчитывалось до 2745 тувинских дворов. “Если предположить, – пишет он, – что каждый двор состоял из 4 человек, то окажется, что в конце XVIII в. их было около 11 тысяч человек. Даже если эти цифры и занижены, то все равно есть основание говорить о начавшемся процессе этнической ассимиляции” (Решетов, 1990. С. 178).

По данным на 1983 г., в Бээзи хошунах левого и правого крыла насчитывалось свыше 200 дворов; в хошуне Ак-Соян – свыше 30; в Кара-Соян – свыше 130; в Майлэнгай – свыше 10; в Кок-Мончак – свыше 200; в хошуне Шалулэ – около 10 дворов. По лингвистическим данным, население хошунов Кок-Мончак, Ак-Соян и Кара-Соян говорит по-тувински. Численность их – свыше 360 дворов, т.е. около 2 тыс. человек. Проживают они главным образом в уездах Каба и Бурчин. Население других четырех хошунов (Бээзи левого и правого крыла, Майлэнгай и Шалулэ) преимущественно монголоязычное. Численность их свыше 2 тыс. Являясь по происхождению тувинцами, они утратили тувинский язык и считают монгольский родным языком. Исследования А.М. Решетова показали, что тувинцы, теряющие полностью свой язык, как правило, перестают считать себя тувинцами. Их обычно называют не кок-мончаками, а алтайскими урянхайцами. Они противопоставляют себя тюркоязычным мончакам и считают себя самостоятельной этнической группой (Решетов, 1990. С. 178–179).

Подобная ситуация, безусловно, затрудняет выяснение не только реальной численности тувинцев, но и этнической принадлежности некоторых этнографических групп. К счастью, наши исследования велись исключительно среди тувиноязычных мончаков, которые осознают себя частью тувинского этноса. В результате опроса выяснилось, что в паспорта мончаков записывают вовсе не мончаками, как их обычно именуют, а монголами, к чему они сами относятся вполне спокойно. Поэтому установить реальную численность тувинского населения в Китае практически невозможно. В этом случае целесообразно полагаться на мнение самих тувинцев, которые считают, что их численность на сегодняшний день не превышает 4 тыс. человек.

Если эти данные сравнить с данными более раннего периода, получается, что во времена Цинской династии численность тувинцев в Синьцзяне была максимальной, т.е. около или чуть больше 10 тыс. Живя длительное время в иноэтничной среде, они постепенно подверглись процессу естественной ассимиляции, в результате которого какая-то часть тувинского населения полностью утратила свой родной язык и вошла в состав других народов. Часть тувинцев, которые сейчас известны как кок-мончаки, сумела избежать полной ассимиляции, но из-за своей малочисленности в буквальном смысле затерялась среди более многочисленных народов, что вполне закономерно для такой полиэтничной и густонаселенной страны, как Китай.

Трудно не заметить, что на протяжении данного исторического отрезка времени численность тувинского населения постепенно и неуклонно уменьшалась. Отчасти это объясняется политикой жесткого ограничения рождаемости: Китай, насчитывающий уже 1 млрд 300 млн человек, испытывает серьезные социально-экономические проблемы, вызванные перенаселением. Прокормить население, рост которого во многом “съедает” результаты социально-экономического развития страны, не так просто. В Китае засеивается всего около 120 млн га земли, т.е. меньше, чем по 10 соток на человека. В данном случае речь идет не о приусадебном участке, а о зерновом клине. К тому же индустриализация и урбанизация изымают из сельскохозяйственного оборота почти по

1 млн га ежегодно. Это означает, что проблема “человеко-ртов” остается довольно острой. Китайские демографы советовали приступить к ограничению рождаемости сразу после победы революции. Однако глава компартии Китая Мао Цзэдун был решительным противником этого курса, он утверждал, что чем больше людей, тем лучше, и предлагал по советскому примеру учредить в стране почетное звание “Мать-героиня”.

Официально власти взялись за ограничение рождаемости только после смерти “Великого кормчего”. В 1980 г. Госсовет КНР ввел в действие лозунг: “Одна семья – один ребенок”. Ожидаемый результат подобной демографической политики – удержать численность населения в пределах 1,6 млрд человек к 2050 г., когда рост должен прекратиться.

При этом власти все же разрешили представителям национальных меньшинств, численность которых не превышает нескольких тысяч человек, иметь двух детей в семье. За право завести еще одного ребенка нужно платить налог в 3200 долл. США – сумма по местным меркам просто запредельная; за нарушение закона грозит тюремное заключение.

Многие семьи, живущие на периферии, часто рожают детей больше, чем положено. Они их прячут. Эти дети не ходят в детские сады, не учатся в школах, им не выдают паспорта, т.е. они официально как бы не существуют. Правда, кок-мончаки уверяли нас, что это явление не характерно для них; более того, они считают, что им повезло, так как по сравнению с ханьцами – представителями титульной нации – им предоставлены более благоприятные условия для увеличения своей численности; в таком дифференцированном подходе они видят заботу компартии и правительства о будущем малочисленных народов.

Вместе с тем как бы привлекательно ни выглядела со стороны такая политика, объективно нет никаких серьезных оснований говорить о расширенном воспроизводстве тувинского населения в Китае. В этом отношении тувинцы Монголии находятся в более выгодном положении, поскольку не испытывают подобных ограничений, поэтому численность их почти вдвое превышает численность кок-мончаков в КНР.

У зарубежных тувинцев до настоящего времени устойчиво сохраняется традиционное деление на родовые группы и подгруппы. При этом каждый род, независимо от численности, делится внутри себя на более мелкие единицы – патронимии.

Родоплеменной состав тувинцев Монголии достаточно подробно описан в литературе, где он дается, как правило, с учетом локализации той или иной этнической группы. Так, у тувинцев Хубсугульского аймака ученые выделяют три основных рода: *соян*, *урат* и *балыкшы*. Кроме них там живут представители более мелких родов, к которым относятся *демчи*, *хойюк*, *тарга* и *найдан*. Этот же родоплеменной состав встречается на территории Тувы, примыкающей к Хубсугульскому аймаку, а именно в Тоджинском кожууне живут сояны, ураты, тарга, демчи и хойюки, в Кунгуртуге – сояны, балыкшы и хойюки (Серен 2000. С. 5).

У дархатов, живущих в Хубсугуле вместе с тувинцами, М.Х. Маннай-оол обнаружил ряд этнонимов тувинского происхождения: *кыргыз*, *иргит*, *куулар*, *чооду*, *хоролмай* (1995а. С. 65). Это может лишь подтверждать тезис Г.Н. Потанина о том, что “дархаты стали монголами сравнительно в недавнее время, а прежде были урянхайцами” (1883. С. 22), т.е. тувинцами.

В Кобдоском аймаке тувинцы делят себя на две большие родоплеменные группы – *мончак* и *соян*. Группа мончак состоит из родов *иргит* и *хойюк*, соян – из *ак соян* и *кара соян*. Каждый род в свою очередь делится на несколько патронимий. По данным С.И. Ванштейна и Э. Таубе, род иргит у них имеет патрони-

мии *ак иргит, улуг иргит, адай иргит, моол иргит, калчан иргит, джод иргит*; род хойюк – *кара хойюк, хаа хойюк, донгак хойюк, казак хойюк, джанагаш хойюк, монгуш хойюк, дорвет хойюк, чагтыва, сарыг чагтыва, кара чагтыва, кара дарган*; соян – *кызыл соян, делег, джуджинат, бургууд, агван, сарыг, оюн, шудувак, джирвек*; род кара соян – *кызыл соян, кара-тош, кара-сал, онгад* (Вайнштейн, Таубе, 1984. С. 234).

Родоплеменной состав тувинцев Баян-Улэгэйского аймака имеет много общего с составом предыдущих двух этнолокальных групп. В частности, у них встречаются группы *соян, мончак* (или *кок-мончак*) и *хойюк*. Д.А. Монгуш и М.Х. Маннай-оол зафиксировали у них следующие подразделения. Группа *соян*, например, состоит из родов *кара соян* и *ак соян*. Кара соян распадается на патронимии *кара-сал, кара-тош, шанагаш, кара саая, хойт, моол ооржак*; ак соян – на *сарыглар, агбан, делег, бургууд, тос-кириш, казак кыргыз, шуудак, оюн*. Мончак подразделяется на *ак иргит, шунгуур иргит, адай иргит, чооду иргит, оолет, хойт чагтыва, сарыг чагтыва, кара чагтыва, кызыл соян, делег хойюк*. Хойюк, в свою очередь, распадается на *хаа хойюк, монгуш хойюк, шанагаш хойюк, казак хойюк, донгак хойюк, кара хойюк, кор хойюк* (Монгуш, 1983. С. 131; Маннай-оол, 1995. С. 59).

У тувинцев Китая мы также обнаружили родоплеменные группы *соян* (*ак соян, кара соян, кызыл соян, кок соян*), *хойюк* (*хаа хойюк, кара хойюк, донгак хойюк*), *иргит* (*улуг иргит, бичии иргит*) и *мончак*. Вместе с ними проживает некоторое число представителей групп *ооржак, шанагаш* и *чагтыва*. В меньшем количестве встречаются тувинцы, относящие себя к роду *танды, куулар, кара-тош, кара тондуп, кара-оол* и *оюн*. Есть среди них представители и таких малоизвестных родов, как *бештелик* и *конгуту* (Монгуш, 1997. С. 11).

При сравнении родоплеменного состава трех монгольских и одной китайской этнолокальных групп тувинского населения легко обнаруживается большое сходство между ними. Практически один и тот же состав, за редким исключением, имеют тувинцы Баян-Улэгэйского аймака Монголии и тувинцы Алтайского аймака Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая, что, очевидно, объясняется их территориальной близостью, совместным проживанием и наличием тесных культурных и экономических контактов в более ранний период их истории. Достаточно близки к ним по родоплеменному составу и тувинцы Кобдоского аймака. Тувинцы Хубсугульского аймака близки к жителям Тоджинского кожууна и Кунгуртуга Республики Тыва, что также объясняется близостью их территорий, которые в прошлом не были разделены границей.

Все перечисленные этнонимы монгольских и китайских тувинцев в подавляющем большинстве совпадают с названием родоплеменных групп российских тувинцев, за исключением таких, как *шанагаш, тос-кириш, шуудак, хойт, бештелик, конгуту, чагтыва*, которые не сохранились в этнонимике основного этноса.

В целом родоплеменной состав у тувинцев Монголии и Китая достаточно пестрый и сложный по своей структуре, но он, тем не менее, позволяет утверждать, что процесс формирования названных выше родоплеменных групп и их подразделений некогда был тесно связан с этнической территорией тувинцев. Единство территории в данном случае сыграло роль одного из основных этнообразующих факторов, без которого, как известно, невозможно возникновение любого этноса.

В перспективе родоплеменной состав рассматриваемых нами этнолокальных групп может быть исследован более тщательно и всесторонне специалистами узкого профиля. Мы же ограничились лишь его общим обзором, что соответствует целям и задачам нашего исследования.

Этническое самосознание. Наиболее значимыми этноконсолидирующими признаками для рассматриваемых групп, судя по данным наших информантов, на первом месте оказались язык, общность происхождения, религиозная принадлежность, обряды и обычаи и только потом – одежда, пища и жилище. Эти же признаки выполняют и этнодифференцирующую функцию, так как по ним можно отличить монгольских и китайских тувинцев от представителей других национальностей.

Весьма примечательно, что тувинский язык – в качестве этноконсолидирующего и этнодифференцирующего признака – не только занимает первое место в ряду себе подобных, но и оценивается таким образом подавляющим большинством тувинского населения как в Монголии, так и в Китае. И это при том, что все большее число зарубежных тувинцев осознает своим родным языком также и монгольский.

Второй важнейший этноконсолидирующий признак – общность происхождения. Место этого признака в ряду этнообъединяющих определяется, как нам представляется, размыванием этнически специфических черт в материальной культуре и обрядовой практике. Невысокая роль признака конфессиональной общности или религиозных различий объясняется иноэтничным окружением, в котором живут тувинцы Монголии и Китая. В основном это монголы, принадлежащие, как и тувинцы, к северному направлению буддизма, и местами – казахи-мусульмане, влияние которых на тувинцев именно в этом аспекте почти не ощущается.

Наши попытки выяснить у информантов, какие национальности, по их мнению, близки тувинцам и по какому признаку, показали, что подавляющее большинство считает близкими по языку казахов, а по культуре и быту – монголов. При этом культурно-бытовому сходству с монголами тувинцы придают большее значение, что, по всей вероятности, объясняется высоким уровнем проникновения в их хозяйственно-бытовую культуру элементов монгольской культуры и быта.

Второй уровень этнического самосознания зарубежных тувинцев – этногрупповое самосознание – выяснялся нами посредством вопроса об их этногрупповой принадлежности. Оказалось, что как монгольские, так и китайские тувинцы при определении своей групповой принадлежности идентифицируют себя в соответствии с районами выхода при переселении их самих либо их предков. Часто тувинцы называют себя монгольскими и китайскими, но это определение, как нам показалось, не универсально, о чем свидетельствуют случаи этнической самоидентификации цэнгэльскими, кобдинскими и другими, т.е. по месту проживания: в Цэнгэле, Кобдо и т.д.

Э. Таубе по этому поводу замечает, что алтайские тувинцы делят себя по территориальному признаку на “тувинцев алтайского направления” (*алдай чьуктун дывазы*), живущих южнее Алтайского хребта, на территории, принадлежащей Китайской Народной Республике, и на “тувинцев кобдинского направления” (*хомду чьуктун дывазы*), живущих севернее Алтайского хребта, в верховьях р. Кобдо, на монгольской территории. Тувинцев из Тувы они называют “ганды-тувинцами”, т.е. “те, кто живет около гор Танну-Ола” (Таубе, 1994. С. 6).

Это позволяет говорить о наличии этнолокального самосознания у зарубежных тувинцев, хотя есть вероятность, что со временем, по мере утраты будущими поколениями осознания своей причастности к тувинскому этносу, с одной стороны, и ускорения процесса этнической ассимиляции со стороны других этносов – с другой, этот уровень этнического самосознания если не исчезнет

окончательно, то, во всяком случае, значительно ослабнет. Эта тенденция, по нашим предварительным прогнозам, может достаточно явно проявиться у тех этнолокальных групп, которые находятся в полной изоляции от своего основного этнического массива и по этой причине не имеют возможности регулярно получать этнически насыщенную культурно-языковую “подпитку”.

Этноязыковая ситуация. Изучение языковой ситуации в исследуемых тувинских группах велось различными путями. Так, в частности, чтобы получить представление о состоянии языковых процессов у тувинцев Монголии, мы, кроме имеющих работ, привлекли также оригинальные данные, полученные у наших информантов – монгольских граждан тувинского происхождения. Знакомство с языковой ситуацией у тувинцев Китая осуществлялось путем непосредственного общения с ними, часто с помощью ряда ключевых вопросов, сформулированных следующим образом: “Какой язык считаете родным? В какой степени владеете языками соседних народов? На каком языке получаете образование? В какой школе Вы хотели бы учить своих детей? На каком языке общаетесь дома? Не чувствуете ли, что теряете родной язык?”

Однако прежде чем рассматривать конкретные вопросы этноязыковых процессов, происходящих в той или иной этнической группе, необходимо отметить, что в языковом отношении тувинцы Монголии и Китая представляют собой единое целое – они говорят на различных диалектах тувинского языка. В целом их язык совпадает с тувинским народно-разговорным языком, хотя и имеет некоторые особенности в фонетике, лексике и мелодике речи. В речи зарубежных тувинцев заметно наличие особого акцента, который на слух воспринимается как влияние монгольского языка. Возможно, это объясняется тем, что носители данных диалектов на протяжении длительного времени живут изолированно от своей основной массы. В то же время они до сих пор сохраняют тот грамматический строй языка, который по существу не отличается от такового у основной массы тувинцев. В данном случае язык зарубежных тувинцев, являясь основным средством внутриэтнического общения, также выполняет и весьма существенные сигникативные функции, выступая в качестве условного знака принадлежности его носителей к определенному этносу.

Наряду с этим для каждой группы тувинского населения, в зависимости от ее локализации, характерна особая, только ей присущая этноязыковая ситуация. Для того чтобы показать это, считаем целесообразным выделить по территориально-географическому признаку четыре основные группы тувинцев, три из которых сосредоточены в Монголии (в Хубсугуле, Кобдо и Баян-Улэгэе), одна – в Китае. Такое деление позволит не только выявить языковые особенности каждой группы, но также поможет получить более полное представление о весьма сложной и неоднозначной языковой ситуации у зарубежных тувинцев.

Мы преднамеренно не стали выделять в отдельные группы тувинцев, живущих в Селенгинском и Центральном аймаках Монголии, потому что, во-первых, они живут очень разрозненно, во-вторых, их численность слишком мала, и в-третьих, они не представляют собой единства в языковом отношении. Именно о них Э. Таубэ пишет, что они “уже не владеют тувинским как родным языком, так как даже в семьях говорят по-монгольски”; у них “можно встретить полный отказ от традиционного образа жизни”, поскольку “многие живут оседло и занимаются нетрадиционными профессиями”; монгольское влияние среди них ощущается наиболее явно, начиная от переориентировки юрты на юг и кончая монгольскими именами (Таубе, 1994. С. 9). Поэтому наше основное внимание направлено на компактные группы тувинского населения, сохранившие свой родной язык, многие обычаи и устные предания.

Тувинцы Хубсугула живут по соседству с дархатами и монголами. По языковым признакам их делят на две группы: выходцы из Тоджи и выходцы из Кунгуртуга. Такое деление произошло от того, что в 1940–1950-е годы, когда началась повсеместная коллективизация, из упомянутых регионов Тувы в Хубсугульский аймак Монголии перекочевало довольно много тувинских семей. На новом месте они присоединились к той небольшой части тувинского населения, которая испокон веков жила на этой территории.

В настоящее время не только исследователями, но и самими тувинцами признается тот факт, что между языками двух групп существуют небольшие различия, хотя они говорят на одном и том же тувинском языке. Тем не менее в языке хубсугульских тувинцев присутствуют отдельные заимствования из монгольского языка, а некоторые слова имеют монголизированное звучание. Но, несмотря на это, в целом их язык можно рассматривать как особый диалект, очень близкий к тере-хольскому диалекту тувинского языка (Сам, 1987. С. 63–68). Существующие в рамках этого диалекта различия, по всей вероятности, следует классифицировать как говоры.

Помимо своего родного языка хубсугульские тувинцы свободно говорят на дархатском диалекте монгольского языка. Они фактически двуязычны. Их дети учатся в монгольской школе.

Тувинский язык в основном употребляется в узком семейном кругу. Старшее поколение владеет родным языком значительно лучше, чем молодое, поэтому для последнего уже сейчас остро стоит проблема сохранения тувинского языка. Чтобы попытаться решить эту проблему, местные власти в 1990 г. специально пригласили из Тувы двух учителей и подписали с ними контракт о преподавании в течение трех лет тувинского языка в цагаан-нурской средней школе. Во время пребывания учителей из Тувы у местных тувинцев резко возрос интерес к родному языку. Родители охотно определяли детей к тувинским учителям, а те, в свою очередь, с энтузиазмом изучали тувинский язык.

Однако эта практика, столь полюбившаяся местным жителям, по некоторым объективным причинам не получила дальнейшего развития. На данный момент у хубсугульских тувинцев практически нет ни одного официального источника тувинского языка. Они не имеют своей письменности, школ, печатных изданий. Зато исследователи отмечают у них сохранение национального фольклора в устной передаче, для чего, как известно, письменной традиции не требуется. Здесь очень популярны и часто исполняются такие известные тувинские народные песни, как “Межегей”, “Самагалдай”, “Хондергей”, которые являются достоянием песенного творчества тувинского народа. Тувинская исследовательница П. Серен в частной беседе сообщила, что в сказках тувинцев Хубсугула довольно часто встречаются сюжетные линии, характерные для сказок тувинцев Тере-Холя, т.е. по существу они имеют единую сказочную традицию, из чего следует, что фольклор у данной группы имеет много общего с фольклором российских тувинцев.

Американский этнограф Д. Донахо считает, что в сохранении тувинского языка большую роль играет статус хубсугульских тувинцев, – хотя они и признаны этническим меньшинством в Монголии, им постоянно приходится сталкиваться с сильной социальной маргинализацией, которая вынуждает их искать поддержку в собственной культуре, прежде всего в языке и традиционном образе жизни (Донахо, 2003. С. 16). Этот тезис, как нам кажется, применим и к остальным группам тувинского населения.

Что же касается языка хубсугульских тувинцев, то он, по нашим предварительным данным, представляет собой самостоятельный диалект тувинского языка, в рамках которого существуют два говора.

Тувинцы Кобдо живут в окружении халх-монголов, захчинов, дербетов, казахов и других этнических групп. В языковом отношении они двуязычны – говорят на тувинском и монгольском языках. Их дети обучаются в монгольской школе, где в качестве иностранного языка по своему желанию могут изучать либо русский, либо английский.

Интересно отметить, что пожилые тувинцы, которые в свое время перекочевали в эти края из Синьцзяна, кроме тувинского и монгольского свободно владеют казахским языком. Современные тувинцы, которые уже родились на территории Кобдо, казахского не знают, хотя и живут рядом с его носителями, что свидетельствует о доминировании монгольского языка в общении между различными этническими группами Кобдо.

Тувинский язык, как показывают наши исследования, употребляется исключительно для внутрисемейного общения. Причем знание родного языка среди людей старшего поколения намного лучше, чем среди представителей среднего и молодого поколений. Поэтому проблема сохранения родного языка для кобдинских тувинцев стоит так же остро, как и для хубсугульских. В сумоне Буянт, где 30% населения составляют тувинцы, работает Тувинский комитет, который пытается решить данную проблему наряду с проблемой возрождения традиционных тувинских обрядов и обычаев.

В начале 1990-х годов этот комитет обратился к местному руководству с просьбой рассмотреть и положительно решить вопрос о введении в школьную программу тувинского языка на правах факультатива, что дало бы возможность тувинским детям приобщиться к родному языку. Местные власти одобрили и поддержали эту идею, но из-за отсутствия квалифицированных преподавателей она долгое время не воплощалась в жизнь. Это продолжалось до тех пор, пока не появились первые выпускники тувинского отделения филологического факультета Тувинского государственного университета.

Тувинским комитетом также неоднократно предпринимались попытки официально организовать подписку на наиболее популярные периодические издания, выходящие в Туве, но они не увенчались успехом. Цэнгэльским тувинцам, очевидно, в этом отношении повезло больше, они регулярно получали популярную газету “Шын” вплоть до середины 1990-х годов. Подписка на нее вновь была возобновлена в начале 2003 г.

Осенью 1974 г. кобдинских тувинцев впервые посетили исследователи из Тувы Ю.Л. Аранчин и Д.А. Монгуш. Результатами их полевой работы стали статьи, опубликованные в разных научных изданиях. Ю.Л. Аранчин, например, замечает, что даже в такой небольшой этнографической группе, какую представляют собой жители Буянт сумона, сохранились удивительно интересные факты, свидетельствующие о наличии в их языке, фольклоре и обычаях довольно устойчивых общих черт с современными тувинцами (Аранчин, 1975. С. 215). Далее автор подкрепляет свое мнение языковыми и фольклорными материалами. Его коллега Д.А. Монгуш отмечает, что язык кобдинских тувинцев очень близок к языку российских тувинцев и может рассматриваться как один из диалектов тувинского языка, обладающий рядом фонетических, лексических и грамматических особенностей, которые сложились в условиях изоляции этой группы тувинцев под влиянием монгольского, казахского и, возможно, алтайского языков (Монгуш, 1983. С. 144).

Осенью 1990 г., т.е. спустя 16 лет, у кобдинских тувинцев побывала исследовательница П. Серен, которая годом позже также посетила хубсугульских тувинцев. Сравнивая языки этих двух этнических групп, П. Серен замечает, что язык тувинцев Хубсугула был гораздо ближе и понятнее ей, чем язык тувинцев

Кобдо, хотя те и другие говорили на одном и том же тувинском языке. В языке кобдинских тувинцев присутствовало много незнакомых слов, пришедших из языков соседних народов, преимущественно из монгольского (Рукописный фонд ТИГИ. Д. 1198. Л. 7).

Среди этнических групп, проживающих в Кобдо, есть также небольшая группа урянхайцев, о которых следует сказать отдельно. Как сообщают наши информанты, среди них по сей день встречаются (хотя и редко) носители тувинского языка. Объясняется это тем, что урянхайцы некогда были тувинцами, но, живя длительное время среди монголов, они полностью омонголились и в настоящее время представляют собой обособившуюся от тувинцев этническую группу, основной язык которой – монгольский. Поэтому знание тувинского языка отдельными представителями этой группы, в основном людьми почтенного возраста, – явление крайне редкое. О них в свое время писал А. Позднеев: “большая часть народа говорит теперь монгольским языком, по наречию чжунгарских олетов”, родной же язык “у них находится в презрении” и лишь “в степях еще находятся простаки, которые говорят по-соински” (по-сойотски, т.е. по-тувински. – М.М.) (Позднеев, 1896. С. 363).

От информантов стало также известно, что у некоторых пожилых тувинцев имеются очень редкие старые издания на тувинском языке, написанные либо кириллицей, либо латинским шрифтом, которые бережно хранятся как семейные реликвии. По всей вероятности, эти издания были вывезены из Тувы теми, кто после народной революции 1921 г. бежал в Синьцзян, а позже перебрался в Кобдо.

Весьма примечательно, что фольклор тувинцев Кобдо очень близок, практически родствен фольклору тувинцев Монгольского Алтая, преимущественно района Цэнгэл. Песни, благопожелания, некоторые сказки обеих групп, лишь за редким исключением, полностью идентичны. Очевидно, в более ранний период истории между этими группами тувинского этноса существовало не только культурное, но и территориальное единство, которое позднее было нарушено различными историческими событиями.

Основными соседями *тувинцев Баян-Улэгэя* являются монголы, казахи и урянхайцы. Последние в основном сосредоточены в сумоне Буянт и по своему этническому происхождению имеют непосредственное отношение к тувинцам. Какая-то их часть также проживает по соседству с кобдинскими тувинцами, о чем было сказано ранее. Э. Таубе, посвятившая себя изучению именно этой группы тувинцев, пишет: “В сознании тувинцев сумона Цэнгэл представление о первоначальном тюркоязычии урянхайцев, говорящих сегодня по-монгольски, было живо и через сотню лет, когда я в конце 60-х годов вела среди них полевые исследования. Они четко отличают себя, тюркоязычных тыва, от монголоязычных урянхайцев, живущих дальше на восток и юго-восток от них..., но (цэнгэльские тувинцы. – М.М.) считают урянхайцев родственной им этнической группой, сохранившей с ними много общего в культуре и прежде всего в нравах и обычаях; их шаманы до последнего времени, по крайней мере до середины нашего столетия, камлали на тувинском языке” (Таубе, 1994. С. 7).

Тувинцы Баян-Улэгэя свободно говорят на трех языках: тувинском, монгольском и казахском. Благодаря близости к территории Тувы и наличию хороших дорог, контакты между жителями сумона Цэнгэл и российскими тувинцами существовали постоянно, особенно активными они были в 1950–1960-е годы. Это обстоятельство, безусловно, положительно отразилось на состоянии тувинского языка цэнгэльских тувинцев. По сравнению с другими группами тувинцев они значительно лучше владеют родным языком, и проблема его сохранения для них не столь актуальна, как для остальных.

Убедительным доказательством того, что язык у цэнгэльских тувинцев хорошо сохранился, могут служить 120 песен (*ыр*), 17 шаманских заклинаний, 50 благословений (*алгыш*) и восхвалений (*мактал*), около 800 пословиц (*чечен сос*) и загадок (*тывызык*) и 90 сказов (*тоол*), историй (*тоогу*) и мифов (*домак*), которые были записаны Э. Таубе во время полевой работы. Небольшая часть этого материала собрана у тех тувинцев, которые родились в районе южнее Алтайского хребта, т.е. на территории Синьцзяна, откуда впоследствии они переместились в Цэнгэл. Судя по текстам, между тувинцами Синьцзяна и Цэнгэла почти нет никаких языковых различий. Из-за постоянных контактов между обеими группами в прошлом и общего языка их сказки принадлежат одной и, по существу, единой традиции. Поэтому собранные сказки Э. Таубе рассматривает как общее достижение живущих на Алтае тувинцев (Там же. С. 8–9, 18).

Тувинцы Цэнгэла не без гордости отмечают, что из-за своей малочисленности они оказались, по сравнению с другими народами, в более выгодном положении в языковом отношении. Они в одинаковой степени свободно общаются с монголами и казахами на их языках, в то время как те ограничены в общении только монгольским.

Благодаря достаточно высокому уровню языковой компетенции цэнгэльские тувинцы иногда осуществляют литературные переводы. Например, с тувинского на монгольский переведен известный роман тувинского писателя Салчака Тока “Слово арата”. Автор перевода – цэнгэльский учитель тувинского происхождения Х. Хиис.

До недавнего времени в Цэнгэле существовала единственная школа с монгольскими и казахскими классами. В ней ежегодно обучалось около 1200–1400 учащихся. Преподавание велось на двух языках – монгольском и казахском. В качестве иностранного языка преподавали русский. Тувинские дети обычно учились в монгольских классах.

В 1991 г. местные власти, учитывая интересы тувинского населения, из одной школы образовали две – монгольскую с казахскими классами и тувинскую. Такая мера была предпринята с целью дальнейшего сохранения тувинского языка. По первоначальному замыслу предполагалось все предметы в школе перевести на тувинский язык. Однако родители учащихся выразили опасение, что это может привести к нежелательным результатам: дети будут крайне слабо владеть монгольским, в результате чего их шансы получить хорошее образование в престижных учебных заведениях страны резко снизятся. Поэтому было решено ввести в школьную программу тувинский язык и литературу, а все остальные предметы преподавать на монгольском. Учебники по тувинскому языку и литературе специально по этому случаю были закуплены в Туве. В качестве второго иностранного языка ввели английский.

О большой приверженности цэнгэльских тувинцев к родному языку свидетельствует также то, что они обычно имеют два имени – монгольское и тувинское. В официальных документах у них фигурирует монгольское имя, а в повседневной жизни принято называть друг друга тувинским именем. Причем последнее для человека более значимо, чем монгольское. В последний период наметилась тенденция записывать в свидетельстве о рождении ребенка его тувинское имя.

В языковом отношении тувинцы Монгольского Алтая находятся в наиболее благополучном положении. Во-первых, они имеют свою школу, в то время как у других групп она полностью отсутствует. Во-вторых, им намного легче, чем остальным, общаться с жителями Тувы. В-третьих, они в меньшей степени подверглись процессу монголизации. И, наконец, в-четвертых, у цэнгэльских

тувинцев есть реальные шансы не только сохранить родной язык, но и внести существенную лепту в фольклорную сокровищницу тувинского народа.

Тувинцы Китая, т.е. Синьцзяня живут в многоязычной среде, поэтому по мере необходимости свободно переходят с одного языка на другой. Из языков окружающих их народов они достаточно хорошо владеют монгольским и казахским. Тувинский преимущественно употребляется в семье, а также во время таких семейных и общественных обрядов и церемоний, как свадьба, похороны, *оваа дагылгазы* и др.

Китайским языком тувинцы, как впрочем и их ближайшие соседи, владеют в недостаточной степени, хотя он входит в школьную программу и является обязательным для всех. Причина тому – удаленность и труднодоступность Алтайского аймака и как следствие – его малая заселенность ханьцами – коренными носителями китайского языка, что, в свою очередь, позволяет местным жителям вполне спокойно обходиться без него в повседневной жизни.

Многие наши информанты отмечали, что именно из-за слабого знания китайского языка их дети не могут поступить в высшие учебные заведения страны, где преподавание ведется исключительно на китайском. Поэтому общий образовательный уровень мончаков, как правило, ограничивается либо средней школой, либо средним учебным заведением.

Впрочем, объективности ради следует заметить, что иногда бывают счастливые исключения, когда некоторым из мончаков благодаря особым способностям удается получить высшее образование. Нам, например, рассказали об одном юноше из Ханаса, который закончив университет во Внутренней Монголии, поехал учиться за рубеж – сначала в Венгрию, затем в Германию. Оказавшись годом позже в Западной Европе, мы от коллег вновь услышали об этом молодом китайце тувинского происхождения, который слыл в кругах специалистов прекрасным лингвистом-тюркологом.

Необходимо сказать несколько слов о влиянии русского языка на языки народов Синьцзяна, в том числе на тувинский. Не могли остаться в стороне от нашего внимания такие слова, как *революция, марксизм-ленинизм, партия, политика, советы, автономия, республика* и ряд других, которые явно указывали на некогда существовавшее идеологическое единство между бывшим СССР и Китаем. Лексикой подобного рода, как и следовало ожидать, хорошо владеют представители партийной номенклатуры. Не менее успешно мончаки продемонстрировали и знание лексики из области образования. Им хорошо известны слова *школа, классы, гимназия, техникум, институт, университет* и др. Более того, названия некоторых дисциплин, которые преподаются в учебных заведениях, были произнесены также на русском: *математика, химия, орфография, педагогика, право* и пр.

На самом деле мончаки знают гораздо больше русских слов, чем это может показаться на первый взгляд. В Ак-Хаба мы познакомились с Конгуштаем Каскайбом (1925 г. рождения), который в молодости изучал русский язык. Он попытался общаться с нами на русском языке, и надо заметить, что препятствий для обоюдного понимания у нас не возникло.

Наличие русских слов в языке народов Синьцзяна объясняется довольно просто: до начала “культурной революции” в Китае, на территории Алтайского аймака проживало много русских староверов. Они жили большими деревнями, занимались земледелием, имели свои школы, куда брали учиться и местных детей. Но грянувшая “культурная революция” пришлась им не по душе и вынудила покинуть обжитые места. Какая-то часть староверов уехала в Австралию, другая перебралась в Америку через Бразилию, а большая часть обосновалась в

России в пределах нынешней Республики Алтай. С тех пор остались в языках местных народов русизмы. Местное население, кстати, с особой теплотой вспоминает то время, когда рядом с ними жили русские староверы.

Мы общались с мончаками на тувинском языке. С первых же слов мы хорошо понимали друг друга, убеждались в том, что говорим на одном и том же языке, но имеющем некоторые особенности, которые иногда заставляли нас переспрашивать и уточнять.

Язык китайских тувинцев в целом совпадает с тувинским разговорным языком, хотя его фонетике, лексике, мелодике речи присуще некоторое своеобразие. В их речи заметен особый акцент, воспринимаемый на слух как влияние монгольского языка. Это неудивительно, так как носители данного диалекта на протяжении 200 с лишним лет живут изолированно от материнского этноса и не имеют никакого общения с жителями Тувы. В то же время грамматический строй их языка по сути не отличается от такового основной массы тувинцев. Можно сказать, что мончаки создали самостоятельный диалект тувинского языка, сложившийся под влиянием монгольского, казахского, частично уйгурского и китайского языков. Но он, к сожалению, пока остается малоизученным.

Общаясь с информантами различных возрастных групп, мы заметили, что люди пожилого возраста говорят на чистейшем народно-разговорном языке без посторонних примесей, в то время как представители молодого и среднего поколений разговаривают на таком тувинском, в котором не только присутствуют всевозможные заимствования из других языков, но и отсутствует фарингализация гласных. Наше наблюдение подтвердили и результаты лингвистических исследований, проведенных еще в 1980-е годы. Они показали, что подавляющее большинство пожилых носителей тувинского языка различают основные (краткие) и особые гласные, тогда как люди молодого возраста произносят такие различающиеся по фарингализованности и нефарингализованности звуки одинаково. Отсюда исследователи сделали вывод, что фарингализация гласных в языке китайских тувинцев начинает затухать (*Хэ Синлянь*, 1986. С. 66; см. также: *Сат, Доржу*, 1989. С. 94).

Вместе с тем тюрколог-лингвист Э.Р. Тенишев считает, что язык кок-мончаков изначально хранил в себе реликтовую черту – отсутствие фарингализации (1999. С. 133). Фарингализация, по его мнению, это не просто адаптивное изменение какого-либо звука или явления, а перестройка всей вокалической системы языка. Для того чтобы она получила развитие в тувинском языке, необходимо, по крайней мере, 500 лет. Из этого следует, что язык кок-мончаков отделился от языка материнского этноса в ту далекую пору, когда в последнем фарингализации гласных еще не было.

В то же время результаты лингвистической экспедиции Академии наук КНР, проводившейся в октябре 1956 г. в Алтайском аймаке среди кок-мончаков, показали, что их язык, несмотря на ограниченность функциональных потенциалов, имеет много общего с нормами литературного тувинского языка и близок к его центральному диалекту. Сами кок-мончаки уверены, что их язык произошел от языка тувинцев Хемчика, т.е. Тувы, и подобного ему в Синьцзяне нет (Там же. С. 130–133).

Китайские тувинцы не имеют своих школ, поэтому их дети учатся либо в казахских, либо в монгольских школах, причем предпочтение отдается последним, так как официально мончаки считаются монголами. В местности Ак Хаба мы посетили начальную школу (с 1 по 6 классы), где состоялась встреча с учителями и учащимися. Школа была основана в 1932 г. Преподавание ведется на монгольском языке. На момент нашего визита там насчитывалось всего 14 учите-

лей и 100 учащихся, большинство из которых – тувинцы. Средний возраст учителей не превышал 25 лет. В основном это были выпускники педагогических училищ. Именно они выражали серьезную обеспокоенность по поводу медленного и неуклонного угасания тувинского языка.

Когда дети мончаков впервые приходят в школу, они не знают никакого языка, кроме тувинского. И поскольку преподавание ведется на монгольском языке, то учителям начальных классов, а это, как правило, тувинцы, приходится переводить учебный материал с монгольского на родной язык. Но с четвертого класса учащиеся уже начинают не только понимать, но и говорить на монгольском языке, который постепенно вытесняет их родной язык. То же самое происходит в школе, где преподавание ведется на казахском языке. Таким образом, тувинский язык как бы отходит на задний план, а доминирующими языками общения становятся монгольский и казахский. Тувинский язык фактически служит только для общения в семье. Однако в тех случаях, где один из родителей является представителем другой национальности, там дети, как правило, уже не говорят на тувинском языке.

Потерю языка китайские тувинцы воспринимают очень болезненно, хотя и понимают, что не в силах изменить положение. Они полностью лишены того, что призвано гарантировать устойчивое сохранение языка, т.е. не имеют своей письменности, школ, учебников, печатных изданий и т.д. На сегодняшний день у них имеется только одна радиопередача из Тувы, которую “ловят” по транзисторному радиоприемнику. Конечно, эти 30-минутные вещания не решают проблему сохранения языка, они лишь поддерживают чувство их принадлежности к единому тувинскому этносу. Язык тувинского радио вполне понятен мончакам, отмечающим, что их собственный язык намного беднее, по сравнению с языком современных тувинцев, особенно в области лексики.

Многие наши информанты высказывали искреннее желание видеть у себя учителей из Тувы, которые могли бы обучать их детей тувинскому языку и литературе. По их просьбе мы показывали им, как пишут российские тувинцы, объясняя при этом, что используется кириллица. Кириллицу мончаки называют “славянской письменностью” (*славян бижик*); они уверены, что смогли бы освоить ее без особого труда. В свое время мончаков познакомили с нею русские старожилы.

Образцы разговорной речи китайских тувинцев, их песни и благопожелания мы записали на диктофон, а отдельные архаичные слова и выражения – от руки. Кассетные записи впоследствии были полностью расшифрованы и в настоящее время хранятся в фондах Тувинского института гуманитарных исследований (г. Кызыл). Специалистам еще только предстоит определить место языка китайских тувинцев в общей системе тувинского языка.

В целом анализ этноязыковой ситуации у различных групп зарубежных тувинцев не позволяет провести резкой границы между ними и тувинцами, живущими в Российской Федерации. Обработка материалов, имеющих отношение к реальной речевой деятельности, убедительно доказывает тезис о существовании у них как развитого тувинско-монгольского двуязычия, характерного для этнических групп Хубсугула и Кобдо, так и тувинско-монгольско-казахского мультилингвизма, наблюдаемого у групп, проживающих на Монгольском и Китайском Алтае.

Языковая ситуация, сложившаяся в настоящее время в этих регионах, характеризуется достаточно прочным равновесием в функционировании одновременно двух и более языков в реальной речевой деятельности. Хотя нельзя говорить о вседвоящем преобладании какого-то одного языка в речевом поведе-

нии рассматриваемых этнолокальных групп, но с уверенностью можно констатировать наличие весьма отчетливой тенденции к возрастанию роли монгольского языка в производственной сфере и межличностном общении у тувинцев Монголии и казахского, монгольского и китайского языков у тувинцев Китая.

Особенно ярко активность монгольского языка проявляется у тувинцев Хубсугула и Кобдо, где он проник в такую, казалось бы, закрытую сферу, как внутрисемейное общение. Здесь монгольский язык явно превалирует над тувинским. Так, по признанию П. Серен, во время полевых исследований в Хубсугульском аймаке ей приходилось общаться с некоторыми 30–40-летними тувинцами с помощью переводчика, так как они практически не говорили по-тувински (Серен, 2000. С. 9). Наши информанты, часто посещающие кобдинских тувинцев, сообщают, что там старики обращаются к молодым на тувинском языке, а те, понимая тувинскую речь достаточно хорошо, все же предпочитают отвечать на монгольском.

На основе этих данных можно предположить, что в дальнейшем у тувинцев Хубсугула и Кобдо будет усиливаться ассимиляция их языка монгольским, при том, однако, что будет и далее существовать реальный билингвизм в межличностном внутри- и внесемейном общении.

В отечественной этносоциологической литературе принято считать, что развитие двуязычия может иметь две тенденции – экстенсивную и интенсивную (Губогло, 1998. С. 69–89). В первом случае двуязычие распространяется “вширь”, т.е. вторым языком, в нашем случае – монгольским, овладевают все больше представителей немонгольского этноса. Во втором проявляется тенденция к “углублению” двуязычия посредством лучшего овладения вторым языком с использованием его во внутриэтническом общении.

Исходя из этого положения можно утверждать, что тувинско-монгольское двуязычие у хубсугульских и кобдинских тувинцев реализует в своем развитии обе эти тенденции, поскольку, как показывают результаты исследований, наличие достаточно широкого овладения монгольским языком с очень высоким для второго языка уровнем языковой компетенции и его активное использование в реальной языковой деятельности. Необходимо учесть при этом и степень воздействия столь развитого двуязычия на процессы культурной интеграции в ходе межэтнического тувинско-монгольского взаимодействия.

Что касается тувинцев Монгольского и Китайского Алтая, то у них, помимо тувинского, наблюдается свободное владение казахским и монгольским языками, которые используются в одинаковой степени и гораздо более активно, нежели тувинский, что во многом определяется как уровнем развития их общественных функций в образовании, хозяйственной деятельности, делопроизводстве, так и особенностями дисперсного проживания тувинцев в многоязычной среде. Отнюдь не последнюю роль в этом играет и такой важнейший фактор, как использование этих языков в чтении литературы и газетно-журнальной периодики. В этом случае помимо лингвистического влияния как такового тувинцы испытывают и огромное культурное воздействие самого материала, в значительной степени зависящее от языка, на котором он подается.

Языковая ситуация у монгольских и китайских тувинцев во многом определяется также изменениями лингвистических характеристик языка. Хотя нами не проводился структурный анализ их языка, относящийся к компетенции лингвистов, мы тем не менее попытались, не вдаваясь в подробности изменений таких структурных единиц языка, как лексика, морфология и грамматика, выявить основное их направление. Длительное проживание в географическом и культурно-языковом отрыве от основного массива тувинского этноса, как нам

кажется, привело к тому, что у дисперсно расселенных представителей различных этнолокальных и диалектных групп тувинцев произошла значительная редукция лексических и морфологических структур языка в бытовом общении. Это, в свою очередь, способствовало языковой интерференции, т.е. отклонению от устоявшейся структуры языка в силу внешнего воздействия, проявляющегося в фонетике, морфологии, лексике и семантике, нарушении некоторых синтаксических и стилистических норм. У рассматриваемых нами групп это явление получило весьма широкое распространение и служит в настоящее время одним из оснований в осознании ими своего отличия от тувинцев, проживающих в Российской Федерации.

На развитие этноязыковых процессов существенно влияют и языковые ориентации зарубежных тувинцев, их психологические установки на тот или иной язык. Особое значение этот аспект приобретает в связи со способностью языковой предрасположенности, сформированной под воздействием среды, оказывать воздействие на динамику языковой компетенции и характер языковой деятельности. В нашем случае одним из основных показателей в системе языковых предпочтений служит установка тувинцев на язык школьного обучения. Подавляющее большинство как монгольских, так и китайских тувинцев предпочитает обучать детей в монгольской школе, а не в казахской, как следовало бы этого ожидать, учитывая языковое родство казахов и тувинцев. Предрасположенность тувинцев к монгольскому языку в немалой степени обусловлена конфессиональным фактором – монголы, как и тувинцы, являются буддистами.

Достаточно своеобразно обстоит дело с языковой компетентностью: из четырех этнолокальных групп только тувинцы Монгольского Алтая, т.е. жители сумона Цэнгэл, свободно владеют тувинским языком (говорят на нем, читают и пишут), в то время как представители трех остальных групп знают язык лишь на разговорном уровне. При этом уровень языковой компетенции в старших возрастных группах значительно выше, чем в средних и младших. В последних по мере снижения их возраста знание тувинского языка становится все менее глубоким.

Такое положение обусловлено возможностью изучения тувинского языка в системе школьного образования, которая, как свидетельствуют наши информанты, неодинаково у различных групп тувинского населения. В Монголии, например, эта проблема решается следующим образом. В начале 1990 г. благодаря общим усилиям между правительствами Республики Тыва и Монголии было достигнуто двустороннее соглашение о подготовке молодых кадров по разным специальностям. Согласно этому договору, осенью того же года в Улан-Баторский государственный университет поехали учиться четыре студента из Тувы, а Кызыльский государственный педагогический институт (с сентября 1996 г. – Тувинский государственный университет) принял столько же студентов из Монголии.

Студенты, приехавшие из Монголии в Туву, были тувинцами по происхождению. Двое из них – выходцы из Цэнгэла, одна девушка – из Кобдо, другая – из Хубсугула. Они вчетвером обучались на тувинском отделении филологического факультета, а по окончании института им была присвоена квалификация учителей тувинского языка и литературы. В настоящее время подготовка таких кадров осуществляется на регулярной основе. Но многие молодые люди, прожив пять-шесть лет в Туве, не особо стремятся вернуться в родные края. Они либо продолжают учебу в аспирантуре, либо создают семьи и оседают в Туве. Лишь единицы возвращаются в Монголию, где, к сожалению, не всегда работают по специальности.

Тувинское правительство намерено и в дальнейшем оказывать всяческую поддержку монгольским тувинцам в сохранении ими родного языка, и это позволяет надеяться, что тувинский язык в Монголии не исчезнет окончательно.

Несколько сложнее обстоит дело с тувинским языком в Китае. Во-первых, у китайских тувинцев нет возможности, во всяком случае, сейчас, общаться с жителями Тувы. Во-вторых, ни местные, ни центральные власти не проявляют заботу о том, чтобы помочь малочисленным этническим группам сохранить свой родной язык, поскольку языковая политика Китая направлена на их ассимиляцию. Осуществляется она путем планомерного заселения национальных окраин страны ханьцами, что ведет к усилению позиций китайского языка в этих регионах. Особенно показательна в этом отношении ситуация в Синьцзяне, где процент ханьского населения увеличился с 5 в 1949 г. до более чем 40 в 1980-х годах (Зарубежный Восток, 1986. С. 223). В-третьих, постоянные контакты между тувинцами Синьцзяна и Монголии, которые имели место в прошлом, за последние десятилетия практически перестали осуществляться, что в немалой степени способствует еще большей изоляции языка китайских тувинцев. Тот язык, который мы слышали в 1993 г., представляет собой особый диалект тувинского языка со значительным преобладанием монголизмов. Заимствования из других языков, в частности из казахского, заметно уступают, а в языках других групп тувинцев они представлены и вовсе незначительно.

В результате особенностей расселения и исторического развития зарубежных тувинцев достигнута достаточно высокая степень их языковой ассимиляции со стороны соседних народов. Это привело к тому, что тувинский язык у различных этнолокальных групп приобрел некоторые особенности в области мелодики речи, лексики, фонетики и отчасти грамматики. На язык тувинцев Монголии, например, преимущественно повлиял монгольский, хотя влияние казахского также нельзя отрицать. На язык тувинцев Китая, помимо монгольского и казахского, частичное влияние оказали китайский и уйгурский языки. Фактически зарубежные тувинцы создали самостоятельные диалекты тувинского языка, которые, к сожалению, до сих пор остаются малоизученными.

Широкое распространение получил как тувинско-монгольский билингвизм, так и тувинско-монгольско-казахский мультилингвизм; при этом абсолютное большинство тувинцев демонстрирует свою предрасположенность к монгольскому языку, ставшему средством не только межнационального, но и внутриэтнического общения.

Учитывая постоянно происходящие в языковой ситуации изменения, можно с некоторой долей уверенности предсказать дальнейшее развитие процесса проникновения в культуру монгольских и китайских тувинцев потенциала, накопленного языками соседних народов. Являясь позитивным в целом, этот процесс даже в нынешнем его виде имеет определенный негативный аспект: уровень и степень знания тувинского языка падают по мере снижения возраста респондентов, что в будущем может привести к потере тувинским языком части позиций, занимаемых им в системе речевой деятельности и языковых ориентаций его носителей. Если ситуация примет такой оборот, то, очевидно, произойдет вынужденная замена отдельных элементов и целых слоев языковой культуры тувинцев на монголо-казахско-китаеязычный эквивалент.

Однако избежать такого хода событий можно, на наш взгляд, если целенаправленно способствовать распространению этнически значимой информации с помощью печати, радио, телевидения, национальной литературы и изданий на тувинском языке, а также введения тувинского языка и литературы в школь-

ную программу, что уже начали осуществлять монгольские (цэнгэльские) тувинцы. Насколько этот процесс будет успешным, покажет время.

Изменения в материальной культуре на современном этапе. *Основные занятия.* Места проживания тувинцев Монголии и Китая по своим физико-географическим и экологическим особенностям мало чем отличаются от Тувы. Они почти со всех сторон опоясаны горными хребтами, которые практически не пропускают на их территории насыщенные влагой воздушные течения извне. По ландшафту они очень близки к Восточной Сибири, чем обусловлен и их резко континентальный климат. Для этих зон характерны открытые пространства, где отсутствуют возможности для искусственного орошения, но зато имеются обильные разнотравье пастбища. Здесь такие же, как в Туве, суровые зимы с резкими ветрами и жаркое лето с небольшим количеством выпадаемых осадков. В этих природно-климатических и ландшафтных условиях исторически сложился наиболее рациональный во всех отношениях хозяйственно-культурный тип скотоводов-кочевников.

В настоящее время учеными выявлено несколько локальных вариантов типа кочевников-скотоводов, причем ареалы их чрезвычайно обширны. Достаточно назвать лишь самые основные из них: центральноазиатский, среднеазиатский, переднеазиатский, аравийско-африканский, южноафриканский и т.д. Каждый вариант в свою очередь имеет собственные специфические особенности. Для центрально- и среднеазиатских кочевников, например, характерно преобладание в поголовье домашних животных лошадей и овец, а также распространение войлочных юрт в качестве основного жилища (*Чебоксаров, Чебоксарова, 1985. С. 208*). К этим типам в свое время относились многочисленные тюркоязычные и монгольскоязычные народы древности и средневековья.

По степени подвижности ученые выделяют кочевые, полукочевые и полuosедлые хозяйства (*Андрианов, 1985. С. 169*). К кочевым они относят группы, состоящие из одной–двух семей, которые в течение года передвигаются со скотом по сезонным пастбищам, меняя стойбища не менее 4–6 раз в году, при этом не задерживаясь на одном месте более одного–двух месяцев. Постоянных жилых домов эти группы на зимовках не имеют. Полукочевники имеют возможность в неблагоприятный зимне-весенний период жить три–четыре месяца в постоянных зимних жилищах. Остальное время они кочуют по пастбищам и располагаются в юртах. К полuosедлым хозяйствам относятся те, которые меняют свое место 2–3 раза в году и фактически живут большую часть времени года оседло. Это обычно скотоводы с крупным рогатым скотом. Они имеют постоянные жилища и хозяйственные постройки.

Применяя предложенную типологию форм подвижности неоседлого населения к тувинцам Монголии и Китая, можно отметить, что для них характерны следующие формы подвижности – кочевно-оседлая, оседло-кочевая, переменнo-оседлая и годовая оседлость с сезонной миграцией части населения. Нельзя не сказать о том, что в последнее время идет процесс изменения характера хозяйственной подвижности тувинцев в сторону оседлости. Эта тенденция характерна почти для всех бывших кочевых этносов данного региона – монголов, казахов, киргизов, бурят, калмыков, алтайцев и др.

Кочевое скотоводство, которым эти народы занимались веками, не могло не наложить глубокий отпечаток на их культуру и быт. Однако народные революции, происшедшие в Монголии в 1921 г. и в Китае в 1927 г., и последовавшие за ними длительные антифеодальные и антиимпериалистические движения охватили обе страны и оказали сильное влияние на образ жизни населения. В настоящее время подавляющее большинство бывших скотоводов-кочевников пе-

решило к отгонно-пастбищному животноводству, которое, как считает монголовед В.В. Грайворонский, представляет собой не пережиток, не анахронизм, а один из важнейших элементов ныне существующей системы хозяйствования (1975. С. 117–118). По мнению исследователя неоседлых народов Б.В. Андрианова, выработанная на протяжении столетий эффективная система сезонного использования пастбищ, источников воды и минеральных солей – большое культурное достояние кочевников Центральной Азии, которые в новых условиях уже достигли немалых успехов в преобразовании, модернизации и интенсификации кочевого животноводства (1985. С. 176).

Очевидно, здесь следует внести некоторую ясность в выбранную нами терминологию. Дело в том, что некоторые специалисты применяют термин *скотоводство* для обозначения отсталого примитивного разведения животных, а термином *животноводство* называют современное, промышленное. Одновременно большинство специалистов считает скотоводство разновидностью животноводства и связывает его с содержанием лишь стадных копытных животных. Иногда к скотоводству причисляют все виды хозяйства, обуславливающие подвижный образ жизни, основанный на выпасе стад (Материальная культура, 1989. С. 159–160).

Мы не станем проводить резкую грань между этими двумя терминами, а будем исходить из того, что речь в принципе идет об одном и том же типе хозяйственного уклада, основанного на содержании и разведении домашних животных.

В рассматриваемых нами регионах животноводство – основная отрасль хозяйства, оно играет чрезвычайно важную экономическую роль в жизнедеятельности всех этнических групп, в том числе тувинской. Являясь основным источником доходов местного населения, животноводство также отражает уровень развития производительных сил в этих обществах.

Монгольские и китайские тувинцы были и остаются непревзойденными животноводцами. В их хозяйстве до сих пор сохраняются многие традиционные черты; формы ведения хозяйства имеют много общего с соответствующей монгольской, что подтверждает факт наличия у них общих черт в материальной культуре. Они так же, как и российские тувинцы, имеют сезонные пастбища, роль которых в животноводстве незаменима – они являются главным условием содержания скота.

Из домашних животных основную хозяйственную роль играют лошади, поскольку кочевание немыслимо без этих животных, издавна приспособленных человеком для верховой езды и транспортировки груза.

Помимо лошадей в большом количестве разводят крупный и мелкий рогатый скот. Особое предпочтение отдается разведению овец – животных, наиболее приспособленных к тебеневкам, т.е. зимним пастбищам, где скот находится на подножном корму. Содержание скота на подножном корму приводит к постепенному выбиванию пастбищ и к необходимости передвижения на новые места, поэтому исторически сложилось, что в традиционном хозяйственном укладе тувинцев приоритетная роль принадлежит таким видам домашних животных, которые способны к дальним переходам. О степени их распространения свидетельствует тот факт, что в начале XX в. даже считавшиеся бедными хозяйства имели, как минимум, лошадь или корову, а более состоятельные – три–пять голов крупного рогатого скота и несколько десятков голов овец и коз. Представители же наиболее зажиточных слоев общества владели стадами в несколько тысяч голов.

В незначительной степени у рассматриваемых групп тувинцев развито верблюдо-, сарлыко- и оленеводство; эти направления их деятельности носят сугубо

локальный характер и не имеют повсеместного распространения. Верблюдоводство, например, в основном отмечается у кобдинских тувинцев, в местах проживания которых имеются пустыни и полупустыни – наиболее подходящие условия для разведения этого вида животных. Сарлыководство развито у цэнгэльских тувинцев, живущих на границе с Монгун-Тайгинским кожууном Республики Тыва, где в условиях высокогорья традиционно сложился именно этот тип хозяйствования. Оленеводством занимаются хубсугульские тувинцы-туха (цаатаны), живущие в таежной зоне, примыкающей к Тоджинскому кожууну Тувы, где это занятие – ведущая отрасль хозяйства. Хубсугульские тувинцы вместе с живущими рядом дархатами – единственные оленеводы на территории всей Монголии. Их оленеводство относится к саянскому типу, для которого характерно использование оленя под седло и вьюк, при этом применяются конское седло со стремянами и тремя подпругами, особое детское седло и вьючное седло, а при езде используется палка. Стадо оленей пасется вольно без пастушеской собаки и постоянного присмотра пастуха. Результаты многих исследований показали, что саянский тип оленеводства, сложившийся в этом регионе, возник под влиянием коневодства тюрко-монгольских народов и потому максимально приближен к нему (Итс, 1991. С. 110; Рассадин, 2000. С. 17). Однако по своей экономической значимости верблюдо-, сарлыко- и оленеводство заметно уступают отгонно-пастбищному животноводству, в частности, из-за того, что их ареалы весьма незначительны.

Как бы велика ни была роль животноводства в жизни тувинцев, следует иметь в виду, что они нуждаются и в продуктах земледелия. Если раньше скотоводческие народы удовлетворяли потребности в продуктах земледелия путем обмена или захвата, то впоследствии это так или иначе привело к развитию самостоятельной земледельческой отрасли, хотя и в ограниченном масштабе. Поэтому в тех местах, где позволяют климатические условия, тувинцы занимаются земледелием. Это как бы подсобная отрасль их хозяйства, особенность которой – вполне конкретный набор возделываемых сельскохозяйственных культур. Основная зерновая культура – пшеница (*кызыл-мас*), причем самые устойчивые ее сорта, хорошо приспособленные к хранению в условиях долгой и холодной зимы.

Помимо пшеницы, занимающей большую часть зернового клина, в сопоставимых с ней масштабах возделываются овес (*сула*) и ячмень (*арбай*). Роль овса для тувинцев весьма существенна, так как скот значительную часть года находится на стойловом содержании, а одной пшеничной соломы явно недостаточно для его прокорма. Третья по важности зерновая культура – ячмень; он практически полностью идет на внутрисемейные нужды, связанные с приготовлением пищи, особенно *соктаан далгана* (тиб. *цампа*) – популярного блюда в повседневном рационе питания у ряда кочевых народов.

Помимо указанных традиционных культур большое значение приобрел картофель, дающий стабильный урожай на местных почвах. Выращивают его по-разному: китайские тувинцы – на своих огородах, монгольские – на специальных площадях, отведенных под эту культуру местным руководством.

В ряде мест тувинцы выращивают и другие овощи: арбузы, капусту, морковь, репу, свеклу, огурцы, помидоры, лук. Как сообщают информанты, в Кобдоском аймаке Монголии раньше проживало достаточно много китайцев; они выращивали там все перечисленные виды овощей и заодно приучали к этому занятию местное население. В Баян-Улэгэйском аймаке овощеводство развито в меньшей степени, здесь овощи преимущественно выращивают в теплицах, а капусту часто завозят из иных аймаков и по указанию местного руководства раз-

дают ее поровну всем жителям, вычитая ее стоимость из их зарплаты. Тувинцы, живущие в Баян-Улэгэйском аймаке, не имея привычки употреблять капусту в пищу, вплоть до недавнего времени скармливали ее скоту. Практически не знакомы с овощеводством и хубсугульские тувинцы, а тувинцы Синьцзяна занимают им под влиянием земледельческих народов – китайцев и уйгуров, да и то, как мы заметили, не повсеместно.

Основные виды промыслов у зарубежных тувинцев – охота, рыболовство и собирательство. В первобытнообщинную эпоху эти формы хозяйственной деятельности человека являлись важнейшими отраслями *присваивающего* хозяйства, которое исторически предшествовало *производящему* хозяйству.

Охота – один из наиболее древних видов деятельности тувинцев – продолжает сохраняться и по сей день. Именно занятие охотой позволило предкам тувинцев, как впрочем, и всему человечеству, перейти на новую ступень биологической эволюции. Будучи одним из видов присваивающего хозяйства, охота представляла собой способ добывания пищи, обеспечивающий относительную стабильность пропитания в пределах популяции. В настоящее время существуют два исторически сложившихся направления охоты – пушное и мясное, которые различаются не только объектами, но и методами их проведения. Цель пушной охоты в условиях суровой тайги – добыча соболя и белки. Их шкурки приносят основной доход. Лишь попутно и в небольших количествах добывают зайца, сурка, колонка, горностаю, суслика, редко выдру, лису, рысь, росомаху. На всех пушных зверей охотятся прежде всего с ружьем и собакой. Луки и стрелы давно вышли из употребления. Собаки у тувинцев из породы восточносибирских лаек. По своей специализации они делятся на зверовых, соболятниц и бельчатниц. С этими же собаками добывают на промысле в разное время года не только пушных зверей, но и медведей, кабаргу, волков, архара.

Цель мясной охоты – добыча мяса как главной пищи в зимнее время. Для этого охотятся на различных крупных и мелких копытных зверей – лося, дикого кабана, косулю, марала – и на птиц – глухаря, рябчика, куропатку, тетерева.

Во время промысла тувинские охотники применяют множество различных приспособлений в виде самострелов, плашек и петель. При необходимости устраивают и ловчие ямы. Как свидетельствовал наш информант, охотник со стажем Иргит Папизан (1957 г. рождения, уроженец Цэнгэла), в горной тайге имеется много таких труднодоступных мест, богатых зверем, в которых его можно добыть только с помощью этих приспособлений.

Продукты охотничьего промысла в основном полностью утилизируются, но их роль в хозяйстве тувинцев все же невелика. Охота сейчас не имеет жизненно важного значения, как это было раньше, и существует скорее на любительском уровне. К тому же занятие охотой и в Монголии, и в Китае требует особой лицензии и ограничивается запретом на истребление отдельных исчезающих видов животных, занесенных в Красную Книгу.

Рыболовство изначально играло не очень большую роль в жизни тувинцев, в частности, из-за отсутствия в местах их проживания обширных морских пространств. Наличие рек и озер, хотя и привело к возникновению рыболовства, но лишь в качестве дополнительного промысла. Сейчас им занимаются главным образом дети или же некоторые любители этого вида промысла, который служит лишь для удовлетворения личных потребностей, тем более что рыба традиционно не пользуется особым спросом у тувинцев. Ее считают “водяным червяком” и не рассматривают в качестве серьезного продукта питания (*Курбатский*, 2002. С. 59). Некоторые вообще не едят рыбу (*Айыжы*, 2002. С. 11). Это, оче-

видно, повлияло и на весьма скудный ассортимент промысловых рыб: хариус, таймень, налим. Их ловят и отправляют на продажу в Китай и Россию (*Уламсуренгийн*, 2003. С. 23).

Собирательство в прошлом для тувинцев имело весьма существенное значение и, по мнению некоторых исследователей, было довольно разнообразно в видовом отношении (*Решетов*, 1990. С. 180). Объектами собирательства являлись употребляемые в пищу дикорастущие плоды, ягоды, орехи, семена и зерна злаков и других трав, корни и корнеплоды, стебли, молодые побеги, листья, почки, цветы, мягкая сердцевина деревьев и пр. Продукты собирательства были достаточно надежными источниками пищи, поэтому этот промысел играл большую роль в жизни тувинцев. Сейчас в основном собирают ягоды, кедровые орехи, дикий лук, иногда выкапывают сарану и кандык, варят их в воде либо сушат и едят зимой (*Уламсуренгийн*, 2003. С. 118). Необходимость в собирательстве как способе существования и выживания давно отпала.

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

В настоящее время помимо традиционного животноводства тувинцы заняты также в других сферах деятельности, которые свидетельствуют о зарождении у них оседлости. Часть населения по характеру своей работы уже привязана к постоянному местожительству, к аймачному или сумонному центру; главным образом это учителя, врачи, инженеры, ветеринары, рабочие деревообрабатывающих артелей и артелей по обработке кожи, плотники, строители, служащие органов управления и других общественных учреждений. Молодые тувинцы, чаще всего монгольские, активно стали выезжать на учебу за рубеж: в Германию, Венгрию, Турцию, Россию и Вьетнам, где приобретают современные специальности (программирование, менеджмент, гостиничный и туристический бизнес), которые также предполагают оседлый образ жизни. Подобная тенденция по мере дальнейшего развития социально-экономических и культурно-бытовых условий жизни этнофоров будет, вне всякого сомнения, усиливаться, но при этом вряд ли произойдет полный отказ от традиционного животноводства, который в любом случае останется приоритетной отраслью их хозяйства.

Пища. Что касается специфики традиционной пищи зарубежных тувинцев, то она в большей мере носит не столько этнический, сколько региональный характер, хотя и воспринимается как символ этничности. Известно, что существует много общих для центральноазиатского региона видов пищи, которые тот или иной народ с полным правом может назвать своими, “национальными”. Это объясняется прежде всего принадлежностью разных народов, говорящих на различных языках и порой исповедующих разные религии, к одному и тому же исторически сложившемуся хозяйственно-культурному типу.

Повседневная пища монгольских и китайских тувинцев свидетельствует о направлениях их хозяйственной деятельности. Она имеет много общего с пищей других скотоводческих народов, а схожесть ее с пищей российских тувинцев настолько очевидна, что нет смысла проводить какую-то грань между ними. Основу питания зарубежных тувинцев составляют мясные и молочные продукты, которые обеспечивают организм человека животными жирами, белками и

углеводами. По существу они едят только мясо, все остальное является как бы добавлением к нему.

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

Тувинцы, как и другие кочевые народы, делят скот на две группы – с горячим дыханием (овцы, лошади) и с холодным (козы, крупный рогатый скот, сарлаки). Наибольшей популярностью обладает баранина, на втором месте – говядина, затем – козлятина. Конина употребляется крайне редко, лишь тогда, когда никакого другого мяса нет.

Мясо в основном едят в вареном виде. Большие куски мяса опускаются в подсоленную кипящую воду. Долго варить мясо не принято, так как считается, что при длительной термической обработке все полезные вещества и микроэлементы в нем утрачиваются. Вареное мясо разрезается на мелкие куски, которое едят просто так, иногда с диким луком или запивают крепким бульоном. В последний добавляют макаронные изделия, крупу или картофель. В качестве приправы используется дикорастущий лук. В летнее время мясо также сушат и коптят и используют в качестве *хунезин* – провизии.

Тувинцы издавна знакомы с традицией употребления в пищу крови животных. В этом отношении они отличаются от своих соседей-мусульман, в частности казахов, которые никогда этого не делают из соображения, что в кровь животных в момент их убоя происходит выброс огромного количества ядовитых веществ, вредных для человеческого организма. Для тувинцев же, напротив, блюда из крови животных являются, по меньшей мере, деликатесом. Кровь забитого барана они сливают в отдельную посуду и используют преимущественно для приготовления кровяных колбас. Колбаса может быть нескольких видов: чисто кровяной, начиненной помимо крови мелко нарезанным салом или внутренностями с добавлением дикого лука и соли.

Обращает на себя внимание тот факт, что иногда тувинцы, в основном китайские, употребляют в пищу мясо домашней птицы, разведение которой не очень характерно для хозяйства скотоводческих народов. Птицу, как правило, держат только очень зажиточные люди. Мясо ее, хотя и не воспринимается как существенная еда, тем не менее вносит некоторое разнообразие в мясное меню мончаков. Китайские тувинцы также отдают предпочтение куриным яйцам. Из них готовят яичницу с мясом и к ней добавляют немного зелени. Это наиболее часто употребляемое блюдо в их домах, но оно подается только в качестве легкой закуски к основной еде.

Особой популярностью пользуются блюда, представляющие собой сочетание мяса и муки. Это суп с мясом и лапшой (*узкен быдаа*), пельмени паровые (*боозы*) и обычные (*манчы*), беляши (*хуужууры*), фарш с тестом (*тырткан*) и т.д. Следует подчеркнуть, что мука – постоянный продукт в рационе, восполняющий потребность организма в крахмале.

Наиболее распространенными мучными изделиями являются *боорзаки* – кусочки теста, зажаренные в кипящем масле, и лепешки, представляющие собой самостоятельное кушанье. Они всегда имеются в каждом доме и заменяют хлеб. Интересный факт сообщили наши цэнгэльские информанты. В конце 1980-х годов в их сумоне была открыта небольшая пекарня, где выпекали хлеб по совре-

менной технологии. Но эта продукция не пользовалась спросом у местного населения, привыкшего довольствоваться традиционными боорзаками и лепешками, поэтому пекарню вскоре закрыли.

Другими излюбленными блюдами из продуктов земледелия являются *чинге тараа* и ранее упомянутый *соктаан далган* (толченый ячмень). Перед употреблением их непременно заправляют молочными продуктами.

Роль молочных продуктов, как и мясных, очень велика в рационе зарубежных тувинцев. Они тысячелетиями вырабатывали различные способы приготовления продуктов из молока: сыра (*быштак*), масла (*саржаг*), сливок (*ореме*), кумыса (*хымыс*), кефира (*тарак*), простокваши (*хойтпак*), сушеного творога твердой (*курут*) и рассыпчатой (*ааржы*) консистенции и др. Технология получения молочных продуктов абсолютно такая же, как у российских тувинцев. При этом, как принято у скотоводческих народов, используются простые приспособления.

Молочные продукты обычно делятся на скоропортящиеся и долгохранящиеся. К первым относятся сливки, пресный сыр, простокваша, кефир, молоко, а топленое масло и сушеный творог можно хранить достаточно долго. Сушеный творог часто выполняет функцию “стратегического продукта” для человека, долгое время находящегося в пути. Небольшой мешочек с курутом или ааржы весом 1–3 кг позволяет ему более месяца обходиться без другой пищи, сохраняя при этом бодрость духа (*Даржа*, 2003. С. 143).

Особо следует подчеркнуть роль содержащих алкоголь напитков молочно-го происхождения. Тувинцам издавна, как и другим кочевникам, было известно алкогольное брожение молока, например, приготовление кумыса и кефира крепостью до 2–3°. Однако особой популярностью у них пользуется молочная водка – *арага* (монг. *архи*, казах. *арак*), которую гонят из кислого молока. Технология перегонки кислого молока в водку практически ничем не отличается от монгольской.

Молочная водка – неперенный компонент застолья во время приема гостей, семейных торжеств и важнейших событий жизненного цикла. Крепость ее в зависимости от степени перегонки и качества очистки варьируется от 11 до 44°. Хранят арагу обычно в *когээржике*, кожаном бурдюке (емкость 5–10 л), в котором напиток даже в жаркое время остается прохладным (*Даржа*, 2003. С. 95).

В повседневной жизни основным напитком во все времена был и остается незаменимый зеленый чай с молоком, который по способу приготовления имеет несколько локальных вариантов. Например, в чай, помимо молока, добавляют либо соль, либо масло; иногда то и другое вместе. Тувинцы больше предпочитают пить соленный чай, а казахи и монголы – с маслом. Иногда для большей калорийности в чай добавляют курдючное сало, мелко нарезанные кусочки мяса, боорзаки. К нему также подают изделия домашней выпечки и разные виды сушеного творога.

Чай, который тувинцы и их соседи, пьют уже несколько веков проник к ним из Китая в конце XIV – начале XVII в., о чем свидетельствуют источники, в которых говорится, что кочевники в обмен на скот желают среди прочих продуктов (зерно, шелк, табак и т.д.) получать еще и чай (*Установления о соли*, 1975. С. 146–147). Это был кирпичный чай грубого помола, в котором в равной пропорции перемешаны листья и ветви чайного куста. “Кирпичным” его называют потому, что чайную массу прессовали в двухкилограммовые кирпичи и в таком виде экспортировали в соседние страны, населенные кочевыми народами (*Жуковская*, 2002. С. 93). Кирпичный зеленый чай с тех пор прочно вошел в ассортимент традиционных напитков кочевников Азии.

Традиционная система питания дополняется очень небольшим количеством продуктов растительного происхождения, иногда охоты, рыбной ловли и собирательства, которые имеются не всегда и далеко не у всех групп населения.

Благодаря тому, что система питания у тувинцев построена на строгом биохимическом балансе мяса и молочных продуктов, она достаточно жизнестойка, обеспечивает высокую калорийность питания и сбалансирована по соотношению в ней трех основных элементов биосинтеза: белков, жиров и углеводов, хотя, конечно, несколько уступает по составу и содержанию витаминов системе питания оседлых земледельческих народов.

В системе питания у монгольских и китайских тувинцев помимо ее исконной мясо-молочной основы присутствуют также заимствованные элементы: овощи, зелень, грибы, мед и некоторые другие. Эти инновации появились в ходе исторических контактов тувинцев с проживающими по соседству носителями развитой земледельческой культуры. Благодаря последним в пищевом рационе бывших скотоводов-кочевников появились такие продукты, как картофель, капуста, лук, репа, морковь, которые обеспечивают поступление в организм человека витаминов и минеральных веществ.

Земледельческие народы, в свою очередь, переняли от скотоводов способы приготовления, консервирования, хранения и потребления мясных и молочных продуктов, что значительно обогатило их пищевой рацион животными жирами, белками и углеводами. В проблеме подобных межкультурных контактов исследователи выделяют два основных круга вопросов: 1) взаимовлияние моделей питания народов, живущих в сходных экологических условиях и имеющих одинаковые хозяйственно-культурные типы, в данном случае это тувинцы, казахи и монголы; при наличии заимствований частного порядка в целом такой контакт ни к каким существенным изменениям в моделях питания не ведет; 2) взаимовлияние моделей питания народов, принадлежащих к разному типу культур с разными типами хозяйства, в данном случае – кочевых скотоводов тувинцев и оседлых земледельцев – уйгуров, китайцев и частично русских; в последнем случае можно говорить об обоюдной результативности такого контакта (Там же. С. 98).

В целом современная кухня тувинцев Монголии и Китая сохранила в своей основе веками складывавшуюся систему питания, базирующуюся на сочетании продуктов скотоводства и земледелия. Будучи наиболее устойчивым элементом материальной культуры, пища тувинцев в определенном смысле имеет и этномаркирующее значение и, таким образом, непосредственно связана с этническим самосознанием народа.

Во время полевых исследований мы неоднократно оказывались участниками совместных трапез, что давало возможность наблюдать и отмечать некоторые детали, которые, с нашей точки зрения, носят не столько этнический, сколько региональный характер. Например, обращает на себя внимание способ, которым китайские тувинцы режут барана. Перед тем, как сделать это, несколько взрослых мужчин вслух читают краткую молитву, смысл которой заключается в испрашивании у духов Природы разрешения на умерщвление животного. Затем самый опытный в таких делах мужчина кладет барана на землю, склоняет его голову над большим тазом и одним решительным движением перерезает животному горло и пускает кровь. Этот способ, по признанию самих тувинцев, был позаимствован ими у казахов. Он иногда применяется и монгольскими тувинцами. В то же время монгольским и китайским тувинцам хорошо известен традиционный способ бескровного умерщвления животного, но они к нему прибегают только во время обряда освящения оваа (*оваа дагылгазы*), са-

кральный характер которого не позволяет совершать кровавые жертвоприношения.

В качестве столовых приборов монгольские тувинцы используют европеизированные наборы ложек и вилок, а китайские – палочки для еды (*сапык*). Однако для гостей, не умеющих пользоваться палочками, у последних всегда в доме имеются стандартные столовые приборы.

Другой интересный момент – ритуал, предшествующий приему пищи, когда один из старших, обычно седовласый старец, зачитывает текст благодарственной молитвы, которая преимущественно звучит на казахском языке, реже – на монгольском. Все присутствующие негромко вторят ему, держа перед собой руки ладонями вверх, как это обычно принято у мусульманских народов во время намаза. Только после этого приступают к принятию пищи.

Примечательно еще и то, что во время совместных трапез молодые люди не имеют права садиться и подниматься из-за стола раньше старших. Порядок начала и завершения трапезы диктуется исключительно старшими.

Все перечисленные детали характерны не столько для тувинцев, сколько для всех народов Центральноазиатского региона, поэтому можно утверждать, что в повседневных ситуациях, связанных с принятием пищи, одновременно сосуществуют как исконно традиционные черты (способы приготовления и подачи национальных блюд), так и черты, присущие всему данному историко-этнографическому региону. В данном случае пищу зарубежных тувинцев, видимо, следует рассматривать не просто и не только как часть их материальной культуры, но и культуры в целом – как совокупности всех форм адаптации человека к природе, что дает возможность выделить ее в самостоятельную категорию.

Жилище. По своим типологическим характеристикам жилище зарубежных тувинцев относится к жилищу народов Центральноазиатского историко-этнографического региона, включающего Монголию, Внутреннюю Монголию, большую часть Ганьсу, Цинхай, Тибет и Синьцзян. Для народов этого региона наиболее характерны различные виды исторически сложившегося разборно-переносного жилища, а также стационарные постройки, при возведении которых используются самые различные материалы.

Традиционный вид жилища у тувинцев – войлочная юрта. Наряду с юртой был известен и чум (*чадыр*). Остовом ему служили очищенные от коры ивовые жерди. Покрывали его корой лиственницы, шкурами домашних коз или войлоком. В прошлом в чумах жили бедняки или молодежны в первое время до переселения в новую юрту (*Вайнштейн, Таубе, 1984. С. 236*). Ныне чум почти полностью вышел из употребления; изредка он встречается у хубсугульских тувинцев-оленоводов, для которых этот вид жилища является традиционным.

В начале XIX в. распространение получили бревенчатые и глинобитные дома. В настоящее время функционируют два вида жилища: традиционная войлочная юрта и дом, который в зависимости от конкретных условий бывает либо деревянным, либо глиняным. В Кобдоском аймаке, где основным строительным материалом служит глина, все дома глинобитные, в то время как в местах проживания других этнолокальных групп преобладает лес и, следовательно, дома там строятся из дерева, преимущественно из лиственницы. Из-за этих различий кобдинские тувинцы отапливают свои дома углем, остальные – дровами. Чтобы обеспечить хорошее отопление в зимнее время, дома обычно строят одно- или двухкомнатными. В редких случаях зажиточные семьи имеют три-четыре комнаты, но тогда им приходится ставить дополнительную печь для поддержания равномерного тепла в доме.

Большая часть монгольских тувинцев, особенно чабаны и их семьи, живут в юртах. Сельские жители, как правило, имеют и юрту, и срубный или саманный дом (*Маннай-оол*, 1995. С. 60). В юртах обычно живут в летнее время, в домах – в зимнее. Это удобно еще и потому, что юрта в зимнее время превращается в морозильную камеру, в которой хранят запасы мяса и другие скоропортящиеся продукты, а дом летом – в мини-гостиницу, где размещают приехавших родственников и гостей.

У китайских тувинцев в стационарных поселениях юрты встречаются крайне редко, но их постоянно можно видеть на чабанских стоянках. Для монгольских и китайских тувинцев юрта до сих пор остается незаменимым и выдержавшим испытание временем видом жилища, прекрасно приспособленным к их образу жизни. Войлочная юрта – довольно древнее жилище, история и генезис которого насчитывают тысячелетия (*Гафферберг*, 1948; *Вайнштейн*, 1976, *Даржа*, 2003). О ней написано довольно много и в самых разнообразных аспектах: юрта как один из типов кочевого жилища, включая типологию юрт (*Егоров*, *Жуковская*, 1979); юрта как основа всей кочевой архитектуры (*Даажав*, 1974; *Пюрвеев*, 1975); юрта как семейная и хозяйственная единица (*Humphrey*, 1974) и, наконец, юрта как модель вселенной в представлении кочевников (*Wasilewski*, 1976; *Leroi-Gourhan*, 1965; *Цивьян*, 1978; *Байбурин*, 1983; *Жуковская*, 2002. С. 14–25). Конструкция юрты и ее архитектура – важнейшее культурное достижение кочевников Евразии, создавших свою особую кочевую цивилизацию. В этом смысле тувинскую юрту правомерно рассматривать как неотъемлемую часть единой культуры кочевых народов.

В этнографической науке принято выделять два типа юрты – тюркскую с изогнутыми палками остова крыши и монгольскую с прямыми. Хотя юрта тувинцев Монголии по всем своим внешним параметрам относится к монгольскому типу, как, впрочем, и юрта тувинцев России, исследователи все же находят в ней некоторые специфические черты. С. Вайнштейн и Э. Таубе, например, отмечают, что у тувинцев юрта дверь ориентирована на восток, а у монголов – на юг. При этом тувинская юрта обычно меньше и ниже монгольской (*Вайнштейн*, *Таубе*, 1984. С. 236). Юрта же китайских тувинцев относится к тюркскому типу; она выглядит наподобие казахской, но при этом не всегда ориентирована на восток.

Известно, что ориентировка жилища у кочевников Евразии – один из существенных этнических признаков. Из письменных источников следует, что традиция ориентировки жилища на восток связана с хунну и тюрками, на юг – с монголами (*Бичурин*, 1950. С. 50). Так, в мифологии древних тюрков отчетливо прослеживается почитание восходящего солнца, что нашло отражение в обычае располагать вход в ставку кагана на востоке, а также в их многочисленных культово-погребальных комплексах, обращенных “лицом” к востоку (*Бартольд*, 1966. С. 36). К традиции восточной ориентировки восходит и порядок расположения в юрте женской (северной) и мужской (южной) половин.

Вместе с тем известны случаи изменения традиции в ориентации жилища, что, по мнению ученых, связано с этническими процессами в тюрко-монгольской среде. Исследования С.И. Вайнштейна показали, что преобладающая ориентировка юрт в западных районах Тувы – на восток, а в центральных, восточных и южных – на юг и юго-восток (1991. С. 36). Подобное наблюдал и венгерский этнограф А. Рона-Таш у казахов Монголии, у которых “дверь юрты обращена на юг” (1964. С.147). В этих случаях можно определенно видеть влияние монгольской традиции на культуру тюркских народов.

К сожалению, мы не располагаем подробными данными о различиях во внутреннем убранстве юрты у монгольских и китайских тувинцев, но с уверенностью можем сказать, что для любой юрты характерны целесообразность, гармония, интегрированность на едином жилом пространстве таких функционально важных для семьи мест, как спальня, кухня, столовая, кладовая и т.п. (Дьяконова, 1995. С. 27). С этим жилым пространством также тесно связаны многие освященные веками традиции народа. Отношение к нему, его использование, место в нем каждого члена семьи и гостей в зависимости от их пола, возраста и социального статуса, равно как и размещение отдельных предметов домашнего обихода и культа, достаточно строго регламентированы. Эти сложившиеся традиции регулируют отношения людей и культовую практику в жилище, делают единообразным его интерьер, отражая в организации пространства не только выработанную веками хозяйственную целесообразность, но и в определенной мере социальную структуру общества и сакральные представления. Напротив двери в юрте расположено почетное, сакральное место – *дор*, где стоят ярко расписанные или украшенные серебром сундуки (*антара*), в которых хранятся одежда, меха и другие ценности. Там, “наверху”, сидят обычно старшие члены семьи, в первую очередь мужчины и самые почетные гости. Справа от почетного места находится мужская половина. Здесь хранят седла и сбрую, оружие и силки, а в непогоду здесь же располагаются только что родившиеся ягнята и телята. На правой стороне, у самой двери, часто находится сшитый из окуренной кожи мешок – *когээр*, в котором сквашивается ячье, овечьё и козье молоко.

Слева от почетного места, ближе к двери, размещается шкаф с посудой и пищей, на жердях решетчатых стен развешаны куски мяса. На этой стороне стоит кровать (раньше деревянная, сейчас – металлическая). Эта сторона юрты считается женской.

В центре, под дымовым отверстием, находится очаг – семантический центр юрты, который выступает как точка отсчета при организации ее пространства и место, вокруг которого протекает вся жизнь семьи. Очаг также связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений. Раньше эта идея передавалась с помощью материальных предметов, а именно трех камней, которые возили с собой при перекочевках (Жуковская, 2002. С. 18). Позже, вплоть до середины XX в., над камнями стоял еще и железный таган. На его четырех подпорках помещался котел. Впоследствии в обиход вошли закрытые железные печи, значительно уменьшившие опасность пожара (Таубе, 1994. С. 12).

В юртах зарубежных тувинцев часто можно увидеть на полу казахские цветные войлочные ковры, а также занавески с цветной вышивкой казахской работы (Монгуш, 1997. С. 26).

Во второй половине XX в., особенно у монгольских тувинцев, заметно выросло число общественных зданий, чаще всего построенных из глиняных кирпичей и покрытых штукатуркой. К началу 1980-х годов, по наблюдениям Э. Таубе, картина еще более изменилась: участки оседлых жилищ – ансамбль из юрты и бревенчатого дома, иногда с хозяйственными постройками – были уже обнесены заборами; кирпичных домов, в том числе трехэтажных, стало гораздо больше (Таубе, 1994. С. 11). По сообщениям наших информантов, в конце 1990-х годов в Баян-Улэгэйском аймаке было освоено строительство блочных домов; блоки изготавливаются из смеси глины и пепла, что, по утверждению местных жителей, является не менее экологичным и долговечным строительным материалом, чем дерево.

Жилой комплекс у китайских тувинцев также состоит из основного дома, как правило, незамысловатого по своей архитектуре, и небольшого низенького сооружения четырехугольной формы – так называемой хозяйственной пристройки. Внешне этот объект выглядит малопривлекательно: крыша засыпана землей, на ней растут травы-сорняки, окна как таковые отсутствуют, вместо них – один-два небольших проема. Зато роль этого маленького помещения в жизни семьи достаточно существенна. Оно служит основным местом для приготовления пищи, поэтому обычно в правом от входа углу находится большая печь. В течение дня на этом пространстве неоднократно собираются все члены семьи для совместной трапезы.

В некоторых случаях жилой комплекс дополняется такими хозяйственными постройками, как кладовая, навес, закрытые или открытые скотные дворы (*кажаа*), помещение для хранения сена, дров и т.д. По размерам и качеству дополнительных хозяйственных построек можно судить о материальном благосостоянии семьи.

Отдельно следует сказать об интерьере жилых домов, в котором присутствуют как общие для монгольских и китайских тувинцев черты, так и специфические. И те и другие до сих пор используют традиционную мебель ручной работы (всевозможные сундуки, невысокие столы, шкафы, кушетки). Наряду с ней в быт входит передвижная мебель фабричного производства. В большей степени это характерно для тувинцев Монголии; в последнее десятилетие они все чаще покупают наборы корпусной мебели, обладание которой стало элементом престижа.

Все дома тувинцев радиофицированы. Телефонной связью преимущественно обеспечены монгольские тувинцы. Что касается технической оснащенности, то и здесь положение у монгольских тувинцев значительно лучше. Практически каждая семья имеет телевизор, у зажиточных он обычно цветной, у малоимущих – черно-белый. Постепенно распространение получают магнитофоны, фотоаппараты, видеоприставки, видеокамеры, холодильники, стиральные машины, пылесосы и другие электробытовые приборы. Чтобы приобрести такие товары, тувинцы специально ездят в большие города, так как к ним их пока не завозят. Думается, что в скором времени положение изменится – монгольский рынок начал осваивать отдаленные уголки страны.

В отличие от них тувинцы Китая пока живут без этих атрибутов современной жизни. Только в Ак-Хаба, в доме местного начальника Солонго Шингила, мы видели цветной японский телевизор, видео- и аудиомангнитофоны, фотоаппарат и видеокамеру. Хозяин также имел движок, которым пользовался в летнее время, когда местную электростанцию из-за ее малой мощности временно отключают. Более зажиточного человека, чем Солонго Шингил, мы в этих краях не встречали; его уровень жизни – исключение из общего правила.

Обращает на себя внимание то, что у китайских тувинцев, в отличие от монгольских, существуют некоторые требования к интерьеру, которые условно можно назвать “казахским стандартом”. Например, у них считается, что каждая уважающая себя семья должна иметь несколько одеял. По традиции, их аккуратно складывают в углу самой большой комнаты, где принимают гостей. Количество одеял указывает на социальное положение владельца: чем больше их, тем больше он может принять гостей, предоставив им ночлег в своем доме.

У китайских тувинцев также принято украшать стены домов коврами изделиями. Если таковых не имеется, то вешают большие цветные картины, календари или плакаты. Очень часто у них висит портрет Мао Цзэдуна, которого почитают как Великого Учителя и отца всех народов Китая. Причем столь поч-

тительное отношение к покойному вождю вовсе не наигранно – люди его любят вполне искренне.

Для сравнения отметим, что характерной деталью интерьера у тувинцев Монголии является висящая на стене либо установленная на высоком комодке небольшая застекленная рама с фотографиями всех членов семьи и ближайших родственников. Этим они очень похожи на российских тувинцев, особенно живущих в сельской местности.

В целом в интерьере тувинских домов влияние казахской культуры присутствует в большей степени, нежели монгольской. Наиболее ярко это проявляется у этнолокальных групп в Баян-Улэгэйском и Кобдоском аймаках, а также в Синьцзяне. У хубсугульских тувинцев, напротив, значительно сильнее ощущается влияние монгольской культуры.

Вместе с тем во всем жилищном комплексе зарубежных тувинцев, включая внутреннее убранство и интерьер, хозяйственные и бытовые постройки, легко обнаруживаются отдельные черты, объединяющие их с тувинцами Российской Федерации, что, в свою очередь, позволяет говорить о наличии единого этнокультурного пласта на территориях трех государств.

Одежда. В одежде тувинцев Монголии и Китая прослеживается довольно четкая тенденция к смене национальных особенностей региональными, т.е. характерными для целого историко-этнографического и вместе с тем природно-хозяйственного региона. Таким образом, их национальный костюм сформировался на основе переработки традиционных форм и большей частью представляет собой сочетание традиционных и региональных черт. В этом случае, как нам кажется, тувинская национальная одежда выступает не столько как знаковая система или символ самовыделения народа, сколько как показатель степени приспособления тувинцев к конкретной этнической и историко-культурной среде. Длительное проживание бок о бок с другими народами, безусловно, оказало существенное влияние на их одежду. О большой схожести одежды тувинцев с одеждой других народов Синьцзяна неоднократно упоминает Л.А. Чвырь (1990. С. 193–194).

Несмотря на наличие иноэтнических влияний, традиционный костюм монгольских и китайских тувинцев при большом их сходстве и некоторых отличиях все же был и остается внешней формой выражения их этнического самосознания, стойким этническим определителем, помогающим отличать “своих” от “чужих”, соплеменников от иноплеменников, сородичей от чужеродцев.

Система выкройки тувинского халата из ткани предельно проста, экономна, целесообразна, отличается продуманностью и отсутствием лишних деталей. Длина халата как у мужчин, так у женщин, как правило, до щиколотки. Халат подпоясывают мягким матерчатым поясом. Мужчины в качестве непременных принадлежностей традиционного мужского костюма носят нож в ножнах, огниво и камень. Обязательное дополнение к традиционному халату – головной убор: кепка или шляпа для мужчин, платок для женщин. В холодное время все носят теплые меховые шапки.

Покрой, манера ношения одежды, характер отделки, как заметили наши информанты, придают каждой этнолокальной группе тувинцев своеобразие и неповторимость, выделяя их среди других.

Тувинцы дают довольно высокую оценку традиционному халату. Он, по их мнению, прекрасно приспособлен к выполнению основной утилитарной функции: прост, удобен, хорошо защищает тело от резких перепадов температуры, ветра и насекомых. Он также четко отражает эстетический идеал и представление тувинцев о красоте.

Однако в последние 30–50 лет традиционная одежда тувинцев претерпела значительные изменения. Преобладающим типом ее стала обычная современная одежда. Подавляющее большинство наших информантов не видят в своей одежде каких-либо существенных отличий от одежды окружающих их народов. В повседневном быту они носят универсальную одежду городского типа: брюки, куртки, пиджаки, юбки, платья, кофты, свитера, кроссовки, туфли, сапоги и т.д. Многие мужчины в Синьцзяне, занимающие руководящие посты, носят своеобразную униформу – синие брюки и китель с накладными карманами, которые были популярны в 1950-е годы (Тенишев, 1995. С. 42), но сейчас сохранились только на периферии.

По всей вероятности, процесс нивелировки национально окрашенных черт в одежде и ее унификации с одеждой “общегражданского” стандарта у рассматриваемых групп происходил не сразу, а поэтапно. Подтверждением этому служат свидетельства пожилых людей о том, что еще в первой половине XX в. во многих семьях имелись традиционные народные костюмы, надевавшиеся во время праздников и свадеб. Постепенно они стали заменяться одеждой промышленного производства, в связи с чем, естественно, уменьшилась потребность в самостоятельном изготовлении национальной одежды, но при этом полного отказа от нее не произошло.

Вместе с тем многие тувинцы – как монгольские, так и китайские – до сих пор шьют нательное белье, легкое платье и верхнюю одежду, в том числе для детей.

Процесс стирания национально-специфических черт коснулся и обрядовой одежды. В настоящее время обрядовый костюм как таковой встречается крайне редко, его функции в зависимости от обстоятельств выполняет повседневная одежда с теми или иными отличиями. К таковым относятся определенные тона в одежде, специальные головные уборы, обязательное наличие каких-либо деталей и т.п. Чрезвычайно интересно здесь то, что срабатывает механизм переноса знаковых функций с одного этнически окрашенного семиотического комплекса (традиционная одежда, ее состав, орнамент, традиционные украшения) на другой, интерэтнический (повседневная одежда, ее состав, цвет, наличие особых деталей).

Тувинцы также перестали широко использовать традиционные народные украшения, заменяя их покупными ювелирными изделиями массового производства.

В целом для одежды монгольских и китайских тувинцев характерно, с одной стороны, бытование ее современной формы, которая обычно встречается у жителей стационарных поселений, с другой – национальной, присущей в основном чабанам, ведущим традиционный кочевой образ жизни.

Таким образом, традиционная материальная культура зарубежных тувинцев представляет собой феномен, характеризующийся: 1) наличием общих черт, характерных как для монгольских, так и для китайских тувинцев; 2) приспособлением материальной культуры как жизнеобеспечивающей системы к местным природно-климатическим условиям; 3) заимствованием некоторых элементов материальной культуры окружающего нетувинского населения; 4) утратой отдельных этнически маркирующих элементов, особенно в одежде.

Хозяйство тувинцев по-прежнему включает в себя достаточно развитое животноводство в сочетании с земледелием. В значительной степени традиционные черты прослеживаются и в домашнем хозяйстве, при этом домашние промыслы (особенно охота и собирательство) и связанные с ними трудовые навыки до сих пор не утеряны.

Основная тенденция этнокультурных процессов – нивелировка этнически значимых черт в материальной культуре и ее унификация с вненациональными формами культуры. Традиционные национальные черты более всего сохраняются в жилище и пище.

В современной, как и в традиционной, материальной культуре тувинцев Монголии и Китая продолжает отчетливо наблюдаться этнолокальная специфика, сложившаяся в результате активного культурообмена тувинцев с местным монгольским, казахским и частично китайским населением. Это проявилось в формировании единого культурного комплекса у тувинских этнолокальных групп, в многочисленных культурных заимствованиях, нашедших свое отражение в жилище и системе питания зарубежных тувинцев.

Современная духовная культура. Исследование духовной культуры зарубежных тувинцев построено на рассмотрении их национально-культурных ориентаций, на характеристике системы их семейной и календарной обрядности, которая, помимо всего прочего, включает в себя широкий спектр религиозных представлений, имеющих отношение к различным эпохам и потому представляющих для нас несомненный научный интерес. Для того чтобы выявить роль и место тувинской национальной культуры в духовной жизни монгольских и китайских тувинцев, мы в первую очередь попытались определить уровень знания ими тувинского фольклора и, по возможности, современной тувинской литературы.

Со знанием тувинского традиционного фольклора дело обстоит более или менее благополучно. Исследователи отмечают бытование всех его жанров у трех основных этнолокальных групп в Монголии. Э. Таубэ, например, выделяет среди цэнгэльских тувинцев три группы рассказчиков-исполнителей: сравнительно длинных фольклорных произведений; более коротких текстов; коротких произведений (*Таубэ*, 1975. С. 108). Значительное место в фольклорном репертуаре занимают волшебные и богатырские сказки, сказки о животных, сказки социально-бытового характера и героические сказания. Наряду с ними встречаются также произведения повествовательного фольклора “малых форм” – этиологические сказки и легенды. А в загадках и пословицах отражены быт, хозяйственная деятельность и материальная культура тувинцев, их представления об окружающем мире. Особое место в фольклорной традиции принадлежит благопожеланиям (*йорээл*); их в основном произносят во время обрядов и праздников. К благопожеланиям очень близки восхваления (*мактал*) – они весьма коротки: две, четыре или шесть строк. В прошлом восхвалялись даже различные местные божества (*Таубэ*, 1982. Р. 119–138).

У китайских же тувинцев, как нам показалось, традиционный фольклор представлен не столь широко и разнообразно, как у монгольских, но он, тем не менее, очень популярен. Мы зафиксировали у них несколько жанров – в основном сказки, легенды, благопожелания, которые исполнялись в узком семейном кругу. Наши информанты также сообщали, что знают много тувинских загадок, пословиц и поговорок.

Что касается тувинской литературы, мы с сожалением вынуждены констатировать, что представители всех этнолокальных групп, за исключением цэнгэльских тувинцев, знакомых с произведениями таких известных писателей Тувы, как Виктор Кок-оол, Салчак Тока, Кызыл-Эник Кудажу и ряда других, обнаруживают полное незнание данного предмета.

Весьма примечательны, на наш взгляд, предпочтения зарубежных тувинцев в сфере музыки и танцев. Спектр музыкальных интересов у них оказался достаточно широким и своеобразным. Как у монгольских, так и у китайских тувин-

цев чрезвычайно развито песенное творчество; праздники у них “часто сопровождаются многочасовым коллективным пением, которое может порою длиться до глубокой ночи” (Таубе, 1975. С. 109). Здесь, пожалуй, можно согласиться с Г.Е. Грумм-Гржимайло, утверждавшим, что тувинец “поет в пути, на отдыхе и на работе, поет один” (1926. С. 113) и с известным музыковедом А.В. Анохиным, считавшим, что “из всех тюркских племен сойоты (тувинцы. – М.М.) самое певучее племя”, у которого, по его наблюдениям, 95% поющего элемента (Рукописный фонд ТИГИ. Т. 299. Д. 2125. Л. 19). Другой исследователь песенного творчества тюркских народов А.Н. Аксенов отмечает, что большая часть традиционных песен тувинцев имеет лирико-созерцательный характер, а основной обобщающий и поэтический образ этих песен – образ родного края (1964. С. 28).

В песнях монгольских и китайских тувинцев любовно воспеваются “великие реки” – Енисей, Иртыш, Кобдо, “великие горы” – Саяны и Алтай, степи и долины, а также Танды-Тыва – родина тувинцев. Эти образы ассоциируют то с кочевьями, то с воспоминаниями об охоте, то с мыслью о любимом и верном друге – коне, постоянном спутнике, называемом в песнях множеством ласковых имен (Там же. 1964. С. 28). “В специфическом воплощении музыкально-выразительными средствами образа родной природы, – пишет В.Ю. Сузукей, – в создании своеобразного ее звукообраза отразилась самобытность этнического миропонимания, мировосприятия, мироощущения, преломленного в художественном сознании народа” (2002. С. 117).

Некоторые исследователи считают, что песенное творчество тувинцев не получило бы такого широкого распространения и развития, не будь скотоводство их основным занятием. В качестве аргумента выдвигается следующий тезис: у пастуха, следующего целый день за стадом, пасущимся то по горному склону, то в долине реки или на степных просторах, возникает вполне естественная потребность в передаче чувств, переживаний и дум, навеянных окружающей природой, воспоминаниями или мечтами. В большинстве случаев она удовлетворяется посредством пения или различного рода звукоподражаниями, иногда игрой с эффектом эха или же музицированием на разных инструментах, изготавливаемых из подручных материалов – листьев, стволов зонтичных или зерновых культур и т.д. (Там же. С. 117).

Многие информанты признавались, что научились петь в раннем детстве, когда целыми днями пасли скот, и с тех пор поют при первом же удобном случае. Песни у них, как правило, исполняются на одну и ту же мелодию, хотя по смыслу и содержанию они совершенно различны. А.В. Анохин находил мелодии тувинских песен самобытными и отрицал присутствие в них постороннего музыкального влияния (*Кыргыз*, 2002. С.14). О богатом разнообразии текстов народных песен можно судить по материалам, собранным Г. Золбаяром (1993) и Э. Таубе (1995).

По мнению последнего, цэнгэльские тувинцы крайне редко исполняют казахские песни, хотя живут с казахами бок о бок и владеют их языком (Таубе, 1975. С. 109). Однако информанты утверждают обратное – тувинские народные песни, несмотря на их богатый репертуар, все же менее востребованы, так как большинство монгольских и китайских тувинцев предпочитают слушать и петь монгольские и казахские песни; китайские исполняются ими значительно реже, что объясняется слабым знанием китайского языка (*Монгуш*, 1997. С. 55).

Аналогично обстоит дело и с народными танцами – предпочтения отдаются танцам соседних народов. Особой популярностью пользуются современные вальс, танго, фокстрот, полька и др. Еще в середине 1950-х годов Э.Р. Тенишев заметил, что для всех народов Синьцзяна танцы – самый излюбленный вид от-

дыха, причем его несколько удивило, что женщина танцует с женщиной, мужчина с мужчиной и редко женщина в паре с женщиной (1995. С. 73, 144). Оказавшись в Синьцзяне почти пять десятилетий спустя, мы увидели почти то же самое, разве что танцующих парами мужчин и женщин стало немногим больше.

Значительный интерес как к тувинским, так и к нетувинским традиционным песням и танцам проявляют представители старших возрастных групп. Объясняется это, очевидно, тем, что они прожили большую часть жизни в относительно замкнутой среде и в меньшей степени испытали воздействие культурно-информационного потока извне. В отличие от них молодежь больше ориентирована на современные песни и танцы, что также легко объяснимо. Сейчас многие из них получают образование либо в профтехучилищах, либо в высших учебных заведениях. Выезжая на учебу, они попадают в иноязычную многонациональную среду с ее, как правило, наднациональными культурными установками.

Особо следует сказать о таком специфическом явлении музыкального фольклора, как горловое пение – *хоомей*, которое развито у относительно небольшого числа народов в Саяно-Алтайском ареале Центральноазиатского культурно-исторического региона – тувинцев, хакасов, алтайцев, монголов, а за пределами этой этнокультурной зоны – у башкиров (как известно, они – выходцы из Центральной Азии) и в виде рудимента – у якутов и бурят. По признанию специалистов, именно тувинцы сохраняют эту традицию в наиболее полном виде, во всем многообразии и богатстве стилей, в тесном и органичном единстве со всей духовной культурой. Данное обстоятельство, по мнению С.И. Вайнштейна, позволяет с достаточным основанием предположить, что этот удивительный вид народного искусства возник первоначально в Саяно-Алтае у древних кочевников горно-степных районов бассейна Верхнего Енисея, т.е. в том ареале, где уже в I тысячелетии н.э. жили древнетюркские племена – непосредственные предки современных тувинцев (*Вайнштейн*, 1980. С. 155–156).

В.Ю. Сузукей отмечает, что горловое пение как особый жанр народного музицирования в общей системе культурных ценностей представляет собой довольно автономное и специфическое явление, которое, будучи целостной, реально функционирующей художественной традицией, так или иначе выражает суть исторического бытия и духовного своеобразия тувинцев, чем собственно и объясняется чрезвычайно высокий интерес к нему специалистов разного профиля (*Сузукей*, 2002а. С. 313–316). Филологи-фольклористы считают, что живое бытование древних мифов, легенд, сказок, содержащих термины и сюжеты, связанные с хоомеем, выступает одним из устных свидетельств древности происхождения этого искусства (*Куулар*, 1994. С. 78–81; *Самдан*, 1994. С. 82–88); лингвисты оживленно обсуждают народную терминологию по хоомею, уделяя при этом значительное внимание объяснению происхождения различных терминов, что, по их мнению, должно пролить свет на происхождение самого изучаемого явления (*Татаринцев*, 1994. С. 20–26); ученые-медики особый интерес проявляют к физиологическому строению гортани исполнителей горлового пения (*Чернов*, *Маслов*, 1994. С. 34–37); философы заняты изучением эстетического аспекта, а также определением степени отражения в хоомее мировоззренческих основ тувинской культуры (*Будугечиева*, 1984. С. 199–206; 1994. С. 95–100; *Черлиг-оол*, 1994. С. 91–94).

Как объект научного изучения хоомей привлекает внимание в первую очередь необычностью, неповторимостью своего звучания: исполнитель – *хоомей-жи* – во время пения одновременно издает два разных звука, один из которых неподготовленный слушатель может принять за игру какого-либо инструмента, хотя в действительности они исходят из гортани человека. Г.Е. Грумм-Гржимай-

ло писал, что хоомей “далеко не обычное явление; этот род пения – специальность особых мастеров этого дела, которые путем долговременной практики выработали у себя способность управлять диафрагмой, что и обеспечивает им возможность вводить в легкие новый запас воздуха, если не по закончании музыкальной фразы..., то после достаточно продолжительного периода”. Он также назвал тувинское горловое пение “песнями без слов”, в которых присутствуют “три формы вокальной музыки: 1) текст песни доминирует над музыкальным инструментом, 2) текст вообще отсутствует (песни без слов) и голос, аккомпанируемый инструментом, исполняет роль *prima* и 3) смешение этих родов пения” (Грум-Гржимайло, 1926. С. 108, 114). Известный этномузыковед Е.В. Гиппиус, слушая записи тувинских хоомейжи, признался, что его “поразило национальное своеобразие высокоразвитой тувинской мелодии, а более всего – традиционное одиночное двухголосое горловое пение” (см.: Кыргыз, 1982. С. 120–143).

Материалы фольклора монгольских и китайских тувинцев показывают, что горловое пение как особый жанр музыкальной культуры развивался у них в органическом синтезе с песенным творчеством и впитал в себя неповторимый колорит природных реалий, хозяйственного уклада, быта и верований. Особенно это отмечают иностранные специалисты. Так, американский исследователь этнической музыки Т. Левин, очарованный пением тувинского хоомейжи, отметил, что его песни на природе звучат особенно легко и свободно, они напоминают то грохот горной реки, то свист ветра, то шум вековых кедров, а их чудесная, чистая и могучая мелодия заставляет сердце биться учащенно (Она же, 1992. С. 109–111).

Традиционно хоомей считается искусством мужского пения, символизирующим мужскую удаль, вдохновение доброго молодца. К этому жанру относятся так называемые песни пастуха, табунщика, охотника, оленевода, холостяка, ловеласа и т. д. В зависимости от ситуации они исполняются либо в сопровождении музыкальных инструментов – *игила*, *шоора*, *довинуура*, *бызанчы*, *хомуса*, либо без них.

Тувинцы, в отличие от других народов, владеющих одним или двумя стилями горлового пения, мастерски используют восемь стилей – *хоомей*, *каргыраа*, *сыгыт*, *борбан*, *эзенги*, *хунзат*, *хову каргыраагы* и *суг каргыраазы*. Все эти стили подробно описаны в работе тувинского этномузыковеда З.К. Кыргыз (Она же, 2002).

По мнению информантов, хоомей в прошлом имел практическое значение. Например, исполняя его, охотник мог подзвать к себе любого зверя, а чабан – найти потерявшееся животное. Музицирование в тайге перед охотой должно было обеспечить человеку удачу не только в охоте, но и во всех других делах и хозяйственных заботах. Предполагалось, что дух-хозяин тайги, земли или воды, которому поклоняется охотник, при почтительном отношении к нему человека будет оберегать его от неприятностей или несчастных случаев, охранять его здоровье, счастье семейного очага (Сузукей, 2002. С. 115).

Однако позже хоомей стал одним из видов светского искусства, пользующимся успехом у всех слоев населения. Таковым он является у российских и у зарубежных тувинцев. Последние, правда, признают, что мастерство исполнения хоомея у тувинцев России значительно выше, чем у них. Изменения, которые происходят с данной традицией в Туве, свидетельствуют о незаурядных творческих потенциях хоомея, о его способности к развитию и демонстрации все новых проявлений. “Сохраняя свою аутентичность в сфере бытового музицирования среди носителей традиции, – пишет В.Ю. Сузукей, – этот жанр экстраординарного пения в то же время претерпевает существенную трансформацию.

проявляя при этом необычайную пластичность. Именно в жизнестойкости и неисчерпаемости творческого начала хоомея ярко проявляется его гибкость и способность соответствовать художественным запросам и эстетическим поискам общества на новом этапе бытия, обретая тем самым возможность быть переданным следующим поколениям” (Сузукей, 2002а. С. 314).

Чтобы перенять богатый опыт российских исполнителей, монгольские тувинцы активно участвуют в конкурсе на звание лучшего хоомейжи, который с конца 1980-х годов время от времени проводится в столице Тувы и имеет статус международного. В 1992 г. лауреатами очередного конкурса “Хоомейжи” стали один из наших информантов Иргит Папизан и два его ученика. Сейчас Иргит Папизан готовит для будущих конкурсов новых исполнителей из числа цэнгэльских тувинцев. Все это свидетельствует о том, что горловое пение как этнический маркер духовной культуры монгольских и китайских тувинцев, несмотря на длительную изоляцию их от основного этнического массива, по-прежнему живет и развивается, а приток молодых исполнителей является залогом того, что традиция будет сохраняться и впредь.

Другая важная сфера духовной культуры этноса – обрядность, в первую очередь, семейная и календарная. Именно она несет основную этническую нагрузку и служит механизмом межпоколенной передачи этнической информации.

По мнению многих ученых, семейная обрядность отличается большой степенью сохранности традиционных элементов, а наиболее значительный индикатор ее сохранения – свадьба (Коровушкин, 1997. С. 65). Традиционная свадьба монгольских и китайских тувинцев, представляющая собой исторически сложившийся комплекс обрядов и обычаев, состоит из нескольких этапов: сватовство (*айтырар*), определение дня свадьбы (*хун коргузер*, или *товун айтырар*), совместное чаепитие, устраиваемое родственниками жениха и невесты (*шай-лалга*), переезд невесты в аал жениха (*кенинин орун-дожээн экээри*) и, наконец, свадьба (*куда дужурер*).

Собирая материал о свадебной обрядности, мы столкнулись с весьма архаичным обычаем: при переезде невесты в аал жениха ее родственники, особенно женщины, устраивают громкий прилюдный плач. Для них это очень скорбный момент, означающий, с одной стороны, прекращение членства невесты в ее родном клане, с другой – ее вхождение в качестве нового члена в семейно-родовую группу мужа. Пожилые информанты уверяли нас, что в прошлом подобного обычая у них не существовало, однако мы увидели в нем рудимент древнего обряда. Выдавать дочь замуж и при этом плакать так, словно случилось несчастье, – явление в прошлом довольно распространенное у многих народов мира. Этот обычай до сих пор бытует у соседей тувинцев – казахов и монголов.

В целом же свадебная обрядность тувинцев не претерпела больших изменений. По глубокому убеждению информантов, они ни в ближайшем, ни в отдаленном будущем не отступят от традиционной модели свадебного обряда, как это сделали тувинцы Российской Федерации, у которых свадьба представляет собой домашнее застолье, а свадебный обряд включает в себя больше русских, чем тувинских элементов.

Особого внимания заслуживает комплекс обрядов, сопутствующий детям в период младенчества – от рождения до трех лет, в котором отразились, с одной стороны, религиозные верования, связанные с традиционными добуддийскими ритуалами, с другой – исключительно бережное отношение тувинцев к детям, которое, по мнению многих исследователей, является наиболее ярко выраженной чертой их национального характера (*München-Helfen*, 1931. P. 80; *Taube*, 1994. С. 14).

Дети для тувинцев – самое дорогое из того, что у них есть; в них они видят главный смысл своей жизни. У разных авторов встречаются одни и те же детали, по которым можно судить, насколько привилегированное положение в обществе занимают дети: к ним относятся удивительно нежно и заботливо, их никогда не наказывают, до трех лет держат нагишом, а зимой укутывают в меха, кормят грудью до тех пор, пока не начнут ходить. Ребенка не целуют, а нюхают, что является наивысшей формой ласки у тувинцев. Дети целыми днями ползают по полу в юрте и только на ночь укладываются в люльку вроде корытца, в которую вниз насыпана зола, затем положена шерсть, хорошо расчесанная и вымытая, поверх которой кладется мягко выделанная шкура, в мех которой ребенок запеленывается и затем зашнуровывается к краям люльки, чтобы ночью не мог выпасть (*Шишкин, 1914. С. 105; Традиционная культура тувинцев, 2003. С. 180–181*).

Бездетность в тувинском обществе воспринимается как большое несчастье, поэтому нет ничего предосудительного в том, чтобы взять на воспитание чужого ребенка. Ребенок – это лучшее, что может пожелать себе человек. Д. Каррутерс отмечает, что у тувинцев содержать детей в большом количестве не считается бременем, напротив, многодетность обеспечивает им дальнейшее продолжение рода (1914. С. 248). Э. Таубе отмечает: “Почти за шесть месяцев, которые я прожила среди тувинцев в их юртах, принимая участие в их жизни, я не разу не видела, чтобы ударили ребенка. Существует множество защитных обрядов и табу, чтобы уберечь ребенка от всего злого” (1994. С. 14).

К числу последних относится целая система иногда рациональных, но часто суеверных предписаний, которые в одинаковой мере присущи как монгольским, так и китайским тувинцам, например, обмазывание лба ребенка сажей, если вечером его должны вынести из дома; пришивание к его одежде когтя медведя или орла, которые, по поверьям, защищают от порчи и сглаза; запрет перешагивать через одежду ребенка, дабы не лишить его покровительства добрых сил; обычай давать ребенку несколько имен, чтобы обманывать таким образом злых духов, вознамерившихся забрать его душу (Там же).

Если дети в семье часто умирают, то, желая сохранить новорожденному жизнь, ему дают неблагозвучное имя монгольского или тувинского происхождения. В этих же целях иногда мальчика называют женским именем, девочку – мужским; или девочку одевают как мальчика, а мальчика как девочку, при этом первой стригут волосы, второму, наоборот, их отращивают и заплетают в косу. Подобный тип защитной магии широко известен и монголам, о чем свидетельствуют неоднократные упоминания о нем в литературе (*Викторова, 1983. С. 57*).

Очень популярен у тувинцев праздник “первой колыбели”, устраиваемый на третьи или седьмые сутки после рождения ребенка. До этого он безотлучно находится с матерью и спит с ней в одной постели. Поскольку тувинские семьи, как правило, имеют больше одного ребенка, детей принято растить в одной и той же колыбели, которая переходит от старших детей к младшим. Если нужна новая колыбель, ее изготавливают родственники роженицы по материнской линии (*Серен, 2000. С. 15*).

Прежде чем положить новорожденного в колыбель, его обмывают освященной и ароматизированной можжевельником водой, затем его пуповину кладут в маленький мешочек, который привязывают к изголовью колыбели, где он висит до тех пор, пока малыш не покинет свое первое ложе. Под малыша подкладывают *одек* – сушеный овечий помет, который выполняет функцию “активного памперса”, так как помимо задачи пропускать и впитывать влагу,

удерживать тепло он еще обладает определенным бактерицидным свойством (Даржа, 2003. С. 122). Э. Таубе праздник “первой колыбели” называет обрядом очищения матери и ребенка от скверны, якобы всегда сопутствующей родам – нечистому акту с точки зрения традиционных представлений (Таубе, 1982. Р. 32).

Следующий широко бытующий обряд у монгольских тувинцев называется *дук алыр*, у китайских – *хылбыын алыр*; в литературе он известен как обряд первой стрижки, совершают его родители и родственники ребенка по достижении им трехлетнего возраста (считая внутриутробный период развития). Обряд этот, сопровождаемый преподнесением ребенку щедрых даров в виде скота и предметов личного пользования, знаменует переход от младенчества к детству. Более детально он исследован в работах Э. Таубе и П. Серен (Таубе, 1982. Р. 30–36; Серен, 2000. С. 12–25), что избавляет нас от его описания. Следует лишь заметить, что между монгольскими и китайскими тувинцами нет принципиальных различий в проведении обряда; более того, он полностью совпадает с аналогичным обрядом, ранее бытовавшим у российских тувинцев, который сохранился у них в пережиточной форме.

Достаточно востребованными являются некоторые предохранительные обряды, связанные с определенными годами в жизни человека. У тувинцев, как и у других народов, пользующихся лунно-солнечным календарем, год, наступающий через каждые 12 лет жизни, считается переломным. Чтобы эти знаменательные и критические периоды жизни пережить максимально благополучно, обычно предпринимается ряд превентивных мер. Это может быть обращение к ламе или шаману, если таковые имеются поблизости, а в случае их отсутствия – к почтенному старцу с просьбой совершить определенные обряды; получение консультации у человека, сведущего в астрологии, относительно того, чего следует избегать, от чего отказаться или воздержаться, какие древние магические ритуалы совершить и т.д. Вступление в критический возраст, или “пограничные годы”, называемые у тувинцев *чылы кирер*, знаменует собой переход индивида от одного цикла к другому. Если включить в возраст человека внутриутробный период, как это обычно делалось у тувинцев, то переломными оказывались 13-й, 15, 25, 37, 49, 61-й год и т. д. Если же отчет вести с момента рождения, как это принято сейчас, то критическими следует считать 12-й, 24, 36, 48, 60-й год и т.д.

Необходимость предупредительных мер диктуется представлениями об опасностях, подстерегающих человека, достигшего этого возраста. Это могут быть потеря родных или близких, внезапная болезнь, несчастный случай и даже смерть. Возникновение подобных несчастий связано с учением о соответствующих определенным годам стихиях: дерево, огонь, земля, вода, железо. Как известно, внутри каждого большого 60-летнего цикла имеется пять малых 12-летних, соответствующих смене пяти элементов, или стихий, следовательно, жизнь человека через каждые 12 лет оказывается под знаком другого элемента. Магический “перевод” из одной стихии в другую необходим для преодоления опасностей. Таким образом, пограничные годы в отличие от тех лет, когда совершаются такие социальные переходы, как достижение совершеннолетия, вступление в брак, наступление отцовства или материнства, подчеркивают зависимость человека от природных фаз и ритмов Космоса.

В том случае, когда в одной семье оказываются два человека, разница в возрасте которых составляет 60 лет, что означает совпадение стихии и названия животного, в год которого они родились, устраивается специальный предохранительный обряд, восходящий к древним представлениям тувинцев о родстве душ и связи, существующей между близкими родственниками, в том числе между душами живых и мертвых. Лама или шаман, приглашенный на этот обряд,

“отделяет” старшего и младшего, чтобы они не находились в зависимости друг от друга. Подобный обряд встречается и у соседних народов, в частности у монголов (халха, дэрбэтов, захчинов).

Предохранительные обряды совершаются через каждые 12 лет, в годовщину циклического знака, под которым родился человек. Их цель – магическое обеспечение благодати человеку в очередном цикле его существования. Раньше, если пограничные годы переживались человеком тяжело, например, он заболел, терял жизненную силу, становился подверженным несчастным случаям, то прибегали к весьма распространенному обряду “выкупа душ”: из теста лепили человеческую фигурку, на которую “переносили” все физические и душевные недуги человека, после чего выносили ее из дома и сжигали. Сейчас этот обряд практически изжит; он изредка встречается у хубсугульских тувинцев, среди которых до настоящего времени встречаются достаточно сильные шаманы, способные исполнить его с максимальным эффектом, как это делали их предшественники в начале XX в.

Человеку, вступившему в пограничный год, рекомендуется крайне осторожно обращаться со своими волосами, поскольку они связаны с жизнью и жизненной силой. Их нельзя стричь без особой необходимости, а остриженные волосы не следует выбрасывать и оставлять на видном месте; их полагается собрать, закопать или сжечь, чтобы тем самым обезопасить себя от возможного их использования людьми, обладающими способностями к черной магии. В мифологических представлениях не только тувинцев, но и монгольских народов есть образ злого духа *шулбуса* (монг. *шулмас*), часто выступающего в облике ведьмы, магическая сила которой заключена в золотом волосе или пучке волос на затылке. Человек, завладевший этими волосами, вынуждает ее исполнять его желания (Жуковская, 1988. С. 88–99; 2002. С. 115). Поэтому для вступившего в критический возраст соблюдение табу, связанных с волосами, становится своеобразной защитной магией. Аналогичное отношение к волосам какместилищу жизненной силы человека встречается в мифологии, фольклоре и религиозных представлениях многих народов мира.

Вместе с тем у тувинцев, как и у монголов, наряду с возрастными магическими обрядами, призванными обеспечить человеку счастье и стабильность в очередном 12-летнем цикле, существует также понятие об “опасном узле” (т.е. стечении обстоятельств), когда превентивная магия должна быть во много раз усилена. Так, раз в 36 лет происходит совпадение циклического животного знака и *менги* (монг. *мэнгэ*), т.е. “родимых пятен”, под которыми родился человек. Соответственно 37-й и 73-й годы его жизни (с учетом времени утробного развития) считаются неблагоприятными и требуют особого внимания (Она же, 2002. С. 118).

Внесем уточнение. Система менги охватывает собой цикл из девяти лет, каждому из которых соответствует определенное количество “родимых пятен”. Счет годов внутри цикла ведется не по нарастающей, а по убывающей (от девяти до одного): девять красных, восемь белых, семь синих, шесть белых, пять желтых, четыре зеленых, три синих, два черных, один белый. Влияние “родимых пятен” на жизнь человека не подвергается сомнению, хотя и никак не объясняется обычной житейской логикой (Там же. С. 117). Обряд “очищения родимого пятна” подробно был описан А.М. Позднеевым еще в конце XIX в. Для его исполнения требовалась земля, взятая с девяти гор, девять черных и девять белых камней, белая и черная овчина, песок со дна реки, земля с любой могилы и т.д., а также небольшая фигурка из теста, заменяющая человека. Все несчастья с помощью магии переносились на нее, а счастье доставалось живому человеку (Позднеев, 1887. С. 430–431).

“Опасность” этих возрастных рубежей связана с магической ролью чисел 9 и 12. Тридцать седьмой год в жизни человека – это год, когда пересекаются друг с другом завершение третьего 12-летнего цикла и четвертого 9-летнего. Первый цикл календарный, второй – связанный с менги. Точно так же 73-й год – это год, когда совпадают шестой 12-летний цикл и восьмой 9-летний. Но самым опасным считается 81-й год. Н. Л. Жуковская полагает, что представление о его опасности связано с тем, что число 81 рассматривается как девятикратно повторенный цикл из девяти менги. Старики называют 81-й год “плохим возрастом” (монг. *муу нас*, тув. *багай назын*). Считается, что он может нанести урон не только самому человеку, но и его семье и даже аалу, где он живет (Жуковская, 2002. С. 118). Поэтому негативные последствия наступающего возраста стараются свести до минимума. С этой целью за несколько недель или дней до наступления Нового года в семье устраивается праздник по случаю исполнения 81-го года ее члену. Готовят полагающиеся в данном случае угощения, произносят благопожелания, дарят подарки. В день наступления Нового года, в соответствии с народной традицией, всем добавляют один год к достигнутому возрасту – юбиляру, таким образом, исполняется 82 года, т.е. ему удастся “перескочить” “плохой возраст”, в котором он пребывал всего лишь несколько недель или дней (Там же. С. 118). Стариков, умерших на 81-м году жизни, тувинцы даже хоронят особым образом (Дьяконова, 1975. С. 112).

Важное место в семейной обрядности принадлежит погребальному обряду, в котором часто проявляются прямые заимствования из аналогичных обрядов окружающего монгольского населения, причем, как правило, в редуцированной форме. Этому, кстати, немало способствует общая с монголами религия.

Смерть, по представлениям тувинцев, наступает тогда, когда жизненная сила *амы-тын* покидает тело, а душа-сознание *сунезин* устремляется в поисках нового перевоплощения.

Вера в перевоплощение душ умерших, в возможность перехода души из одной оболочки в другую – одно из древнейших анимистических представлений. Материалы, собранные по этому вопросу у народов, находившихся на первоначальных ступенях социального развития, свидетельствуют, что при нерасчлененности представлений о неживой природе и о месте человека в природе возникают верования, согласно которым души людей могут перевоплощаться в другие существа. Аналогичные представления имеют место и в более поздних религиозных системах, в частности в буддизме они являются основополагающими.

К сожалению, погребальный обряд зарубежных тувинцев практически не изучен, но общаясь с информантами, мы обнаружили, что он, с одной стороны, имеет много общих черт с погребальным обрядом российских тувинцев, с другой – в нем присутствуют и отличительные черты.

В первую очередь нас удивило большое количество эвфемизмов и других тщательно разработанных метафорических замен, используемых монгольскими и китайскими тувинцами, чтобы избежать прямого упоминания о смерти. Так, чаще всего, говоря об умершем, употребляют следующие выражения: “отправился на тот свет” (*кызыл дустай берген*), “Богу душу отдал” (*Бургандываажан оранынче чорупкан*), “отправился в рай” (*шыи оранче чорупкан*), “приказал долго жить” (*чорта берген или чок апарган*), “покинул мир” (*ырак чорупкан*), “ушел в блаженство” (*таалай берген*), “отошел в мир иной” (*дыштаны берген*), “уснул” (*караан шимген*).

Со слов информанта Бадарчы Баярсайхана (1972 г. рождения, уроженец Цэнгэла) мы записали более архаичные эвфемизмы, употребляемые монголь-

скими тувинцами в значении “умер”, “скончался”: *чин соортур* (заниматься перевозкой грузов на вьючных животных), *калыр* (оставаться), *ужуп калыр* (падать), *донгаяр* (наклониться), *тору аралчыыр* (сменить родство), *улуг аалга бар* (уйти в большой аал), *Эрлик эжиин ажыдар* (открыть врата царства Эрлика), *тыныштын саны доллар* (задохнуться), *чер ызырар* (кусать землю), *даш сыртаныыр* (положить под голову камень), *ынгай болур* (убегать), *тынындан азар* (лишиться жизни), *чык болур* (подвергнуться удару), *оялык манаар* (дождаться поляны), *ышкындырар* (быть потерянным, потеряться), *дус джурер* (разгружать соль), *дыштаныыр* (отдыхать), *хомдурер* (быть засыпанным землей).

Погребальный обряд состоит из нескольких этапов; он строится таким образом, чтобы провести границу между миром живых и мертвых. Покойника стараются похоронить как можно быстрее, предварительно спросив у ламы или шамана, в какой день, час назначить похороны, в какую сторону вынести тело и какое место выбрать для захоронения. Приглашенный служитель культа непременно должен быть тувинцем.

Траурный этикет предписывает родным и близким покойного не делать того, что обычно в подобной ситуации делают соседи-казахи, а именно рвать на себе волосы, одежду, царапать ногтями лицо, биться головой о стены дома, громко плакать, чтобы таким образом не причинить массу беспокойств его душе. Считается, что слезы родных могут превратиться в озеро и стать преградой на пути души покойника в царство властителя загробного мира Эрлик хана. Согласно традиционным представлениям, именно он решает, в ком должна возродиться душа умершего: в животном, растении, человеке и т.д. Царство Эрлика (*Дываажан*) находится чуть выше земли, в северо-западном направлении, не соприкасаясь с небом, но в другой космической зоне, чем Земля. Дываажан делится на две области: *Шамбал Дываажан*, куда попадают души праведных людей, и *Тамы Дываажан* – место для душ грешных людей. Решение об отнесении души к хорошим или плохим Эрлик принимает в согласии с Курбусту ханом, главой небесного мира, которого тувинцы после принятия буддизма стали называть Бурхан-башкы (*Дьяконова, 1975. С. 89*).

Покойника обычно переворачивают на левый бок, а у изголовья кладут деньги, белый *кадак* (монг. *хадак*), небольшие предметы, которые покойник при жизни постоянно носил при себе. Это могут быть курительная трубка, огниво, складной ножик, кисет и т.д. Рядом с телом помещают небольшой столик и на него ставят тарелки с ритуальным угощением, а также зажженную свечу, которая должна гореть и в последующие дни. Смысл этого обряда – в кормлении души усопшего и освещении ему пути в Царство Эрлика.

На третьи сутки покойника выносят из дома ногами вперед; если же он находился в юрте, то выносят с боку юрты (женщину с правой стороны, мужчину – с левой), для чего специально приподнимают боковые решетки. До места захоронения его несут мужчины, которых называют *соок салыр улус* (те, кто хоронят кости); от других участников траурной церемонии их отличает особым образом надетый традиционный халат: его воротник загнут вовнутрь, а передний подол вывернут наизнанку и прикреплен к поясу (*Серен, 2000. С. 50–51*).

На рубеже XVIII–XIX вв. тувинцам были известны несколько способов захоронения. Н. Катанов, побывавший у тувинцев Монгольского Алтая, сообщает о погребении в земле с установлением статуи возле могилы, вытесанной из камня или вырезанной из дерева (1894. С. 128).

Другим, не менее распространенным способом захоронения было наземное, когда умершего оставляли на поверхности земли завернутым в ткань или в деревянном ящике. По утверждению наших информантов, этот способ широко

практиковался вплоть до середины 1950-х годов. Большое значение придавалось тому, насколько быстро труп поедался хищниками. Если это происходило за короткое время, то означало, что покойник вел праведную жизнь и его душа переродится в мире богов; если труп залеживался долго, считалось, что умерший был грешником, плотью которого пренебрегают даже животные.

По свидетельству пожилых людей, тувинцы также сжигали покойников вместе с вещами, принадлежавшими им при жизни. Правда, так они поступали только с очень знатными людьми и ламами высокого ранга, которые еще при жизни отличились особыми заслугами и благородными поступками.

Из всех перечисленных способов кремация была одним из наиболее ранних, известным еще со времен Чингисхана, а открытое труповыставление – более поздним, возникшим, как считают специалисты, под влиянием буддизма. Но позже эти способы захоронения постепенно исчезли и до настоящего времени сохранился только один – захоронение в земле, который фактически стал общегражданским обрядом погребения. На могилу ставится деревянная или металлическая тумба, увенчанная пятиконечной звездой или каким-нибудь другим символом; реже устанавливают большой надмогильный памятник.

По возвращении с похорон все участники обряда в обязательном порядке совершают очистительный обряд – омовение специально приготовленной водой *хымыраан* (смесь воды, молока и можжевельника), после чего устраивается поминальный ужин.

Как оказалось, время поминок у монгольских и китайских тувинцев, с одной стороны, и российских – с другой, не совпадает. Последние устраивают их на 7-е и 49-е ($7 \times 7 = 49$) сутки. Наши монгольские и китайские информанты сходятся только в том, что первые поминки у них проводят на седьмые сутки. Монгольские тувинцы, во всяком случае, цэнгэльские и кобдинские, вторые поминки устраивают на 40-й день, а заключительные – через год. Китайские тувинцы поминают покойника дважды – на седьмые сутки и в годовщину смерти. Больше, чем через год, душу покойника тревожить не принято. В течение этого времени она, по шаманским представлениям, обитает в мире духов, где встречается с душами ранее умерших родственников, а по буддийским представлениям, пребывает в *бардо* – в промежуточном состоянии между смертью и новым перерождением, во время которого, как полагают, могут появиться помехи для души покойного, особенно если она неправильно реагирует на наступившую смерть и испытывает привязанность по отношению к оставшимся в живых родственникам. Поэтому шаман или лама, приглашенный на поминки, помогает душе покойного правильно оценить ситуацию и благополучно расстаться с миром живых.

Интересно, что монгольские и китайские тувинцы для проведения поминальных обрядов приглашают в основном шамана. Информанты утверждают, что им легче найти человека, обладающего шаманским даром и способного устроить “встречу-разговор” с душой умершего, чем грамотного ламу, который мог бы провести обряды в соответствии с предписанными буддизмом правилами.

Во время поминок шаман может передать родственникам “тайную”, “скрытую” информацию, которую он, в свою очередь, получает от покойника. Это чрезвычайно важно с точки зрения принятия ряда превентивных мер. Например, во время “встречи-разговора” с душой умершего, она может сообщить шаману не только о причинах своей смерти или какие-то особые пожелания, но и предсказать, что ждет его родственников в ближайшие два-три года. Если им грозят беды, то шаман по просьбе родственников совершает сложный обряд по

предотвращению неблагоприятных предсказаний. Монгольские и китайские тувинцы, как, впрочем, и российские, этому моменту придают исключительно важное значение, поскольку уверены, что если не принять превентивных мер, все произойдет именно так, как было предсказано.

Редкое участие лам в поминках указывает на то, что буддизм в среде монгольских и китайских тувинцев не имеет столь глубоких корней, как шаманизм, хотя есть свидетельства очевидцев о существовании в прошлом у них буддийских храмов. В конце XIX в. А. Позднеев лично посетил один из них, который находился в урочище Кок-Дугай. Штат его состоял из 100 лам, а само здание хурэ служило также резиденцией местного тувинского правителя. Другие хурэ располагались на р. Чингиль, впадающей в Кобдо. В 70-е годы XIX в. в результате набегов извне эти храмы были разграблены и разрушены. С тех пор кокмончаки так и не сумели заново отстроить их, сколько бы об этом не мечтали их ламы (Позднеев, 1896. С. 364). Та же участь постигла монастыри монгольских тувинцев, с той лишь разницей, что их методично уничтожали в годы революции по указанию “сверху”.

В отличие от буддизма шаманизм, не нуждающийся в институциональном оформлении, до сих пор сохраняет свои позиции и продолжает играть доминирующую роль в религиозных представлениях зарубежных тувинцев.

Согласно верованиям тувинцев, всё, что их окружает, живет и дышит. Позная мир и природу, люди сравнивали с ними себя как реальность и, таким образом, объясняли себя посредством окружающего мира, а последний – через себя.

В религиозных воззрениях монгольских и китайских тувинцев такие природные объекты, как реки, горы, источники, деревья, олицетворяли силы реального и мифического Космоса, и человек призывал их к себе в союзники, устраивал в их честь различные культовые обряды. Он как бы заручался их поддержкой, чтобы обеспечить благополучие членов своего рода, а духи-хозяева этих объектов вовлекались шаманом в совершаемые им ритуалы при осуществлении последней роли посредника между миром людей и миром духов. Многократные подтверждения тому мы находим в работах Э. Таубе, которая непосредственно наблюдала различные обряды семейно-бытового и общественного характера, имеющие в своей основе древние анимистические представления, согласно которым “все существующее на свете является одушевленным и весь мир населен множеством добрых и еще большим числом злых духов” (Таубе, 1994. С. 12).

К особо почитаемым местным духам-хозяевам принадлежит хозяин того места, на котором ставится юрта (тув. *хонаш*), где к веревке, натянутой между колышков, привязан молодяк, где находится коновязь, а в теплое время выполняется множество хозяйственных работ: забой скота и переработка продуктов животноводства, обработка мехов и кожи, изготовление кожаных веревок и арканов, чистка и изготовление оружия, взбивание шерсти и производство войлока. Этому духу-хозяину каждое утро приносят жертву (разбрызгивают первый сваренный чай с молоком), равно как и огню очага, который, когда им не пользуются, старательно сохраняют, засыпав пеплом (Там же. С. 12–13).

Поклонение огню (*от дагылгазы*) – один из древнейших обрядов тувинцев. Огонь как объект культового и мифологического почитания занимает важное место в системе духовной культуры зарубежных тувинцев. На это указывают до сих пор бытующие у них многочисленные запреты, связанные с огнем: нельзя в него плевать и стряхивать пепел, перешагивать через огонь, касаться его острыми и колющими предметами, бросать в огонь грязь и мусор, лить кровь убито-

го животного, ибо все это оскверняет и оскорбляет духа-хозяина домашнего очага. Обряд от дагылгазы в Монголии и Китае устраивают 23–25 числа 12-го месяца по лунному календарю, т.е. за несколько дней до Нового года, в то время как в Туве его проводили поздней осенью. Эту разницу Л.К. Хертек объясняет тем, что в первом случае обряд символизирует возрождение солнца посредством огня, во втором – придачу огнем силы “дряхлающему” солнцу (1994. С. 52). Тувинцы издавна верят в очистительную силу огня, поэтому обряд от дагылгазы иногда устраивается в связи с чьей-то болезнью в надежде, что языки пламени отгонят злых духов.

Весьма интересные сведения об обрядах, бытовавших в прошлом у китайских, а также, надо полагать, и у монгольских тувинцев, но утративших значение в наши дни, приводит китайский исследователь Хэ Синлян. Из них следует, что помимо перечисленных выше, очень распространенными были культы солнца, неба, луны, воды и земли. Так, Хэ Синлян пишет, что перед принятием первой утренней пищи тувинцы непременно совершали обряд поклонения солнцу, как источнику тепла и света.

Обряд поклонения небу в основном сводился к кормлению духа неба, в жертву которому приносили жеребенка. Люди таким образом испрашивали у духа неба обильных дождей во время летней засухи.

Обряд поклонения луне представлял собой трехкратную молитву. Мужчины и женщины совершали ее в разное время. Женщины молились в полнолуние, мужчины – в первых числах нового месяца.

У монгольских тувинцев до сих пор сохраняется поклонение созвездию Большой Медведицы, которое устраивается в новолуние. По звездам старики гадают, каким будет месяц, какая будет погода (*Уламсуренгийн*, 2003. С. 124–125).

Раз в год проводили обряд освящения источника (*суг бажы дагылгазы*). Ритуальная сторона его восходила к древним представлениям о необходимости передать земле “жизненную силу” путем снискания ее у духа-хозяина животворящего источника. Особую актуальность обряд приобретал во время начала сельскохозяйственных работ, а также в период длительной засухи. У тувинцев Монголии до сих пор принято во время сенокоса обливать друг друга водой, а если рядом есть речка или озеро, туда по очереди бросают всех (*Хертек*, 1994. С. 53). Иногда обряд устраивали в честь больного, чья болезнь “происходила” от воды. В этом случае обряд превращался в лечебное мероприятие, которое проводил либо шаман, либо лама.

Обряд поклонения земле как “родившей тысячу вещей” первоначально был самостоятельным обрядом, но позже слился с обрядом освящения оваа (*оваа дагылгазы*) и стал представлять собой сложный комплекс обрядовых действий и ритуалов (*Хэ Синлян*, 1986).

Здесь мы подошли к вопросу о календарной обрядности зарубежных тувинцев, но прежде чем подробно остановиться на нем, следует заметить, что политические события, происшедшие в регионе в начале XX в., привели к определенной ломке традиционной календарной системы тувинцев. Испытав сильное влияние со стороны бывшего СССР, Монголия и Китай не только встали на путь социалистического развития, но и приняли атеизм в качестве основной идеологии. Результатом этого шага стали уничтожение монастырских комплексов и культовых сооружений, гонения на служителей культа, которые чередовались с жесткими репрессивными мерами, а также запрет на официальное проведение обрядов и праздников традиционного календаря, в которых так или иначе проявлялось религиозное сознание. В первую очередь это коснулось

обряда *оваа дагылгазы* и *Шагаа* – тувинского Нового года по лунно-солнечному календарю.

Монгольские и китайские власти рассматривали любые национальные праздники и обряды как пережитки прошлого и призывали общество вести с ними беспощадную борьбу. В Китае отношение к ним изменилось в начале 1980-х годов, когда правительство страны взяло курс на реформирование общества, в результате которого всем народам, проживающим в стране, официально разрешили отмечать их национальные праздники, проводить традиционные обряды, ритуалы и церемонии. Десятью годами позже такое же право получили российские и монгольские тувинцы. С тех пор тувинцы ежегодно в начале лета устраивают обряд освящения *оваа*, а также празднуют традиционный Новый год, который, кстати, как утверждают монгольские тувинцы, отмечался ими и ранее, но только нелегально.

Интересно отметить, что в обряде *оваа дагылгазы* этномаркирующую функцию берет на себя не религия как таковая, а лишь ее внешняя форма. Имея довольно привлекательное оформление, этот обряд в том виде, в каком он возник, претерпел глубокую трансформацию, являя собой в некоторой степени измененный аналог бытующего у проживающих рядом монголов обряда *обо тахих*.

Культ *оваа* (монг. *обо*), чрезвычайно широко распространенный у многих народов Центральной Азии, имеет древние корни, уходящие в глубь веков. Внешне *оваа* представляет пирамиду, сложенную из плоских камней, которая на ранних стадиях существования культа осмыслялась, с одной стороны, как жертвоприношение духу (каждый прохожий присоединял к пирамиде свой камень), с другой – как жилище духа, предтеча будущих храмов в честь божеств в религиях классового общества (Жуковская, 1987. С. 29).

На рубеже XVIII-XIX вв. культ *оваа* слился с обрядом *оваа дагылгазы*, который ежегодно совершался во второй половине лета в каждом населенном пункте. Он был неразрывно связан с культом плодородия, с древними представлениями о том, что духи-хозяева местности могут влиять на будущий урожай, жизнь людей и т.д. Обряд также имел важное социально-коммуникативное значение; он как бы включал духов-хозяев и духов-предков в единый социальный организм, при этом люди вступали с ними в контакт и таким образом осуществляли “связь” живущих с потусторонним миром.

В настоящее время обряд освящения *оваа* – общественный праздник, призванный играть консолидирующую роль, объединяя различные тувинские роды в единое целое. Самым подходящим местом его проведения по-прежнему являются горы, так как возвышенности, по представлениям тувинцев, – любимое место обитания духов-хозяев местности. Чтобы соорудить *оваа* на горе, туда на волах и лошадях подвозят тальник, из которого делают нечто вроде шалаша со входом; основание *оваа* обрамляют большими плоскими камнями, чтобы сильный ветер не смог разрушить сооружение.

Именно на возвышенности во время обряда совершаются действия сакрального характера. Религиозная часть обряда, имеющая скорее символическое значение, в основном сводится к тому, что специально приглашенный по этому случаю лама или шаман устраивает “кормление” духов-хозяев местности, приносит им ритуальную жертву, просит их содействовать хорошему травостою, богатому приплоду скота, здоровью и долголетию людей. Значительное место отводится благопожеланиям, хвалебным гимнам, высоким речам, которые произносятся почетными членами общества. В своих речах тувинцы прежде всего восхваляют родную землю, вскормившую их и дарующую им свои богатства, людей, живу-

щих на ней и активной трудовой деятельностью преобразующих ее в “райский уголок земли”.

Затем все участники обряда спускаются в долину: долина – противоположность возвышенности, – это место, где живут обычные люди с их радостями и бедами, болезнями и грехами. Чтобы не тревожить духов своими мирскими забавами, заключительную часть обряда устраивают в долине (*Кужугет*, 2002. С. 11). Она, как правило, насыщена всевозможными элементами праздника: исполняются песни и танцы, устраиваются традиционные спортивные состязания по борьбе *хуреш*, конным скачкам и стрельбе из лука.

Новый год Шагаа – также один из самых значительных праздников в календарной обрядности зарубежных тувинцев. Он не имеет фиксированной даты; начало его может смещаться на конец января – конец февраля. Это самый желанный, самый продолжительный праздник, представляющий собой целый комплекс обычаев и обрядов, игр и развлечений, религиозных и эстетических воззрений народа. Шагаа – тот временной промежуток, когда уже завершены сельскохозяйственные работы уходящего года и начинается подготовка к работам нового цикла. Время наступления Нового года воспринимается как особое, сакральное время, когда происходит разрыв между прошлым и будущим, сопровождающийся борьбой между добром и злом в их космическом значении. В то же время это праздник, утверждающий великую “связь времен” жизни, человечества и Вселенной.

За несколько дней до наступления Шагаа всю территорию аала тщательно убирают. Жилища внутри и снаружи очищают от снега, грязи и пыли. Войлочные ковры, кожаные вьючные мешки, постель, одежду, обувь выносят и трясут на снегу, все старое выбрасывают или сжигают. В этих предновогодних домашних хлопотах просматривается древнейший обряд изгнания нечисти и скверны из дома. С возрождением буддизма такие очистительные обряды стали проводиться и в небольших храмах, которые в основном строят монголы. Попытки тувинцев восстановить прежние родовые хурэ пока безуспешны из-за отсутствия средств. Возможно, здесь также сказывается их большая приверженность к шаманизму, чем к буддизму, который, как считают исследователи, не сумел глубоко внедриться в среду тувинцев (*Таубе*, 1994. С. 12).

Канун Нового года у тувинцев называется *чансар*. В это время уважаемые пожилые люди произносят благопожелания, весьма разнообразные по содержанию. Одни из них призваны способствовать цветению трав и богатому приплоду скота, другие содержат пожелания благоденствия и счастья всем родственникам в новом году и во всей последующей жизни, многочисленного потомства и т.д.

Монгольские и китайские тувинцы встречают Новый год с первым восходом солнца. Чтобы не пропустить этот важный момент, взрослые стараются не ложиться спать, так как, в новогоднюю ночь по существующему поверью, Будда объезжает на своей колеснице Землю и, если ему попадаются спящие люди, принимает их за мертвых и не благословляет.

В первый день Шагаа принято обмениваться особым новогодним приветствием *амырлажыр*: младший протягивает старшему обе руки ладонями вверх, старший возлагает на них сверху свои руки ладонями вниз. Это приветствие обязательно не только в первый день наступившего года, но и в течение последующих двух недель; таким жестом люди выражают уважение друг к другу, пожелание благополучия и удачи. Аналогичный жест хорошо знаком и соседям тувинцев – монголам. Первый день Шагаа проходит во взаимных визитах, сопровождающихся обменом подарками. Обычай новогоднего обмена подарками

обязателен и играет очень важную роль в системе социальных ценностей тувинского общества. Стоимость подарка не имеет большого значения, главным считается проявление внимания. Не принято дарить всего несколько вещей – колющие и режущие предметы, зеркало и одежду, которая надевается сверху вниз (головной убор, свитер, футболка), так как она “отнимает голову” у того, кому преподносится. Предпочтительно дарить что-то белое: молочные продукты, белый кадак, белый мех и т.д. У тувинцев в дни празднования Нового года очень почитается белый цвет, который в символике ряда тюрко-монгольских народов ассоциируется с представлением о счастье. Под счастьем тувинцев чаще всего подразумевается изобилие скота и всего, что является производным от него: мяса, молока, шерсти, меха и т.д.

В первый день Нового года каждый аал совершает коллективное жертвоприношение духам-хозяевам местности возле небольшого *оваа*. В основе обряда лежит идея магии плодородия – тувинцы около оваа молятся о богатом потомстве, урожае и приплоде скота.

Особое место в новогоднем празднике отводится пище. В эти дни трапеза воспринимается как особый ритуал; пище придается магическое значение. Ее готовят в большом количестве. В новогодней трапезе преобладают вареная баранина, различные виды молочных продуктов, разнообразная выпечка. Монгольские и китайские тувинцы кладут на праздничный стол вареную голову барана со знаком “кас” (свастика) на лбу, символизирующим солнце, возрождение. Информант Солонго Шингил из Ак-Хаба считал, что без этого ритуального блюда Шагаа не воспринимается как Шагаа, и был крайне удивлен, когда узнал от нас, что в Туве этот обычай давно забыт.

Обязательны в дни празднования Нового года и коллективные катания с гор на шкурах животных. Каждый человек должен от души повалиться, покувыркаться на снегу, затем все стряхнуть, чтобы все старое осталось в старом году. В этих действиях отражено древнее представление об оплодотворяющей силе земли, которая передается при непосредственном прикосновении к ней. А снег, по сути являющийся водой, наделяется очищающей функцией (*Хертек*, 1994. С. 52).

Функционально вся новогодняя обрядность символизирует устремленность в будущее. Новый год по лунно-солнечному календарю – начало весны, и этим обстоятельством объясняется его особая роль: он как бы дает импульс всему новому.

В настоящее время Шагаа у тувинцев Монголии и Китая возведен в ранг национального праздника и официально празднуется в течение трех дней. Возродившись как неотъемлемая часть традиционной культуры, он представляет собой один из важнейших компонентов этнического самосознания тувинцев. При этом яркую этническую окраску имеет как сам праздник Шагаа, так и отдельные его элементы.

Таким образом, главным направлением развития духовной жизни зарубежных тувинцев является нивелировка этноспецифических черт и замена некоторых традиционных элементов культуры общерегиональными эквивалентами, в частности, монгольскими. В ориентациях тувинцев Монголии и Китая традиционные формы национальной культуры – второстепенные, так как отсутствуют культурно-просветительские учреждения и средства массовой информации, призванные удовлетворять национальные потребности тувинцев. Вместе с тем преобладают этноспецифические черты в сфере семейной обрядности, которая отличается достаточно большой консервативностью, тогда как в календарной обрядности они проявляются в меньшей степени.



Саяны. Вид с трассы Абакан – Кызыл. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.



Курган скифского времени в горах Танну-Ола. Фото из архива С.И. Вайнштейна



Монгольский Алтай. Группа мужчин-тувишцев у юрты. 1983 г. Фото из архива С.И. Вайштейна



Монгольский Алтай. Всадники-тувишцы. Фото из архива С.И. Вайштейна



Частный сектор в Кызыле.
Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



Тувинцы монгольского Алтая.
1983 г. Фото из архива С.И. Вайнштейна



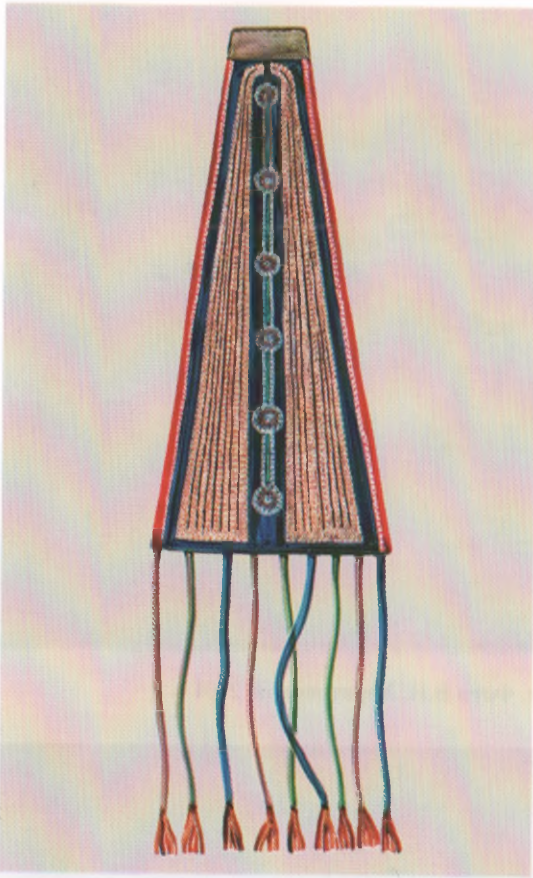
Интерьер тувинской юрты, представленной на конкурсе на празднике Наадым. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



Буддийский храм в Кызыле. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.



Одна из тетрадей, используемых тувинским целителем С.К. Серепотом. На записях сообщений "небесных учителей" и зарисовках "показанных" ими картин лежит шаманский оберег күзүнгү (зеркало). Кызыл, 2000 г. Фото В.И. Харитоновой



Деталь ритуального костюма шамана.
Рис. С.И. Вайнштейна



Ритуальный кафтан западнотувинского
шамана. Рис. С.И. Вайнштейна

Восточная Тува. Шаман Соян
Шончур. Фото С.И. Вайнштейна



Ритуальный головной убор
восточнотувинского шамана. Рис.
С.И. Вайнштейна





Ритуальные атрибуты и символика в шаманском обществе "Тос Дээр". Фото В.И. Харитоновой

Известный тувинский исследователь шаманизма М.Б. Кенин-Лопсан на международной конференции в 2001 г. в Кызыле. Фото В.И. Харитоновой



Руководитель тувинского шаманского общества "Тос Дээр" Ай-Чурек Ойун.
Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



На шаманском целительском сеансе на аржаане Уур-гайлык (Арголик). Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.





Дорога к православному храму. Кызыл. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



Православный храм в Кызыле. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



Дом правительства в Кызыле. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



В центре Кызыла. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



Тувинский республиканский театр в Кызыле. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



Памятник жертвам политических репрессий в Кызыле. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



В парке культуры и отдыха г. Кызыла. Фото В.И. Харитоновой, 2000 г.



Во дворе краеведческого музея. Кызыл. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.



Молодежный ансамбль традиционной тувинской музыки. Кызыл. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.

Кызыл. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.



Вид на Тоора-Хем. Лето 2003 г. Фото Б. Донахо

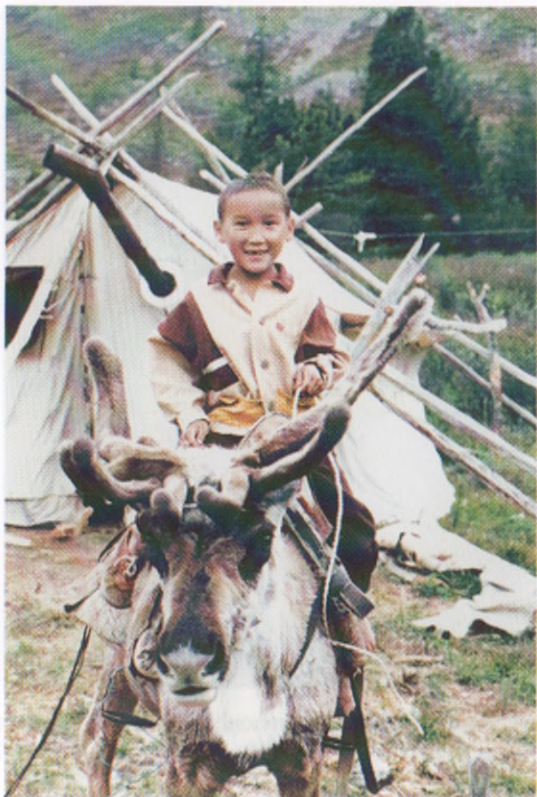
Кызыл. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.



Восточные Саяны (Тоджа). Стойбище тувинцев охотников и оленеводов. Рисунок С.И. Вайнштейна



Тоджинские охотники-олeneводы большую часть года живут в палатках (*майгын*) из брезента, хлопчатобумажной ткани или синтетических материалов. Фото Б. Донахо



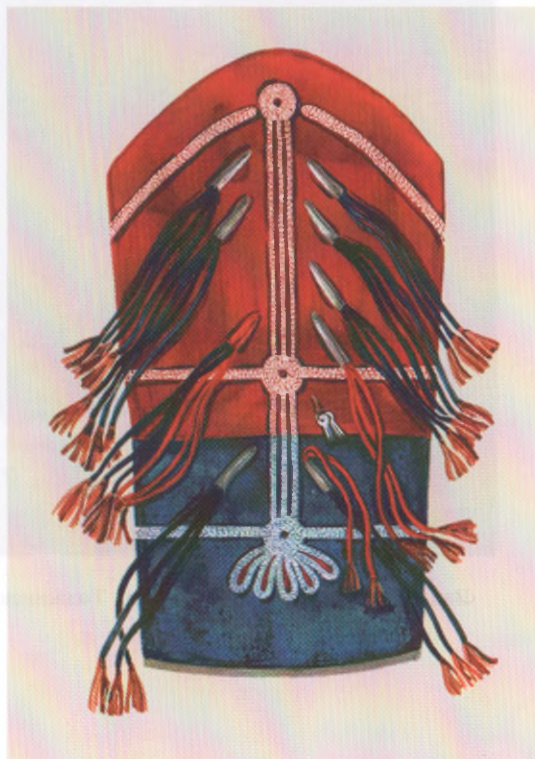
Эзир Шынгылай (9 лет) верхом на большом *чары* (кастрированный самец, используемый под седло). Лето 1998 г. Фото Б. Донахо



Министр социального развития РФ Валентина Матвиенко посещает стоянку Самбуу, недалеко от р. Ойна. Осень 2000 г. Фото Б. Донахо



Незавершенный буддийский храм в Тоора-Хеме. Лето 2003 г. Фото Б. Донахо



Рукав ритуального кафтана шамана
у восточных тувинцев. Рисунок
С.И. Вайнштейна, 1953 г.



Фрагмент ритуального костюма восточнотувинского шамана. Рисунок С.И. Вайнштейна, 1953 г.



Валентина Самбу жарит далган. Тоджинский р-н. Фото Б. Донахо, март 2000 г.



На улице в селе Алыгджер. Фото И.В. Рассадина, 2002 г. (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадинах)



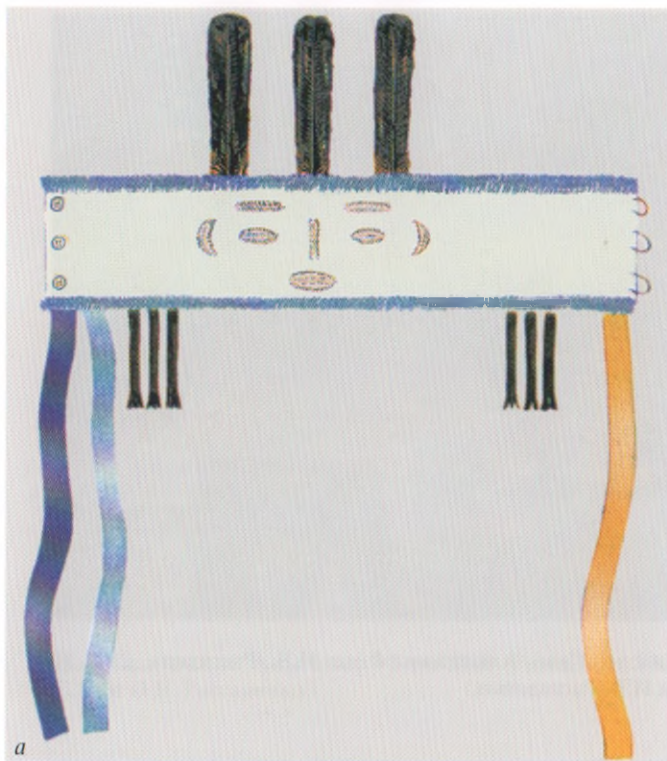
Семья тофаларов возле личного "Запорожца". Село Алыгджер. Фото И.В. Рассадина, 2002 г. (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадинах)



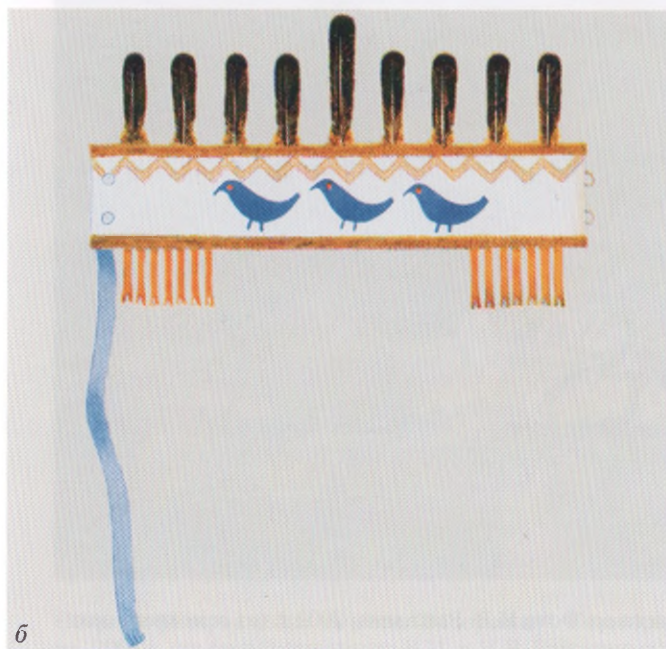
Охотники на зимнем промысле. Село Алыгджер. Фото И.В. Рассадина, 2002 г. (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Перевозка копен. Село Алыгджер. Фото И.В. Рассадина, 2002 г. (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Ритуальная одежда великой тофаларской шаманки Холемосевой из рода ак-чогду
a – первый головной убор. Рис. из статьи В. Диосеги (1963. S. 319); *б* – второй головной убор. Рис. из статьи В. Диосеги (1963. S. 320); *в* – третий головной убор. Рис. из статьи В. Диосеги (1963. S. 321);





з – кафтан. Вид спереди. Рис. из статьи
 В. Диосеги (1963. S. 322); д – кафтан.
 Вид сзади. Рис. из статьи В. Диосеги
 (1963. S. 323); е – сапоги. Рис. из статьи
 В. Диосеги (1963. S. 324)



e



Старейшая участница тофаларского фольклорного ансамбля “Дыырак ибилер” Галина Иннокентьевна Адамова. Суглап 1991 г. Село Алыгджер. Фото Н. Шадринной (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Участники суглана 1991 г. съезжаются на игрища “Аргамчы ыры”. Село Алыгджер. Фото Н. Шадринной (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



На суглане 1991 г. Камлание шамана С.Н. Арактаева. Село Алыгджер. Фото Н. Шадриной (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных)



Поселок Волочанка. Фото А.Ю. Карпухина, 1999 г.



Охотник в промысловой одежде. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 1996 г.



Долганский костюм. Наста из ст. Беленького. 1927 г. Рис. А.П. Лекаренко. Красноярский краевой краеведческий музей 7626-57 Г 570

Вышивка бисером у долган:
а – фрагмент декора мужской
шапки (колл. № 11424-Ш),
б – фрагмент декора обуви. Ха-
тангский р-н. Гос. музей искус-
ства народов Востока. Фото
Е.И. Желтова



а



б



Праздничные шапки долган:
a – мужская (колл. № 11987-III),
б – женская (колл. № 11378-III).
Сукно, мех, вышивка бисером.
Хатангский р-н. Гос. музей ис-
кусства народов Востока. Фото
Е.И. Желтова



Мужская обувь долган. Камус, сукно, вышивка бисером. Хантагский р-н. Гос. музей искусства народов Востока. Колл. № 11387-III. Фото Е.И. Желтова



Вышивка цветными нитками у долган: фрагмент декора нагрудника мужской парки. Хантагский р-н. Гос. музей искусства народов Востока. Колл. № 11377-III. Фото Е.И. Желтова



Парки долган
1-2 – женская, вид спереди и сзади (колл. № 11387-Ш);



3-4 – мальчиковая, вид спереди и сзади (колл. № 11377-Ш). Сукно, мех, вышивка цветными нитками. Хатангский р-н. Гос. музей искусства народов Востока. Фото Е.И. Желтова





Женское наспинное украшение долган. Металл, бисер, ровдуга. Хатангский р-н.
Гос. музей искусства народов Востока. Колл. № 10901-III. Фото Э.Т. Базилия

Межэтнические отношения. Основные этнические партнеры тувинцев в Монголии и Китае на протяжении нескольких веков и по сей день – монголы и казахи; по сравнению с ними представители других этносов из-за малочисленности и разобщенности гораздо в меньшей степени взаимодействуют с тувинцами. Из всех соседних народов монголы доминируют в качестве брачного партнера тувинцев, хотя в целом их число в тувинских семьях не столь значительно. Причина тому в интраэтнических установках тувинцев в вопросах семьи и брака.

Тем не менее уровень межнационального общения тувинцев в повседневной жизни остается весьма высоким. Чтобы полно охарактеризовать его, мы решили сначала выяснить параметры личностных установок на межнациональное общение и таким образом раскрыть механизм межэтнического взаимодействия тувинского, монгольского и казахского населения в направлении “тувинцы – нетувинцы”. Полученные нами данные показали следующее.

Оказалось, что большинство информантов не очень одобрительно относятся к бракам с людьми другой национальности, считая это препятствием для сохранения этнической целостности тувинской общины. Подобные установки в большей степени характерны для тувинцев, проживающих компактно и не испытывающих трудности в выборе брачного партнера, и в меньшей степени для тех, кто живет разрозненно, не представляя собой этнической целостности. В то же время те, с кем мы так или иначе обсуждали проблему межэтнических контактов, признали, что национальный состав коллектива для них не имеет никакого значения. Более того, они даже убеждены, что многонациональный состав в целом положительно влияет на производственные отношения. Также для наших информантов практически никакой роли не играет национальность друга или соседа, главное, чтобы “человек был хорошим”.

Сами тувинцы весьма высоко оценивают свою способность входить в контакт с представителями других национальностей; они считают, и не без оснований, что свободное владение языками соседних народов позволяет им без труда находить общий язык с любым из них. В подобном подходе проявляется толерантность тувинцев, принимающих других такими, какие они есть, и готовность взаимодействовать с ними (Арутюнян, Дробижева, Сусоколов, 1998. С. 207; Дробижева, 1997. С. 52–53).

Во время некоторых обрядов, в частности обряда оваа дагылгазы, как у монгольских, так и у китайских тувинцев в качестве почетных гостей принято приглашать представителей других этнических групп, но при этом они обязательно должны исповедовать ту же веру, что и тувинцы, т.е. быть буддистами. Следовательно, из ближайших соседей на обряде могут присутствовать только монголы, а казахи, будучи мусульманами, остаются в стороне (Монгуш, 1997. С. 51). Кстати, у казахов также существуют некоторые обряды религиозного характера, в которых не имеют права участвовать иноверцы. Подобные нюансы, однако, никогда не становятся поводом для возникновения конфликтных ситуаций, а напротив, способствуют взаимной толерантности.

Особо следует сказать об отношении тувинцев к китайцам. Поскольку последние практически не живут в той части страны, где сосредоточены тувинцы (из-за ее отдаленности, труднодоступности и отсутствия развитой инфраструктуры), общение с китайцами по большей части носит случайный, эпизодический характер. Тувинцы, безусловно, отдают китайцам должное как титульной нации, но в то же время признают, что с ними у них мало общего в культуре, языке и даже в психологии.

В целом же межнациональное общение для тувинцев – скорее правило, нежели исключением, причем оно наиболее активно в производственной и сосед-

ско-дружеской сферах межличностного общения. Немаловажное значение в формировании установок на межнациональное общение имеют обучение в том или ином учебном заведении, служба в армии, участие в миграциях (как в случае с цэнгэльскими тувинцами), что и объясняет большую предрасположенность к межнациональному общению этнофоров.

Одной из наиболее значимых структур в системе воспроизводства и передачи этнической информации ее носителями, несмотря на все возрастающее воздействие таких факторов, как образование, средства массовой коммуникации, участие в общественном производстве, является семья. Именно семья, как считают исследователи, определяет формирование социальных и этнических характеристик индивида, его место в системе личностных и общественных связей.

Важнейший показатель отражения этнических процессов в сфере семейных отношений – межэтнические браки. Значение их состоит в том, что они способны определять характер и направленность этнических процессов, и, в свою очередь, развиваться под их воздействием (Современные этнические процессы, 1989. С. 55). Поэтому для нас изучение межнациональных брачных взаимодействий интересно как раз с точки зрения их влияния на ход этнического развития монгольских и китайских тувинцев. При рассмотрении данной проблемы необходимо в качестве основы взять так называемую информационную концепцию этноса, которая исходит из попытки объяснить стремление человека (в том числе и при вступлении в брак) идентифицировать себя с устойчивой культурной общностью, называемой “этнос” (*Арутюнян, Дробижева, Сусоколов, 1998. С. 216*).

Основная функция этноса в современном мире состоит в “информационной защите” членов этноса от нестабильности и неопределенности жизни; такая информационная защита нужна “среднему” человеку вследствие ограниченности информационных возможностей каждого индивидуума. Свою функцию этнос выполняет путем поддержания культурной традиции, т.е. путем воспроизводства в новых поколениях тех ценностей, символов, правил поведения, которые он выработал за многие столетия адаптации к природной и социальной среде. Из этой посылки вытекает и неизбежность существования этноса как группы – носителя традиции.

Этническая культура и самосознание воспроизводятся не только на уровне этноса в целом или отдельных составляющих его индивидов и семей, но главным образом на уровне достаточно многочисленных и, самое главное, устойчивых во времени групп внутри этноса. Система этих групп образует внутреннюю структуру этноса, которую ученые называют “мезоструктурой”, в отличие от микроструктуры как совокупности индивидов и отдельных семей. К элементам мезоструктуры относятся родственные группы, устойчивые территориальные общности, некоторые профессиональные категории, например, потомственные чабаны, служители культа и т.д. В них на уровне межличностного общения формируются и передаются наиболее устойчивые нормы поведения, социально-психологические особенности народа, воспитывается этническое самосознание (Там же. 1998. С. 216–217).

Именно круги общения, формирующие мезоструктуру этноса, определяют правила подбора брачного партнера. В этносах со сплоченной мезоструктурой, к которым, по нашему мнению, относятся тувинцы Монголии и Китая, выход за пределы предопределенных ею брачных кругов, в том числе вступление в межнациональные браки, происходит относительно редко и, как подсчитали этносоциологи, в среднем не превышает 5–10% всех заключаемых браков, даже если этнос, как в нашем случае, проживает в этнически смешанном регионе.

Эту функцию круги общения выполняют, во-первых, за счет поддержания механизма “внешнего”, т.е. социального, контроля за подбором брачного партнера, во-вторых, через “внутренние”, т.е. психологические, механизмы формирования культурной идентичности и этнического самосознания (Там же. 1998. С. 217).

Применительно к цэнгэльским тувинцам Э. Таубе замечает, что, хотя они и живут в непосредственном контакте с казахским населением, браки между тувинцами и казахами заключаются крайне редко; хватило бы пальцев одной руки, чтобы сосчитать их. “В Цэнгэле живет несколько монголов, – пишет она, – приехавших сюда вслед за женами или мужьями, поэтому здесь практически нет условий для смешанных браков этих двух этносов. Иное дело, когда молодые тувинцы отправляются получать образование в другие районы страны, часто они там и остаются. Но и там браки между тувинцами и монголами встречаются пока очень редко” (Таубе, 1994. С. 9).

К выводам немецкой исследовательницы наши информанты добавили весьма существенную деталь, а именно принадлежность казахов к другой конфессии, что является серьезным сдерживающим фактором для вступления с ними в брак; в этом отношении браки с монголами более предпочтительны, хотя в целом они тоже не поощряются.

Схожая картина наблюдается и среди тувинцев Китая. В местах тесного соседства и хозяйственно-бытовых контактов тувинцев с казахами, монголами и людьми других национальностей, межнациональные браки имеют место, но в общем числе браков их процент весьма незначителен. В районах компактного расселения тувинцев с моноэтническим составом смешанные браки почти не встречаются.

Склонность тувинцев к однонациональным бракам, как нам объяснили, продиктована не столько их желанием сохранить “чистоту крови”, сколько боязнью появления нового члена семьи, принадлежащего к другой национальности, и в силу этого способного нарушить привычный уклад семейной жизни, существующие нормы взаимоотношений и этикета между поколениями и полами, традиции социального поведения и роль каждого члена семьи (Монгуш, 1997. С. 45). Подобные ориентации в некоторых случаях ведут к кровосмешению, что, по сути, вызывает деградацию этноса. Наиболее серьезно это проблема стоит перед тувинцами Баян-Улэгэйского аймака Монголии, где за последние годы значительно возросло число детей, рожденных от родителей, состоящих в близком родстве. Как и следует ожидать в таких случаях, дети сильно отстают в умственном развитии, имеют физические дефекты и не приспособлены к полноценной жизни. Наши информанты с горечью сравнивают: если в 1970–1980-х годы тувинские школьники часто заканчивали школу с золотой или серебряной медалью, а затем успешно поступали в престижные вузы страны, то начиная с 1990-х годов показатели их успеваемости стали неуклонно падать – на смену здоровым детям пришли дети, рожденные в кровнородственных браках.

Сложившаяся ситуация вызывает полное недоумение, так как отношение тувинцев к подобным бракам во все времена было однозначно отрицательным; они к ним относились с крайним осуждением (Кон, 1934. С. 33); считали, что мужчинам нельзя жениться не только внутри своего рода, но и сумона (Потанов, 1969. С. 229); неприличным было брать в жены даже дальнюю родственницу, ибо такой союз дает нездоровое потомство (Биче-оол, 2003. С. 124), что собственно мы и видим в Баян-Улэгэе. Наш американский коллега А. Веллер, долгое время живший и работавший среди тувинцев Хубсугула, во время частной беседы заметил, что подобное явление, хотя и изредко, но имеет место и там. Такие браки иногда случаются и среди монголов.

Традиционно в тувинском обществе господствует моногамный брак, который регулируется экзогамными запретами, распространяющимися на родственников по отцовской линии до определенного поколения. В круг лиц, на которых распространяются эти запреты, входят все члены кровнородственной группы, имеющие происхождение от одного общего предка – родоначальника. Речь в данном случае идет о роде, основанном на фактическом кровном родстве, а не об официальном роде, представляющем собой административную и фискальную единицу. Экзогамия отцовского рода соблюдается довольно строго; брак внутри него расценивается как недопустимое и позорное нарушение обычая. Пожилые информанты утверждают, что обычно после седьмого поколения от общего предка род у них разрастается настолько, что на его основе образуются два самостоятельных экзогамных рода, которые уже могут обмениваться невестами.

Следует заметить, что запреты инцеста – браков и половых связей между близкими кровными родственниками – имеют универсальный характер, они существуют по всему миру (*Артемова*, 1999. С. 37–41). К. Леви-Строс видел в запрещении инцестуальных связей проявление всеобщего закона избегания кровосмешения, а экзогамию определял как позитивное правило обмена между человеческими группами. Поэтому трудно отрицать, что экзогамия кровнородственных объединений в традиционных обществах имеет базовую ценность, так как позволяет устанавливать широкие социальные связи, которые несут выгоды экономического и политического характера (*Тишков*, 2003. С. 73).

С баян-улэгэйскими тувинцами дело обстоит сложнее. У них в кровнородственные браки вступают не по ошибке, как мы полагали, а вполне сознательно, что является не просто отступлением от брачных норм, но и нарушением их “по собственному желанию”. Подобное поведение не поддается объяснению с точки зрения логики, однако наши информанты мотивируют его тем, что у них в мужья и жены принято брать только “своих”. Их положением серьезно заинтересовались исследователи-генетики из Тувинского государственного университета и врачи-генетики из Министерства здравоохранения Тувы. Какими будут результаты их исследований, покажет время. Сами же монгольские тувинцы не в состоянии осуществить подобный проект из-за отсутствия высококвалифицированных кадров в этой области.

Особо следует сказать о межнациональных браках, которые, хотя и не широко распространены, но все же случаются. Одним из основных факторов роста межэтнической брачности многие исследователи считают ослабление влияния традиционных родственных и соседских связей. Так, О.А. Ганцкая и Л.Н. Терентьева подчеркивают влияние соседских кругов внутриэтнического общения на выбор женихов и невест по национальности (*Ганцкая, Терентьева*, 1965. С. 15–16). Г.П. Васильева, анализируя материалы по национально-смешанной брачности в Средней Азии, отмечала, что в смешанные браки довольно часто вступают люди, у которых нет большой сплоченной родни (*Васильева*, 1968).

По отношению к зарубежным тувинцам подобные положения, как нам кажется, не очень уместны; здесь больше подходит тезис о том, что даже в самых сплоченных этносах часть женихов и невест вступают в национально-смешанные браки. Обычно это люди, занимающие маргинальные позиции в собственном этносе, или, как их называют исследователи, “этнические маргиналы”. Само это понятие не включает в себе никакой негативной семантики.

Под этническим маргиналом понимается человек, отклоняющийся от стандартов социального поведения, принятых в его этносе. Например, если этнос на-

ходится на ранних стадиях урбанизации, то маргиналом может оказаться человек, сделавший хорошую карьеру в инонациональном городе, поскольку для “своих” он становится в значительной степени чужаком. В этом случае вступление в межнациональный брак есть не только результат индивидуального выбора, но и следствие “выпадения” отдельных семей или индивидов из системы внутриэтнического социального контроля (Арутюнян, Дробижева, Сусоколов, 1998. С. 218).

Среди монгольских и китайских тувинцев этнических маргиналов не очень много. К их числу, пожалуй, можно отнести семью ранее упоминавшейся писательницы Чинагийна Галсана, долгое время жившую в Германии и, следовательно, воспринявшую западную культуру, а затем вернувшуюся в Монголию, причем не в Цэнгэл, откуда она родом, а в Улан-Батор, что весьма показательно. Дочь писателя, вышедшая замуж за немца, осталась жить в Германии.

Маргиналами в каком-то смысле становятся и монгольские студенты тувинского происхождения, приезжающие получать образование в Туву, где какая-то их часть оседает, вступив в брак с российскими гражданами. В будущем, надо полагать, число этнических маргиналов будет расти.

Интересные результаты были получены при анализе брачных миграций тувинцев. Оказалось, что, несмотря на ряд условий, например, проживание в этноконтактной зоне (тувинцы Монгольского и Китайского Алтая), численность, дисперсное расселение, весьма благоприятствующих распространению брачных миграций среди представителей различных этнолокальных групп, между ними отсутствуют какие бы то ни было брачные связи, т.е. границы их брачных универсумов не пересекаются. Предположительное воздействие фактора административного деления (существование административных границ аймаков) бывает несущественным, поскольку он в принципе не оказывает сильного влияния на интенсивность брачных связей как таковых.

По признанию информантов, брачных партнеров у них в большинстве случаев находят, не выходя за пределы своей этнолокальной группы. Контакты между различными группами тувинского населения неравномерны и не столь интенсивны. Изредка общаются между собой тувинцы Баян-Улэгэйского и Кобдоского аймаков, однако и те и другие практически не поддерживают никаких отношений с тувинцами Хубсугульского аймака. Случайный, эпизодический характер имеют связи между тувинцами Монгольского и Китайского Алтая. Но все эти контакты не настолько сильны и регулярны, чтобы создать почву для брачных миграций.

Остается еще один вопрос – об этнической принадлежности брачных партнеров зарубежных тувинцев. Их основными этническими партнерами, как отмечалось ранее, являются монголы и казахи, тогда как удельный вес представителей других этнических групп – дархатов, дербетов, захчинов, алтайцев, уйгуров – на порядок ниже. Из них монголы чаще остальных становятся брачными партнерами тувинцев.



ТОФАЛАРЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Тофалары – один из самых малочисленных тюркоязычных народов Российской Федерации, официально отнесенных к коренным малочисленным народам Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Тофалары – один из древнейших народов Саян, занимающихся охотой и оленеводством. До конца 20-х годов XX в. они вели кочевой образ жизни. В процессе своего исторического развития этот народ не только освоил суровую горную Саянскую тайгу, но и создал уникальную материальную и духовную культуру, позволившую им максимально приспособиться к суровой таежной кочевой жизни.

Самоназвание тофаларов – *тофа́* (есть также варианты: *топа*, *тыфа*, *тына*) – зафиксировано в научной литературе XIX в. (*Штубендорф*, 1854. С. 229) и восходит к древнему племенному названию *дубо* (*Вайнштейн*, 1961. С. 6, 15–16; *Рассадин В.*, 1971. С. 4), которое встречается в китайских летописях Вэйской (V в.) и Танской (VII–X вв.) династий (*Бичурин*, 1950. С. 348). В форме *туба* оно встречается в хронике “Сокровенное сказание монголов” (Юань-чао би-ши, XIII в.), в рассказе о покорении сыном Чингисхана Джучи лесных народов Саяно-Алтая применительно к одному из этих народов. Этноним сохранился в виде *тыва* – самоназвания тувинцев Республики Тыва РФ, *дыва* – самоназвания тувинцев Цэнгэльского сомона Монголии, а также кек-мончаков Монголии и Китая, *туба* – названия этнической группы северных алтайцев и родового подразделения хакасов-качинцев, *туна* – самоназвания цаатанов и уйгуро-урянхайцев Монголии.

В научной литературе и в официальных источниках тофалары вплоть до 1934 г. назывались *карагасами*. В 1934 г. Карагасский туземный совет был переименован в Тофаларский национальный и, таким образом, было официально утверждено название *тофалары*. Территория, на которой живут тофалары, стала называться не Карагассией, а Тофаларией. В паспортах и официальных документах коренных жителей их национальность стали указывать как *тофа*.

Расселение. Тофалары до конца 20-х годов XX в. вели кочевой образ жизни и расселялись на своей территории тремя группами. Первая группа занимала северо-западную часть Тофаларии и носила название *сонгуу ааллар* (букв.

“западные аалы”) и состояла из родов *хааши*, *сары-хааши* и *кара-хааши* (от последнего этнонима, кстати, и пошло название *карагас*, о чем писал в свое время М.А. Кастрен (1856. С. 389), данное мнение было поддержано В.В. Радловым (1989. С. 88). Вторая группа кочевала в юго-восточной части и называлась *бурунгуу ааллар* (букв. “восточные аалы”) и состояла из родов *чогды*, *акчогды*, *кара-чогды*. Третья группа занимала центральное место между ними, имела название *ортаа ааллар* (букв. “срединные аалы”) и состояла из рода *чентэй*.

Переход на оседлость начался в 1927 г. и завершился в 1932 г. При этом в Тофаларии были построены три стационарных поселка с учетом этого расселения. Тофалары первой группы поселились в пос. Верхняя Гутара, второй – в пос. Алыгджер, третьей – в пос. Нерха.

Как среди современных тофаларов, так и тофаларов кочевого периода, не отмечалось деления на особые этнографические группы. Этот народ, хотя и был всегда малочисленным, обычно характеризовался как единый с однотипным охотничье-оленоводческим хозяйством и однотипной материальной и духовной культурой. Как уже было сказано, у тофаларов было лишь территориальное деление на три кочевых группы, различавшиеся своим родовым составом. Будучи переведенными на оседлый образ жизни и расселившись в трех поселках, тофалары за 70 лет советской власти несколько перемешались и теперь в поселках представлены выходцы из всех тофаларских родов.

Современные тофалары живут в поселках Алыгджер, Нерха и Верхняя Гутара на территории Нижнеудинского р-на Иркутской обл. Здесь еще в 1920-е годы был создан Карагасский туземный совет, преобразованный, как упомянуто выше, в 1934 г. в Тофаларский национальный совет. В 1939 г. был организован Тофаларский национальный район, административно-культурным центром которого стал пос. Алыгджер. Район просуществовал до 1951 г., когда вместо него были созданы два сельских совета (Тофаларский, включивший Алыгджер и Нерху, и Верхнегутарский), которые вошли в Нижнеудинский р-н Иркутской области РСФСР. В 1990-е годы сельские советы были преобразованы в сельские администрации, а в 1999 г. Нерха была выделена в самостоятельную сельскую администрацию. В настоящее время в местах компактного расселения тофаларов действуют три сельские администрации: Тофаларская (пос. Алыгджер), Нерхинская (пос. Нерха) и Верхнегутарская (пос. Верхняя Гутара).

Площадь Тофаларии свыше 21 тыс. км². Локализуется она на северо-восточном склоне Восточно-Саянского горного хребта в верховьях рек Уды, Кара-Бурени, Бирюсы, Гутары, Кана, Ии, левых притоков р. Оки. До революции кочевья тофаларов простирались дальше, на запад – в верховья рек Агула и Тагула. На севере и северо-востоке их соседями были енисейскоязычные ассаны и котты, на востоке – нижеудинские буряты, на юго-востоке – окинские буряты и сойоты, на северо-западе – самодийские группы камасинцев, моторов, карагасов, а также хакасы-качинцы, на западе и юго-западе – тувинцы-тоджинцы.

Численность. Тофалары всегда были малочисленным народом. Так, Ю.П. Штубендорф в 1851 г. насчитывал их 543 человека (1854. С. 230). Он же утверждал, что некогда их численность была намного больше и доходила до нескольких тысяч человек, но из-за оспы, свирепствовавшей у них, их численность значительно сократилась (Там же. С. 237). В то же время приведенная Л.В. Мельниковой подборка сведений о численности тофаларов (с 1675 по 1930 г.) показывает, что их численность в целом за все эти годы была



Типичный пейзаж западной части Тофаларии. 1980-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных)



Пейзаж восточной части Тофаларии. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных)



Долина р. Уды. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Поселок Нерха. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

относительно стабильной – в среднем немногим более 400 человек (*Мельникова*, 1994. С. 35–36). Рост численности тофаларов стал наблюдаться с 50-х годов XX в. Так, перепись 1959 г. установила их численность в 586 человек, перепись 1970 г. – 763, 1979 г. – 763, 1989 г. – 731 и 2002 г. – 723 человек. В самой Тофаларии в советский период истории тоже наблюдался рост их численности. По данным Нижнеудинской районной администрации, динамика роста численности тофаларов выглядит следующим образом: в 1979 г. в Тофаларии их было 476 человек, в 1985 г. – 596, в 1989 г. – 636, в 1993 г. – 649, в 1994 г. – 620, в 1995 г. – 697, в 1996 г. – 633, в 1997 г. – 631, в 1998 г. – 669. По данным последней Всесоюзной переписи населения (1989 г.) их насчитывалось 731 человек, а по переписи населения России 2002 г. – 723, подавляющее большинство которых – 681 человек – являются сельскими жителями (официальные данные см. на сайте www.pereris2002.ru).

Проблемы этногенеза и этнической истории. Прежнее название тофаларов *карагасы* впервые фиксировалось в научной литературе XVIII в. в трудах П.С. Палласа (1788. С. 524–526) и И. Георги (1799. С. 19–20). Причем оба при этом единодушно утверждали, что это самодийское племя с чистым самодийским языком, не столь испорченным, как у других саянских самодийцев. Приводимый языковой материал достаточно убедительно аргументировал это утверждение. В то же время источники XIX в. говорят о карагасах как о тюрках. Их тюркский язык, зафиксированный Ю.П. Штубендорфом и М.А. Кастреном, почти ничем не отличается от современного тофаларского языка (*Рассадин В.*, 1978. С. 200–201). Их самоназвание *тофа* фиксировалось Ю.П. Штубендорфом в середине XIX в., как и деление на пять родов: *хаши, сарых хаши, акдяуда, карадяуда, дёнтей*. М.А. Кастрен приводил названия почти тех же родов: *каши, сарыг каш, кара каш, тьогды, кара тьогды, тептей, ирге, тарак, богожы*. При этом он производил название народа *карагас* от их генонима *кара каш* (т.е. “черный каш”). Кастрен считал роды каш, сарыг каш, кара каш тюркскими, произошедшими от хакасов-качинцев, роды тьогды, кара тьогды – монгольскими, род тептей – выходцем из Тунки, а роды ирге, тарак, богожы – самодийскими.

В.В. Радлов, занимавшийся помимо других тюркских народов и их языков также языками и тюркскими народами Южной Сибири, в том числе и карагасами (тофаларами), поддержал Кастрена в его предположении о том, что название *карагас* возникло от названия рода *кара каш*, и, проведя анализ языковых материалов по карагасскому языку, собранных Кастреном, пришел к выводу, что этот язык близок не только качинскому, сойонскому, а также якутскому, но и древнему уйгурскому (*Радлов*, 1989. С. 87–88).

Такой разницей в определении тофаларов то самодийцами, то тюрками (причем временная разница между трудами П.С. Палласа – 1788 г. и И. Георги – 1799 г., Ю.П. Штубендорфа – 1854 г. и М.А. Кастрена – 1856 г. невелика и составляет всего чуть более 50 лет) говорит о сложности этногенеза тофаларов. Историки, специалисты по народам Саяно-Алтая, как, например, Л.П. Потапов (1957. С. 227), утверждают, что тюркоязычные тофалары образовались в результате тюркизации со стороны тувинцев самодийских племен и родов, обитавших на Саянах. Тюрколог-лингвист Н.А. Баскаков (1969. С. 317), опираясь на материалы Н.Ф. Катанова, отнес тофаларский язык к диалектам тувинского языка. Мнение о том, что тофалары – это отувиненные самодийцы, закрепилось в науке надолго. Однако сопоставительное исследование строя современного тофаларского языка, выполненное В.И. Рассадиным (1982. С. 33), показало, что тофаларский язык – самостоятельный, а не диалект тувинского языка,

от которого он значительно отличается. В современном тофаларском языке сохраняется много архаичных черт, отсутствующих в тувинском и его диалектах. Это может лишь свидетельствовать о самостоятельном формировании тофаларского языка еще с древних времен.

Обращение к этнической истории тофаларов показало, что их современное самоназвание – *тофа*, названия современных тофаларских родов – *хааш*, *сары-хааш*, *чогды*, *ак-чогды*, *кара-чогды*, *четтэй* – ничуть не изменились со времен Штубендорфа и Кастрена. С тех пор прошло 150 лет. Следовательно, можно предположить, что этот родовой состав сложился задолго до Штубендорфа и Кастрена, поскольку он им предстает уже сложившимся, как и язык, который со времен этих исследователей существенно не изменился. За 50 лет – от Палласа и Георги до Штубендорфа и Кастрена – не могли произойти столь быстрые и кардинальные перемены в языке и родовом составе карагасов. Значит, остается одно – родовой состав и язык карагасов (тофаларов) такими и были задолго до Палласа и Георги. В.И. Рассадин в результате проведенного им сравнительно-исторического анализа тофаларского языка пришел к выводу, что этот язык образовался в результате тюркизации еще в древнетюркское время, в VI–VIII вв., орхонскими тюрками и уйгурами (отсюда, кстати, огузские и уйгурские элементы в тофаларском языке) кетоязычных оленеводческих родов (1969. С. 37). Присоединившиеся позднее к уже тюркоязычным предкам современных тофаларов самодийские роды, вошедшие в их состав, восприняли тюркский язык уже у них, а не у тувинцев. Так что можно смело предположить, что основная масса карагасов (тофаларов) была тюркоязычной задолго до Палласа и Георги. Самодийскими, видимо, оставались отдельные небольшие группы, сливавшиеся в то время с карагасами, но еще не успевшие тюркизироваться. Поэтому Паллас и Георги застали их самодийскоязычными. О том, что различные группы саянских самодийцев входили в состав тюркоязычных племен Саян, писал С.И. Вайнштейн: “Особенности, присущие культуре самодийцев Саян, после их тюркизации и смешения с соседними народами, сохранились в конце XIX – начале XX вв. в наибольшей степени у тофаларов, в меньшей у тувинцев-олeneводо-в (тодджинцев)” (*Вайнштейн*, 1976. С. 171).

Отмеченных Кастреном самодийских родов ирге, тарак, богошы у современных тофаларов обнаружено не было. Попытки некоторых этнографов (*Вайнштейн*, 1970. С. 306–307, 311) выделить в родовой структуре тофаларов роды тырык хааш, тенек хааш вызвали возражение лингвистов (*Рассадин В.*, 1976. С. 116), доказавших, что эти названия родов происходят от дразнилок, которыми члены различных родов награждали друг друга. Так, *тырык хааш* объясняется как “хааш, страдающий запором”, *тенек хааш* – “глупый хааш”, а патронимии Торговых и Бухтурбаевых, получившие эти прозвища, все входят в состав одного и того же рода хааш.

В целом этническая история и этногенез тофаларов до конца не разработаны и представляются достаточно сложными и спорными.

Тофаларский язык (*тоъфа дыл*) вместе с тувинским лингвисты включают в уйгуро-тукуюскую подгруппу уйгуро-огузской группы тюркских языков (*Баскаков*, 1969. С. 323). К этой же группе относят хакасскую и якутскую подгруппы. В то же время есть мнение (*Рассадин В.*, 1982. С. 33–34; 2002. С. 186), что тофаларский язык, будучи самостоятельным языком, входит в саянскую подгруппу тюркских языков, объединяясь вместе с языками монгольских цатанов и уйгуро-урянхайцев, а также окинских сойотов Бурятии (*Жуковская, Орешикина, Рассадин*, 2002. С. 165–166) в ее таежный ареал, к которому мож-

но отнести и тувинских оленеводов-тоджинцев. Степной ареал саянской подгруппы образуют языки тувинцев Республики Тыва, языки тувинцев Цэнгальского сомона Монголии и кёк-мончаков Монголии и Китая. В то же время языки этих двух ареалов имеют между собой много общих черт, сближающих их, объединяющих в одну – саянскую – подгруппу и отделяющих от других тюркских языков Сибири – алтайской, хакасской и якутской подгрупп.

Сравнение в общетюркологическом плане показало, что тофаларский язык иногда сам, иногда вместе с другими тюркскими языками Саяно-Алтая и якутским сохраняет ряд архаичных черт, часть которых сопоставима как с древнеогузским, так и с древнеуйгурским языками (Рассадин В., 1971. С. 71–87; 1978). Главным образом по фонетическим и лексическим признакам тофаларский язык подразделяется на алыгджерский и гутаринский говоры (Он же. 1971. С. 8–9), что обусловлено, по всей вероятности, особенностями этногенеза алыгджерской и гутаринской групп тофаларов. Первые связаны своим происхождением с тувинцами (тоф. роды с этнонимом *чогду~чогды*), вторые – с нынешними хакасами (тоф. роды с этнонимом *һааш*). Нерхинский род *чентэй*, входивший до революции в Манжурский (или Маллерский) улус, по языку сближается с алыгджерской группой. По своему происхождению он связан с нижеудинскими бурятами, с их родом *мааньжираг~маальжираг* (Он же. 1999. С. 5–7). Главным различием в фонетике является разный тип губной гармонии гласных – в Верхней Гутаре преобладает хакасский тип, восходящий к кыпчакско-кыргызскому (после гласного *о* первого слога произносят *ы*, например: *қолым* – “моя рука”), в Алыгджере и Нерхе – тувинского типа, восходящий к огузо-уйгурскому (после первослогового *о* произносят *у*, например: *қолум* – “моя рука”). Кроме того, гутаринцы во многих словах с конечным согласным *-г* произносят вместо него *-й*, например: *дай* вместо *даг* – “гора”, *суй* вместо *суг* – “вода”, *улуй* вместо *улуг* – “большой” и т.п.

Краткая лингвистическая характеристика языка*. Фонологические сведения. Тофаларский язык по своему строю – типичный тюркский язык. Его звуковой строй содержит в системе вокализма общетюркские краткие гласные фонемы твердого ряда – *а, о, у, ы*, мягкого ряда – *э, ө, ү, и*. Этот ряд дополнен двумя фонемами – *э, і*. Спецификой тофаларского языка является наличие в нем еще кратких фарингализованных фонем твердого и мягкого рядов – *аъ, оъ, уъ, ыъ, эъ, өъ, үъ, иъ, эь, іь*, а также тех же долгих фонем – *аа, оо, уу, ыы, ээ, өө, үү, ии, ээ, іі*. Это позволяет различать больше слов по качеству гласного, например: *ас* ‘горностаи’ – *аъс* ‘повесь’ – *аас* ‘рот’; *кээр* ‘придет’ – *кээр* ‘покрошит’. Консонантизм состоит из губных – *б, ө, м, н, ф*, переднеязычных – *т, д, с, з, ш, ж, н, л, р*, среднеязычных – *й, ч (ть), Ч (дь), нь*, заднеязычных – *к, г, ң, ғ*, увулярных – *қ, ғ, ң*, фарингальных – *һ, һь*. Особенностью тофаларского языка в области консонантизма является фонематичное противопоставление не глухих и звонких фонем, а сильных и слабых. Слабые при этом могут быть как звонкими, так и глухими. Сильные согласные всегда глухие и произносятся с придыханием, перед ними употребляются фарингализованные краткие гласные. Например: *қан* ‘мешок’ – *қаъп* ‘схвати ртом’. Отличает тофаларский язык также чередование сильного *ш* с мягким *һь*, например: *баъш* ‘голова’ – *баъһи* ‘его голова’, а слабого *ш* – со звонким слабым *ч*, например: *баиш* ‘язва’ – *бачы* ‘его язва’.

* Автор лингвистической характеристики языка (фонологические сведения, сведения о морфологии, грамматике и синтаксисе) – В.И. Рассадин.

Морфология и грамматика. Тофаларский язык по типу своего грамматического строя относится к агглютинативно-аналитическим языкам. Морфологическая структура тофаларского слова имеет общетюркский характер: слово состоит из корневой морфемы, словообразовательного, формообразовательного и словоизменительного аффиксов, присоединяемых к корню именно в этой последовательности. Образование новых слов осуществляется как аффиксальным, так и неаффиксальным способами. Состав классов слов и частей речи тот же, что и в других тюркских языках, – выделяется класс знаменательных слов с группами назывных и указательных слов, классы служебных, модальных, аффектных и изобразительных слов. У знаменательных слов те же грамматические категории – у существительных категории числа, принадлежности, падежа, определенности/неопределенности. Категории грамматического рода нет. У глагола – виды, залоги и наклонения. В рамках последнего происходит спряжение глаголов по лицам.

Лексический состав в своей основе общетюркский. Наблюдается заметное количество архаичных словоформ, восходящих как к древнегузскому языку, так и к древнему уйгурскому. Много заимствований из бурятского языка, а также из средневекового монгольского. В тофаларский язык вошло также немало слов из русского языка в разные эпохи – как до революции, так и в советское время.

Синтаксические сведения. Синтаксический строй сохранил древнетюркский тип, в котором почти нет союзов, а вместо придаточных предложений используются деепричастные и причастные обороты.

Тофаларский язык всегда существовал лишь в устной форме и никогда не имел письменности. Ни о каких школах, даже на русском языке, при кочевом образе жизни в царское время не могло быть и речи. Первые школы, причем только на русском языке, появились у тофаларов лишь при советской власти. Сначала это была школа-интернат при фактории в местечке Сасырка, где учились и одновременно жили дети кочевых тофаларов. Потом в пос. Алыгджер была построена средняя школа-десятилетка со школьным интернатом, где жили дети из других тофаларских поселков. Эта школа долгое время была единственной в Тофаларии и сыграла большую положительную роль. Благодаря ей тофалары, овладев грамотой и русским языком, смогли получить позднее высшее и иное профессиональное образование. В то же время постепенно выявились и негативные стороны длительного пребывания детей школьного возраста в интернате в отрыве от семьи. Это привело детей к отрыву от родного языка и от родной культуры, способствовало быстрейшему обрусению тофаларов. Функционирование круглосуточных групп в детских садах, где воспитывались дети тофаларов, тоже внесло свою лепту в их быстрое обрусение. Выросли целые поколения одноязычных тофаларов, для которых русский язык стал единственным родным. В настоящее время положение несколько выправляется. В остальных тофаларских поселках построены и функционируют начальные школы, и младшие школьники живут в своих семьях. Учащиеся старших классов продолжают свое обучение в интернате в гор. Нижнеудинске.

В 1986 г. В.И. Рассадиным была создана письменность для тофаларского языка, основанная на кириллице. Она была официально утверждена в 1989 г. В том же году В.И. Рассадиным и В.Н. Шибкеевым был издан первый тофаларский букварь. В.И. Рассадиным были подготовлены и другие школьные учебники. С 1990 г. официально начато изучение тофаларского языка в начальных классах тофаларских школ. Тофаларский язык стали изучать также дети в стар-



Поселок Алыгджер. Улица на берегу протоки р. Уды. 1980-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадинах)

ших группах детских садов. Нижнеудинский район подготовил преподавателей тофаларского языка для школ и детских садов.

Впрочем, положение не только с изучением тофаларского языка, но и в целом с возможностью обучения в благоустроенных школах в Тофаларии нельзя назвать благополучным. Например, по сообщению Центра содействия коренным малочисленным народам Севера/Российского учебного центра коренных народов, в 2005 г. планировалось начать строительство школы на 72 места в с. Нерха. К сожалению, данный “проект” рассчитан... на 6 лет (подробнее см.: <http://bsn.irk.ru>).

Из современных крупных проектов фиксации тофаларского языка следует отметить Алтае-Саянский проект (Altai-Sayan Language & Ethnography Project), финансировавшийся программой документации исчезающих языков (DoBeS) фонда Фольксваген. Одним из первых осязаемых результатов работы американских и немецких лингвистов и этнологов стала публикация в Интернете двух тофаларских сказок на тофаларском языке и с переводом на русский (в записи латиницей) с копирайтом тофаларской общины и Алтае-Саянского проекта (© 2001); к сожалению, обе они оказались повторной публикацией записей В.И. Рассадина 1960–1980-х годов*. О наличии в базе данных этого проекта соб-

* Электронная брошюра “Tofa Uleger: Tofa tales, as told by Tofa community elders. (collected, translated and edited by K. David Harrison and Greg Anderson. Published in Tofa with Russian translation)”, значившаяся в списке публикаций К.Д. Харрисона на персональной веб-странице, была изъята с веб-сайта Йельского университета (<http://www.sapir.ling.yale.edu/~kdh/Tofatales-2001.pdf>) лишь в январе 2005 г., после того, как руководитель проекта, Харрисон, признал факт первой публикации этих материалов В.И. Рассадинам. – *Примеч. отв. ред.*

ственных оригинальных материалов, доступных верификации сторонними специалистами, на основе маловыразительного сайта Алтае-Саянского проекта (www.mpi.nl/DOBES) судить не представляется возможным.

История изучения тофаларов относительно невелика. Вся дореволюционная литература по тофаларам (карагасы – их дореволюционное название) представляет собой в основном небольшие статьи и заметки общего характера. Одной из первых работ этого периода, в которой говорится о карагасах и дается их общее описание, является труд П.С. Палласа (1788. С. 524–526). В нем он утверждает, что карагасы говорят на самодийском языке, и приводит подтверждающий это лингвистический материал. Весьма общие и скудные данные находятся и в труде другого крупного ученого XVIII в. – И. Георги, который писал о карагасах, называя их “небольшим остатком красноярских народов самоедского племени” (1799. С. 19–20). Из описания этих ученых видно, что карагасы – кочующие по горной Саянской тайге охотники-оленоводы, у которых, кроме их оленей, нет другого скота. Живут они в чумах, крытых березовой корой. Язык их – “самоедское наречие, и притом не столько испорченное, как у многих других остатков самоедского племени”. Их религия – шаманство. Одежду шьют из звериных шкур “на самоедский вкус”.

В 1849 г. карагасов посетил М.А. Кастрен, совершивший в 1845–1849 гг. по поручению Российской Академии наук свое путешествие по Сибири. В его письмах и отчетах об этом путешествии содержится немало сведений и о карагасах, которых он застал тюркоязычными (*Castrén*, 1856. S. 383, 388–392). К сожалению, путешественник в своих заметках все внимание уделяет родовому составу карагасов и почти не дает описания их хозяйства и культуры. В то же время ему удалось зафиксировать язык карагасов и в специальной работе (*Idem*, 1857) дать квалифицированное лингвистическое описание его звукового и грамматического строя.

Ю.П. Штубендорф, побывавший у карагасов в 1851 г., дает в своей статье очерк быта, духовной культуры, верований и хозяйства карагасов (1854. С. 229–246). Впервые в литературе приведены официальные названия тофаларских улусов, сопоставленные им с их самоназваниями. Здесь же он, кстати, утверждает, что сами себя карагасы называют *тофа́*, а карагасами их называют русские. В статье Ю.П. Штубендорфа, помимо названий родов, даются также названия месяцев, созвездий, мер, много другой этнографической лексики, а также список слов, характеризующих тюркский язык карагасов. Весь этнографический материал представлен Ю.П. Штубендорфом на основе его собственных наблюдений. Описание народа проведено по традиционной схеме того времени. Ученый сообщает обо всем понемногу. Хотя его очерк и краток, но он впервые дает некоторое достаточно верное представление почти обо всех сторонах жизни тофаларов середины XIX в.

Н. Костров в своей статье (1871) подвел некоторые итоги описания карагасов, добавив также свой материал. Касаясь их родового состава, он опирается на исследования М.А. Кастрена. В этой работе имеется много нового, по сравнению с трудом Ю.П. Штубендорфа, материала о культуре и быте карагасов, приводится описание одежды шамана, процесса камлания. Впервые мы встречаем их слова, поясняющие некоторые этнографические реалии.

Заметный след в изучении карагасов оставил ученый-тюрколог Н.Ф. Катанов, который в 1890 г. совершил к ним путешествие и произвел много текстовых записей и этнографических наблюдений. В дневнике этого путешествия (1891. С. 133–230), а также в других его работах о карагасах (1893. С. 522–525; 1909. С. 284–286), особенно в записанных им карагасских текстах, изданных впо-

следствии В.В. Радловым (Образцы... Тексты, 1907. С. 614–668), имеется много сведений этнографического характера, а также материала по антропологии карагасов.

Краткие общие сведения о карагасах приводятся В.В. Радловым в его работе “Из Сибири” (*Radloff*, 1884; *Радлов*, 1989. С. 87–88), где он опирается в основном на материалы Ю.П. Штубендорфа и М.А. Кастрена.

Большой вклад в этнографическое изучение тофаларов вносит работа В.Н. Васильева (1910. С. 46–76), посетившего их кочевья в 1908 г. Его большая статья о карагасах впервые иллюстрирована: содержит 16 фотоснимков. Описание построено по той же традиционной схеме: даны сведения о местах обитания, об их названии и отношении к другим народам, об их физическом типе и внешнем облике, о характере, численности, ассимиляции, образе жизни, жилище, одежде, пище, ремеслах, семейной жизни, рождении и воспитании детей, играх детей, сватовстве, свадьбе, положении вдов и вдовцов, об административном управлении и родовом строе, о верованиях. Эта работа отличается гораздо большей широтой охвата исследуемого материала, который целиком получен им путем личных наблюдений. Неоценимы с научной точки зрения приведенные фотографии.

Все эти сведения в какой-то мере дополняет последняя из дореволюционных существенных работ о тофаларах – брошюра большого знатока их жизни, красноярского этнографа И.А. Евсенина (напечатана в 1919 г.), которую он издал с целью привлечь внимание правительства к бедственному положению одного из малых народов Сибири – карагасов. В этой работе тоже говорится обо всем понемногу: о их местообитании и соседних народах, их типе, численности, делении на улусы и управлении, о суде, промыслах и занятиях, о жилище, одежде и обуви, о пище, характере, детях и детских играх, о перекочевках, религии, сказках и песнях.

Из кратких заметок дореволюционного периода следует выделить работу Н.В. Залесского (1898), в которой он касается в основном антропологии карагасов. Заслуживают внимания также статьи Н.М. Астырева (1889; 1890. С. 180–186), И. Ангарского (1891. С. 8), П. Преловского (1868–1869. С. 1–30), авторов, скрывшихся за сокращениями Шл-р К. (1888. С. 11–12), Ив. Е. (1919).

Особенностью работ дореволюционных авторов, за исключением М.А. Кастрена и в какой-то мере Н.Ф. Катанова, является то, что они стремились дать описание сразу всех особенностей быта и хозяйства, культуры карагасов. Поэтому они писались обо всех сторонах жизни, без углубления в проблемы. Это была эпоха накопления фактического материала. И по мере его увеличения перед исследователями начали вставать вопросы, связанные главным образом с происхождением карагасов (тофаларов). Так, источники XVIII в. отмечают, что карагасы – самодийцы, сохраняющие свой самодийский язык, а с середины XIX в. все источники единодушно утверждают, что карагасы – тюрки. Нужно было решить, насколько древними являются тюркоязычные карагасы и какую долю в состав карагасов-тюрков внесли карагасы-самодийцы. Однако до революции из-за скудости материалов решить эту проблему было невозможно, да и не пытались. Лишь М.А. Кастрен утверждал, что карагасы родственны койбалам и сойотам-урянхайцам, и все они происходят от качинцев. Кастрен поддержал В.В. Радлов. Да еще В.Н. Васильев предположил, что карагасы близки сойотам-урянхайцам, особенно оленеводам (1910. С. 48).

Этнографические наблюдения у тофаларов продолжались и после революции. Период первых лет советской власти в исследовании этнографии тофала-

ров связан с именем профессора Иркутского университета Б.Э. Петри, а также с Комитетом содействия народностям северных окраин (Комитетом Севера), созданным в 1924 г. при ВЦИК. По заданию Комитета Севера и Общества Красного Креста Б.Э. Петри провел научные экспедиции к малым народам тогдашней Иркутской губ. – окинским сойотам, тунгусам и карагасам. Экспедиции должны были изучить на месте хозяйство и материальную культуру этих народов, их бюджет, перспективы развития и наметить конкретные меры для их социального и культурного возрождения.

Результатом экспедиции 1925 г. к еще кочевавшим тогда тофаларам явилась целая серия небольших монографий, каждая из которых была посвящена какому-либо конкретному вопросу: карагасскому суглану (общему собранию), охотничьим угодьям и расселению карагас, промыслам, бюджету карагасского хозяйства, чертам родового быта (*Петри*, 1927а, 1927б, 1927в, 1928а, 1928б, 1928в, 1928г). Это позволило более глубоко и всесторонне рассмотреть целый ряд проблем, касающихся этнографии тофаларов. Б.Э. Петри и профессор Иркутского университета К.Н. Миротворцев (1921. С. 1–25) были последними учеными, обследовавшими кочевых тофаларов. Они застали еще бытовавший у них кочевой охотничье-оленоводческий жизненный уклад*.

Все последующие авторы послереволюционного периода повествуют уже о тофаларах, живущих оседло. При этом их работы можно разделить на довоенные и послевоенные. В советский период, во время колхозного строя, этнографические обследования тофаларов так широко и притом глубоко, как это сумел сделать Б.Э. Петри, не проводились. В работах рассматривался обычно какой-либо один вопрос.

К трудам 1920-х годов относятся статьи С.В. Керцелли (1925. С. 87–92) об оленеводстве у тофаларов, Д. Соловьева (1920) о соболином промысле в Саянах, Ю. Кудрявцева (1927) о положении в Центральном саяно-карагасском охотничьем хозяйстве, созданном в 1927 г. в целях упорядочения охотничьего промысла и сохранения численности промысловых животных, а также работа Я.Н. Ходукина и М.Е. Золотарева (1926).

Из трудов 1930-х годов известны работы А. Круглова (1930. С. 147–159), Мурника (1934. С. 96–98), Ал. Смирнова-Сибирского (1932. С. 494–501), Б. Чудинова (1931).

Перу этнографа М.А. Сергеева принадлежат работы о переходе тофаларов к новой жизни (1940. С. 55–57; 1955), а также общий историко-этнографический очерк о тофаларах в коллективной монографии “Народы Сибири” (1956. С. 530–539), который дает общее представление об этом народе, их жизни в кочевой период и о преобразованиях, происшедших в советское время.

Описание и классификация материалов музейных коллекций, связанных с оленеводством, средствами передвижений, одеждой, духовной культурой тофаларов, были осуществлены в “Историко-этнографическом атласе Сибири” (1961).

Попытка рассмотреть изобразительное искусство тофаларов, хотя и по скудным материалам музейных коллекций, впервые была предпринята С.В. Ивановым (1954. С. 677–679).

* К этому же времени относятся этнографические сборы у тофаларов поляка П.Н. Мочульского (1886–1938); с его именем связаны не только первое десятилетие советских реформ в Тофаларии, в Алыгджере, но и сбор уникальных этнографических коллекций, переданных им в Новосибирский и Иркутский музеи. См.: *Мельникова*, 1994. С. 27; *Кузнецова, Богданов*, 2004. С. 64–65. – *Примеч. отв. ред.*

Вопросы истории сложения родоплеменной структуры тофаларов затрагивал в своем фундаментальном исследовании Б.О. Долгих (1960. С. 254–257).

М.Г. Левин произвел в 1950-е годы антропологическое обследование тофаларов и установил принадлежность их вместе с тувинцами-тоджинцами и некоторыми группами эвенков к байкальскому типу (1954. С. 18–21). Антропологические исследования среди тофаларов с анализом групп крови проводились группой московских специалистов в 1964 г. (Рычков, 1965, 1969).

Родоплеменной структуре и социальной организации тофаларов, вопросам, связанным с их типом оленеводства, его происхождением, а также общим вопросам этнографии тофаларов посвятил ряд работ С.И. Вайнштейн (1960, 1968а, 1968б. С. 60–67; 1970. С. 300–312; 1971. С. 37–51; 1980, 1994. С. 335–337).

Попытка наметить основные вехи этнической истории тофаларов, исходя из сравнительно-исторического анализа их языка, была предпринята лингвистом В.И. Рассадиным (1969. С. 223–226), который также дал описание культа медведя у тофаларов на основе собранного им полевого материала (Рассадин В., 1973. С. 122–125). Он же исследовал их родовой состав и систему личных имен (Он же. 1976. С. 111–140).

Проблемы современного оленеводства тофаларов поднимали С.Б. Помишин (1971. С. 128–131) и И.В. Рассадин (1998. С. 46–48; 1999. С. 23–28); последний рассмотрел в отдельных работах традиционную хозяйственную деятельность тофаларов, особенности их традиционной материальной культуры, а также хозяйственные типы у тюрко-монгольских народов Саян (Рассадин И., 2000а. С. 122–127; 2000б. С. 131–148; 2000в. С. 287–292).

Современными этническими процессами, протекающими в современной Тофаларии, занимался В.П. Кривоногов, констатировавший значительное обрусение современных тофаларов (1987. С. 81–90; 1988, 1998. С. 10–62).

За рубежом отдельными проблемами этнографии тофаларов занимались В. Хартвиг (ГДР), исследовавший тофаларский шаманский костюм на основании заметок И.А. Евсенина (Hartwig, 1957), и В. Диосеги (Венгрия), посетивший тофаларов в 1958 г. На основе собранных материалов В. Диосеги написал большой труд о проблеме этнической однородности тофаларского шаманства (Diószegei, 1963. S. 261–357), иллюстрированный фотографиями и цветными рисунками, которые дают наглядное представление о специфике деталей шаманского костюма у тех или иных тофаларских родов.

Попытки обобщения и сведения воедино имеющейся отечественной и зарубежной литературы по тофаларам предпринимались В.И. Рассадиным, который сделал это в статье “История этнографического и лингвистического изучения тофаларов” (Рассадин В., 1978б. С. 189–208), и Р.А. Шерхунаевым, издавшим библиографический указатель работ различной тематики по тофаларам, включающий 380 наименований (1978).

Приведенным перечнем в общем-то исчерпывается основная этнографическая литература по тофаларам (карагасам), существовавшая до 1994 г., до выхода в свет монографии Л.В. Мельниковой “Тофалары: Историко-этнографический очерк”, в которой впервые была предпринята попытка обобщить накопленные в литературе данные, дополнив их материалами из коллекций Иркутского областного краеведческого музея, а также собранными лично в ходе экспедиций. Кроме того, этим автором были введены в научный оборот архивные материалы, раскрывающие хозяйственную деятельность тофаларских колхозов в 1930–1967 гг. Значительно дополняющим работу Мельниковой явилось исследование хозяйства, быта и культуры тофаларов, осуществленное И.В. Рассадиным (Рассадин И., 2000, 2005). Автор попытался, опираясь на все опубликован-

ные и используя свои полевые материалы, восстановить в какой-то мере облик их традиционного хозяйства, материальной и духовной культуры, бытового уклада, существовавшего у тофаларов в период кочевой жизни, рассмотреть их этническую историю, а также исследовать то, как проходило у них освоение оседлой жизни, вхождение в новый для тофаларов тип хозяйственной деятельности, в колхозный строй, в социалистическую идеологию, установить соотношение традиционных и новых черт хозяйства, быта и культуры в условиях оседлой жизни, выявить изменения в хозяйственной деятельности, быте и культуре, происходящие в настоящее время в условиях рыночной экономики.

Некоторые интересные этнографические подробности содержатся также в работах популярного характера, принадлежащих журналистам, путешественникам и другим людям, посещавшим тофаларов и наблюдавшим их в повседневной жизни (Чудинов, 1931; Смирнов-Сибирский, 1932; Чернышев, 1962, 1970; Лиходеев, 1959, 1963; Распутин, 1966).

СРЕДА ОБИТАНИЯ, ХОЗЯЙСТВО И ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Тофалария представляет собой горную страну, на территории которой находятся одни из самых высоких пиков Восточного Саяна: Грандиозный (высота 2742 м над уровнем моря), Триангуляторов (2875 м), Поднебесный (2924 м). Вся Тофалария целиком расположена в горах, покрытых в основном лиственницей и кедром. Вершины отрогов Восточносаянского хребта и высокогорные плато покрыты альпийскими лугами и горными тундрами с богатыми ягельниками. Это идеальное место для оленеводства. Северо-западная и юго-западная части территории Тофаларии – предгольцовая и гольцовая зона, где почти нет растительности и на вершинах гор лежит вечный снег и лед. Высота многих гор колеблется от 2200 до 2600 м. Северо-восточная часть Тофаларии сплошь покрыта лиственничной и кедровой тайгой и вся изрезана сетью мелких речек и ручьев, быстро вздувающихся от первого же ливня в бурные потоки. Лощины этих речушек часто заболочены. Нередки в них линзы вечной мерзлоты. В летнее время, особенно при большой жаре, когда начинают таять вечные снега и льды, реки Тофаларии разливаются. Моментально разливаются они и при затяжных проливных дождях, которые нередки в горах. В летнее время, особенно в июне, часты заморозки и снегопады. Климат Тофаларии типичен для горных районов Южной Сибири и обусловлен высотой гор. Чем выше в горы, тем холоднее и резче климат.

Животный мир Тофаларии достаточно разнообразен. По долинам крупных рек водятся лоси (сохатые). Повсеместно распространены изюбр (марал) и кабарга. В высокогорных тундрах обитает дикий северный олень. В гольцовой зоне встречается сибирский козерог, из крупных хищников обычны медведь, волк, россомаха, рысь, из пушных зверей – соболь, белка, колонок, горностай. Возле рек обитает выдра. В пойменных лесах много зайцев. Из таежных птиц, имеющих промысловое значение, в Тофаларии водятся рябчики и глухари, в белогорье есть тундровая куропатка. На озерах и болотах, по рекам можно видеть немало уток. Весной и осенью обычны пролетные северные гуси и утки. В реках и озерах обитают в основном хариусы, ленки, таймени, налимы.

Растительный мир не менее разнообразен. Из деревьев здесь растут лиственница, кедр, ель, пихта, в пойменных лесах береза, осина, из кустарников распространены рододендрон, ольха, ива, багульник, таволга, жимолость, черемуха, зачастую образующие на крутых склонах гор непроходимые заросли. Много различных ягодников: красная и черная смородина, смородина высочайшая, черника, брусника, голубика, клюква. В высокогорье тут растут такие лекарственные растения, как золотой корень, маралий корень, кашкара. На альпийских лугах обильное разнотравье. Ягельники распространены в Тофаларии не только в белогорье, но и повсеместно в тайге, образуя там местами большие массивы. Все это создает благоприятные условия для оленеводства.

Данные места издавна были освоены людьми, о чем могут свидетельствовать как находки археологами в Тофаларии стоянок неолитического времени (Мельникова, 1994. С. 11), так и открытие здесь возле Ярминских порогов на



В окрестностях Медвежьего оз. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



“Караван навьюченных оленей”. Фото Б.Э. Петри(?). 1920-е годы(?). Иркутский областной краеведческий музей. № 431-25



Домашние олени в тайге. Поселок Нерха. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных)



Важенка с олененком на привязи перед дойкой. Фото из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных

р. Уде наскальных рисунков каменного века (*Окладников*, 1980. С. 96–116; *Мельникова*, 1994. С. 16). Освоить их помог домашний северный олень, разведением которого на Саянах занимались ныне исчезнувшие аборигенные саянские самодийские и кетские племена и воспринявшие его у них различные тюркские и монгольские народы, впоследствии пришедшие в эти края и ассимилировавшие аборигенов. К этим народам относятся современные олениводы: тофалары (*Керцелли*, 1925. С. 87–92; *Петри*, 1927а; *Помишин*, 1971. С. 128–131; *Сергеев*, 1956. С. 531), тувинцы-тоджинцы (*Вайнштейн*, 1961. С. 57–68), цаатаны Монголии (*Бадамхатан*, 1962. С. 7–9; *Дулам*, 1995. С. 106–108), отдельные тюркские по происхождению дархатские роды в Монголии (*Бадамхатан*, 1965. С. 113–114), тюрки по происхождению, но ныне бурятоязычные сойоты Окинского р-на Бурятии (*Петри*, 1927б. С. 14; *Рассадин В.*, 1996. С. 54–55; *Рассадин*, *Цыренова*, 1996. С. 58; *Рассадин И.*, 1998а. С. 46–48; 1999. С. 23–28). Исследователи единодушно утверждают, что оленеводство у всех этих тюрко-монгольских народов сходно и выделяется в самостоятельный саянский тип (*Василевич*, *Левин*, 1951. С. 76–77) вьючно-верхового направления и традиционно сочетается с кочевым охотничье-промысловым образом жизни в условиях горной тайги. По мнению специалистов, данный тип оленеводства в некоторых чертах совпадает с оленеводством самодийских народов (Там же. С. 77), и оба типа имеют реальные исторические связи (Там же. С. 78). По мнению С.И. Вайнштейна, особенности саянского типа оленеводства сложились, вероятно, в результате перехода к оленеводству степных коневодов-скотоводов, проникших в таежные районы Саян еще в глубокой древности (1960. С. 54–60).

Основой традиционной хозяйственной деятельности тофаларов при их прежней кочевой жизни, как утверждают все источники, являлись оленеводство и охота. Тофалары по типу своей хозяйственной деятельности являлись охотниками-олениводами, ведущими кочевой образ жизни в горной тайге. Другими видами хозяйственных работ, дающими дополнительный источник существования, особенно при малой численности домашних оленей и при плохой охоте, были рыболовство и собирательство.

Оленеводство. Тофалары разводили и разводят сейчас домашних оленей (*уби*) так называемой карагасской породы (*Керцелли*, 1925. С. 87–92), принадлежащей к виду северных оленей. Карагасский олень – самый крупный из всех видов северных оленей. Он более одомашнен и очень неприхотлив в еде.

Роль оленеводства в жизни тофаларов была весьма велика, такой она остается, кстати, и сейчас. Транспортное вьючно-верховое оленеводство позволяло осваивать большие таежные промысловые угодья. Поскольку карагасский олень не только самый крупный в мире, но и очень выносливый, то кастрированные быки-олени (*чары*), специально отобранные для верховой езды, свободно везут взрослого мужчину. Вес вьюка может достигать двух пудов. В зимних условиях олени могут проходить под седлом и вьюком до 60 км в день, при этом даже там, где лошадь не сможет одолеть и десятка километров. Особенно незаменимы олени в условиях высокогорной тундры, которая покрывает значительные площади на горных плато Саян. Только благодаря оленям здесь возможны сезонные перекочевки и зимний охотпромысел. При наличии у охотника трех–четырех оленей он мог непрерывно охотиться месяцами.

Оленеводство у тофаларов было основано на экстенсивном использовании пастбищных угодий и, как и охота, требовало постоянных сезонных перекочевок. Весь годовой хозяйственный цикл тофаларов был связан с охотой в разные сезоны и со сменой оленьих пастбищ. Интересы оленеводства строго определяли цикл кочевок с заранее намеченными стоянками в местах, наиболее



Оленеводы Леонид Павлович Унгуштаев и Виктор Владимирович Шибкеев. Поселок Нерха. 1988 г. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Л.П. Унгуштаев с олененком. Поселок Нерха. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Стоянка оленеводов. Поселок Нерха. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Оленьи переметные сумы *барба*. Село Алыгджер. 1980-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

благоприятных для пастьбы, гона и отела оленей. Кроме того, маршруты и количество кочевков зависели от требований охотпромысла, собирательство тоже требовало определенных сезонных перемещений. Поэтому в течение года оленеводы совершали до 15 и более перекочевков различного характера. Зимой они жили обычно в долинах рек, осенью и весной располагались повыше в горах, в таежных массивах. Летом стойбища оленеводов находились на белогорье – плоских горных вершинах, покрытых ягелем, где всегда дул ветер и не было мошки. По сравнению с тундровыми северными оленеводами тофалары имели намного меньше оленей. Богатые оленеводы обычно владели стадом в 100–200 голов. В среднем же в хозяйствах кочевых тофаларов было от 20 до 30 оленей.

Тофаларский олень был приучен к дойке, давая за один удой от 150 до 200 г молока. Помимо него олень давал человеку также мясо, внутренности, которые шли в пищу, шкуру для одежды и постели, а также сухожилия для изготовления ниток.

Таким образом, хозяйственная роль домашнего северного оленя в жизни кочевых тофаларов была чрезвычайно велика, хотя на мясо своих оленей тофалары забивали редко, только по старости или в случае увечья. Мясо для пищи добывали в основном охотой.

После перехода на оседлость и создания колхозов все олени были обобществлены и стали собственностью колхозов. Олени разбивались на несколько стад. Отдельно паслись на самых дальних ягельниках маточные стада под пристроном пастухов, живших в чумах при стадах. Ближе к поселкам паслись так называемые транспортные стада, состоящие из кастрированных быков, на которых ездили верхом и использовали под выюк. Этих быков сдавали в аренду различным экспедициям, а также охотникам для зимнего охотпромысла. За этими стадами тоже присматривали пастухи, жившие при стадах в чумах, зачастую вместе с семьями. При выпасе оленей тофалары применяли свои традиционные приемы и навыки. Был налажен зоветнадзор за оленями. Специальные бригады охотников производили отстрел волков, наносивших большой урон оленьим стадам, особенно молодняку.

В настоящее время из-за банкротства промхоза и отсутствия охранных мероприятий поголовье оленей в Тофаларии катастрофически сократилось.

Кочеводство. Хотя во всех источниках начиная с XVIII в. единодушно утверждается, что карагасы (тофалары) – оленеводческий народ, у которого кроме их оленей нет иного скота, это мнение представляется слишком общим. При ближайшем рассмотрении видов конкретной хозяйственной деятельности тофаларов в период их кочевой жизни оказалось, что одно оленеводство в условиях Саянской горной тайги не могло в полной и равной мере обеспечить весь жизненный цикл таежного кочевника-охотника в разные времена года. Все время, когда в тайге лежит снег и идет сезон пушной охоты, активно использовались олени. С наступлением же тепла они перегонялись на высокогорные ягельники, где паслись все лето и первую половину осени до снега, отдыхали от изнурительной зимней работы, нагуливали жир и восстанавливали силы для предстоящего зимнего охотничьего сезона. В этот период олени использовались для работы крайне редко, лишь в случаях необходимости поездки по высокогорным тундрам, где олень незаменим. Выход из положения тофалары находили в том, что в летнее время они ездили верхом и перевозили грузы во выюках на лошадях. Как раз летом следовало создать запасы продовольствия (муки, крупы, соли и т. п.) и боеприпасов для зимнего охотпромысла. Все это нужно было взять в кредит под будущую пушнину у купцов, которые специализировались на торговле с тофаларами. Поскольку их фактории и торговые склады находились



Олененок в наморднике *мёнгуи*. Поселок Нерха. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

далеко от кочевий тофаларов, выгоднее было ехать за припасами на конях, поскольку один конь по грузоподъемности заменял трех оленей.

Сведения о наличии у кочевых тофаларов коней встречаются в разных источниках. Так, М.А. Сергеев отмечает, что “в 60-х годах XIX в. у тофаларов появились лошади. Имели лошадей только зажиточные хозяева” (1956. С. 532). С.И. Вайнштейн пишет: “Во 2-й пол. XIX в. у тофаларов начали появляться лошади, которых использовали в основном для верховой езды” (1994. С. 336а). Б.Э. Петри тоже утверждал, что у карагасов имеются табуны лошадей, которых они используют для езды верхом и перевозки вьюков в летнее время, когда олени отдыхают (1927а. С. 34–36). Петри отмечал, что конь у крагасов, как тягловая сила, дополнял оленя. Этот же автор сообщал также, что карагасские кони выведены от окинских

бурятских табунных коней типично монгольской породы.

Кони играли у тофаларов большую роль и в культовом отношении. Коней наряду с оленями посвящали по указанию шаманов горному хозяину. Таких коней (*ыдык ат*) и оленей (*ыдык иби*) помечали привязанными ленточками и отпускали вольно пастись. Подобное положение дел свидетельствует о древности коневодства у тофаларов. В этом же убеждает и то, что в тофаларском фольклоре герои ездят не только на оленях, но и на конях, что отражено, в частности, в мифах. Кроме того, вся коневодческая терминология в тофаларском языке – общетюркская по происхождению (Рассадин В., 1971. С. 73). Б.Э. Петри указывает, что как сами тофалары, так и их легенды, свидетельствуют о древности коневодства, что кони у местного населения имелись до прихода русских, т.е. до XVII в. Таким образом, тофалары предстают уже не определенно оленеводческим народом, а конно-олeneводческим, со значительной ролью коня в их кочевом хозяйстве. Во всяком случае, со второй половины XIX в. до начала XX столетия это бесспорно.

В период колхозного строя табунное тофаларское коневодство сошло на нет, а вместо табунных коней стали использовать пригнанных из Нижнеудинска

русских лошадей, приученных к телеге и саням. Их содержали в конюшнях, и для них заготавливали сено.

В настоящее время жители Тофаларии получили возможность держать в личном хозяйстве любое количество различных домашних животных, в том числе оленей и коней. Теперь тофалары, а также другие жители тофаларских поселков снова начали разводить табунных коней, приобретая их у тувинцев и окинских бурят. При этом применяется тот же старинный вольный выпас коней на таежных пастбищах без пастухов, когда несколько хозяйств объединяют своих коней в один табун.

Охота. Охотничий промысел – вторая по значимости отрасль тофаларского хозяйства, служившая источником существования. С охотой связаны многие бытовые рассказы тофаларов и ей же посвящены традиционные песни:

Выпал белый пушистый снег -
Невозможно не промыслить соболя.
Выпал пушистый, как пена, снег, –
Невозможно не кочевать.

Выпал белый пушистый снег –
Невозможно не расстаться.
Выпал пушистый, как пена, снег –
Невозможно не охотиться (*Рассадин В.*, 1996. С. 112).

Охота давала пушнину для уплаты ясака и приобретения товаров, мясо копытных животных как источник основного питания, их шкуры, из которых изготавливали одежду, сосуды и покрышки для чумов. Ценились также сухожилия диких копытных для изготовления из них крепчайших ниток.

Обучение охотничьему искусству начиналось еще в раннем детстве, а подростки уже участвовали в промысле наравне со взрослыми. Пушную подать (*албан*) тофалары, начиная с 16-летнего возраста, платили царской казне соболиными шкурками (в некоторых источниках указывается 18 лет). Ежегодный пушной ясак платили до исполнения охотнику 60 лет. В целях установления числа платежеспособных охотников царские власти проводили ежегодные переписи населения, благодаря которым, кстати, нам сейчас известна динамика численности тофаларов за многие годы.

Поскольку вся земля у тофаларов была разделена между родами, а каждый род кочевал и охотился в определенной местности, то и семьи имели каждая свои постоянные охотничьи угодья, передаваемые по наследству по мужской линии. В случае неурожая в тайге просились к соседям. В наше время охотничьи угодья являются собственностью государства, причем в советское время ими владели колхозы, а впоследствии – промхоз, которые сами распределяли их между охотниками, ничуть, разумеется, не учитывая бывших традиций. В настоящее же время вследствие банкротства промхозов и ликвидации потребсоюза охотничьими угодьями распоряжается сельская администрация.

Объектом пушной охоты всегда были в основном соболь и белка, но при случае добывали колонка, горностаю, выдру, рысь. Стреляли также росомаху, лису, зайца. Из-за табу не добывали волков. На медведей охотились обычно поздней осенью на берлоге. У медведя помимо его шкуры ценились также мясо, жир и желчь, имевшая лекарственное значение. На всех пушных зверей охотились главным образом с ружьем и собакой. В труднодоступных местах применяли специальные ловушки в виде плашек (*басыткы*), а также ловчие петли (*тузак*). Совершенно неверно, кстати, утверждение М.А. Сергеева о полном отсутствии у тофаларов всякого рода ловушек (1956. С. 531). Старики тофалары



Молодые охотники-тофалары на зимнем промысле. Село Алыгджер. 1980-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



Встреча охотников в тайге. Село Алыгджер. 1980-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

свидетельствовали, что в их тайгах очень много таких мест, где кроме как ловушкой или петлей невозможно добыть ни соболя, ни даже кабаргу. Ловчих ям тофалары не устраивали. Лук (*ча*) у них давно уже вышел из употребления, и даже глубокие старики не припоминают случаев использования лука и стрел (*согун*). Применялся лук только в самострелах (*айа*), устанавливавшихся на звериных тропах.

Ради мяса и шкур добывали из копытных в основном изюбра и кабаргу. Весной изюбров добывали на солонцах также ради их весенних рогов (*миис*) – пантов. Самцов кабарги убивали как на мясо и шкуры, так и ради их мускусного мешка – кабаржиной струи (*хин*). Летом кабаргу подманивали специальным манком (*этиски*). Изюбра и кабаргу загоняли также при помощи собак на отстой (*туруг*) в скалах. Гонных самцов изюбра осенью подманивали специальным манком в виде дудки (*мургу*). Весной гоняли собаками по насту. Лося убивали редко, поскольку он в горной тайге не обитает. В высокогорье добывали дикого северного оленя и горного козла. На мясо стреляли также крупных птиц: глухарей, тетеревов, рябчиков, куропаток, а также уток и гусей. На каждый сезон и вид животного существовали специальные приемы охоты, отработанные всками.

После перехода на оседлость охота продолжала сохранять свое большое хозяйственное значение как одна из основных отраслей хозяйства, причем не только тофаларских колхозов, а затем и промхоза, но и в индивидуальной хозяйственной деятельности. Сохранялось традиционное деление охоты на пушную и мясную. При этом колхоз, а потом и промхоз распределяли охотничьи участки и закупали добытые пушнину и мясо, по которым имелся план заготовок, обеспеченный лицензиями. Тофалары как коренные жители, причисленные к малым народам Севера, имели право добывать без лицензии копытных зверей на мясо для собственного потребления. Распространена в поселках любительская охота на боровую и водоплавающую дичь в установленные сроки охоты, а по лицензии – на кабаргу и изюбра.

В тайгу на промысел, будь то пушной или ореховый, охотники выезжали из поселков на оленях, которых колхоз распределял между ними, пригнав за несколько дней до этого с пастбищ транспортное оленья стадо. Получив оленей, охотники уже сами заботились о них. Во время сборов на промысел они самостоятельно пасли их на ближайших от поселков пастбищах. Оленья сбруя и все необходимое для перевозки грузов на оленях снаряжение у охотников были свои, оставшиеся от прежней кочевой жизни или изготовленные ими позже по тем же образцам. Повторяем, что в первые десятилетия оседлой жизни активно было поколение тофаларов, родившееся еще при кочевой жизни и поэтому хорошо приспособленное к жизни в тайге, умеющее обращаться с оленями.

Уходя на промысел, тофалары-охотники старались взять с собой четыре-пять оленей, так как на меньшем количестве невозможно увезти весь необходимый припас, хотя и стали практиковать завоз припасов в тайгу на место промысла заранее. Хранили их на деревьях на особых лабазах. Кроме того, имея четыре-пять оленей, охотники во время промысла меняли их ежедневно, объезжая верхом свою промысловую территорию. При таком использовании олени не изнурялись за сезон.

Именно во время промысла тофалары использовали весь опыт ведения оленьего хозяйства, применяя традиционные оленью сбрую, снаряжение для езды верхом и перевозки грузов вьюками, приемы пастьбы оленей, ухода за ними и способы лечения. Новым было то, что олени уже не были личными, а принадлежали колхозу, и охотник получал их только на период промысла.



Варвара Саганова на таежной тропе. Поселок Верхняя Гутара. 1970-е годы. Фото М.И. Пугачева



Нож, ножны и сумочка для патронов тофаларского охотника. Село Алыгджер. 1980-е годы. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

Приехав на промысловый участок, тофалары-охотники окунались в привычную для них среду обитания и вели традиционный образ жизни. Достигнув старой стоянки или предполагаемой новой, прежде всего развьючивали оленей. Весь груз сортировали и складывали у подножия больших густых кедров и накрывали его брезентом, чтобы не намочил дождь. Оленей тут же спутывали и пускали пастись. Пастбище было рядом, ибо сохранялся старый тофаларский обычай устраивать стоянки возле ручьев и пастбищ. Освободившись, охотники налаживали чум. Обычно старались делать один большой чум, в котором могли бы жить сразу все члены охотничьей группы. Чум для тофаларов-охотников был предпочтительнее, поскольку являлся привычным для них жильем. Кроме того, используя чум, легко менять стоянки на промысловом участке. Так как тофалары уже не употребляли для покрытия чумов специальных покрышек из шкур или бересты, то, следовательно, и не перевозили их на оленях. В качестве покрытия чумов в любое время года стали широко использовать брезент. Куски брезента, скроенные по образцу традиционных покрышек для чума, складывались и употреблялись в качестве потников при седлании оленей, т. е. имели сразу две функции. Это значительно облегчало положение охотников, поскольку, развьючив и расседлав оленей, они тут же получали покрытия для чумов. В остальном конструкция чума абсолютно не изменилась.

Приемы охоты, применяемые в советское время, претерпели некоторые изменения. Прежде всего были запрещены некоторые виды охоты: установка самострелов на звериных тропах и гоньба собаками изюбрей и лосей по насту весной. Начала практиковаться главным образом охота с ружьем и собакой. Ружья у тофаларов и раньше были самые разнообразные, но в основном для пулевой стрельбы: шомпольные, пистонные, берданки и даже армейские карабины у самых жадиточных. Имелись у них и дробовые ружья. В начале колхозного периода все они сохранялись, поскольку в первые послереволюционные годы дело с охотничьим вооружением в стране обстояло плохо. Для этих целей приходилось растачивать под гладкоствольное оружие военные карабины. Из них же делали охотничьи нарезные карабины. Позднее появились малокалиберные ружья для беличьей охоты. По-прежнему на вооружении охотников были тофаларские охотничьи ножи большого размера в деревянных самодельных ножнах. Их носили на матерчатых опоясках и во время ходьбы затыкали за спиной за эту опояску. Не забыли тофалары-охотники свои традиционные плашки, которые устанавливали в труднодоступных местах на белку, соболя и колонка. На соболя, правда, начали больше ставить покупные заводские капканы. С помощью капканов охотились на волков, их устанавливали вместо петель в засеках при охоте на кабаргу.

День охотника на зимнем пушном охотпромысле протекал следующим образом. Напоминая в общих чертах день русского промысловика-бельчатника или соболятника, он отличался тем, что тофалары при охоте активно использовали оленей, меняя их ежедневно. Верхом на олене охотник преодолевал гораздо большее расстояние, чем пешком. Причем обычно в условиях высокогорного леса, местами заболоченного, где даже лошадь не может пройти. Объезжая поставленные плашки и капканы, охотник собирал попавшихся в них зверьков, заново настораживал снасти. Во время такого объезда охотничьей территории он попутно стрелял из-под собаки загнанных ею белок, колонков или даже, если повезет, и соболя. Если было мало мяса, то приходилось отвлекаться на кабаргу или изюбря. Вечером, съезжаясь на стоянку, охотники собирались в чуме и обрабатывали добытую за день пушнину. Сняв шкурки с белок, они нанизывали их мездрой наружу на особые ремешки-низки и развешивали сушиться,



Охотничий стан. 1970-е годы. Село Алыгджер (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных)

привязав к жердям чума. Для соболей и колонков применяли специальные правила, сделанные ими из деревянных дощечек. Одновременно на очаге варился ужин, а также корм для собак. Сваренная с вечера из ржаной муки на бульоне из беличьих тушек болтушка за ночь остывала, и назавтра ею кормили собак. Вечером снова варили болтушку на следующий день. И так весь сезон.

Высушенную пушнину хранили в особых сумах, подвесив их в чуме к жердям, чтобы не испортили мыши. Позднее, когда в местах промысла новые поколения охотников построили избушки и стали жить в них в сезон охоты, то оружие и пушнину хранили вне избушки. Ружья вешали на деревья на колышки, а мешки с пушниной держали завернутыми в брезент на специальных лабазах, устроенных на толстых ветвях деревьев. Там же хранился запас продовольствия. Охотничьих избушек на промысловой территории, как и стоянок с чумами, было несколько. Таким образом, меняя место стоянок, охотники осваивали за сезон всю промысловую территорию.

Зимний промысловый сезон делился на две части: первая – с начала октября до Нового года, вторая – после Нового года и до конца февраля. Некоторые охотники, особенно те, кто промыслял на отдаленных от поселков территориях, оставались там и на Новый год, не выезжая. Так поступала в основном холостая молодежь и группы семейных охотников, ушедшие на промысел с женами. Их дети либо были дома с бабушками, либо находились в школьном интернате. Оставаясь в тайге на промысле в течение пяти месяцев, охотники добывали помногу.

Так или примерно так был организован пушной охотничий промысел в советское время и до 1990-х годов. Отличие 1980–1990-х годов состоит в том, что с уменьшением численности оленей и катастрофической их нехваткой охот-

ники заезжали в тайгу на промысел все больше на лошадях, а на дальние территории их забрасывали на вертолетах; охотиться они стали по образцу русских промышленников чаще всего пешком. Новое поколение охотников уже не применяет плашки и даже не знает их конструкции, используя капканы лишь на соболя и кабаргу. Белку добывают только из-под собаки, стреляя из мелкокалиберной винтовки. Волков травят приманкой со стрихнином. Иначе говоря, к концу советского периода с уходом из жизни охотников старого поколения вместе с ними ушел и охотничий опыт, накопленный тофаларами во время их традиционной кочевой жизни. На смену ему постепенно пришел опыт русских промышленников и русских поселенцев.

Более всего сохранились традиционные приемы и способы добычи копытных зверей на мясо. Гораздо реже добывали лосей, поскольку территория Тофаларии сузилась, от нее были отрезаны равнинные участки, отошедшие к Нижнеудинскому и Тулунскому районам. В этих местах начали действовать леспромхозы. Тофалары были оттеснены еще выше, в горы. Лоси же и косули, которых вообще перестали добывать, предпочитают более равнинные места. На территории Тофаларии обитают в основном изюбри и кабарга. Кроме запрещенных еще в 20-е годы XX в. самострелов и гоньбы собаками весной по насту остались все остальные способы и приемы.

Осенью, с середины сентября, когда желтели листья, начинался гон у изюбрей. Быки-изюбри своим ревом вызывали соперников на схватку из-за гарема. Охотники использовали в это время традиционный тофаларский манок – *мургу*, подманивая ревущих самцов. Охотились обычно вдвоем – один дудел, второй стрелял. Заранее прибыв осенью на место осенне-зимнего промысла, охотники старались добыть из-под дудки несколько гонных изюбрей, чье мясо в этот период наиболее упитанно. Если это удавалось, то они были обеспечены мясом на сезон промысла.

Когда выпадал снег, то изюбрей либо выслеживали по пороше по следам, стреляя их на дневной лежке, либо загоняли собаками на отстой в скалах.

Весной, в мае – начале июня, когда у изюбрей отрастали молодые рога, наполненные кровью (*панты*), их добывали либо на солонцах, либо на отстоях из-под собаки ради этих пантов, которые особо ценятся в фармакологической промышленности. Колхоз, заготавливая панты, получал за них неплохую плату.

В весенне-летнее время тофалары, как и их предки, охотились на изюбрей, карауля на солонцах в определенных местах, где сохранялись в ряде случаев скрадки, сделанные еще чуть ли не в дореволюционное время; в то же время практиковалась охота из-под собаки на изюбря, загнанного на отстой. Ранней весной, едва сходил снег, на южных безлесных склонах гор появлялась первая весенняя трава, и сюда приходили кормиться изюбри. Здесь их тоже добывали. Эта охота получила название “охота на мысах”. Дело в том, что такие поляны на южных склонах гор носят тофаларское название *мээс*, принятое русскими как *мыс*. Сами тофалары, отправляясь туда на охоту, говорили по-русски: “Пошел охотиться на мысы”. В летнее время изюбрей, как и лосей, добывали, помимо этого, на болотах с озерами, где эти звери ели под водой особые водоросли. Когда изюбрь или лось опускал голову в воду, стремясь сорвать под водой водоросли, охотник подкрадывался к нему. Когда последний поднимал голову, прислушиваясь, то человек замирал на месте. Таким образом охотнику удавалось приблизиться на верный выстрел. Тофалары издавна практиковали подобную летнюю охоту. Сохранилась она и в советское время.

Русские охотники, живущие в Тофаларии, переняли у тофаларов все способы и приемы охоты на изюбрей и лосей. Научились делать дудки-манки.

При добыче кабарги применялись те же способы и приемы, которые тофалары использовали при кочевой жизни. Так, в осенне-зимне-весеннее время, когда лежал снег, кабаргу либо скрадывали сами по следам и добывали на дневной лежке, либо собака загоняла ее на отстой. Весной, когда сходил снег, и у кабарги появлялись детеныши, а также летом, когда детеныши подрастали и лежали, затаившись в чаще, поджидая своих матерей, охотники подманивали кабарожек специальным манком-пищиком *этыски*, сделанным из кусочка бересты. Здесь использовался инстинкт кабарги кормить зовущего ее голодного детеныша. При этом кабарга кормит любого детеныша, который ее зовет. На зов детеныша прибегали и самцы, носители особой мускусной железы – “струйки”, ради которой их убивают. Этот пищик *этыски* имитировал крик голодного детеныша. Такую охоту с “пикулькой”, как ее называют местные русские, перенявшие ее у тофаларов, в советское время активно практиковало все население Тофаларии, и не только тофалары.

Особенностью советского периода в последние десятилетия стало то, что шкуры копытных зверей, убитых ради мяса, перестали использовать, а следовательно, и обрабатывать. Чумы начали крыться в любое время года брезентом, а впоследствии, когда активным стало новое поколение тофаларов, привыкшее в тайге на промысле жить в избушках, чумы не устанавливали, и нужда в шкурах изюбрей и лосей отпала. Кабаржиные шкуры тоже уже не использовали. Обработка шкур и изготовление из них замши и ровдуги не практиковались, поскольку одежду на разные сезоны, в том числе и для промысла, покупали в магазинах. Обработка шкур копытных животных, как одна из разновидностей индивидуальной хозяйственной деятельности тофаларов в советское время вообще исчезла. Уже в 1980-е годы редко кто из тофаларских женщин умел выделывать шкуру, а тем более изготовить из нее ровдугу или замшу.

Медведя добывали в основном осенью на берлоге теми же приемами, что и раньше. Собравшись группой, охотники окружали берлогу, предварительно заткнув связкой толстых жердей вход в нее. Через чело длинной жердью поднимали спящего медведя и стреляли в него, когда он выбирался из берлоги. Практиковали в удобном случае и стрельбу в спящего медведя через чело. Новым было то, что теперь уже не совершали над убитым медведем особого ритуала, как это делали при кочевой жизни. Раньше у тофаларов был особый культ медведя. При добыче его на берлоге существовал специальный ритуал, завершавшийся захоронением на дереве черепа медведя (подробно см.: *Рассадин В.*, 1973. С. 122–125). В советское время этот культ сохранялся пережиточно: после добычи медведя тофалары иногда кричали: “Киик! Киик!”, имитируя крик людей-воронов, якобы убивших этого медведя. Снимая медвежью шкуру, как и прежде, срезали с лап подошвы с когтями, которые привозили в поселок и прибивали над входной дверью своего дома. Прибивали их над входом в избушку, вешали над входом в чум, если на промысле ставили чум. Череп медведя по особому обряду не хоронили, а просто вешали на дереве.

Рыболовство у тофаларов было менее распространено, нежели охота на боровую и водоплавающую дичь, а тем более на копытных. Рыбу обычно ловили тогда, когда не удавалось добыть ничего из этой дичи, и люди давно сидели без мяса. Тогда только шли на реку или озеро ловить рыбу. Добывали в основном хариуса, ленка и тайменя, т.е. тех рыб, которые водятся в высокогорных водоемах Тофаларии. Лишь в немногих озерах, расположенных ближе к Туве, можно было поймать также щуку и сига. Рыбу добывали различными способами в зависимости от сезона, условий водоема, а также породы рыбы. Применяли удочку (*хётне*), сеть (*четки*), острогу (*серээ*). Осенью на реках делали заездки:

запруду (дуг), с которой применяли специальное корыто (*халюур*) из жердей, а также плетеные из тальника морды (*сюген*). Летом рыбу впрок не заготавливали. Разнообразие приемов добывания рыбы свидетельствует о достаточной древности этого рода занятий.

При ловле рыбы тофалары частично сохранили старые, наиболее рациональные в условиях Тофаларии способы ее добычи или использовали новые приемы, усвоенные у русских. Так, из старых приемов наиболее популярна добыча осенью рыбы при помощи запруды и особого корыта из жердей, о котором упоминалось выше (морды перестали ставить из-за трудоемкости в изготовлении). По-русски это всё называлось *заездок*. Данный способ применяли и русские, живущие в Тофаларии. Пользовались им преимущественно осенью перед началом промысла. Для этого охотники приезжали на свой промысловый участок заранее, чтобы добыть рыбу и гонных изюбрей, т. е. чтобы запастись продовольствием на долгие месяцы зимнего промысла. Из старых тофаларских способов использовали ловлю хариусов на удочку.

Если раньше при кочевой жизни тофалары сразу же съедали пойманную рыбу, не заготавливали ее ни вялением, ни соленьем, особенно в летнее время, то в советский период они научились у русских засаливать пойманную рыбу, вялить ее и коптить. Но сюда они привнесли свой таежный опыт изготовления из бересты различные сосуды и емкости. Пойманную рыбу они начали засаливать в особых коробках, сделанных из березовой коры. По-тофаларски их называют *шомук*, русские используют слово *чуман*, или *чумашка*. Такие чуманы делали по размерам вьючной оленьей сумы. Эти берестяные короба с засоленной или закопченной рыбой ставили во вьючные олени сумы и везли во вьюках в поселок.

Старинные тофаларские приемы добычи рыбы на перекатах при помощи особых багорчиков (*тырткы*) и лопаточек (*кески*) применяют все реже и реже, причем только старшее поколение тофаларов. Молодежь уже забыла их. Стала практиковаться стрельба из ружей по крупной рыбе, преодолевающей во время нереста осенью мелководные перекаты.

От русских и нижнеудинских бурят тофалары научились лучить рыбу ночью, добывая ее острогой. Все шире применяются сети. У русских научились использовать особые снасти, называемые “рулеткой” и “гагарой”. Принцип их действия похож. Разница лишь в том, что рулетка напоминала спиннинг, поскольку имела катушку с намотанной на нее длинной толстой леской. На конце этой лесы прикреплялся специальный деревянный, а впоследствии изготовленный из пенопласта поплавок с набитой на него свинцовой пластинкой-грузилом. От поплавок отходили поводки из тонкой лески, к которым привязывались крючки с искусственной мушкой. Таких поводков было несколько, и были они разной длины. Забросив в реку подальше поплавок, рыболов крутил ручку катушки, наматывая лесу и подтягивая к себе поплавок с поводками. Хариусы, гоняясь за мушками, попадали на крючок. Эта снасть приносила ббльший улов, чем обычная удочка, поэтому она достаточно быстро ее заменила. Но удочка продолжала применяться на небольших узких горных речках и ручьях. Гагара представляла собой особый большой поплавок из доски, к которому тоже были прикреплены поводки. Только использовалась она на большой реке. Деревянный поплавок бросали в реку и отпускали вниз по течению на бечевке. При поимке рыбы его подтягивали к себе. Рулетку и гагару применяли в летнее время. Способы эти обеспечивали хороший улов.

Ранней весной, когда было уже достаточно тепло, однако на реках еще был лед, в нем прорубали лунку, клали на лед шкуру оленя или изюбря, ложились на

нее, опускали в лунку длинную тонкую прочную жердь с прикрепленной на конце волосяной петлей и старались ею подцепить плавающую в реке рыбу. Последнюю при этом подкармливали, бросая в лунку отваренную крупу. Указанный способ применяли для лова рыбы на речных омутах, “ямах”, как их называли. Взрослые такой ловлей обычно не занимались, считая ее детской забавой. В настоящее время рыболовство в Тофаларии – достаточно активный вид индивидуальной хозяйственной деятельности. Причем рыбу ловят не только подростки, используя разнообразные способы и приемы, но и взрослое население, специально выезжая на рыбную ловлю в дальние уголья. Активно продолжают ловить рыбу осенью заездками. Пойманную рыбу теперь солят или коптят.

Собирательство. Саянская тайга богата различными растениями. Тофалары издавна научились отыскивать в ней растения, имеющие как съедобные корни, так и стебли и плоды. Из ягод в пищу употреблялись голубика (*кара-кат*), черника (*тооргу кады*), жимолость (*тайа кады*), брусника (*кызыл-кат*), клюква (*туруйа кады*), черемуха (*ньюмурут кады*). Ягоды не заготавливали впрок, потребляли в свежем виде. Из других растений в пищу использовали черемшу (*һылба*), различные виды дикого лука (*кёгюрһен, согуна*), копали корни сараны (*ай*) и кандыка (*кадышкан*). На зиму заготавливали из растений лишь лук, сарану и кандык. При этом перья лука крошили и сушили. Сушеным луком потом заправляли мясные супы. У сараны созревшие луковицы выкапывали в августе. Для этого использовали специальную корнекопалку (*озук*). Выкопанные луковицы собирали в специальную сумку (*кумсар*), сплетенную из сухожильных нитей. Для лучшей сохранности чешуйки сараны высушивали над костром. Хранили в специальных кожаных мешках. Если сарана растёт повсеместно, то кандык лишь в западной части Тофаларии. Раньше, когда не было муки, а тем более картофеля, сарана с луком служила главной приправой к мясу, по сути дела одним из основных продуктов питания. Позднее, с распространением муки, заготовка сараны начала сходиться на нет. Ныне же сарану вообще перестали заготавливать.

Тофалары практиковали также добычу и заготовку на зиму кедровых орехов (*сай*). Делалось это в сентябре перед осенним охотпромыслом. В это время семьи оленеводов спускались с летовок пониже в предгорья, где и находились кедрачи (*нёи*). Это были промежуточные осенние кочевья. Добычу производили при помощи специальных деревянных колотов, ударяя которыми по стволам кедров, сбивали шишки вниз. Упавшие шишки собирали и перетирали. Затем всё провеивали, отделяя чистый орех, который хранили в специальных кожаных мешках. Практиковали также весенний сбор кедровых шишек, упавших осенью и перезимовавших под снегом. Такие шишки сначала сушили над костром, а потом перерабатывали. Из ядер орехов делали особую кашу, очень питательную и целебную, быстро восстанавливающую силы уставших охотников.

Сбор ягод и заготовка кедрового ореха – один из основных видов хозяйственной деятельности и современных тофаларов. Эти виды заготовок были также одними из главных и во время функционирования колхозов и промхоза. Приемы заготовки кедрового ореха продолжают оставаться в принципе такими же, какими они были у кочевых тофаларов: для сбивания шишек пользуются специальными колотами, шишки собирают и складывают в кучи, потом их перетирают при помощи специальных приспособлений, а затем просеивают через особые сита и провеивают. Чистый орех на месте на промысловом участке сдают приехавшему к орешникам заготовителю. Принятый орех оставляют в построенных в тайге амбарах под пломбой. Зимой заготовленный орех вывозят либо на санях, либо на вертолетах.



Остов чума (*чурт*) в тайге у поселка Алыгджер. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

Таким образом, основой традиционной хозяйственной деятельности кочевых в прошлом тофаларов служили оленеводство, коневодство и охота, причем охота двух главных направлений: пушная и мясная. Вспомогательными видами деятельности являлись рыболовство и собирательство. Эти же виды традиционной хозяйственной деятельности продолжают в общих чертах сохраняться и сейчас.

Материальная культура. Тофалары в процессе своего исторического развития выработали культуру, максимально приспособленную к их хозяйственной деятельности кочевых охотников-олeneводов.

О традиционной материальной культуре, бытовавшей у них до революции и в первые два десятилетия советской власти, мы можем сейчас судить лишь по записям дореволюционных и первых советских исследователей и путешественников, наблюдавших в разное время жизнь тофаларов в местах их обитания. В какой-то мере дополняют и уточняют эти сведения воспоминания нынешних стариков-тофаларов.

Жилища, постройки, домашняя утварь. *Чум.* При кочевой жизни основным жилищем тофаларов являлся конический чум, называвшийся *алачжы-ог*, или *чурт-ог*, остов которого состоял из жердей, обтянутых либо берестяными, либо кожаными покрышками (*алһы*), что зависело от времени года. В летний период использовали покрышки, сшитые из полос вываренной бересты. В зимнее время чум обтягивали покрышками, сшитыми из шкур оленя, изюбря или лося. Лучшими считались лосиные покрышки. На чум средних размеров уходило до семи лосиных шкур.

Летом в прохладную погоду костер горел в чуме всю ночь. Осенью, весной и зимой без постоянного костра жизнь в чуме невозможна. Поэтому в указанные



Современный чум на сеноуборке. Село Алыгджер. 1980-е годы. Фото В.И. Рассадина (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

жили зимой, а в чумах – в теплое время. Отличием этих чумов от кочевых было то, что они делались как стационарные из более толстых жердей и покрывались пластами лиственничной коры. Чум снаружи обкладывался толстыми жердями и обвязывался веревками, чтобы плотнее прижать кору к жердям чума. Вверху он имел обычное отверстие для выхода дыма. Внутри его устройство было традиционным. На месте очага выкапывалась ямка и засыпалась речным крупным песком, чтобы семья имела возможность выпекать в очаге привычные лепешки. Котел висел на цепочке, которая в другое время обматывалась вокруг *сырана* – центральной опорной жерди. Постель чаще всего устраивали не на земле, а на кровати – самодельной из досок или колотых плах либо на железной покупной. Для сиденья использовали низенькие самодельные табуретки, для еды – такие же столы, по типу бурятских, которые они видели в летних юртах нижнеудинских или окинских бурят и сойотов. Всю утварь продолжали хранить в сумках и мешках в чуме. В 1975 г., когда отмечали 50-летие установления в Тофаларии советской власти, все чумы из тофаларских усадеб по распоряжению райкома КПСС убрали, расценив их как атрибут прошлой жизни. После этого поселки утратили национальный колорит, а старикам летом негде стало жить:

периоды костер в чуме горел практически постоянно. Для обогрева чума разводили особый костер со специальным бревешком *тоорбаи*, которое тлело и давало ровный жар. Утром от него при помощи кусочков бересты, содранной с опорной центральной жерди, легко разжигали новый костер, на котором готовили пищу.

При кочевом образе жизни сезонные покрывки чумов и другое имущество оставляли на хранение в особых свайных амбарчиках. Заготовка дров и воды была делом женщин и девушек, им помогали подrostки.

После перехода на оседлость в 1929 г. чум перестал быть основным жилищем. В поселках тофалары начали жить в избах из круглого леса. Впрочем, чумы кое-где сохранялись как подсобные помещения или летние жилища возле изб, долгое время составляя главную особенность тофаларских усадеб. В домах

они лишились привычных для них жилищ. Сейчас чумы, покрытые брезентом, иногда устанавливаются в тайге на охоте, на рыбалке, добыче кедровых орехов, в оленьих стадах пастухами, а также во время сенокоса. Обычно же в настоящее время везде в тайге вместо чумов используют различного рода избушки и амбары из круглого леса, а иногда и туристические палатки.

Временные жилые постройки и сооружения. Помимо чума тофалары знали и временные жилые сооружения, устройство которых было в принципе однотипно с чумом. Прежде всего это был получум (*какпак*), состоящий из полного каркаса, но покрытого лишь с одной стороны, обычно с той, откуда дул ветер, либо шел дождь или снег. Такие получумы устраивали, как правило, на местах бывших стоянок, где имелись старые каркасы, когда следовало быстро сделать на дневке защиту от сильного ветра, дождя или снега. Летом же в жаркое время в таком получуме можно было и ночевать.

При отсутствии готовых каркасов чумов устанавливали из срубленных жердей наскоро временный каркас наподобие чума, но только более низкий и закрытый жердями лишь с одной стороны. В открытой стороне обычно располагался костер. Жилая часть образовывала из жердей как бы полусферу, и именно ее накрывали покрывками, а в настоящее время брезентом. Раньше на устройство такого получума шло две-три готовых покрывки *алфы*. Этот тип временного жилища остается популярным и сейчас, однако покрывают его уже брезентом, а иногда даже и полиэтиленовой пленкой.

Известны тофаларам временные сооружения и типа обычного двускатного шалаша (*чатыр*). Использовались раньше и монгольские палатки (*майһян*), которые сейчас заменены обычными туристическими палатками.



Тофалары косят сено. Село Алыгджер. 2002 г. Фото И.В. Рассадина (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)



После скирдования. Село Алыгджер. 2002 г. Фото И.В. Рассадина (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

Хозяйственные сооружения. К сооружениям хозяйственного назначения относился амбарчик (*сэри*) с дверью и двускатной крышей, устанавливаемый на сваях. Для того чтобы в него не проникла россомаха, сваи делали из гладко оструганных бревен. Хозяева попадали в такой амбарчик по приставной лестнице (*агды*), роль которой играло бревно с зарубками. В подобных амбарчиках хранили сезонные вещи и снаряжение охотника, покрышки чумов, лыжи. С утратой кочевого образа жизни амбарчики перестали устанавливать.

К хозяйственным охотничьим сооружениям можно отнести и лабаз (*так*), который охотники устраивали и продолжают устраивать на толстых ветвях деревьев для хранения инвентаря и добычи. На такой лабаз тоже попадают по приставной лестнице.

К охотничьим же сооружениям следует отнести и различного рода скрадки

(*онгу*), сделанные либо возле солонцов для охоты на изюбря, либо возле водоемов для подкарауливания тех же изюбрей и лосей, а также уток.

Хозяйственным сооружением является и загон для домашних оленей (*чатыр*), который устраивался из толстых жердей или тонких длинных бревен. Аналогичные олени загоны применяют и ныне.

Домашняя утварь. У тофаларов – кочевого народа, который непрестанно находился в движении, а основным видом транспорта ему служил вьючный олень, – не могло быть много домашнего скарба. Все имущество было приспособлено к кочевой жизни. Для изготовления домашней утвари применяли главным образом подручные материалы: дерево, бересту, кожи и шкуры, рог. Металлическими были только котлы для варки пищи (*паиш*). Их покупали или выменивали. Остальную утварь изготавливали сами.

Почти все имущество тофаларов хранилось и перевозилось в кожаных переметных сумках (*барба*), которые шились из летних изюбриных шкур. В таких сумках хранили в основном крупные мягкие вещи: одежду, обувь, головные уборы, рукавицы, меха, украшения, ткани и т.п. Для хранения и перевозки посуды (*идиши*) применяли особые мешки (*кан*), сшитые из летних изюбриных камусов.

Пищевые запасы хранили и перевозили в специальных кожаных мешках, тоже называвшихся *кап*. Всякую мелочь, в том числе и швейные принадлежности, хранили в специальных кожаных коробочках (*уньчжик*), сшитых из камусов.

Посуду для приема пищи делали из древесных наростов (*уру*). Большие чашки, для супа и других целей, назывались *айак*, маленькие, для чая, – *такша*. Ложки (*калик*) тоже были деревянные. Для вареного мяса имелись особые деревянные корытца (*тэшии*). У монголов и бурят покупали китайские лаковые чашки (*безчжин такша*), из которых пили вино.

Для доения важенок (самок оленя) применяли специальные берестяные коробочки (*шомук*), вместимость которых была один-два стакана. Это обычный разовый удой оленухи. Надоенное молоко сливали в особые берестяные ведерки (*соочжак*), имевшие форму усеченного сверху конуса.

Для хранения воды использовали большие берестяные ведра (*соо*) аналогичной формы. Эти же ведра брали с собой во время сбора ягод.

Оседлые тофалары постепенно утратили свою деревянную и берестяную самодельную посуду, перестав ее изготавливать, поскольку у них в достатке появилась различная стеклянная, фаянсовая и фарфоровая, алюминиевая, эмалированная и чугунная посуда заводского изготовления, которой их начала снабжать потребкооперация.

Внутреннее убранство и обстановка в чуме была простой. Не имелось никакой мебели, даже низеньких столиков, маленьких низких табуреточек, которые есть в каждой юрте кочевых животноводов – тувинцев, монголов. Кочевая жизнь и возможность перевозить имущество только во вьюках на оленях не способствовали обзаведению даже такой миниатюрной мебелью. Живя в чумах, тофалары должны были полностью располагаться на его полу. Правая сторона от входа считалась женской. Здесь находились посуда, запасы пищи и различные женские хозяйственные вещи. Слева от входа была мужская половина, где лежали так называемые мужские вещи: ружья, рыболовные сети, седла и т.п. Напротив входа была почетная сторона (*тёр*), куда обычно усаживали гостей.



Обработка кедрового ореха. Село Алыгджер. 2002 г. Фото И.В. Рассадина (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадина)

Кроватей, даже расположенных на полу, у тофаларов не было. Постель (*тёһек*) состояла из кабаньей или медвежьей шкуры, которая постигалась на толстом слое хвойных ветвей (обычно кедровых лап – *куфа*) и опавшей еловой хвои (*кюсюрюм*). Укрывались специальными меховыми одеялами (*чоорһан*), сшитыми из выделанных оленьих шкур или овчин. Такое одеяло представляло собой большой квадрат, на одну половину которого ложились, а укрывались другой. Располагались обычно ногами в сторону костра. Младенцы спали в детских колыбелях (*бечжик*), подвешиваемых на особых крюках (*аадынгы*) к жердям чума. Подростки спали, как и взрослые, на постелях, разостланных на полу чума.

У оседлых тофаларов внутреннее убранство их жилых домов постепенно стало таким же, как и русского населения поселков. Почти вся мебель – покупная, фабричного изготовления. В последнее время вошли в моду мебельные гарнитуры, которые появились и в тофаларских домах. Для детей уже не подвешивают традиционные самодельные колыбели, а используют русские колыбели, зыбки, коляски и т. п. Традиционные колыбели изготавливают и используют лишь тогда, когда женщина родит в тайге либо на промысле, либо в оленьем стаде, и ребенка нужно привезти в поселок. В таком случае муж сам делает колыбель и везет младенца в поселок на оленьем седле так, как это делали его предки.

Пища и напитки. Обычной повседневной пищей тофаларов было мясо (*эът*): летом – кабаржиное, осенью и зимой – изюбриное, иногда медвежье, а также мясо птиц и рыб. Мясо имело существенное значение в рационе. Домашних оленей на мясо почти не забивали, лишь в исключительных случаях. Для консервации мяса, добытого в теплое время года, применяли вяление над костром на специальных вешалах. Внутренности диких животных в пищу не использовали, только от домашних оленей. От диких животных брали лишь печень, почки, сердце, а также вымя, если добывали самку. Все эти части употребляли обычно в виде шашлыка. Таким же образом использовали и рыбу, а также целые тушки белок. Все это разнообразие традиционной национальной кухни сохраняется у тофаларов и сейчас, при оседлой жизни.

Молоко (*сют*) домашних оленей шло в пищу в свежем виде как заправка для чая, который варили в котлах и добавляли в него помимо молока также соль. Чай предпочитали зеленый, кирпичный. На свежем оленьем молоке замешивали и лепешки (*талһан*), которые затем пекли в нагретом песке специального очага. На свежем оленьем молоке варили саламат (*сёокей*) из ржаной муки. Когда молока было много, его сквашивали и делали творог. Из сметаны сбивали масло. Ближе к осени, перед окончанием периода лактации, начинали заготавливать молоко впрок, для чего его сушили, помещая в очищенные желудки. Для сушки эти желудки, наполненные молоком, подвешивали к жердям в дымнике чума. Зимой по мере надобности от такого продукта отрубали нужный кусок для забеливания чая. Высушенное подобным образом молоко могло храниться всю осень, зиму и весну. Кстати, пастухи в оленьих стадах, живущие там круглый год, сохраняют эту практику и ныне. Сейчас в поселках почти все тофалары держат дойных коров и изготавливают сами из коровьего молока различные молочные продукты по образцу русских.

Для заправки мясного бульона (*мюн*) использовали сушеные сарану и лук, которые раньше заготавливали во множестве. После перехода на оседлость, когда в поселках стали работать магазины и потребкооперация бесперебойно снабжала жителей различными товарами, в том числе и продовольственными, заготовка сараны и кандыка отпала за ненадобностью. Лишь во время Великой

Отечественной войны жители вернулись к старинным заготовкам. В настоящее время заготавливают лишь черемшу, засаливая ее впрок. Пастухи в оленьих стадах собирают и сушат дикий лук. Муку, которую покупали у русских и бурятских торговцев, использовали главным образом для приготовления пресных лепешек, выпекаемых в костре. Дрожжевой хлеб тофалары не пекли.

Современные тофалары уже не пекут лепешек в костре и редко кто вспомнит, как это сделать. В каждом тофаларском поселке есть пекарни, которые бесперебойно снабжают жителей хлебом. Печеный хлеб и сухари охотники и орешники увозят с собой в тайгу на промысел. В последнее время тофалары сами освоили дрожжевое хлебопечение, и охотники, запасшись мукой и дрожжами, каждый раз по мере надобности начали сами выпекать в своих охотничьих избушках необходимое количество свежего хлеба.

Алкогольных напитков (*араха*) тофалары сами не изготавливали. Покупали готовые спиртные напитки, которые потребляли раньше только во время праздников и *суглана*, собиравшегося раз в году. Современные оседлые тофалары освоили самогонование.

Одежда и украшения. Тофаларская традиционная одежда – как мужская, так и женская – существенных различий в покрое не имела. Это была меховая шуба, называвшаяся *тон-дон*. Ю.П. Штубендорф, наблюдавший тофаларов в середине XIX столетия, так описывает их одежду: “Мужское платье у карагасов состоит из полукафтаны, доходящего на вершок ниже колен, с узким стоячим воротником; застегивается же с правой стороны кожанними пуговицами и петлями. Рукава широкие в плечах и руках, узко охватывают кисти рук, так что они служат вместе с тем и карманами, в которых карагасы прячут соболей своих при продаже. Нижнее платье состоит из узких штанов; на ногах носят ичиги, род чулков, которые крепко подвязываются ремнями под коленями и над щиколотками. На голове плотно прилегающие шапки завязываются под подбородком; ими покрываются уши и щеки. Женское платье не отличается от мужского; есть лишь разница в некотором убранстве головы. Рубахи ситцевые в употреблении только у зажиточных” (*Штубендорф*, 1854. С. 234–235).

В XX в. усилилось русское влияние на все стороны жизни тофаларов, особенно в отношении одежды и бытовых вещей. Этнограф В.Н. Васильев, посетивший тофаларов в 1908 г., пишет: “Инструменты, посуда и прочее употребляются ими приобретенные у русских. То же происходит и в одежде и покрое шитья. Только зимнее платье, да отчасти женские костюмы сохраняют еще свой сойотский тип. Все остальное, особенно летние одежды – русского производства” (*Васильев*, 1910. С. 50). После перехода на оседлость, когда в магазинах появилось много разнообразной одежды, обуви, головных уборов фабричного производства, тофалары почти перестали шить национальную одежду, весьма, кстати, трудоемкую при изготовлении, а начали очень широко пользоваться готовой покупной одеждой. Тофаларские женщины, научившись шить на швейных машинках, стали сами шить себе и детям одежду из покупных тканей по понравившимся европейским фасонам. Из головных уборов мужчины предпочитали различные шляпы, кепки, картузы, зимой – меховые шапки-ушанки, купленные в магазине. Старинные национальные шапки давно вышли из употребления. Женщины особенно любили носить во все времена года головные платки. В 1930-е годы в моде были красные косынки. Обувь тоже начали покупать готовую, поэтому она была самой разнообразной: ботинки, штиблеты, туфли, боты, бурки, сапоги (кирзовые, яловые, хромовые, резиновые), валенки, ичиги.

В настоящее время национальная одежда почти совсем вышла из употребления. Даже на различных промыслах в тайге в ходу покупная одежда: различные суконные куртки, ватники, туристские куртки, армейские бушлаты, экспедиционные энцефалитки с капюшоном. Лишь старшее поколение продолжает пользоваться в промысловый период, главным образом зимой, меховыми шубами и камусными унтами национального покроя, ичигами.

Детская одежда у тофаларов-оленеводов повторяла покроем взрослой и отличалась от нее лишь размерами. К детской одежде во множестве пришивали амулеты-обереги. В оседлый период тофалары перешли на готовую покупную детскую одежду и перестали пришивать к детской одежде амулеты. В настоящее время детская одежда сплошь покупная.

Украшения были различного типа. Одежду украшали оторочкой из меха, разноцветных лент. Так же украшали и головные уборы.

Специальными женскими украшениями служили различные кольца и перстни из золота и серебра, а также олова. Очень популярны были бурятские серебряные браслеты и серьги. На шее женщины носили бусы, зачастую сделанные из разноцветного стекла. Богатые оленеводы и удачливые охотники покупали своим женам и дочерям бусы из кораллов, янтаря, жемчуга. Имелись также украшения типа монисто, сделанные из царских серебряных монет. Все украшения обычно покупались, так как у тофаларов не было собственных мастеров-ювелиров. Современные тофалары носят типовые и модные украшения, которые можно приобрести в магазинах.

Способы и средства передвижения. Кочевой образ жизни, оленеводство и коневодство, промысловая охота и заготовка дикоросов требовали от жителей постоянного передвижения по тайге в разное время года. Передвигались они как верхом на оленях, главным образом во время охотпромысла, так и на конях, особенно в весенне-летний период, плавали на плотах и лодках, зимой в сильно заснеженных местах использовали лыжи, а также ходили и пешком. Иначе говоря, тофалары выработали множество способов передвижения по горной тайге и использовали при этом различные как постоянные, так и подручные средства.

Верховое и вьючное использование домашних оленей. Наличие домашних оленей, традиционное использование их под седло и вьюк позволяли тофаларам производить дальние поездки и перевозить с собой значительные грузы, весь свой домашний скраб, малолетних детей, осваивать обширные охотничьи угодья. Для езды на оленях верхом, перевозки детей и вьюков применялись различные седла. Всего у тофаларов было три разновидности оленьих седел.

Верховое седло *эзер* предназначалось для езды верхом на олене взрослого человека. При этом как мужчины, так и женщины пользовались одинаковым типом верховых седел. По своей конструкции тофаларские оленьи верховые седла напоминали бурятские верховые конские седла. В прошлом, по воспоминаниям стариков, тофалары сами почти не делали верховых седел, а покупали или выменивали их на пушнину у окинских бурят или сойотов. А если и делали сами, то по тому же образцу. По конструкции в принципе это монгольское верховое седло, но не с такими крутыми луками, особенно задней, как у седел монголов. В остальном составные части те же. Седло имеет всего три самостоятельных, изготавливаемых отдельно части – две седельные лавки (*чаньы*) с перемычкой, передняя и задняя луки (*баъиш*). Тофаларские седла, в отличие от эвенкийских, имеют стремена, что позволяет более уверенно ездить на олене. Лавки седла снабжены особыми ремешками, тороками (*тэърһи*), предназначенными для перевозки на верховом седле вместе с всадником также мелких грузов или одежды.

При заседлывании оленя использовали три вида потников: сначала на спину оленя сразу за холкой клали узкий потник (*айамдыт*) из шкуры с высоким мехом, чтобы выровнять поверхность спины оленя. Затем поверх него клался толстый потник (*нёнак*) из войлока, шкур, спального мешка, покрышек чума. Поверх второго лежал особый третий (*оьрпу*, или *тэьисээр*) из брезента, юфти или продыmlенной кожи, чтобы предохранить потники от намокания во время дождя или снега. Специальных переметных сум для верховых седел не было. Хотя в этнографической литературе высказывалось мнение, что тофалары при езде не употребляют палки, в отличие от эвенков, но все старики тофалары единодушно утверждают, что они всегда использовали и продолжают использовать посох (*тайак*) не только при пешей ходьбе, но и при езде на олене. Причем при посадке на оленя, если не было подходящего пня, камня или колоды, запрыгивали на оленя, опираясь на этот посох. Кроме того, во время езды данным посохом отодвигали ветви кустов или стучали по ним после дождя, стряхивая капли воды. Спрыгивали с оленя, тоже опираясь на посох.

Вьючное седло (*ынгыршак*) предназначалось для перевозки грузов, которые размещались в особых вьючных сумах (*барба*). Этих сум на вьюк (*коьш*) было две, и они связывались особыми ремнями (*барба баа*). Связанные попарно сумы перекидывались на вьючное седло так, чтобы свисали по обеим сторонам оленя или коня. Вьючное седло было простым по конструкции. Оно состояло из двух лавок, скрепленных передней и задней луками. Перекинутые по обе стороны туловища оленя сумы опирались своим перевязным ремнем на эти лавки и не натирали спину оленя. Кроме того, как и у верхового седла, у вьючного имелся тот же толстый слой потников из шкур, который смягчал давление седла на спину оленя. У вьючного седла отсутствовала прикрепленная постоянная подпруга, как у верхового. У него постоянными были только передняя и задняя шлеи. Передняя лука была несколько выше задней и имела сверху вырезанный бугорок. Верх задней луки – гладкий. К лавкам седла спереди и сзади прикреплялись особые ременные петли (*мунгаиш*), к которым привязывали поводья других оленей, когда составляли олений караван, который, кстати, обычно не превышал семи оленей. Подпруга вьючного седла (*тыгьртых*) представляла собой длинный кожаный ремень с круглым металлическим кольцом на одном конце. Когда вьючные сумы перекинуты через седло, то этой подпругой обвязывали сумы, как бы прижимая их к бокам оленя. Поверх сум на седло клали более мелкие грузы и привязывали их ремнями уже к этой подпруге и к лукам, жестко фиксируя груз.

Для перевозки на олене малолетних детей и детских колыбелей использовался особый тип седла, который назывался *эримээш*. Это седло в целом напоминало вьючное седло, но только луки выполнялись в виде вертикальных высоких крестовин. Колыбель или ребенок помещались между этими крестовидными луками.

При оседлой жизни тофалары начали осваивать и применять иные виды транспорта, сохраняя традиционную верховую езду на оленях и лошадях и вьючные перевозки на них. Вместе с крестьянской лошадьё и стойловым ее содержанием появились езда на телегах и санях. Некоторые из тофаларов стали конюхами и научились ухаживать за крестьянскими лошадьми и ездить на телегах и санях. В то же время во время зимнего охотпромысла тофалары и поселковые русские использовали оленей, как это делали и кочевые тофалары. Оленья сбруя и все навыки остались прежними. На телегах и санях перевозили грузы в пределах поселков и ближайших окрестностей. В тайгу на охотничьи участки грузы забрасывали во вьюках. Это продолжают делать и в настоящее время.

Передвижение по воде. Для передвижения по воде тофалары выработали несколько средств. Самое доступное и распространенное – плот (*сал*). Его изготавливали обычно из пяти длинных сухостойных бревен. При этом центральное бревно выдвигается вперед, а остальные по его бокам спускаются вниз уступами, по два с каждой стороны. Такой плот устойчив, хорошо движется по горным рекам и легко управляем. Плывут на нем, отталкиваясь от дна реки шестом (*сэйгу*). Современные тофалары продолжают использовать плоты данной конструкции.

Другим средством передвижения по воде служила долбленная из тополя лодка-челнок (*онгоча*). Подобные лодки тофалары делали сами из толстых стволов свежесрубленной осины или тополя. К бокам долбенки прикрепляли доски, вытесанные из сухостойного кедра. По форме это был длинный узкий челн, плавучесть и грузоподъемность которого оказывались достаточно велики. На лодке тоже передвигались при помощи длинного шеста. Описанные выше лодки бытуют и в настоящее время. Иногда на них даже ставят лодочные моторы. Ныне нередко используются и дюралевые мотолодки.

Лыжи. В некоторых местах Саянской тайги зимой выпадает много снега. Езда на оленях во время охоты по таким местам весьма затруднительна, поэтому охотники пользовались специальными лыжами *хаак*, подбитыми камусом. Лыжи делались из сухостойной ели. Они были достаточно широки и имели загнутый закругленный носок с отверстием для привязывания длинного ремешка, за который охотник мог тащить их при необходимости за собой, положив на них какой-либо груз. При ходьбе на лыжах охотник использовал специальную лыжную палку (*тайак*). Камусная подбивка лыж позволяла охотнику спокойно подниматься вверх по склону горы, не боясь соскользнуть вниз. Камус придавал лыжам, кроме того, мягкий бесшумный ход, что также весьма немаловажно на охоте. Лыжи без камусов, называвшиеся *кангха*, употреблялись гораздо реже как неэффективные и даже опасные в условиях горной тайги. Их применяли главным образом как своеобразную волокушу для перевозки тяжелых грузов по равнинной местности. Нарт – ни ручных, ни оленьих – тофалары не знали. В многоснежных местах лыжи продолжают идти в ход и сейчас. Изготавливают их охотники сами.

Современные транспортные средства. Освоили тофалары и технику. Ныне многие обзавелись мотоциклами с коляской, на которых ездят даже в тайгу, если имеется подходящая дорога. Очень распространена езда на мотоциклах зимой по замерзшим рекам. По ним люди добираются в дальние уголья. Появились в горных селениях и автомашины, как грузовые, так и легковые, главным образом хорошей проходимости типа “Запорожца”.

С городом Нижнеудинском тофаларские поселки связаны воздушным сообщением. В каждом из них есть аэропорт, где приземляются лишь легкие самолеты и вертолеты. На них круглый год доставляют не только пассажиров, но и все грузы, как продовольственные, так и технические, в том числе солярку для электродвижков. В зимнее время, когда реки хорошо замерзнут, по ним на автомашинах из города везут и грузы, и пассажиров.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

В середине XVII в. тофалары вошли в подданство Российской империи. Они управлялись в то время родовыми старейшинами (*улуг-баши*) и ежегодно платили дань соболями в царскую казну, свободно кочуя по своим родовым таежным урочищам. Все “племя тофаларов” было разделено царской администрацией на пять улусов с учетом их родовой структуры. Б.О. Долгих выявил у кочевых тофаларов следующие административные улусы: “1) Карагаский (род Сарыг каш); 2) Кангатский (род Каш); 3) Югдинский (род Кара Чогду); 4) Сильпигурский (род Ак Чогду или просто Чогду); 5) Манчжурский (род Чептей)...” (1960. С. 252, 254).

В период кочевой жизни до конца 20-х годов XX в. у тофаларов сохранялась родовая структура. Тофаларское общество (*хантыгай*) делилось на роды (*нён*). Тофалары выделяли семь родов: *нён хааш*, *нён сары-хааш*, *нён кара-хааш*, *нён чогды*, *нён ак-чогды*, *нён кара-чогды* (~*кара-йогды*), *нён чептэй*. При этом они считали, что род *ак-чогды* ввиду его малочисленности слился с родом *чогды*, а род *кара-хааш* вымер незадолго до революции. Таким образом, к моменту перехода на оседлость у них оставалось всего пять родов. Сами тофалары, кстати, утверждали, что карагасами их стали называть русские по названию рода *кара-хааш*.

Представления о родовой принадлежности сохраняются и в фольклоре тофаларов:

Птичка, кружившаяся вокруг скалки,
Оказалась ласточкой!
Парень, пчелой кружившийся вокруг меня,
Оказался из рода *хаши*!
Птица, кружившаяся вокруг скалы,
Оказалась черным вороном!
Парень, вертевшийся возле меня,
Оказался *кара-йогду*! (Рассадин В., 1996. С. 141).

Род состоял из патронимий (*аал*), которые назывались либо по имени их предка, основателя патронимии, либо по названию местности, где патронимия кочевала. Так, род *хааш* включал патронимии *Торгой аалы*, *Һюндумей аалы*, *Букурбай аалы*; род *сары хааш* – *Сагаан аалы*, *Шуурлар аалы*, *Конзоктар аалы*; род *чогды* – *Амыстай аалы* (или *Уда аалы*, так как кочевали по р. Уде), *Коокуй аалы*, *Туутэй аалы*, *Тобылай аалы*, *Андалай аалы*, *Адамов аалы*; род *кара-чогды* – *Һогоо аалы*, *Кыгъсыл аалы* (или *Тайга аалы*), *Муунай аалы* (или *Эйэ аалы*, так как кочевали по р. Ие), *Тоокуй аалы*, *Шипкей аалы*, *Отурум аалы*, *Кишитэй аалы*; род *чептэй* – *Туулай аалы*, *Алаштайга аалы* (Рассадин В., 1976. С. 114).

В каждую патронимию входила одна или несколько семей. В среднем от двух до пяти. Каждый род, а, соответственно, и каждая патронимия рода, и каждая семья имели постоянную территорию обитания, в пределах которой кочевали и охотились. Род с территорией его обитания носил название *аймак*. Человек, таким образом, будучи членом определенной семьи, входил в конкретную патронимию, а та – в род. И при этом каждый человек имел определенную территорию, где обитал. Структура и организация кочевого общества были, таким

образом, четко определены. Вне семьи и рода тофалар в суровой горной тайге не смог бы выжить, поэтому не было страшнее наказания, чем изгнание из семьи, из рода. Зная это, люди соблюдали родовые традиции и обычаи. При создании в первые годы советской власти тофаларских фамилий использовали либо имена предков, либо названия патронимии. Например, если дед имел имя Адам, то внук получал фамилию Адамов, если Изот, то Изотов. От названий патронимий Сагаан, Кусай, Туулай, Муухай, Болхой появились фамилии Саганов, Кусаев, Тулаев, Мухаев, Болхоев.

Аал представлял собой стойбище из нескольких чумов, в которых жили семьи, принадлежащие обычно к одной фамилии. В то же время в один аал могли объединяться и кочевать вместе представители разных патронимий. Обусловлено это было экономическими причинами (Вайнштейн, 1968б. С. 66). Сохранение родовой структуры в период кочевой жизни помимо того, что имело экономические причины: регулировало обеспеченность семей территорией кочевания и промысловыми угодьями, способствовало также регулированию брачных отношений, поскольку браки допускались только с представителями другого рода. После перехода на оседлость, когда советская власть фактически отменила родовую структуру, а земля стала собственностью государства, тофалары, будучи расселены по трем поселкам со смешанным населением, утратили родо-

вые угодья и начали охотиться в тех местах, какие им отводил колхоз на определенный сезон. Брачные отношения тоже прекратили регулироваться родовой принадлежностью, участились, а впоследствии стали обычными смешанные браки с лицами иных национальностей. Поэтому после перехода на оседлость родовое деление утратило свое значение и постепенно забылось. Сейчас только лица старших возрастов с трудом вспоминают, к какому роду они относятся.

В царское время кочевыми тофаларами ведал нижеудинский исправник. По реформе М.М. Сперанского, у них были введены выборные должности для самоуправления. Был введен также *суглан* – общее собрание всех тофаларских родов, проводившийся неподалеку от Нижнеудинска раз в году – в



“Карагаска за кормлением ребенка”. Фото Б.Э. Петри(?). Конец 1920-х годов. Иркутский областной краеведческий музей. № 431-27



Суглан на р. Рубахиной (левый приток Уды) в 1902 г. Автор фото не известен (поступило от Пивоварова в 1909 г.). Иркутский областной краеведческий музей. № 431-39

декабре. На нем происходило рассмотрение всех официальных дел, перераспределение территорий кочевания и охоты, уплата ясака, выдача из казны хлеба и боеприпасов, перепись тофаларов и учет количества плательщиков ясака и т.п. После уплаты ясака и выполнения всех административных формальностей православный священник производил разные требы (крестил, венчал, причем сразу всех скопом, кому было нужно), нижеудинские купцы, специализировавшиеся на торговле с кочевыми тофаларами, разворачивали меновую торговлю. За пушнину, оставшуюся от уплаты ясака, тофалары набирали нужные им товары. На суглане проводились также выборы шуленги (*улуг-баи*) – главы карагасов, избирались главы родов (*дарга*), кроме того, выбирался старшина всех карагасов (*таршиина*), которому предписывалось следить за порядком и вершить суд, определять наказания за разные провинности. Ему в помощники от каждого рода избирались десятники (*часаадный*), которые исполняли приговор старшины. Как правило, это было битье розгами. Шуленга и дарги имели печати, на которых имелись родовые знаки – тамги.

Принадлежность к роду определялась по отцу. Родство внутри одной патриимии считалось самым близким.

Поскольку характер родственных связей регламентировал положение человека в кочевом обществе и все его отношения с остальными членами этого общества, включая семейно-брачные и права наследования, то система родства и свойства у тофаларов была хорошо разработана, о чем свидетельствует лексика тофаларского языка. Эта система терминов действует и сейчас. Каждое ее звено обозначено особым термином.



На тофаларской свадьбе. Перед регистрацией в сельсовете. Село Алыгджер. 1980-е годы. Автор фото не известен (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

Старшие сыновья, женившись, отделялись от родителей, образуя самостоятельные семьи, входившие в отцовскую патронимию и в отцовский род. От родителей они получали имущество, необходимое для самостоятельной жизни. Жена в качестве приданого тоже приносила в семью различное имущество, включая покрывки для чума, одежду, посуду и т. п. В отцовском чуме оставался самый младший сын (*неймер оол*), который и наследовал отцовский очаг. Сыновья наследовали от отцов наряду с принадлежностью к роду также и право на владение территорией семьи на кочевание и охотпромысел. Дочери этого права не имели. Они наследовали только родовую принадлежность, но замуж выходили в другой род. Обычай левирата у тофаларов не зафиксировано. После смерти супруга его брат обычно оказывал вдове материальную помощь, однако она продолжала жить самостоятельно и могла выйти замуж по своему усмотрению. Вдова наследовала все имущество своего покойного мужа.

Добрачные дети дочерей, если таковые случались, оставались в семье отца и были на правах его детей. В случае смерти родителей дети-сироты воспитывались в семьях родственников.

Резкого социального расслоения по имущественному признаку у тофаларов не было. Безоленные семьи кочевали обычно вместе с многооленными родственниками и помогали им в уходе за оленями и в других работах, получая взамен право пользоваться оленями в период зимнего охотпромысла. Лишь в самом конце XIX – начале XX в., перед революцией, с усилением в России капиталистических отношений, у тофаларов тоже стали появляться бедняки, лишившиеся всего имущества и не имевшие возможности кочевать. Они, как правило,

шли на золотые прииски и нанимались там в работники, жили оседло в приисковых поселках. Но таких было относительно немного.

Семья и семейная обрядность. Основой родовой структуры, в значительной мере обеспечивавшей социальный порядок, у кочевых тофаларов являлась родовая экзогамия, которая в пережиточном виде продолжает сохраняться и ныне. Поскольку все без исключения члены одного рода считались родственниками, то брать себе жену разрешалось только из другого рода. Характер брака почти не изменился за те несколько столетий, в течение которых тофалары наблюдались различными исследователями.

Самой характерной чертой брака у кочевых тофаларов была уплата калыма (*һылым*), своеобразного выкупа за невесту. Калым отменила советская власть, он прекратился после перехода тофаларов на оседлую жизнь, когда начали действовать общегражданские правила, принятые в советское время. Снабжение же невесты приданым, правда, не в таком объеме, как это фиксировал Штубендорф (1854. С. 236), сохраняется до настоящего времени.

Брак у тофаларов был и остается моногамным. Вдовец мог жениться повторно, причем если на девушке, то выплачивал ее родителям калым. Вдова тоже могла повторно выйти замуж, но за нее уже калым не платили.

Когда сговаривались о свадьбе, то всё дело решал только отец девушки. Ее мнения никто не спрашивал. Отец намечал род и семью, с которыми, по его мнению, нужно породниться. Он же вел и все переговоры. Нередко сговаривались родители еще грудных детей. Наиболее распространенным возрастом молодых при вступлении в брак был возраст 16–18 лет. Подробно вопрос о сговоре и сватовстве у тофаларов рассмотрел В.Н. Васильев (1910. С. 62–65). При этом исследователь отмечал, что сватовство тофаларов напоминает долго-якутское.

Свадьба устраивалась после выплаты калыма. У В.Н. Васильева, очевидца свадебного обряда кочевых тофаларов, находим его подробное описание (Там же. С. 65–68). Свадьба происходила в стойбище родителей невесты, для чего ставили специальный просторный чум. Продолжалась она в течение трех дней. Венчание осуществлялось, как правило, позже, на суглане. Этими тремя днями свадьба и кончалась. На следующий день все гости разъезжались по своим стойбищам. Через несколько дней после свадьбы, приняв заготовленное приданое имущество, откочевывал и жених с молодой женой. С этого дня для молодых начиналась самостоятельная жизнь. В декабре на суглане священник венчал сразу все молодые пары, сочетавшиеся браком в текущем году.

Через год после свадьбы к молодоженам приезжали погостить их родители. На этот случай молодые заранее запасались вином, чтобы принять дорогих гостей должным образом. Родители бывали обычно несколько дней, знакомились с жизнью детей, с их хозяйством, давали нужные советы. Такое посещение входило в свадебный обряд. В дальнейшем родители приезжали к молодым, исходя из обстоятельств.

Обязанности всех членов семьи были строго разграничены. Муж – хозяин семьи, он ее кормил, занимаясь охотой и рыболовством, ухаживал за оленями и конями, вел куплю-продажу, обеспечивая различными необходимыми товарами, участвовал в общественных делах. Все заботы жены были сосредоточены внутри и вокруг чума. На ней лежало все хозяйство. Она ставила и разбирала чум при кочевках, чинила его покрышки, вьючила оленей, вела караван и развьючивала его. Женщина готовила пищу, заготавливала дрова и воду,

шила одежду, выделывала шкуры, доила оленух, ухаживала за детьми. Мужчина в женские дела не вмешивался.

Старшие сыновья, женившись и образовав самостоятельные семьи, продолжали кочевать с родителями в одном аале. В родительском чуме оставался младший сын, наследовавший отцовский очаг.

Современный свадебный обряд у тофаларов ничем не отличается от такового у русских жителей поселков. Обязательна регистрация брака в сельсовете, а потом свадебный вечер. Невеста и жених надевают в этом случае свадебную одежду, как это принято по всей России. В церкви уже не венчаются.

Сведения о специальных *обрядах, связанных с рождением ребенка*, чрезвычайно скудны. У Ю.П. Штубендорфа имеется лишь несколько строк о рождении детей и уходе за ними: “Новорожденного завертывают в мягкую оленью шкуру и кладут в маленькую люльку. При переходах с места на место эта люлька привязывается к седлу. Есть у них и повивальные бабки. Новорожденных детей матери кормят грудью до тех пор, пока они сами собой, году на втором, бросают грудь. Уходом за детьми исключительно занимаются женщины” (*Штубендорф*, 1854. С. 236). Более подробные сведения об этой стороне жизни кочевых тофаларов дал в своем описании В.Н. Васильев (1910. С. 54–56). Рождение ребенка происходило под присмотром либо повивальной бабки, если таковая находилась поблизости, либо опытной женщины из стойбища. Роды протекали в чуме, где роженица стояла на коленях на разостланной специально для этого чистой шкуре. После родов женщина отлеживалась сутки, а затем принималась за привычные хлопоты, постепенно втягиваясь в работу. Встав через день после родов, она сама прибирала в чуме, заворачивала послед в шкуру, на которой рожала, выносила из чума и вешала поблизости на дереве.

Ребенка после родов на второй день обмывали соленой водой или купали в ней, веря, что от этого его кожа будет более крепкой и выносливой к невзгодам. Находился новорожденный в колыбели (*бечжик*), подвешенной к стропилам чума на специальном деревянном крюке (*аадынгы*) особой конфигурации. Этот крюк имел сакральное значение и передавался от матери дочери по наследству. Чужим людям его нельзя было давать. Современные тофалары продолжают использовать такие крюки, подвешивая на нем в доме детскую зыбку русского образца.

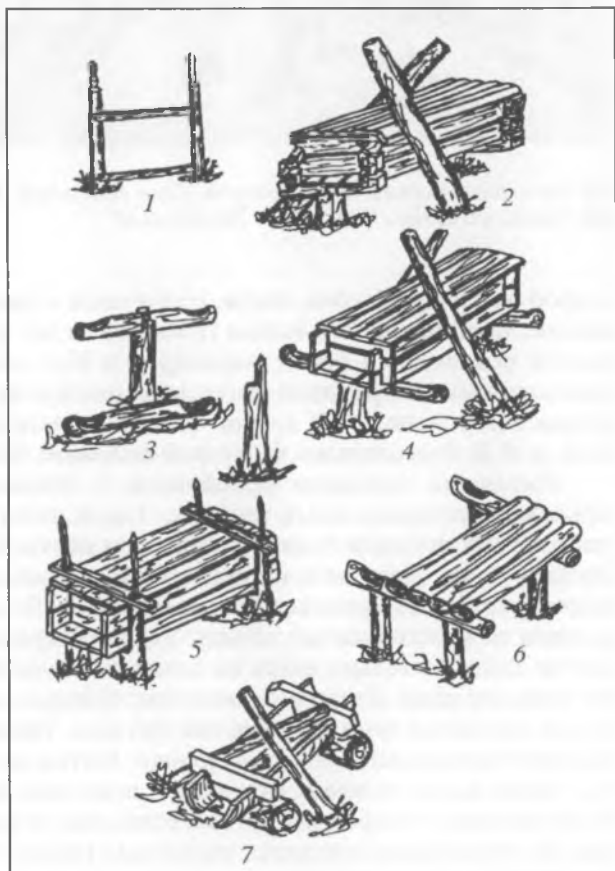
После рождения ребенка в жертву духам закалывался олень и устраивалось угощение. Для роженицы варили на оленьем молоке мучную кашу саламат (*сёокей*). Повивальной бабке положено было дарить платок или кушак. Человеку, давшему имя ребенку, полагались шкура заколотого оленя и часть мяса. Во время еды в огонь бросали кусочки жира и мяса в жертву духу-хозяину огня и жилища для благополучия новорожденного и роженицы.

Дети вырастали возле взрослых, помогая им во всех домашних работах. Мальчики довольно рано начинали учиться навыкам охоты, а в 13–14 лет уже промышляли наравне со взрослыми. Девочки учились женским работам возле своих матерей.

После перехода на оседлость рожениц начали класть в больницу, где акушерки принимали роды по медицинским правилам. Детей стали помещать в ясли и детские сады, где они росли под присмотром нянечек и воспитателей. Причем дети тофаларов получили возможность бесплатно находиться в детских комбинатах круглосуточно. Дети школьного возраста жили в школьном интернате на полном государственном обеспечении. Их родители тем самым получили возможность выезжать в тайгу на промыслы или работать пастухами в

оленьих стадах. В то же время оторванность от родителей не позволяла детям учиться от них навыкам ведения традиционного тофаларского хозяйства, связанного с оленеводством и охотой.

Похоронный обряд также довольно скупо описан в литературе. Так, у Ю.П. Штубендорфа читаем: “Покойников хоронят в земле; над могилою насыпается земляная насыпь, или кладутся камни, или огораживают ее бревнами” (1854. С. 232). Краткие, но весьма любопытные сведения, обнаруживаются в работе В.Н. Васильева: “Верят они также, что душа умершего идет в загробный мир, в Ирлык, до которого пути три дня. Ирлыков три, и человек умирает три раза. После третьего раза он возвращается на землю в виде пчелы и со временем становится человеком. Само существование в загробном мире аналогично с настоящей жизнью, почему покойников карагасы снабжают нужными им вещами и провизией до первого Ирлыка: тремя заварками чая, тремя кусочками лепешки и небольшим количеством табаку” (1910. С. 75). Есть некоторые сведения о похоронных обрядах в текстах Н.Ф. Катанова 1890 г.: “Умершего человека в теплое время закапывают в землю, выкопав (могилу) глубиною до плеч человека. В холодное время земли не копают, а кладут человека непосредственно на землю, построив вокруг него подобие ящика с крышкой. Всюду кладут у ног умершего человека: ножик, топор, чашку чайную, горшок, седло, кладут также водки и табаку, денег не кладут, чаю кладут в сосуд только одну горсть. Умершего человека кладут головой на восток, а ногами на запад” (Образцы... Перевод, 1907. С. 600. № 24). О погребении шамана в текстах Катанова имеется несколько иное описание: “Если умрет шаман, то никогда не выкапывают для него землю, ни летом, ни зимой. Его кладут на землю. Выдолбивши топором дерево, вытесывают его, кладут умершего шамана внутрь и закрывают крышкой. Кладут его головою к западу... Шамана кладут ногами наперед (восток), а головою – назад (запад). Все принадлежности шамана: шубу, колотушку, шапку и бубен кладут вместе с ним возле его гроба. Вытесывают дерево и, водрузив его в землю у головы шамана, навешивают на это дерево все, а



Погребальные сооружения тофаларов начала XX в.
1–3, 5–6 – в бассейне р. Уды; 4, 7 – в бассейне р. Гутары. (Из кн.: Мельникова Л.В. Тофы: Историко-этнографический очерк. Иркутск, 1994. Рис. 76)



На кладбище у могилы после похорон. Село Алыгджер. 1980-е годы. Автор фото не известен (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных)

в гроб не кладут. Бубен, шуба, колотушка и шапка шамана – все находится на дереве, поставленном с запада гроба” (Там же. С. 607. № 43). Таким же описывается похоронный обряд тофаларов и Н.А. Алексеевым (1980. С. 216–217). Аналогичным в принципе восстанавливается их похоронный обряд на период конца XIX – начала XX в. и по этнографическим материалам, собиравшимися В.И. и И.В. Рассадными во второй половине XX столетия.

Тофалары хоронили покойников в специально сооруженных ящиках с крышкой, установленных на пнях. Такое захоронение называлось *колху*. Из расколотых пополам бревен устраивали нечто наподобие ящика, который крепился в пазах двух пней на некотором возвышении над землей. Сверху гроб-ящик закрывался крышкой из тесаных плах. В землю же закапывали, когда хоронили по христианскому обряду. Тех же стариков, которые выжили из ума, не могли самостоятельно ехать на олене или коне и обслуживать себя и при этом не умирали сами, а также безнадежно больных людей оставляли умирать в наглухо закрытом чуме, заперев там без еды. Такой чум имел название *касканак*, а способ захоронения – *касканактаар*. Потом все стойбище снималось и уезжало. Через какое-то время кто-нибудь приезжал посмотреть, жив ли еще старик. Если он умер, то хоронили тут же, если жив, то опять уезжали на некоторое время. Место похорон считалось запретным (*ченех*). Здесь не делали стоянок, и его всегда объезжали стороной.

После перехода на оседлость похоронный обряд стал походить на христианский. В любое время теперь хоронят в земле, устраивая могильный холм, ставят крест или обелиск с надписью, устраивают поминки, которые повторяют, в соответствии со своей дохристианской традицией, через 9 и 40 дней. Хоронят на

кладбищах, расположенных неподалеку от поселков. В родительский день приходят на могилы своих родственников с водкой и поминуют их. От старого обряда погребения сохранилось также то, что в гроб к покойнику кладут чашку с пробитым дном, его охотничий нож с отломанным концом, нарочно испорченную курительную трубку, снабжают заваркой чая, кусочками лепешки или хлеба, табаком и т.п. Многие старики до сих пор верят, что умерший оказывается в царстве Эрлика и там проходит испытания, после чего его душа попадает либо в рай, либо в ад.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

О религиозных представлениях тофаларов можно судить лишь по косвенным данным, в частности по их фольклору. В фольклорных записях Н.Ф. Катанова, Р.А. Шерхунаева, В.И. Рассадина встречаются наряду со сказками и легендами также и различные мифологические рассказы, из которых можно почерпнуть некоторые сведения о *мифологической картине мира* по представлениям тофаларов. Так, миф о том, как сотворилась земля, гласит: “В самом начале не было ничего. Летала только первая утка. Сев, она снесла яйцо. Ее яйцо лопнуло. Жидкость из ее яйца, вытекли, превратилась в озеро. Скорлупа его превратилась в землю. Так сотворилась земля” (Рассадин В., 1996. С. 15).

Согласно традиционным верованиям, весь мир разделен на три части: верхний, средний и нижний.

Владыкой верхнего мира, творящей силой считался бог (*бурхан*) – верховное божество (*устуу хайрхан*). Ему противостоял черт (*аза*), которого иногда называли ханом чертей (*аза хааны*). Аза постоянно противоречил бурхану и старался сделать всё наоборот, чтобы навредить людям и всем живым существам. В верхнем мире жили и помощники бога – ангелы.

Средний мир – это наш мир, где обитает человек, другие живые существа и растения. Всё это сотворил бог-*бурхан*. После образования земли и воды на них ничего не было, на земле имелись только море и лед. Когда земля начала оттаивать и высыхать, бог стал создавать человека и иных живых существ, всё, что живет и растет сейчас на земле. Человека он создал из травы и глины. Бурхан дал человеку душу (*сюнэсин*) и жизненную силу (*кут*). Аза всячески старается похитить у человека его душу и особенно его жизненную силу-*кут*. Без них человек не может долго жить и умирает. Собака сначала была без шерсти, как и человек, но аза украдкой от бурхана трижды плюнул на собаку, и она обросла шерстью. Сотворив зверей, бурхан забыл снабдить медведя почками. Чтобы ему не умереть от этого, звери собрали от каждого из них по крупице почек и дали медведю. С тех пор у медведя почки состоят из отдельных кусочков. Аза с целью досадить человеку и затруднить ему охоту, рассеял по склонам гор густые непроходимые заросли кустарников: ольхи, рододендрона, таволги и т.п., чтобы звери могли укрыться среди них от стрел человека. Охотники прозвали эти заросли “чертов кустарник” (*аза хаагы*). Аза выколупал из земли змей и лягушек. Бурхан сотворил звезды (*сылтыс*) и созвездия (*оор сылтыс*). Средний мир населен также различными духами. Они невидимы, но живут везде вокруг человека. Есть духи добрые, есть злые.

Нижний мир – это царство Эрлика, царство мертвых. Люди среднего мира, попавшие каким-либо случайным образом в подземный мир, не могут общаться с живущими там людьми, поскольку являются для них невидимыми, язык их непонятен. Время там идет по-своему. День в подземном мире равен году среднего мира. Только шаманы могут общаться как с верхним миром, так и с нижним, а также с духами среднего мира. Тем не менее в фольклоре тофаларов сохранились рассказы о встречах людей с обитателями других миров. Например, в мифологическом рассказе “Люди, живущие под землей”, записанном в конце XIX в. Н.Ф. Катановым, а в середине XX столетия В.И. Рассадиным, говорится:

“Жили на земле два человек. В земле была дыра. Через эту дыру те два человека по очереди спустились под землю. Когда они там шли, им встретились путники. Они так же, как и здешние, живущие на земле люди, имели скот, дома. Пойдя дальше, те два человека стали невидимыми. Когда они гладили тамошних людей, те начинали болеть. Те два человека украли и съели корову.

– Моя корова умерла! – сказала одна девушка и пошла с плачем.

– Сделаем ее своей женой! – решили они и погладили ее.

Тамошние люди сказали:

– Наша дочь заболела!

У тамошних людей был, оказывается, свой шаман. Ударами кнута они пригнали его. Тот шаман, посмотрев в их сторону, шаманил. Он заговорил с теми двумя людьми:

– Люди какой земли вы будете?

– Мы люди Белого царя (Ақ-хаан) верхней земли, – ответили они. – Мы вошли сюда через дыру и не можем найти обратную дорогу.

Тот шаман сказал:

– Идите следом за мной! Я приведу вас к вашей земле!

Потом он повел их за собой. Придя к тому месту, он показал им вход в их дыру. Те люди увидели, что прошло три года. Добрались они до верхней земли” (Рассадин В., 1996. С. 97–98).

По представлениям тофаларов, самыми могущественными *духами* среднего мира являются духи-хозяева гор (*дах ээзи*) и вод (*сух ээзи*), а также духи-хозяева той или иной местности, тайги. Духа-хозяина вод тофалары представляли в образе большого усатого налима, поэтому не ловили и не ели эту рыбу. Всё вокруг человека имеет своего духа-хозяина. Помощником черта-аза в среднем мире была ведьма (*чел-бага~чил-бага*), умеющая превращаться во что угодно и в кого угодно и постоянно вредящая человеку. Так, чтобы было темно, она проглотила солнце, которое бурхан освободил, разрубив колокольчиком горло ведьме. Так трактуют, кстати, тофалары и солнечное затмение. Для того чтобы помочь бурхану, они стреляли в ведьму во время затмения солнца.

С целью задобрить духов-хозяев им приносилась своеобразная жертва в виде подношения пищи. Для моления духам (*тэйнээр*) крепко втыкали в землю три колышка. На них устанавливали плоский камень, на который клали кусочки пищи. Кроме того, существовал обычай приносить жертву духам местности через огонь. Для этого в костер лили немного водки, если она имелась. Если ее не было, то лили немного чаю, бросали в огонь кусочки жира, масла и иной пищи.

Перед началом охотничьего промысла обязательно устраивали моление духу-хозяину той тайги, где собирались охотиться, приносили ему жертву, оставляя ее на камне, установленном на кольях. Если этого не сделать, то не будет удачи на охоте – хозяин тайги не даст добычи. Такое моление некоторые охотники, особенно пожилые, производят и сейчас.

При перекочевке на новую территорию обязательно проводили моление духам-хозяевам местности, чтобы была в этом районе спокойная жизнь, чтобы не гибли олени, не болели и не умирали люди.

После добычи медведя на берлоге все участники этой охоты трижды кричали: “Киик! Киик! Киик!”, имитируя крик ворона. Тем самым они обманывали дух медведя и духа-хозяина местности, убеждая его, что медведя убили не они, а вороньи люди. Этот обычай сохранился до сих пор.

Почитали тофалары и духа-хозяина огня (*от ээзи*), которого запрещалось оскорблять: плевать, тыкать в него ножом, совершать иные враждебные или оскорбительные действия. Огонь нужно было кормить.

Знали тофалары и культ священных деревьев (*хам неи*). Такими деревьями считались те, у которых в кроне имелось так называемое ведьмино помело – пучок уродливо разросшихся веток. При молении таким деревьям, в которых, как верили, жили духи-хозяева местности, к их ветвям обычно привязывали лоскутки материи, кожи, шкурки, ленты. Обычные священные деревья росли у аршанов, минеральных источников (*арыкшаан*). В этих деревьях тоже обитали духи местности. Для того чтобы их задобрить, к ветвям таких деревьев также привязывали лоскутки и ленты. Этот обычай сохранился и поныне. В тайге часто можно увидеть подобные деревья, сплошь покрытые разноцветными лоскутками, причем не только старыми, полуистлевшими, но и свежими.

Об обычаях тофаларов приносить жертвы духам писал еще И. Георги. “Всяк молится про себя Солнцу и Небесной Тверди с вздыханием и приносит в жертву от убитого медведя и красной дичи голову да сердце, вознося то и другое к солнцу на куске коры; причем просит об удовлетворении его нужд и съедает напоследок жертву. Знатным горам и рекам оказывают они, как и другие сибиряки, почтение и дарят или жертвуют им, когда к ним приближаются, понемногу табаку, привезенную с собою древесную веточку, лоскуток меха или иную какую дрянцу, причем отвешивают и низкие земные поклоны” (1799. С. 19–20).

Тофалары были крещены в православной вере еще в XVII в. Но крещение во многом было формальным. На территории Тофаларии никогда не было церкви, и со священником они встречались раз в году на суглане в начале декабря. Они никогда не слушали постоянных проповедей и об основах православной веры у них имелось весьма поверхностное представление. Шаманы (*хам*) же всегда находились рядом, это были соплеменники, которые знали быт и нужды тофаларов, поскольку сами каждодневно жили этой жизнью.

О наличии у тофаларов шаманов писал еще И. Георги: “Они, правда, все крещены, но держатся больше, нежели другие обращенные к православной вере сибиряки, прародительского своего суеверия, которое есть шаманское” (Там же. С. 19). Более подробные сведения о тофаларских шаманах имеются у Ю.П. Штубендорфа: “Все карагасы крещены и уже в четвертом поколении себя считают православными. При всем старании духовенства, в особенности находящегося на Бирюсинских промыслах священника, религиозные их понятия не развиты. Они усердно крестятся и поклоняются святым иконам, но при первом посещении юрты подле образа св. Николая Чудотворца, который у них в большой почести, непременно заметишь род кошелька кожаного, обвешанного орлиными перьями, беличьими и оленьими хвостами, бляхами, ремнями. Это – амулет, охраняющий владельца от болезней, несчастья, напастей и всех неудач, доставляющий будто бы обильный промысел, благополучный путь, благополучие в стаде оленей. Этими амулетами снабжают их шаманы, жрецы шайтана, которые втайне и в неприступных почти гористых местах и справляют свое служение. Карагасы неохотно сознаются в существовании еще шаманов, и вышеупомянутые амулеты вскоре после появления русского в юрте исчезают. Но в каждом улусе имеется по шаману; из них славился в особенности шаман Удинского улуса” (Штубендорф, 1854. С. 245).

О тофаларских шаманах, их одеянии и снаряжении начала XX в. сообщал В.Н. Васильев: “Шаманов-мужчин теперь не осталось совсем. Взамен их имеются три шаманки-женщины, обслуживающие нужды всего племени. При камланиях своих шаманки эти облачаются в специальный костюм, состоящий из длинного ровдужного плаща со множеством жгутов, штук до 300, ровдужную же обувь и головной убор с перьями или в виде зубчатой короны. Имеются, ко-

нечно, и бубен с колотушкой. Костюм сам снабжен вышитыми оленьим волосом изображениями позвоночника, ребер, грудной клетки, пальцев рук и разных суставов человека, равно как жгутами и вышитыми лентами ровдуги, изображающими хвост и крылья птицы. В общем, это как бы шкура, дающая возможность шаманке летать, посещая верхний, средний и нижний миры. Бубен простой без рисунков, круглый и изображает оленя, на котором шаманка ездит. Палочка к бубну – бич, которым она погоняет своего оленя” (Васильев, 1910. С. 75–76).

Яркое описание камлания тофаларского шамана С.П. Тутаева оставлено Б. Чудиновым в его работе “Путешествие по Карагасии”: “Он развернул свой большой бубен, обтянутый выкрашенной в красный цвет иманьей кожей, вынул оленью шубу с подстриженным мехом внутри и с целой грудой побрякушек, цветных шнуров, ремешков из замши снаружи на спине и с колокольцами на локтях. Шуба вся была расшита цветными тряпочками, белыми и цветными нитками. Пестрые витые шнуры были нашиты не только на спине, но и в других местах костюма. На спине среди прочих украшений, имевших особое шаманское значение, находились маленький игрушечный лук и колчан с игрушечными стрелами.

Когда стемнело, Семен Павлович взял из костра горящее полено и выкинул его из юрты, затем разостлал на земле белый войлочный коврик, снял рубашку и надел на голое тело бренчащую шаманскую шубу, натянул на голову пестрый колпак с вышитым белым узором, изображавшим череп, обул ноги в пестрые расшитые унты с медными полосками на наружной стороне, взял в руки бубен... и, усиленно потягивая трубку, стал сушить бубен над костром, тихо выстукивая колотушкой то одно, то другое место. Колотушка была овальная, загнутая, обшитая на изгибе белым мехом, с короткой ручкой. Звук бубна вначале имел глухой тон, потом по мере высыхания тон становился звучнее. На этот звук в юрту стали собираться обитатели всего стойбища. Они садились вокруг костра, курили трубки и молча наблюдали за шаманом. Наконец шаман сел на коврик,



Тофаларский шаман Тулаев. До 1927 г. Фото из архива Государственного музея этнографии, г. Мюнхен. Негатив 12 137

подогнул под себя ноги, затянулся из трубки поглубже несколько раз, бросил ее движением рта, устремил взгляд куда-то за пределы юрты и медленно стал делать колотушкой по бубну тихие и редкие удары, которые затем становились все резче и чаще. Он запел что-то, ударяя по бубну с возрастающей силой. Потом он вскочил, повернулся к костру спиной и ожесточенно забил в бубен, двигая им из стороны в сторону...

Ветка [можжевельника] была брошена перед шаманом, и дым от нее он вдыхал в себя полной грудью, не переставая петь, двигаться и ударять в бубен. Шаман стал притопывать ногами, изгибаться, вертеться, и длинные шнуры его костюма разметали костер, ударяли по лицам всех зрителей, сидевших на земле, заполняя всю юрту. Костер отодвинули к выходу и заслонили поленьями. Затем шаман опять сел на землю, продолжая свои обрывочные напевы. Закрыв глаза, он заслонился бубном от костра и весь светился сквозь полупрозрачную кожу последнего. Катя давала ему зажженную трубку. Он брал ее и бросал на бубен. Она скатывалась на землю, и, только проделав так три раза, он делал из трубки несколько затяжек. После этого ему давали чашку оленьего молока. Он пил его и остатки разбрызгивал по юрте. После этого он опять вскакивал, извивался еще сильнее, голос его становился громче, и грохочущий бубен метался по юрте... Пестрый разметывающийся костюм, медный лязг многочисленных металлических побрякушек, звон колокольцев, оглушительный мерный звук бубна с разными тонами, пение, плач, всхлипывание шамана, и всю эту картину, при колеблющемся свете костра, на красно-коричневом фоне закопченной юрты, дополняли смуглые бронзовые лица...

Четыре часа без минуты отдыха шаманил Тутаев. Обычно спокойный, он становился возбужденным и истеричным, голос его делался тоньше и жалобнее, под конец отняли бубен, но он продолжал трясти в такт побрякушками на спине, что-то напевая рыдающим голосом. В полном изнеможении, мокрый от пота, он повалился спиной в костер. Его подхватили, раздели, накинули на плечи овчинную шубу и посадили на землю. Через несколько минут ему налили в рот горячего чая и сунули трубку. Только через полчаса после этого он немного пришел в себя, но казался страшно усталым” (Чудинов, 1931. С. 95–98).

По рассказам тофаларов, шаманы у них были “верховые” и “пешие”. Первые – это те, что шаманили с бубном (*дунгур*) и колотушкой (*орпа*). Бубен у них олицетворял либо оленя, либо изюбря, верхом на которых шаман облетал мир во время камлания. Вторые – те, которые не имели бубнов, а шаманили с посохом (*хам тайаа*). Этот посох имел в верхней части развилку из трех концов, увешанных лентами и колокольчиками. По результату камлания мог быть либо изготовлен особый амулет-оберег (*ээрен*), который должен висеть в чуме, либо посвящен олень или лошадь какой-либо масти. Коню-*ыдыку* в гриву и хвост вплетали разноцветные яркие ленточки, а оленю их привязывали к рогам.

Каждый шаман делал себе костюм, бубен и колотушку сам. Хоронили шамана на помосте и вместе с ним клали его костюм и атрибуты. По наследству их не передавали. Шаманами становились, как считали тофалары, по открывшемуся дару, передававшемуся по наследству.

В. Диосеги, изучавший тофаларский шаманизм в полевых условиях три недели в июле 1958 г., отмечал, что у тофаларов были различия в оформлении шаманских костюмов в зависимости от родовой принадлежности шаманов. Объясняется это историческими причинами и связано со сложностью родového состава тофаларов (*Diószegei*, 1963. S. 261–357).

У шаманов, как правило, были натянутые отношения друг с другом. Записаны, например, отрывки из сеанса камлания-битвы шамана из рода чогду с шаманом чептеев:

“Шаман чептеев начал со мной вражду!
Началась большая вражда, большая драка!
Сталкиваются стрелы войны!
Я не боюсь!
Великий шаман аала чогду имеет крепкий корень!
Священные горы, великие реки на моей стороне
Мне помогают, вот!
Я не сдамся!
Помогает не поддаться, не сдать
Великая священная гора Алхы-Адыр,
Раздвоенная гора с железным пиком!
Три вечера непрерывно шаманил!
Три вечера непрерывно идет сражение!”
(*Рассадин В.*, 1996. С. 183; записано от Н.С. Баканаева из рода кара-чогу).

Все большие тофаларские шаманы были уничтожены в 1930-е годы при советской власти, в процессе борьбы против религии. С тех пор у тофаларов не было шаманов*. Не произошло пока у них и возрождения православия: на территории расселения тофаларов не было и нет церкви. Традиции православной веры и шаманства были надолго прерваны и выросли новые поколения тофаларов, воспитанные в духе атеизма.

Праздничная культура. Празднества устраивались обычно по случаю каких-либо крупных событий, например, свадьбы, суглана. Когда все аалы собирались на летовках в высокогорье, где тофалары выпасали олени стада на ягельниках, ночами возле костров устраивались игрища молодежи – *аргамчы ыры* (“арканские песни”). Лишь летом на этих игрищах тофаларская молодежь имела возможность общаться, знакомиться, договариваться о будущих браках. На них, как и во время свадеб, сугланов, водились хороводы типа бурятских ёхоров со специальными хороводными песнями, устраивались песенные состязания, пляски.

После перехода на оседлость эти игрища были забыты. На смену им пришли развлекательные мероприятия клубного характера, принятые в советское время: показ кинофильмов, выступления художественной самодеятельности, праздничные концерты во время общесоветских праздников (Новый год, 8 Марта, 1 Мая, 7 Ноября и т.п.). Праздновался также “День охотника”. Обычно он отмечался осенью перед тем, как охотники разъезжались на осенний охотпромисел. В клубах тофаларских поселков устраивались торжественные заседания, отмечали и награждали передовиков производства и отличившихся охотников, организовывали концерты художественной самодеятельности, в том числе и на

* Данных о современном состоянии религиозной жизни тофаларов у нас, к сожалению, нет, хотя можно отметить, например, что еще в 1958 г. В. Диосеги удалось записать от стариков-тофаларов в Алыгджере и Нерхе обширные и чрезвычайно подробные сведения о шаманах и шаманизме. Кроме того, он записал на диктофон и расшифровал около полутора тысяч стихов шаманских алкышей (архив Ин-та этнографии Венгерской академии наук, рукоп. фонд В. Диосеги). Общее представление об этих материалах дают недавно опубликованные дневниковые записи Диосеги из Тофаларии (Halkuló sámándobok, 2002. P. 189–205). В начале 1990-х годов у тофаларов произошел всплеск интереса к своим историческим корням и впервые после длительного перерыва в деревнях появились люди, вновь взявшие в руки шаманский бубен (см. фото на цветной вклейке, на котором запечатлен момент камлания С.Н. Арактаева). – *Примеч. отв. ред.*



Тофаларский шаман И.Н. Кокуев (1915–1987) на фоне корьевой юрты. Деревня Нерха. Фото В. Диосеги, 1958 г. (из архива вдовы В. Диосеги Юдит Морван)

который пригласили в качестве участников представителей от каждого из трех тофаларских поселков.

В данных игрищах принимает участие все население Тофаларии. Во время праздника исполняются тофаларские песни, пляски, демонстрируются нарядные национальные костюмы, проводятся конкурсы на лучшее исполнение песен, лучший национальный костюм, лучшее национальное блюдо. Проводятся также соревнования поселковых коллективов художественной самодеятельности, состязания по волейболу, футболу и др.

Делегации всех трех поселков размещаются в чумах, установленных на поляне для игрищ. В обязательном порядке организуются спортивные соревнования с элементами традиционных: стрельба из ружей по мишеням, поднятие тяжелых камней и бросание их на ствол дерева, чтобы определить, чья метка от камня окажется выше, борьба на кушаках и скачки на оленях. Соревнования проводятся по типу олимпийских с выбыванием проигравших. В результате остается один победитель, которому присваивается титул “мэргэн Тофаларии” такого-то года. Вечером – коллективный ужин тут же, на поляне, возле большого костра и современные танцы и игры молодежи. Судя по отзывам участников

тофаларском языке. Завершал торжество коллективный праздничный ужин, который давало правление колхоза. С 1960-х годов, со времени замены колхозов промхозом, этот праздник тоже был забыт. Остались в поселках лишь традиции отмечать свадьбы, похороны, дни рождения и общероссийские праздники.

В 1980-е годы в Тофаларии благодаря усилиям иркутского областного “Дома народного творчества” были организованы центры этнической культуры и создан фольклорный ансамбль “Дырак ибилер” (“Быстрые олени”), который начал активно выступать не только в самой Тофаларии, но и выезжать на различные фольклорные форумы, в том числе и международные.

Была предпринята попытка возродить в Тофаларии летние игрища “Аргамчы ыры”. Летом 1991 г. в пос. Алыгджер провели первый тофаларский суглан с этими игрищами, на

и зрителей, все, как правило, очень довольны. Демонстрируются номера поселковой художественной самодеятельности, а за звание “мэргэн Тофаларии” борются и тофалары, и русские, и все, кто живут в поселках. “Арканские игры” – в какой-то мере стимул для возрождения национальной культуры (подробно о празднике см.: *Назаркин*, 2004. С. 3–9).

Фольклор и музыкальная культура тофаларов почти не исследованы. Первым, кто записал на тофаларском языке образцы различных жанров фольклора, был Н.Ф. Катанов. В 1890 г. во время путешествия к тофаларам в период с 10 февраля по 21 марта он записал на тофаларском языке более 200 текстов, включая песни, сказки, легенды, мифы, шаманские песнопения, пословицы, поговорки, загадки, толкования снов, биографии, рассказы о разных обычаях, обрядах, событиях (*Катанов*, 1891. С. 133). Эти мате-

риалы с переводом на русский язык были опубликованы позднее В.В. Радловым (*Образцы... Тексты*, 1907. С. 614–668; *Перевод*, 1907. С. 598–658). Исследователи конца XIX – первой четверти XX столетия застали тофаларский фольклор в пору его расцвета. “Карагасы много могут рассказать о своей прошлой жизни. Они любят свою старину. Их сказочники пользуются почетом и уважением в своем народе. Нередко карагасы за слушанием сказок проводят всю ночь. В этих сказках большое внимание уделяется рассказам о богатырях... Песни карагасов... не лишены богатства по своему внутреннему содержанию”, – так писал о фольклоре тофаларов И.А. Евсенин (1919. С. 15).

В 1970-е годы тофаларским фольклором занимался иркутский фольклорист Р.А. Шерхунаев, совершивший несколько поездок в Тофаларию и записавший тофаларские сказки, легенды и предания на русском языке. Он опубликовал собранный материал, сопроводив его очерком состояния изученности тофаларского фольклора и истории Тофаларии, особенно современной, о чем никто до него не писал (*Шерхунаев*, 1977). Вторая после Н.Ф. Катанова монографическая публикация образцов устного народного творчества тофаларов на тофаларском языке с переводом на русский язык была осуществлена В.И. Рассадным (1996),



Адамова Варвара Васильевна (слева) и Адамова Галина Иннокентьевна. Село Алыгджер. 1986 г. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадных)



Трубачи (с дудками *мургу*) возвещают о начале суглана 1991 г. Село Алыгджер. Фото Н. Шадринной (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

самоучки. Профессиональных музыкантов не было. По воспоминаниям стариков, музыкальными инструментами являлись многострунные гусли (*чадыган*), балалайка (*мандуурһа*), гармошка (*саазын һобус*) и свирель (*шоор*). Оседлые тофалары освоили гитару, баян и другие европейские инструменты, занимаясь в кружках художественной самодеятельности. В то же время у них так и не появилось своих национальных музыкантов.

Музыкальная культура* тофаларов исторически связана с музыкальными традициями енисейских народов (кеты), южносибирских тюрков (хакасов, алтайцев, шорцев, тувинцев), бурят и эвенков. Изучение и запись тофаларской музыки производили Н.М. Вахитова (Скворцова), В.И. Рассадин, А.К. Стоянов, Ю.И. Шейкин, Ю. Штубендорф.

Музыкальная эстетика тофаларов выработала устойчивые представления, зафиксированные в этнических терминах: орнаментированная распевная мелодия *айалга* (от монг. *айалгу* – “тон голоса”, “мелодия”), *һобус* – “музыка, музыкальный инструмент”, *ун* – “голос”.

который представил в книге 43 мифа, легенды и сказки, 159 песен, 9 образцов обрядовой поэзии, 79 пословиц и поговорок и 67 загадок: все тофаларские тексты были даны в записи официально принятым тофаларским алфавитом. Около 100 песен в сопровождении нотными записями самых типичных тофаларских мелодий издал А. Стоянов (1980), который дал также подробную музыкальную разработку четырех тофаларских песен на четыре мелодии (Стоянов, 1981, 1977). В настоящее время тофаларский музыкальный фольклор исследуется в Новосибирской государственной консерватории Н.М. Скворцовой (1996; 1997; 2000; 2003; Вахитова, 1989; см. также: Шейкин, 1996).

Народная музыкальная культура у тофаларов не получила развития в XX столетии. В прошлом у них имелись некоторые музыкальные инструменты, на которых играли любители-

* Раздел о музыкальной культуре тофаларов написан О.Э. Добжанской.



Участники тофаларского фольклорного ансамбля “Дыырак ибилер” на суглане 1991 г. Село Алыгджер. Фото Н. Шадринной (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадинных)



Ансамбль “Дыырак ибилер” исполняет танец орла и куропатки на суглане 1991 г. Село Алыгджер. Фото М.И. Пугачева (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадинных)



Выступление группы тофаларского фольклорного ансамбля с частушками на суглане 1991 г. Село Алыгджер. Фото Н. Шадринной (из семейного архива В.И. и И.В. Рассадиных)

Распространены песенные стиховые импровизации *ыр* – вокальное интонирование на общую мелодическую формулу с терцовой, квартовой или квинтовой основой и устойчивыми песенными структурами *аааб*, *абаб*, *аббв*. Помимо сольной формы исполнения ранее бытовала диалогическая форма *ыр* (общение между женихом и невестой, мужем и женой), возможным было ансамблевое гетерофонное исполнение *ыр*. Устойчивым жанром является песенное благословление *алгыш*, обращенное к людям, природе или богам. Песнями сопровождаются игры *ойен*, проводимые дважды в году во время общих праздников (*аргамчы ойен* – “игра с арканом”, *суглаан* – “собрание”), свадебный обряд *той*, охотничий праздник *аннын той*. Особое место занимают шаманские песни *хам ыры*, в которых вокальное интонирование сопровождалось звучанием бубна и металлических подвесок-погремушек. Эпиче-

ские жанры не сохранились в живой традиции, раньше некоторые сказания – *улегеры* – пелись в специфической горловой манере – *аьлханыр*.

Инструментальная музыка *хобус* включает наигрыши на традиционных музыкальных инструментах *чаттыган* (шестиструнная щипковая цитра с кожаной декой, настройка которой соответствовала шестизвучным песенным звукорядам), *чарты хобус* – “деревянный хобус” (трехструнная щипковая лютня, корпус долбленный из цельного куска ели), *хобус чуме*, или *хурэ* (двухструнная смычковая коробчатая либо трубчатая пиколютня), *шоор* (флейта из трубчатого растения *хоормак* с наружной щелью, иногда тремя пальцевыми отверстиями), *темир хобус* (дуговой металлический варган, использующийся для женского музицирования), *ча* (охотничий лук для мужского камерно-интимного музицирования, на котором играли пальцем или стрелой, держа один конец дровка в зубах). Все струнные инструменты использовались для аккомпанемента эпосу или лирическим песням. В современной фольклорной традиции употребляются русские народные инструменты *баллайха* (балалайка), *мандуурха* (трех–четырёхструнная смычковая лютня), *тальяанха* (тальянка –

вятская однорядная гармоника), *сазын-хобус* – “бумажная музыка” (двухрядная гармоника).

Фоноинструменты включают охотничьи манки *мургу* (деревянная или берестяная труба на изюбра), *этыски* (двухязычковая пищалка из бересты на кабаргу), *хаак этыски* (тальниковый свисток на рябчика), *тарлаш* (трещотка для облавной охоты), *монг* (молот, которым ударяли по кедру, сбивая шишки), *ча* – лук, скотоводческие сигнальные инструменты *кымшы* (бич-хлопушка), *ташуур* (свистящий кнут), *койхноор* (ботало, погремушка на шее домашнего оленя).

Шаманские обрядовые инструменты: *тюнжур* (шаманский бубен енисейского типа, с диагональной рукояткой и бугорками-резонаторами на широкой обечайке), *орпо* (палочка-бойок для ударов по бубну в виде лопатки, с ударной стороны обвязывалась мехом, а на тыльной имела стержневые погремушки на скобах), *таяк* (посох-систр с погремушками, используемый начинающими шаманами и женщинами шаманками вместо бубна), *согун* (разновидности металлических погремушек, позвонков, колокольчиков, бубенчиков на шаманских атрибутах), *тербек* (металлические подвески в виде колец и конусных трубочек на шаманском поясе).

Народное искусство и художественные промыслы у тофаларов, насколько можно судить по имеющимся материалам, не были развиты в период их кочевой жизни. Наиболее точно суть проблемы отражена в исследовании С.В. Иванова: “Рядом с хакасским и алтайским рисунком тофаларов выглядит довольно бедно. Трудно сказать, был ли он более развит в прошлом и затем по каким-то причинам почти исчез, или тофалары не были заинтересованы в этом виде художественного творчества, и он остался у них неразработанным. К сожалению, даже скромные попытки тофаларов отразить в рисунке те или иные идеи и представления не привлекали до сих пор внимания исследователей, результатом чего явилось почти полное отсутствие в наших музеях образцов тофаларского рисунка. Литературные данные по этому вопросу также скудны и отрывочны. Иллюстративный материал, в тех случаях, когда о рисунке этого небольшого народа сообщаются некоторые данные, не приводится. Таким образом, мы лишены возможности дать этому виду искусства надлежащую характеристику и вынуждены ограничиться приведением всего лишь нескольких образцов изображений. Изображения встречались прежде всего на луках оленьих седел, на деревьях и на шаманской одежде. Существовали ли какие-либо другие их виды – остается неизвестным” (Иванов, 1954. С. 677–678). Не получили развития художественные промыслы и сейчас. Были попытки создать в промхозе цех по изготовлению сувениров, но ввиду отсутствия национальных традиций и литературных сведений о них в прошлом инициатива эта не получила развития.

Народные знания. *Сведения об окружающем мире.* Практический опыт, накопленный поколениями тофаларов в процессе их взаимодействия с окружающей средой и хозяйственной деятельности, нашел свое воплощение в приспособленности их материальной культуры к условиям географической среды обитания, в приемах оленеводства и охоты. В соответствии с этим опытом возникли хозяйственный календарь, меры длины и времени, представления об окружающем растительном и животном мире, народная медицина.

Вместе с тем положительные знания нередко переплетались с неверными представлениями об окружающем мире. Было мало реальных знаний о строевании Вселенной, о народах, с которыми отсутствовала практическая связь. Фантастический характер имело большинство представлений о закономерностях в природе, хотя тофалары по своей природе очень наблюдательны.

Тофалары имели определенные понятия о соседних народах и землях. Издавна они общались со своими соседями – тувинцами, которых называли *чооду*,

бурятами – *быраат*, монголами – *адай*, камасинцами – *хангмашы*, окинскими сойотами – *хаазуут*.

Тофалары имели представление и о крупных народах – русских, китайцах, маньчжурах. Русских они знали лучше, потому что в конце 1880-х годов возле тофаларских кочевий возникло много русских поселений, золотых приисков, в тофаларские охотничьи угодья стали проникать русские поселенцы, расширилась мелкая торговля.

Народных знаний у тофаларов было достаточно, чтобы обеспечить их традиционное охотничье-оленоводческое хозяйство.

Календарь. Свою хозяйственную деятельность и быт тофалары вели по своему календарю. Весь год у них был разбит на 13 месяцев, по четыре недели каждый. В основу названий месяцев были положены характерные черты либо сезонных изменений в природе, либо хозяйственной деятельности. По свидетельству Ю.П. Штубендорфа, записавшего материал непосредственно из уст тофаларов в первой половине XIX в., у них бытовали следующие названия месяцев, которые даются здесь в записи Штубендорфа и с его же комментариями:

«*Шомрай* (примерно – от 7 мая по 4 июня), от слова *шомръ* = мелкая трава.

Дозарай (от 7 июня по 2 июля). *Дозоръ* = кора; время, когда снимается березовая кора, береста, для летних юрт.

Айкыслай (со 2 по 30 июля). *Ай* = сарана, *кысель* = красно. Время, когда сарана красна, т. е. цветет.

Айнарай (с 30 июля по 27 августа). *Наръ* = копать; время, когда копается сарана.

Эптынхай, Ертүенхай (с 27 августа по 24 сентября). *Эптынъ* = большой молоток, которым колотят кедровник, вследствие чего падают вниз созревшие шишки с орехами.

Джарытерай (с 24 сентября по 28 октября). *Джаръ* = бык оленя, *ыттеръ* = бегаться. Время, когда олени бегаются.

Кыштерай (с 22 октября по 19 ноября). *Кышь* = соболь, *теръ* = ловить; время, когда начинается соболий промысел.

Ырглерай (с 19 ноября по 17 декабря). *Ырглеръ* = дневка. Вследствие коротких дней, дневки продолжительны.

Соогай (с 17 декабря по 15 января). *Соогъ* = мороз; время морозов.

Улуссоогай (с 15 января по 12 февраля). *Улуссъ* = большой; время самых сильных морозов.

Хругоогъ (с 12 февраля по 12 марта) = зверя на лыжах гнать. В это время по снегу рыхлому, но глубокому, промышляют на лыжах изюбров и лосей.

Торбытай (с 12 марта по 9 апреля) – в это время снег становится вязким.

Ытталларай (с 9 апреля по 7 мая) – “собаками зверя гнать”. В это время промышляют зверя собаками, по осевшему снегу, “насту”, который ночью на поверхности замерзает, лоси же и изюбри в нем вязнут” (1854. С. 241–242).

В 1890 г. у западной группы тофаларов Н.Ф. Катанов также зафиксировал названия месяцев, лишь отчасти отличающиеся от приведенных выше: *тоор-баш ай* – месяц рубки дров (февраль), *ытталаар ай* – месяц охоты с собаками (март), *шомур ай* – месяц зелени (апрель), *тозаар ай* – месяц собирания бересты (май), *ай кызаар ай* – месяц сараны (июнь), *чайлаар ай* – месяц летования (июль), *эптинг ай* – месяц кедровых орехов (август), *чарыш ай* – месяц бегов (сентябрь), *алдылаар ай* – месяц охоты на соболей (октябрь), *өрүглээр ай* – месяц, похожий на косу, т.е. короткий (ноябрь), *соок ай* – холодный месяц (декабрь), *куруг өг* – месяц сухих юрт (январь) (Образцы... Тексты, 1907. С. 614–615, текст № 12; Перевод, 1907. С. 599).

Меры. Расстояние измеряли следующими мерами. Существовало понятие *кёш* (букв. “кочевка”) – это расстояние в 25–30 км, которое обычно преодолевалось на оленях за один день. Небольшие отрезки измерялись шагами – *баскыш*, саженьями – *кулаш*, пядями – *сөөм*, *харыш*. Такие меры длины, как верста (*бёорсо*), аршин (*аршим*), метр (*мезтыр*) и другие, появились под русским влиянием.

Толщину измеряли пальцами: *эргек* (“палец”) – его толщина соответствовала дюйму. Измерив толщину предмета, говорили, сколько пальцев это составило, – два, три или четыре.

Вес мерили обычно сумами (*барба*). В отношении веса сумы единого мнения нет. Обычно вес сумы – это пуд, но, по некоторым утверждениям, два. Видимо, все зависело от того, насколько силен был человек и сколько он мог поднять. Понятия “килограмм”, “пуд”, “фунт” появились у тофаларов под русским влиянием. Об этом говорят сами эти термины в их произношении: *килограам*, *пууд*, *фуунтэ*.

Время тофалары измеряли весьма оригинальным способом. Существовали понятия *данза тырттымы* – “время выкуривания одной трубки” (около 15–20 минут) и *шэй быһимы* – “время закипания чая” (около получаса). Понятия *шаас* (час) и *минуут* (минута) появились позже и также под русским влиянием. Кроме того, особенно в зимний и осенний периоды на промысле, тофалары измеряли время и по положению определенных созвездий, планет. Например, они различали планету Венеру (*Шолбан*), которая была утренней и вечерней и занимала на небе определенное положение в разное время; Большую Медведицу, называвшуюся у них *Чедыган* (“Семь звезд”); созвездие Ориона – *Уш Мыйгак* (“Три маралухи”); созвездие Плеяды – *Уркер*.

Стороны света. Тофалары имели четкое понятие о странах света. Север называли стороной тьмы (*карангаары*), юг – стороной солнца (*һүнгээри*), восток – стороной восхода солнца (*һүн үнэр чер*), но чаще – передней стороной (*бурунгаары*), т.е. той стороной, куда смотришь вперед; запад носил название “сторона захода солнца” (*һүн батар чер*), но чаще *сонгаары*, что означало “назад”. Таким образом, у тофаларов сохраняется древняя ориентация на восток, на восходящее солнце, а не на юг, на солнце в зените. Это очень примечательная черта в культуре тофаларов, потому что их соседи – буряты, монголы и тувинцы – ориентируются на юг, на солнце в зените.

Тофалары предсказывали погоду по незначительным признакам изменения облачности, поведения животных, птиц, насекомых, направления ветра, цвета заката солнца.

Наименования диких животных. Обитатели Тофаларии были хорошо знакомы с животным и растительным миром своей земли. Некоторые животные, в первую очередь игравшие значительную роль в их жизни, имели достаточно разветвленную систему названий. Так, для глухаря-самца было два названия – *каракуш*, *кара-боршика* (букв. “черная птица”), для самки тоже два – *сарых-куш*, *сарых-боршика* (букв. “желтая птица”), птенец глухаря по второму году – *һейбык*. Это говорит о большом значении глухаря в охотничьем промысле и в питании. То же самое отмечается практически для всех копытных животных, а также мелких пушных зверей и крупных хищников. Многие термины в историческом плане оказываются сохранившимися табуированными названиями: волка – *бёрю* – обычно называют иносказательно *кудуруктух* (“хвостатый”), *даг ыты* – “горная собака”, *челер ан* – “рысящий зверь”, имеются десятки названий у медведя, соболя, изюбря. Подробнее об этой стороне знаний тофаларов можно узнать из исследований В.И. Рассадинам табуирования слов (1971. С. 140–145).

Охотники и оленеводы прекрасно знали, где обитает в то или иное время каждый зверь, чем питается, когда ходит на водопой, какие имеет повадки и привычки, зависимость его поведения от погоды, времени года. Им были известны места сезонных перемещений животных, птиц, рыб. Все эти сведения обеспечивали им успех в охоте, от них зависел и успех в оленеводстве. Накопление знаний об окружающем мире имело чисто практический характер.

Народная медицина тофаларов включала наряду с целесообразными средствами, найденными в результате многовекового опыта поколений, различные магические приемы, зачастую приносящие вред здоровью больного. Ю.П. Штубендорф описывал состояние народной медицины в середине XIX в.: “Домашним лечением занимаются преимущественно шаманы. Не говоря о заговорах, образ лечения их, употребляемый ими по вдохновению шайтана, часто нельзя назвать рациональным. Раз, летом, я застал в одной юрте мальчика в сильной горячке: подле него стояло множество маленьких коробочек из березовой коры, наполненных ключевой водой с маленькой примесью оленьего молока; но к каждой коробочке приделана была палочка, на которой висел лоскуток заячьей шкурки. Окружающие мальчика, по уверению шамана, убеждены были, что это весьма сильно действующее лекарство.

Одержимых хроническим ревматизмом шаманы отправляют к известным им минеральным ключам. Вода некоторых ключей холодных и рек, напр, реки Агула, славится против глазных болезней и язв. Для восстановления сил изнуренного больного шаман... указывает на оленя, которого надобно зарезать; разумеется, при разделении его на долю жреца приходится львиный участок.

Лекарства, употребляемые шаманами, – преимущественно из царств растительного и животного. К самым любимым средствам принадлежат мускус, имеющийся у них под рукой от кабарги, и бобровая струя, которую они получают от сойотов” (*Штубендорф*, 1854. С. 237–238).

Среди способов и приемов лечения встречались и рациональные. К ним можно отнести использование различных минеральных источников: аршаны на р. Чойган в горной Бурятии (по рассказам тофаларов, они часто ездили туда, особенно в летнее время); аршаны на р. Сенса в Туве; горячие и холодные аршаны в самой Тофаларии. По одному из горячих источников получила название небольшая речка, впадающая в р. Кан, – Теплый Ключ (тоф. *Исиг-Ой*). Возле аршана, из которого берет начало эта речушка, стоит огромный кедр, весь увешанный разноцветными лоскутками материи, накопившимися за много десятилетий, даже, скорее, столетий.

Рациональные способы лечения – это применение кабарговой струи, медвежьей желчи, каменного масла, смолы мумиё. Многие легкие заболевания простудного характера, расстройства желудка, опухоли десен и другое лечили, применяя отвары или порошки различных трав и их корней. Так, широко использовали корневища и листья бадана, корневища папоротника, цветы, молодые листья и ветки болотного багульника, листья кашкары, листовенничную камедь, березовую чагу, олений мох, ягоды брусники, голубицы, жимолости, кедровую смолу (живицу).

Определенные знания были накоплены в способах лечения домашних животных – оленей и охотничьих собак.

В то же время средства народной медицины оказывались бессильными против инфекционных заболеваний, таких как грипп, оспа, холера, туберкулез. Сохранились воспоминания стариков о том, что от эпидемий гриппа и оспы вымирали целые роды. Так, например, род кара-хааш, от которого в прошлом и пошло название *карагасы*, целиком вымер в конце XIX в. от оспы.

ТРАНСФОРМАЦИИ В ТРАДИЦИОННОМ ХОЗЯЙСТВЕ В XX СТОЛЕТИИ

С конца XIX в. и вплоть до установления в 1920-х годы советской власти в Тофаларии начало катастрофически ухудшаться экономическое положение местных жителей (*Петри*, 1928а, 1928б), что было связано с прошедшими подряд крупными эпизоотиями оленей, истощением тайги и упадком пушной охоты, особенно соболиной. Падение охоты вынуждало забивать на мясо домашних оленей. Сокращение численности оленей затрудняло кочевание и зимнюю охоту. Многие хозяйства теряли оленей и лошадей и не могли кочевать, как прежде. Безоленные тофалары шли в батраки к богатым сородичам, русским крестьянам, на подсобные работы на золотые прииски. Происходило быстрое расслоение тофаларского общества. В этих условиях отмена ясака при советской власти, поддержка потребкооперации, организация самоуправления помогли тофаларскому народу избежать деградации да и попросту выжить. Переход на оседлый образ жизни и организация колхозов оказались своевременным выходом из создавшегося бедственного положения тофаларских хозяйств.

В 1929 г. у тофаларов были организованы первые товарищества по совместному выпасу оленей, а в 1930–1931 гг. созданы три колхоза: “Красный охотник” (Алыгджер), имени С.М. Кирова (Нерха) и “Кызыл Тофа” (Верхняя Гутара). Хозяйственная деятельность состояла из оленеводства, охотпромысла, заготовки кедрового ореха и лекарственных растений, а также из коневодства, огородничества, заготовки дров. Оленеводство стало отгонным со сменными пастухами и постепенно приобрело транспортное направление, обслуживая различные геологические и геодезические экспедиции, туристов и т.п. Плата за аренду оленей, коней и каюров поступала в бюджет колхозов. Транспортных оленей осенью раздавали охотникам на охотпромысел. Арендная плата за них тоже шла в бюджет колхозов. Охотничий сезон длился с октября по март. Заготовкой кедрового ореха занимались обычно в сентябре. Пушнина и орех давали колхозам и тофаларским семьям их основной доход.

К 1967 г. все колхозы Тофаларии были расформированы и все их хозяйство вместе с территорией передано образованным на их базе двум коопзверопромхозам: Верхнегутарскому и Алыгджерскому. В 1971 г., судя по данным, полученным в районной администрации г. Нижнеудинска, они были объединены в один Тофаларский коопзверопромхоз, продолживший ту же хозяйственную деятельность, какой занимались колхозы, развивая те же основные отрасли: охотпромысел, оленеводство и коневодство, заготовку кедрового ореха и лекарственного сырья, а также подсобные: заготовку дров и производство на месте пиломатериала, заготовку мяса диких копытных животных и птиц, рыболовство. В промхозе открылись некоторые подсобные производственные цехи: сувенирный цех “Орешек”, выпускавший сувениры из кедровых орехов, шишек, природных материалов, цех по выделке мехового сырья и пошиву меховых шапок, столярные мастерские.

Будучи государственным предприятием, промхоз вначале развил активную производственную деятельность, в которой тофалары участвовали наряду с русскими, но уже на правах наемных рабочих. В силу разных объективных и субъективных обстоятельств получилось так, что русское население, как потомки



«Товарищ Н.Д. Изотов, участник Всесоюзной сельскохозяйственной выставки, награжденный малой серебряной медалью, из колхоза «Красный охотник» сдает государству пушнину». Фото М. Колобаева. 1940-е годы(?). Иркутский областной краеведческий музей. № 335-167

первых поселенцев тофаларских сел, так и многие вновь прибывшие, более грамотные и активные, занимали основные рабочие места в поселках (магазины, конторы промхоза и сельсоветов, райпо, детские учреждения, школы, клубы, библиотеки, фельдшерские пункты, почтовые отделения, аэропорты). Коренному населению оставались главным образом традиционные виды хозяйства – охота и оленеводство (Мельникова, 1994. С. 279).

Как государственное предприятие промхоз получил от государства мощный экономический стимул – госзаказ и устойчивый сбыт произведенной продукции. Была укреплена промбаза, выделена техника: тракторы и автомобили. Как крупная государственная производственная единица, имеющая огромную территорию, определяемую в 2425,5 тыс. га с населением в тысячу с лишним человек, промхоз был организован так, что в трех тофаларских поселках были созданы отделения, или производст-

венные участки, во главе с управляющими (альгджерский, верхнегутарский и нерхинский). Все управление промхозом оказалось переведено в Нижнеудинск, где был создан Центральный производственный участок. Кроме того, по всей территории открылись еще шесть заготовительных пунктов.

Как показала жизнь, в Тофаларии, этом уникальном своеобразном крае, издавна обжитом тофаларами, основными формами хозяйства – оленеводством и охотой – невозможно управлять по привычным российским меркам, да еще без учета этой специфики. Перевод управленческого аппарата с его учетными службами и расчетной частью бухгалтерии в город, до которого свыше 300 км по прямой, привел к утрате оперативности управления и грубым ошибкам в расчетах с охотниками и оленеводами за выполненную работу. Поскольку тофалары были поставлены в основном на неквалифицированную и, соответственно, малооплачиваемую работу, то и заработки у них являлись мизерными. Из-за того, что у них много однофамильцев, в бухгалтерии постоянно возникала путаница с расчетом оплаты. Для выяснения недоразумений людям следовало лететь в

город, затрачивая на авиабилеты и проживание в гостинице немало денег. Все это вызывало недовольство у людей.

Материальное положение тофаларов резко упало. Не спасали его и сезонные заработки на охоте и кедровом промысле, поскольку результаты этих промыслов нестабильны и зависят от природных условий. Были нередки случаи неурожая в тайге, что приводило к миграции пушных зверей и, соответственно, к отсутствию какой-либо добычи; препятствовали охоте лесные пожары, разливы горных рек, чересчур глубокий снежный покров, при которых вообще невозможна никакая охота. Все это делало неустойчивым материальное положение как охотников и оленеводов, так и самого промхоза.

Впоследствии оказалось, что промхоз, как и прежде колхозы, столкнулся с проблемой нестабильности доходов от основных отраслей хозяйства. Частым стало невыполнение плана, что влекло за собой накопление различных задолженностей по расчетам. Большими оказались затраты на содержание в городе раздутого управленческого аппарата, слишком много средств уходило на оплату авиаперевозок, поскольку связь управления с местными отделениями можно было держать только по воздуху. Самолетами и вертолетами приходилось доставлять всё до мелочей из города в поселки, готовую продукцию вывозили в город только авиатранспортом. Им же промхоз забрасывал в тайгу промышленников. Всё это требовало огромных финансовых затрат. При нестабильности доходов финансовое состояние промхоза ухудшалось. Начались невыплаты зарплат. Положение усугубилось после распада СССР и ликвидации советской власти. После установления в стране рыночной экономики в стране начался финансовый развал, отсутствовало финансирование основных отраслей сельского хозяйства, включая промхозы. Не получая денег за сданную продукцию и не имея на нее госзаказ, промхоз попал в весьма трудное финансовое положение.

С целью выправления ситуации коопзверопромхоз в 1993 г. акционировался, став АОЗТ (акционерное общество закрытого типа) “Тофаларский зверопромхоз”, в котором 44% акций принадлежало трудовому коллективу (эти акции держали 313 местных жителей), 44% – Центросоюзу России, а 12% – Иркутскзверопрому. Однако и это не спасло промхоз, и в 1999 г. он стал банкротом. В 2000 г. был назначен внешний управляющий.

После установления в стране рыночных отношений и решения правительства развивать частное предпринимательство, включая фермерство в сельском хозяйстве, Иркутской областной администрацией было решено в порядке эксперимента создать фермерское хозяйство в Тофаларии. Таким образом, в начале 1990-х годов в Алыгджере образовалось родовое фермерско-крестьянское оленеводческое хозяйство “Уткум”. Это название происходит от местности Уткум, где протекает одноименная река. Место очень удобно для ведения хозяйства. В 1920-е годы там даже начинали строительство культбазы, где хотели поселить кочевавших в том районе тофаларов. Но затем эту идею оставили, а тофаларов той группы поселили в пос. Алыгджер. Как охотничий участок местность оставалась за семьей Кангараевых, кочевавших здесь ранее. Хозяйство “Уткум” объединило шесть человек из семей Кангараевых и Шибкеевых и получило, помимо тайги площадью в 176,3 тыс. га, свыше 100 оленей и различный инвентарь. Его возглавил Сергей Николаевич Кангараев.

Данное хозяйство показало реальность этой идеи, поскольку оно учитывает традиционный опыт ведения своих основных отраслей – оленеводства и охоты, причем оленеводства традиционного, дающего продукцию. Оно производит заготовку мяса копытных, дичи, рыбы, кедрового ореха, ягод, лекарственного и технического сырья (камедь). Принося некоторый доход, позволяющий дер-

жаться в условиях рыночных отношений, хозяйство испытывает огромные трудности, связанные со сбытом продукции. Сложилась парадоксальная ситуация. Есть продукция и достаточно высокого качества, уникальная по своей природе, экологически чистая, но из-за трудностей доставки ее потребителям, причем не только городским, но даже своим, сельским, связанным с удаленностью, а также с очень высокими тарифами авиаперевозок, оно терпит существенные убытки. Финансовое положение хозяйства крайне нестабильно.

Следует признать, что промхоз, как и колхозы, не выполнил своего назначения обустроить и улучшить жизнь тофаларского народа. Вырванные из привычного образа жизни, лишённые своих оленей и коней, родовой земли, ставшие наемными работниками, целиком зависящими от воли работодателя, в прошлом колхоза, а ныне промхоза, не имеющие стабильных статей дохода, семьи тофаларов в нынешних условиях влачат жалкое существование. Среди них велика безработица, достигающая, по данным Тофаларской сельской администрации, 60% от числа трудоспособных. С банкротством промхоза, развалом потребкооперации стало проблематичным их благополучие. Ситуация в промхозе сложилась катастрофическая. Охотпромысел упал из-за того, что резко сократилось поголовье оленей, столь необходимых для выезда на зимнюю охоту и эффективного ее проведения. В Нерхинском производственном участке на данный момент практически нет ни одного оленя. На остальных участках их количество невелико. Согласно справке Тофаларской сельской администрации, подаваемой в район в 1999 г., оленеводство как одна из основных ранее отраслей хозяйствования практически ликвидировано. О постепенном падении этой отрасли могут свидетельствовать данные по динамике численности оленей с 1993 по 1997 г., полученные нами в Тофаларской сельской администрации в 1999 г.

Оленеводство	1993 г.	1994 г.	1995 г.	1996 г.	1997 г.
Всего оленей	2092	1729	1248	1012	969
Приплод	450	406	347	241	–
Падеж (всего)	773	869	378	271	–
Из них молодняка	231	290	123	130	–
Реализовано на убой	40	18	205	13	–

С 1997 г. на эту отрасль вообще перестали обращать внимание как на исчезающую, убыточную, и не вели учет движения численности поголовья.

В 1970-е годы на озерах Агульское и Медвежье был создан государственный заказник “Тофаларский” федерального подчинения площадью в 132,7 тыс. га. Он помогал регулировать численность промысловых зверей и был гарантом их сохранения, своего рода резерватом. С 1998 г. охотуправление подчинило его охотинспектору Нижнеудинского р-на и сделало его заказником районного подчинения. Это незамедлительно сказалось на эффективности работы, поскольку с таким переводом резко сократилось финансирование и штат. В современных условиях Тофаларии, когда промхоз обанкротился, а население хищнически истребляет ценных промысловых зверей – белку, соболя и кабаргу ради ее “струйки” и продажи коммерческим структурам (причем как местным, так и заезжим коммерсантам), такой заказник не может выполнять свои функции сохранения численности популяций промысловых животных.

Таким образом, если говорить о хозяйственной деятельности тофаларов в новых условиях рыночных отношений, то следует отметить, что изменения происходят, но далеко не в лучшую сторону. Под большим вопросом стоит дальней-

шая деятельность коопзверопромхоза, едва держится фермерское хозяйство “Уткум”. Промхоз продолжает пока свою деятельность по заготовке пушнины и кедрового ореха, других дикоросов. Но дальнейшая его судьба еще не решена. По данным на 2000 г., он имел убытки в размере 1,8 млн руб.

Предлагается много разных вариантов, какую хозяйственную деятельность развить в Тофаларии, чем занять население – и не только коренное, которое в своей массе не признает никакой иной деятельности, кроме оленеводства и охоты. На сегодняшний день каких-либо кардинальных решений не принято и не реализовано, и о существенных улучшениях в экономическом положении тофаларов говорить не приходится.

Современные тофалары – один из старейших народов Саян, но с существенно изменившимся хозяйственным укладом и образом жизни, с создаваемой заново материальной, бытовой и духовной культурой, являющейся симбиозом некоторых черт традиционной культуры и видов хозяйственной деятельности с новыми, русскими, во многом советскими, по происхождению. Их новый образ жизни и культура находятся пока в стадии становления и приспособления к рыночной экономике постсоветской эпохи.



ДОЛГАНЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Долганы, – один из малочисленных сибирских народов, – проживают на севере Красноярского края (в Таймырском / Долгано-Ненецком автономном округе) и в Анабарском улусе Республики Саха (Якутия). По данным переписи 2002 г., их насчитывалось 7261 человек, т.е. больше, чем эвенков, нганасан, ненцев и энцев, проживающих на Таймырском п-ове, вместе взятых. Из них долган на территории Таймырского автономного округа было зарегистрировано 5517 человек, в Республике Саха (Якутия) – 1272.

Поселки, в которых проживают долганы, расположены между Енисеем на западе и Анабаром (граница Красноярского края и Республики Саха) на востоке.

На западе Таймырского п-ова, кроме г. Дудинки, долганы проживают в поселках: Хантайское озеро (вместе с эвенками), Левенские пески (с русскими), Волочанка и Усть-Авам (с нганасанами). В Волочанском и Усть-Авамском сельских советах они составляют более половины всего коренного населения. Почти половина долган присутствует в населении Левенского сельсовета. Небольшое их число проживает на территориях Мессояхского и Потаповского сельсоветов. Отмечены долганы и на территориях сельсоветов Усть-Енисейского р-на, однако здесь их немного (около 50 человек). Из числа коренных малочисленных народов Севера, проживающих в окружном центре г. Дудинки, долганы составляют большинство.

На востоке, в Хатангском р-не (центр – с. Хатанга) проживает примерно две трети долганского населения округа. Их населенные пункты располагаются по рекам Хатанга (поселки Жданиха, Новорыбная, Сындаско) и Попигай (пос. Сопочное – бывший пос. Попигай, перенесенный в 1980-е годы ниже по течению одноименной реки). В том же районе, но западнее, – по р. Хета, – долганы проживают в поселках Катырык, Хета, Новая (с нганасанами), Кресты. В Якутии долганы живут в двух поселках на р. Анабар: Саскылах и Юрюнг-Хая.

По данным Таймырского статистического управления, численность народов Севера сельской местности Таймырского автономного округа на 1 января 1995 г. составляла:



Современное расселение долган

Названия поселков	Численность всего населения	Долганы	Нгансаны	Ненцы	Эвенки	Энцы
Жданиха	298	277	3	–	–	–
Катырык	415	400	–	4	–	–
Каяк	465	8	–	–	–	–
Кресты	381	363	6	–	–	–
Новая	323	216	73	–	1	–
Новорыбное	698	673	–	–	1	–
Попигай	328	318	–	–	–	–
Сындасско	595	574	–	–	–	–
Хатанга	4803	277	5	4	1	–
Хета	446	411	4	1	–	–
Всего по Хатангскому р-ну	8752	3517	91	9	4	–
Байкаловск	172	–	–	120	–	–
Воронцово	427	18	2	194	–	59
Караул	993	20	–	152	–	–
Носок	1410	10	–	1122	4	5
Усть-Порт	551	–	2	249	2	5
Всего по Усть-Енисейскому р-ну	3553	48	4	1837	6	69
Волочанка	847	339	384	7	5	–
Левенские пески	327	161	22	11	–	–
Мессояха	845	37	–	461	–	43
Потапово	464	25	9	135	57	13
Усть-Авам	754	392	306	2	3	–
Хантайское озеро	517	267	1	–	203	4
Всего по Дудинскому р-ну	3754	1221	722	616	268	60
Всего по округу	16 059	4786	817	2462	278	129
г. Дудинка		385	44	191	30	27
Итого		5171	861	2653	308	156

В ходе исторического развития и этнокультурных связей у долган сформировались три территориальные группы: западные (норильские), центральные (в районе верховий рек Хета, Волочанка и севернее), Хатангские (на восток от р. Хатанга).

Долганский этнос – один из самых молодых в Сибири. Его формирование началось уже после вхождения территории нынешнего расселения долган в состав Российского государства, а закончилось менее столетия назад. Этнокультурные процессы, которые наблюдались в течение трех столетий на территории Восточной Сибири, от Енисея до Лены, позволяют проследить механизмы взаимодействия разных народов, участвовавших в сложении этого народа.

Формирование долган происходило как на территории Таймырского п-ова, так и в Хатанго-Ленском междуречье. Основные их этнические компоненты (тунгусы, якуты и русские) появились на этой территории из других районов Сибири. Причем прибывали они сюда в разные исторические отрезки времени, а сам процесс заселения и освоения этого края был не одновременным явлением, а растянут на довольно длительный срок. Именно рассмотрение взаимоотношений этих трех этнических составляющих дает ключ к пониманию истоков и особенностей формирования долганского народа.

История изучения долган. Как самостоятельный этнос, а не название одной из территориальных групп тунгусов, долганы стали известны еще в конце первой половины XIX в., когда при переписях населения их начали выделять в самостоятельную, отличную от тунгусов и от якутов, общность. От тунгусов – несмотря на то что в их среде были зафиксированы этнотерриториальные группы с тем же этнонимом *долган*, а от якутов – несмотря на то что долганы говорили на якутском языке (точнее, на его диалекте). Первыми исследователями, которые считали долган самостоятельным народом, были А. Миддендорф и А. Кастрен.

Академик К. Бэр писал, что долганы (как этнос, отличный от других) впервые упоминались в ответах, присланных сибирской администрацией в Императорскую Академию наук во время снаряжения экспедиции А. Миддендорфа. Эта информация была доставлена в Санкт-Петербург в 1841 г. Правда, несколько раньше, около 1838 г., в одном из документов сообщалось, что к востоку от нижнего Енисея администрация “берет ясак с долганов, самоедов и тунгусов, живущих за тундрой” (*Туголуков*, 1985. С. 231). Сведения А. Миддендорфа несколько сбивчивы. Объяснить это можно тем, что работа исследователя была опубликована много лет спустя после окончания его экспедиции, когда в литературе уже высказывались различные точки зрения на вопросы, касающиеся истории долган. Он писал, что “не берется” сразу отличить долгана от тунгуса. “В мое время, – сообщал Миддендорф, – долганов можно было считать небольшою ветвью выселившихся якутов”, а в административные списки правительства они были внесены под названием тунгусов (1877. С. 689). Относительно названия народа исследователь писал, что сами себя они именовали *долгаиш*, енисейские и авамские самоеды звали их *dolgane*, а береговые юраки, жившие в верховьях р. Пясины, – *tingus* (Там же. С. 665).

В 1846 г. А. Кастрен, путешествовавший по Енисею, посетил западную часть Таймыра и побывал в с. Дудинка. Он сообщал, что русские называют именем *долган* три якутские племена: *dolgan*, *adjan* (или *жиган*) и *dongot*. Ссылаясь на разные источники, А. Кастрен пишет, что все они говорили на якутском языке. Свое же происхождение, – продолжал он, – долганы вели от трех братьев: *Galkinga*, *Sakatin* и *Bijka*. Перекочевали они сюда из Якутии, причем еще в столь недавнем времени, что один из долганских князей “и теперь еще курит из той самой трубки, из которой курил его предок, Галкинга” (*Путешествие... 1860*. С. 354).

В конце 1860-х годов П. Третьяков упоминал о другом самоназвании долган – *тагаль*. По всей видимости, он имел в виду одну из западных таймырских групп долган, связанных по происхождению с эвенками. Как писал П. Третьяков, согласно преданию, они были *тунгусского племени* и пришли сюда из верховий р. Хатанга. Случилось это в то время, когда сюда же пришли русские, победившие, по преданию, их легендарного богатыря (*Третьяков*, 1860. С. 28).

В XIX в. этноним *долган* присутствует уже в названиях административных единиц Туруханского края: Долгано-Тунгусской, Долгано-Жиганской и Долгано-Ессейской тунгусских управ. Долганы первых двух управ проживали, промышляя по рекам Дудина и Дорильская, а также на Норильских озерах. А долганы Долгано-Ессейской Тунгусской управы кочевали и промышляли между реками Хатанга и Анабар.

В начале XX столетия в составе геологической экспедиции Русского Географического общества на Таймыре в качестве переводчика работал В.Н. Васильев – известный впоследствии исследователь культуры якутов, тунгусов и долган. Он отмечал, что, находясь среди местных жителей, ему довелось опросить поч-

ти всех встреченных долган, а также тамошних якутов относительно их происхождения. Исследователь подчеркнул, что в большинстве случаев на свои вопросы относительно национальной принадлежности он получал ответ, что долганы – это тунгусы, причисленные к так называемому долганскому роду после принятия крещения. Многие старики утверждали, что они знают немало тунгусов, которые еще на их памяти крестились и были причислены к долганам. Один из них, принадлежавший к роду *чорнох*, рассказывал, что его предки были тунгусами: их семья, состоящая из нескольких братьев, с женами и детьми, взяв оленей и имущество, откочевала из более южных районов к северу, – на р. Хатанга. Здесь в скором времени вся семья крестилась, стала проживать среди местного населения, и с тех пор ее считали семьей долган (*Васильев*, 1905–1907. С. 3). В.Н. Васильев был склонен считать долган выходцами из тунгусской среды. Хотя, как он отмечал, ни по языку, ни по образу жизни они не представляли разницы с якутами (конечно, он имел в виду северных якутов-оленоводо-вод). А все они “являются в настоящее время по преимуществу оленеводами, все занимаются охотой и рыбной ловлей, и все проводят большую часть своей жизни в перекочевках со своими стадами оленей по гольцам и тундрам, оседая лишь на несколько зимних месяцев в определенных местах и в постоянных жилищах” (Там же. С. 4).

Согласно данным С.К. Патканова, в начале XX в. долганы (как самостоятельная этническая группа) состояли из двух родов: долгано-ессейского и долгано-тунгусского, которые кочевали по рекам Таймыра, Пясины, Дудыпта, в районе Норильских озер и на востоке Таймырского п-ова (р. Попигаи и др.). Им были отмечены 29 кочевий в составе долгано-ессейского рода (90 хозяйств, 523 человека) и 31 кочевье в составе долгано-тунгусского рода (77 хозяйств, 439 человек). Из 967 долган 646 признавали своим родным языком долганский, 273 – якутский, 45 – енисейско-самоедский и 3 человека – русский (*Патканов*, 1912. С. 146).

В 1926–1927 гг. на Крайнем Севере проходила Приполярная перепись населения, в которой, будучи еще студентом, на Таймыре работал Б.О. Долгих. Перезезжая от поселения к поселению, из одного стойбища в другое, он отмечал, что долган трудно даже на первый взгляд “считать за родоплеменную группу”. На вопрос о том, кем себя считали местные жители, на западе полуострова он получал ответ: *хака*, а в восточных районах Хатангского тракта – *саха*. Они называли себя то долганями, то тунгусами, то просто одним из родовых имен. “А по внешности, одежде, быту и языку они ничем не отличались, – писал исследователь, – от соседей, – затундринских якутов и крестьян” (*Долгих*, 1929. С. 60). Тогда же Б.О. Долгих подчеркивал, что четыре основных рода долган представляли “цельную” этнографическую группу. Разделение ее на “долган” и “тунгусов” было бы, по мнению исследователя, грубой ошибкой. Этноним “долган” в то время относился им не к “целому племени”, а лишь к одному из родов, его образующих, который впоследствии был перенесен на весь народ.

Приполярная перепись населения показала, что в 1920-е годы на Таймыре проживали самоеды-тавгийцы (нганасаны) – 245 семей (1242 человека), тунгусы – 120 семей (581), долганы – 170 семей (843), затундренные русские крестьяне – 72 семьи (346), затундренные якуты – 101 семья (538) и ессейские якуты – 101 семья (577 человек).

Таким образом, после нганасан долганы составляли в то время вторую по численности группу населения полуострова. По мнению переписчиков населения, и долганы, и затундринские крестьяне, и якуты, живущие по станкам Хатангского тракта, “слились к настоящему времени в совершенно однообразную

массу”. Хотя и тогда они отмечали некоторую разницу в культуре жителей самых крайних станков Хатангского тракта: если западные в большей степени подверглись влиянию русского населения, то восточные – якутов (Там же. С. 72).

Среди полиэтничного состава населения Таймыра Б.О. Долгих выделил несколько “культурно-экономических групп”, а за основу при определении принадлежности к той или иной группе взял язык, который данная группа считала родным. Так, проследив родословные, он безоговорочно отнес некоторые самодийские семьи к долганам. Чем же исследователь руководствовался при отнесении разных групп населения к той или иной “народности”? Этими признаками были следующие: “долганский язык, система расселения по станкам Хатангского тракта, ежегодный уход на лето в тундру на север (но не на юг, в лесные районы), своеобразный долганский стиль одежды, использование нартенных чумов (балков), проникновение русской культуры в мелочи быта, занятие извозом и осознание своей культурной общности”. Слово *долган*, как отмечал Б.О. Долгих, в качестве названия всех жителей Хатангского тракта употреблялось как русскими, так и самим коренным населением. Только в районе Хатанги и к востоку – в Анабарском крае – его заменяло в таком же сборном значении слово “якут”. Поэтому, называя долганями все многонациональное население Хатангского тракта, слившееся в одну культурно-экономическую группу, он использовал местную терминологию (Там же. С. 73). Согласно переписи 1926–1927 гг., все долганы говорили “по-якутски”, а абсолютное их большинство проживало в восточной части своего ареала – между Хатангой и Анабаром. Их численность составляла:

Группы	Количество семей	Человек	Оленей
Дудыптско-пясинская	9	38	167
Боганидская	16	66	643
Боярско-хетская	3	14	48
Хетско-нововская	11	57	1339
Хатангская	20	139	4260
Блудновско-балахнинская	34	189	4182
Попигайская	46	239	2753
Анабарская	8	49	747
Всего	147	791	14 139

К 20-м годам XX в. самосознание долган сформировалось. Это подтверждается тем, что долганы, ранее считавшиеся (по языку) якутами, при переписи 1926 г. назвали себя именно “долганями”. Их быт, занятия, материальная и духовная культура приобрели своеобразие и имели отличия как от якутской, так и от тунгусской культуры. Придание 10 декабря 1930 г. долганам национально-территориального статуса, когда был образован Таймырский (Долгано-Ненецкий) национальный округ, завершило оформление на севере Красноярского края нового народа – долган.

Менее чем за столетие долганы, будучи одним из подразделений тунгусов, стали самостоятельным этносом – молодым, активным, создавшим своеобразную и неповторимую культуру на Крайнем Севере и распространившим свое влияние на огромной территории от р. Енисей на западе до р. Анабар в Якутии. Однако истоки формирования долган уходят в глубь веков и неразрывно связаны с историей Российского государства.

КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Тунгусы XVII в. До прихода тунгусов на территорию современного Таймырского автономного округа здесь проживали самодийцы – предки современных энцев и нганасан. Однако постепенно территория их кочевий уменьшилась и стала ограничиваться пространством между Енисеем и Анабаром, в то время как между низовьями Енисея и Лены начали кочевать тунгусы. Южная граница их территории простиралась до правобережной части бассейна р. Виллюй. Они совершали откочевки в северную часть региона, где охотились на диких оленей во время сезонных миграций. Промысел этих животных происходил как на переправах через крупные реки (Хатанга, Анабар, Оленек, Лена) осенью, так и в тундре и лесотундре в другие сезоны.

Одними из самых многочисленных групп тунгусов, принявших участие в формировании нового сибирского этноса, были тунгусоязычные *долганы*, *эдиганы* и *сологоны*.

Когда русские землепроходцы пришли в Ленский край, они нашли долганский род тунгусов проживающим возле устья р. Виллюй. По мнению В.А. Туголукова, характер этого этнонима указывает на то, что данный род был эвенским по происхождению. Однако, как отмечал исследователь, расселение виллюйско-ленских долган в непосредственной близости с эвенками обусловило их “двойственный в этническом плане характер: по своему названию они оставались эвенками, а по языку были ближе к эвенкам” (Туголуков, 1985. С. 85).

После вхождения Ленского края в состав Российского государства и ясачного обложения коренного населения начались процессы активного расселения долган. Одна часть из них продвинулась далеко на юго-восток, достигнув р. Зея и даже Амура, другая вышла на реки Алдан, Мая и Охотское побережье, а третья ушла на Оленек и Анабар. Позднее, осевшие здесь долганы, откочевали еще дальше на запад, на Таймырский п-ов, где вошли в состав предков долганского народа и дали ему современное имя.

Тунгусы долганского рода, которые кочевали ко времени прихода русских между оз. Ессей и р. Оленек, были выходцами с Лены и нижнего Виллюя. Начало их продвижения на Нижнюю Тунгуску и Таймыр, возможно, происходило еще до прихода русских, но основная масса долган стала переселяться сюда с 1640-х годов. Около 1645 г. они были отмечены русскими на Оленеке, где составляли “ряд локальных групп” (Туголуков, 1985. С. 103). Очень многочисленным долганский род был среди ламутов (эвенков). По переписи 1897 г., их представители проживали на обширной территории Приморской области. По одному долганскому роду кочевало в Анадырской (189 человек) и Петропавловской (229) округах, первый и второй долганские роды (808) – в Гижигинской округе и шесть родов (1220 человек) – в Охотской округе (Патканов, 1906. С. 102).

Тунгусский род *эджан* (*эжан*, *эдян*) был также многочисленным в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. В конце XIX в. на юге Охотского побережья кочевали три эжанских рода численностью 618 человек. Кроме того, представители этого рода проживали в Амурской области. Но больше всего их было в Якутской области: в Верхоянском округе – 70 человек и среди майских тунгусов, где они были разделены на три эжанских рода – всего 1526 человек (Там же. С. 122).

Эдяны, которые первоначально проживали на средней Лене, а затем – на нижней Лене, подверглись сильному влиянию ламутов. В конце XVII в. они пришли на Таймыр, где вместе с долганами и эдиганами вошли в состав предков долганского народа.

Вместе с долганами и эдянами мигрировали на запад и *синигиры* – один из эвенских родов. В середине XVII в. они упоминались на Оленеке, Анабаре, Чоне и на Нижней Тунгуске. Однако основными районами их перекочевок в то время были бассейны Анабара и Оленека. Оттуда синигиры вместе с долганами и другими восточными тунгусами в конце XVII в. стали двигаться на Таймыр.

Из Средней Сибири на север двигались также *баягиры* и *малгачагиры*. Баягиры в первой половине XVII в. жили еще на Нижней Тунгуске, покинув эти места в середине столетия. А род малгачагир числился сначала при Туруханском, а затем Ессейском зимовьях. Из района озера Ессей тунгусы этого рода затем ушли дальше на север.

Русские. Русские, которые оказали огромное влияние на происходящие на севере Сибири этнические процессы, начали проживать между Енисеем и Леной с XVII в. После первых землепроходцев территория стала открытой для прихода сюда служилых людей и промышленников. Одновременно с обложением коренного населения ясаком служилые люди устанавливали зимовья, а затем острожки, которые служили форпостами для продвижения на восток. На левом притоке р. Дудыпта – р. Авам – было основано одно из первых – Пясинское зимовье (1625 г.), а в 1630-е годы одно за другим были поставлены Ессейское, Хантайское, Авамское, Верхне-, Средне- и Нижневилуйское, Оленекское (Оленское), Жиганское и Столбовское зимовья. Первые три зимовья входили в состав Мангазейского (Туруханского) у., а остальные – Якутского у.

Многие промышленные и торговые люди, пришедшие в Якутию, из-за оскудения пушного промысла в центральных районах Ленского края уже в 40–50-е годы XVII в. сосредоточивались по северным рекам. Тем более что места эти были им уже знакомы, так как освоение новых земель происходило через крупные реки и их притоки, которыми пользовались казаки для своего продвижения. Уже в середине 1630-х годов на р. Оленек было много русских промышленников, одна часть из которых приходила сюда на промыслы, другая проживала постоянно.

Большинство служилых и промышленных людей прибывали в Сибирь без семей. Они жили здесь не один год и вступали в браки с женщинами из коренного населения. Уже в середине XVII в. в Якутии стала образовываться своеобразная прослойка жителей, состоявшая из потомков от браков русских с местными женщинами. Такая же ситуация сложилась и в Енисейском крае. Русские не жили изолированно от коренного населения, с которым соседствовали, и вступали в брачные отношения. В результате этого на Таймыре образовалась особая этнографическая группа, названная “затундринскими крестьянами”.

Якуты. В XVII столетии шли активные процессы расселения у якутов. Они переселялись из центра Ленского края в северные районы как самостоятельно, так и вместе с тунгусами и русскими. Факторы, побуждавшие якутов к перемещению в далекие районы, были главным образом социально-экономическими. Кроме ясачного обложения, оскудения соболиных промыслов, эпидемий оспы одним из факторов, способствовавших широкому расселению якутов, следует отметить и дальнейшее развитие собственно якутского этноса. Расслоение в обществе вызывало многочисленные случаи бегства бедных якутов от гнета местных тойонов в разные районы, в том числе в низовья Лены, на Оленек, Анабар.

На р. Хатанга якуты появились в конце XVII в., когда туда перебрались 20 жиганских якутов. В конце столетия они проживали также на р. Хета (территория Мангазейского у.). В этнических процессах XVII в., повлиявших на формирование предков долганского народа, большую роль сыграли два якутских рода: бетильский и хатыгинский.

Род *бету* (*бету*) известен в источниках с XVII в., когда он проживал на территории Бетунской вол. на правом берегу Лены возле устья Алдана. По меткому замечанию В.А. Туголукова, эта волость была “своеобразным демографическим резервуаром”, из которого изливались миграционные потоки, направлявшиеся в разных направлениях Ленского края: вверх по Алдану и Вилюю, вниз по Лене. По его предположению, в этой волости жило смешанное якутско-тунгусское население, часть которого даже сохраняла тунгусский язык (Туголуков, 1985. С. 221). В низовьях Лены бетильский род стал упоминаться у местных тунгусов со второй половины XVII в. Наличие в списках рода якутских и тунгусских имен говорит о том, что он был этнически неоднороден.

Хатыгины составляли на нижней Лене на рубеже XIX–XX вв. четыре наслега. В низовья Лены они пришли во второй половине XVII в. с Алдана. По мнению В.А. Туголукова, они представляли собой ассимилированных якутами тунгусов хатагинского рода, известного в XVII столетии у эвенков-скотоводов южного Забайкалья (Там же. С. 225).

Итак, в течение XVII столетия происходили процессы продвижения на север – на Таймырский п-ов и прилегающие территории – трех этнически разнородных групп. Одну из них составляли таежные охотники-оленоводы тунгусоязычных родов долган, эдиган, эдян и др., которые осваивали территорию бассейнов рек Лена, Вилюй, Оленек, Анабар, оз. Ессей.

Первые русские землепроходцы, двигавшиеся на восток, пришли на Таймыр и в Хатанго-Ленское междуречье с запада – со стороны Енисея. Поставив зимовья или острожки, некоторые из них остались здесь и уже тогда дали начало процессу смешения с коренным населением. Чуть позже на этой территории стали оседать русские и пришедшие с ними якуты, которые в основном были выходцами из центральных районов Якутии и низовий Лены.

XVIII в. Тунгусы и якуты. Административным центром района низовий Лены в XVIII в. было сел. Булун, где находилась Жиганская инородческая управа и где проживали представители областной администрации. Булун являлся также “резиденцией” местных купцов, которые торговали по всему Жиганскому улусу и Хатанго-Анабарскому краю.

Административно, на территории между реками Анабар и Лена, роды и волости (наслеги) представляли собой сложные этнические образования, в которые входили тунгусы, якуты, иногда и юкагиры и где смешанные браки были широко распространены. Появление этих административно-территориальных единиц было связано с переходом от индивидуального обложения ясаком к коллективному, что намного облегчало сбор податей. Чтобы ясак поступал постоянно, коренному населению запрещалось уходить без разрешения местных властей из своих волостей. Однако откочевки тунгусов на запад не прекращались.

Сближению разных этнических групп способствовало и обращение коренного населения в христианство. Миссионерскую деятельность в регионе осуществляли священнослужители Якутской и Енисейской епархий. Якутские миссионеры стали приезжать на оз. Ессей с 1786 г., покрывая расстояние более чем в 2600 верст. Севернее, на Таймыре, крещение коренного населения проводили священники Богоявленской церкви на р. Хатанга.

Все ясачное население, проживавшее между р. Хатанга и оз. Ессей, во второй половине XVIII в. было объединено в рамках Ессейской вол. Во время ясачной ревизии 1782 г. в эту волость включили пять платёжных групп: якутов на р. Хатанга (357 человек), крещёных тунгусов вадеева рода на р. Боганида (103 человек), некрещёных тунгусов долганского рода (225 человек), некрещёных тунгусов харитоновова рода (58 человек) и 19 некрещёных тунгусов, вышедших из Турыжской вол. (Туголуков, 1985. С. 196).

В начале XVIII в. приток якутов на север, в низовья Лены и на Оленек, усилился. Часто поездки якутов были связаны с охотой на пушного зверя, чтобы уплатить ясак. Сведения о населении, приписанном к Жиганскому зимовью, казалось бы, далекому от Таймыра, чрезвычайно важны, поскольку оно так или иначе участвовало в формировании долганского народа. На рубеже XVII–XVIII вв. якуты из низовий Лены и Оленека стали продвигаться на запад – в низовья Анабара и Хатанги. Одной из основных причин частых миграций якутов на запад были периодические голодовки, связанные с изменением путей миграций диких оленей. Несмотря на то что из-за неудачных промысловых лет население мигрировало на запад, в места массового хода дикого оленя, низовья Лены и бассейн Оленека продолжали пополняться якутами из других районов.

Русские. Сведения о русском населении между Хатангой и Леной в XVIII столетии очень немногочисленны. От Оленека до устья Анабара на расстоянии около 30 верст друг от друга располагались балаганы оленекских промысловиков, добывавших псаца. Одиночные заимки русских промысловиков шли дальше на запад до Хатангской губы, а занимались они тем же, что и местное население: рыболовством и охотой на дикого оленя. Х. Лаптев писал, что “по р. Хатанге, коренными зимовьями, живут русские и новокрещённые якуты, начав с вершин и по самое устье. Жители довольствуются не столько рыбою, но больше оленями, которых промышляют на плоту чрез реку, осенью когда идут олени с моря в лесные места, и весною, когда також на плоту, идут от комаров из лесных мест к морю” (1851. С. 39). Русские старожилы, проживавшие по р. Хатанга, впоследствии стали называться “затундринскими крестьянами”. Граница между Якутским и Туруханским уездами проходила в то время по р. Анабар, “так что на правой стороне живут якуты и русские Якутского уезда, а на левой... якуты новокрещённые и русские в зимовьях Туруханского уезду промышляют псацов и оленей; довольствуются рыбой” (Там же. С. 38).

Итак, в течение XVIII столетия в зоне лесотундры и арктической тундры между Леной и Хатангой происходило дальнейшее сближение (смещение) тунгусов, якутов и русских старожил. Все они занимались промыслом псаца, имевшего для населения то же значение, что некогда добыча соболя (в более южных районах). Хозяйства населения становились однотипными, в которых сочетались охота на дикого северного оленя, псацовый промысел, транспортное оленеводство (в некоторых местах – собаководство) и рыболовство.

XIX – начало XX в. Хатангский тракт, соединявший селения Дудинку на Енисее и Хатангу на одноименной реке, сыграл большую роль в сближении тунгусов, якутов и русских старожил. В затундринском районе полуострова большую часть года сосредотачивалось почти все коренное население центрального Таймыра. “Затундрой” называлась полоса границы леса и территории, переходящей в тундру. Здесь пролегла жизненная артерия Таймыра в течение долгой зимы – Хатангский тракт, на котором в это время устанавливалось станочное сообщение на оленях. Долганы, затундринские русские крестьяне, затундринские якуты, тунгусы (эвенки) располагались зимой по самому тракту, а стада их оленей паслись в окрестностях станков.

Начавшись в Дудинке, тракт пролегал почти на тысячу верст на восток и имел цепь станков, пересекая Таймырский п-ов и Анабарский край. Далее он шел в Якутию до сел. Булун, расположенного в низовьях Лены. Зимовья тянулись по лесотундре параллельно северной границе леса. Расстояние между станками на Таймыре было в среднем около 30 верст. Каждый из них состоял обычно из нескольких изб или деревянных срубов, но некоторые представляли просто группу “нартенных чумов” (балков). К лету станки пустели: пастухи со стадами домашних оленей отправлялись на север в тундру, некоторые за 100–200 км от зимних жилищ, а торговцы с выменянной за зиму пушниной уходили в Дудинку.

Некоторое представление об этническом составе населения тракта можно получить из записок К. Рычкова.

Зимовье Введенское. Здесь проживал крестьянин Затундринского общества Никита Лапутков, женатый на долганке: “полудолган – полусамоед – полурусский..., разрез глаз узкий, голубые глаза, голова лысая, на подбородке – редкая растительность”. Зятем у него был долган, мать – самоедка, отец (метис) – затундринский крестьянин, жена – русская, дочь замужем за долганом, сын женат также на долганке.

Зимовье Авамское. “Здесь живет крестьянин Затундринского общества, его староста Константин Аксенов – продукт смеси почти всех племен, населяющих Туруханский край. Прабабка его самоедка, дед и отец числились крестьянами, бабка была якуткой, мать – самоедка; жену имел тунгуску”.

Станок Рассоха (у р. Боганида) состоял из трех изб, в которых жили три долганские семьи Ессейской управы. “Мы остановились у долгана Киприяна Савина. Дед его был некрещеный долган, бабка тунгуска, мать крестьянка. Женат он на якутке, имевшей мать тунгуску” (Рычков, 1915. С. 109–115).

Таким образом, заселение обширной территории от Таймыра до Лены, где три столетия назад стали кочевать и промышлять дикого оленя предки долган, происходило как с запада (русские старожилы, илимпейские тунгусы, ессейские якуты), так и с востока (объякученные русские, вилъюйские тунгусы, ламуты, якуты). Это определило специфику формирования долганского этноса, его многосоставность и трудность в определении этнической принадлежности населения региона. Тем более что кочевой образ жизни охотников-оленоводов (даже относительно оседлых жителей, проживавших по Хатангскому тракту) способствовал широкому распространению смешанных браков.

В целом население, проживавшее на рубеже XIX–XX вв. между Хатангой и Анабаром, принадлежало к четырем этническим группам. Самыми многочисленными были якуты, которые доминировали по всему региону. Тунгусы отдельными родами и семьями кочевали в основном в районе лесотундровой полосы. По рекам Хатанга, Блудная и в бассейне Попигая проживали долганы. Также на Хатанге осели потомки первых русских землепроходцев – затундринские крестьяне, к началу прошлого столетия окончательно объякутившиеся.

За последние три столетия Таймыр, несмотря на крайне неблагоприятные для проживания человека природно-климатические условия, был местом взаимопроникновения разных культур, территорией постоянных межэтнических контактов. Миграции представителей различных этнических групп далеко на север, за пределы Полярного круга имели свои исторические и естественно-географические причины.

Вхождение Восточной Сибири в состав Российского государства и приход сюда русских вызвало территориальные подвижки в среде якутов и тунгусов. События политической истории начиная с XVII в. тесно связали тунгусов, яку-

тов и русских, проживавших в этом регионе, и дали толчок к формированию нового – долганского – этноса.

Этнокультурные связи и процессы ассимиляции между сибирскими народами происходили, естественно, задолго до появления русских в Сибири. Но с их приходом эти контакты в разных районах северной Азии стали приобретать качественно иной характер. В Сибири русские поселенцы смешивались с коренными жителями, подвергались или сами подвергали влиянию иноэтничное окружение, а иногда “консервировались”, образуя этнографические группы с неповторимыми отпечатками в своей культуре, антропологическом типе, хозяйственном укладе и т.п. Причем практически везде русские селились по берегам рек или в их устьях, т.е. в таких же ландшафтных условиях, которые были привычными для них еще с тех пор, когда они жили на своей европейской родине. Выработав новые формы адаптации, потомки русских переселенцев образовали такие субэтноты в Сибири, какими стали русскоустыинцы, марковцы и др. Между Таймыром и Анабаром процессы взаимодействия русских с тунгусами и якутами привели к образованию долган.

Во второй половине XVII в., после оскудения в сибирской тайге запасов соболя, наступило время для начала эксплуатации тундры, изобилующей песцом. Его промысел требовал обустройства ловушками и охвата больших территорий. Поскольку устанавливать песцовые пасти-ловушки на короткое время было нецелесообразным, то охотники оставались здесь на длительный срок, порой – навсегда. В конце XVII столетия русские промышленники в большей степени осваивали уже низовья рек, впадающих в Ледовитый океан. Они оседали здесь, образуя группы русского старожильческого населения. На Таймыре они поселились в основном по течению р. Хатанга, где, вступая в брачные и хозяйственно-культурные отношения с тунгусами и якутами, создавали предпосылки для рождения нового этноса.

Вглядываясь в карту расселения народов, вошедших в состав долган, нетрудно обнаружить, что различные “комбинации” их контактов в местах совместного проживания – тунгусы и якуты, тунгусы и русские, якуты и русские – не привели к образованию в Восточной Сибири новых народов. И лишь их взаимодействие на Таймыре имело своим последствием появление на этнографической карте Северной Азии нового этноса.

Особенностью формирования долган было то обстоятельство, что их этногенез протекал на стыке не очень контрастных ландшафтных зон: тундры и лесотундры. Возможно, именно поэтому процесс сложения долган протекал относительно медленно и как бы незаметно.

Не меньшее значение в возникновении долганского этноса сыграл и тот фактор, что его “составляющие” были на тот момент разновозрастные. Энергия молодых этносов (вначале русских, а затем якутов) и их комплиментарность по отношению к тунгусам предопределила антропологический тип, язык, культуру долган.

Нельзя не заметить того факта, что именно по этой территории издавна проходили миграционные пути крупнейшей в Сибири таймырской популяции диких оленей. Роль дикого северного оленя в жизни местного населения трудно переоценить. Жизнь человека здесь была возможной во многом благодаря именно этому “аборигену высоких широт”. Весь хозяйственный цикл коренного населения (долган, эвенков, северных якутов) до недавнего времени базировался на промысле оленя-“дикаря”, который обеспечивал кочевников мясом и шкурами для одежды и жилища, т.е. главными составляющими их жизни в условиях Крайнего Севера. Поэтому в те годы, когда миграционные пути животных

менялись и проходили далеко от стойбищ, коллективы охотников испытывали жестокие голодовки и вынуждены были откочевывать в другие места, иногда за сотни километров.

Нужно заметить, что ни в одном регионе Сибири не существовало такого многообразия в способах охоты на северного оленя, какое наблюдалось на территории междуречья Хатанги и Лены. Этому обстоятельству находится объяснение не только в особенностях природно-географических условий, но и в истории самих кочевников региона. Их предки заселили эти места сравнительно поздно, придя из соседних территорий уже с навыками ведения охотничьего промысла в лесных районах. В новом ландшафтном окружении они не только освоили “чисто тундровые” способы добычи зверя, но и обогатили их опытом ведения промысла в таежных и горно-таежных условиях. Опыт, передававшимся в традициях не одним поколением охотников.

В оленеводстве долган достаточно отчетливо прослеживаются разные этнические традиции. Летняя вьючно-верховая езда на оленях имеет тунгусское происхождение, а зимняя езда на нартах близка к самодийской, хотя передовым животным был правый олень (как у тунгусов). Дойку оленей здесь практиковали так же, как и тунгусы, а оленегонную собаку использовали, как самодийцы. Нарты, распространенные на западе региона, преимущественно самодийского типа, но низкие нарты *турку* напоминают русские нарты для езды на собаках. Терминология, связанная с оленеводством, преимущественно тунгусская, с отдельными якутскими и русскими словами.

Наиболее отчетливо прослеживаются разные этнические традиции в жилищах и промысловых постройках. Чум бытовал по всему региону именно у оленеводов. Несмотря на то что часто его называли по-якутски *ураха*, конструктивные детали этого жилища сохранили тунгусскую (эвенкийскую) терминологию. Постройка типа *голомо* относится к стационарной, и, поскольку она была распространена очень широко, говорить об ее происхождении довольно сложно. Во всяком случае, голомо строили промысловики, но не оленеводы, которые уже в силу своего кочевого образа жизни использовали передвижное жилище. Остальные три вида жилых построек: балок, изба и балаган не вызывают сомнений в своем происхождении. Но если первые два использовались как русскими, так и долганами, то балаган, как свое традиционное жилище, строили исключительно якуты.

Таковыми были в целом исторические предпосылки и особенности формирования хозяйства и культуры долган – оленеводов и охотников на дикого оленя. Неповторимый колорит облика северных кочевников имел под собой основу, которая была соткана из разных этнических традиций: тунгусской, якутской, русской, а на западе этой территории – еще и самодийской.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

Охотничий промысел. Традиционные занятия долган – охотничий промысел, оленеводство и рыболовство. Однако в зависимости от географических условий и этнического окружения в их комплексном хозяйстве существовали региональные различия. В низовьях р. Хета, в районе устьев рек Меймечи и Романихи, резко возрастало значение рыболовства, а в ее верховьях, у переселенцев с озера Ессей, – оленеводства. У наиболее западных (норильских) долган хозяйство характеризовалось сочетанием главным образом охоты и рыболовства, а на востоке, у Хатанги, – охоты на диких оленей и оленеводства. К востоку от Хатанги еще большее значение играла добыча диких оленей.

Все население по хозяйственным особенностям относилось к оседлым и кочевым (“бродячим”). Оседлое население проживало по Хатанге и занималось рыболовством и пушным промыслом. А оленеводы кочевали по тундре и лесотундре, охотились на дикого оленя и также добывали пушнину. Если оседлые жители, постоянно проживающие в населенных пунктах, отлучались из них только на сезонную охоту, то время стоянок и их продолжительность у кочевников значительно варьировали прежде всего в зависимости от успеха охотничьего и пушного промыслов. Места сезонных стоянок и пути кочеваний за некоторыми исключениями оставались из года в год одни и те же.

Часть оленеводов, кочующих по Хатанго-Анабарской тундре, располагалась на зимовку вблизи Хатангского залива и Анабарской губы. Тяготение их к побережью зимой объяснялось главным образом близостью здесь плавникового леса, используемого как топливо и для устройства жилищ. Основная масса кочевников Хатанго-Анабарской тундры на зимние стоянки собиралась в ноябре. В конце марта – начале апреля все оленеводы района снова разбредались по окрестным тундрам.

Хозяйственный цикл местного населения из года в год происходил в следующем порядке. Зимой большая часть оленеводов группами в несколько хозяйств распределялась по границе леса, где имелись запасы топлива и хорошие оленьи пастбища, укрытые от ветров. Кроме того, распределение кочевников цепочкой между административными центрами региона давало возможность относительно легкой связи и обслуживания грузовых перевозок (этот принцип был положен в основу функционирования Хатангского тракта).

Перекочевки охотников-оленеводов зависели от путей миграций диких оленей, промысла рыбы, дальности расположения песцовых пастей-ловушек и наличия хороших пастбищ для оленей. В зависимости от присутствия в том или ином месте диких оленей длительность их стоянок колебалась от одного–двух до 10–15 дней. Во время осенней миграции оленей все охотники бассейна р. Попигай располагались полукругом, обращенным навстречу хода диких оленей. Расстояние между их стойбищами было от 20 до 40 км, и в каждом из них насчитывалось от трех до шести чумов.

В декабре промысел диких оленей в связи с наступлением холодов и полярной ночи становился почти невозможным. Охоту прекращали до наступления светлого времени, а население распределялось по долинам рек, где был лес. Для стоянок выбирались места с хорошими кормами для оленей и близко расположенные к своим пастям-ловушкам.

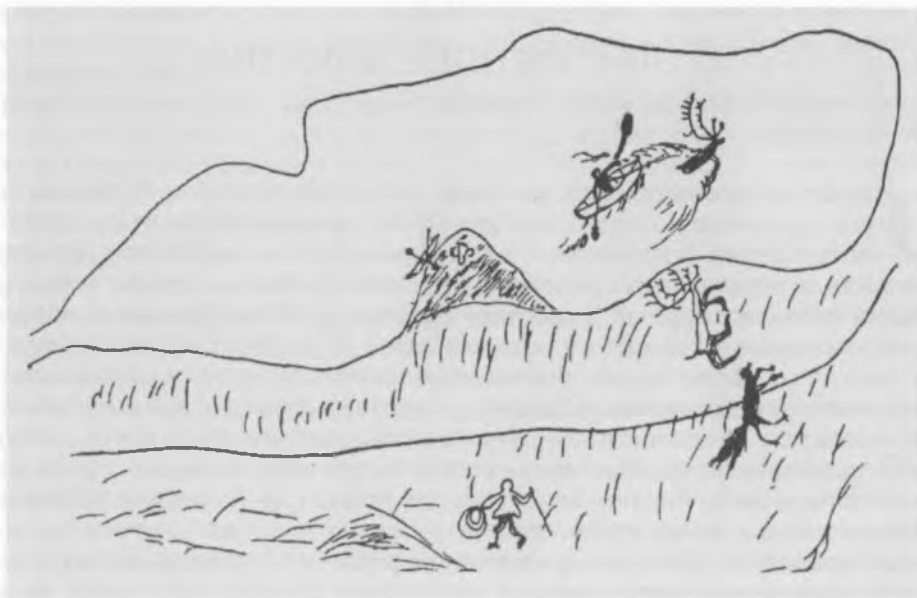


Рисунок норильского долгана “Охота на дикого оленя во время водной переправы” (по Попову А.А., 1937)

Весной, в мае, все оленеводы снимались со стоянок и начинали кочевать к северу. Шли обычно издавна сложившимися путями, с частыми и относительно продолжительными остановками около промысловых мест. Одна часть охотников-олeneводоv доходила до побережья, другая промышляла по озерам и рекам в тундре. В конце августа начиналось обратное движение кочевников с севера на юг, большинство которых выходило к границе леса в октябре.

Кочевой образ жизни составлял основу жизни охотников-олeneводоv. Никакие границы не могли удержать их на одном месте, так как оленеводам нужно было постоянно передвигаться по тундре и лесотундре в поисках хороших пастбищ для оленей.

Промысловый сезон у долган занимал почти весь год. Он наступал весной, с промысла куропатки сетями, а затем (до 20-х чисел июня) водоплавающей птицы. Со второй половины июля до начала августа охотники занимались промыслом гуся во время его линьки. С конца сентября начиналась охота на мигрирующего оленя, которая длилась до первых чисел ноября. С конца октября и до середины апреля осуществлялся промысел песка, и, если в их местности водились дикие олени, попутно охотились на этих животных.

Песца промышляли с помощью пасти-ловушки, которая представляла собой самоловное устройство, давящее пушного зверя при помощи падающей сверху тяжести (каменя или бревна). В целом большинство пастей рассредоточивалось по берегам рек, озер, островов и побережью моря Лаптевых.

Промысел диких оленей на водной переправе. Охоту на воде (поколки) долганы практиковали в широких масштабах по всей территории, где находились места переправ диких оленей через реки во время осенней миграции животных на юг. Большинство переправ (*тигян*) располагалось на крупных реках. Значительное количество таких мест находилось в бассейне р. Хатанги и рек, впадающих в Хатангский залив.

За время охоты на тигяне добывалось в среднем до 60 оленей на семью. Во время массовых миграций дикого оленя бывали случаи добычи на одном тигяне в день до 200 животных (при четырех покольщиках и нескольких береговых загонщиках). Еще в 1930-е годы среди охотников были промысловики, которые в одиночку выбивали все переправляющееся через реку стадо оленей численностью поголовья до 60 голов. Два хороших охотника могли добыть, таким образом, до 130 диких животных. Обычно же за день добывалось в среднем 30–40 оленей.

Поколкой диких оленей занимались самые опытные охотники стойбища и хорошие гребцы на лодках. Менее опытные промысловики обычно садились в лодки и удерживали стадо на воде, не давая выходить животным на берег. Женщины и малоопытные охотники оставались на берегу, и в их обязанности входили свежевание и разделка убитых животных, а во время охоты – загон пытающихся выйти из воды оленей обратно в реку.

Выждав в ближайшем укрытии момент, когда олени вошли в воду и поплыли, охотники, не скрываясь, на лодках быстро гребли к стаду. При переправе через широкие реки в поколках участвовало от трех до восьми лодок. Охотники окружали стадо в кольцо и направляли его против течения, чтобы олени быстрее устали. Животных, подплывающих к берегу, загонщики пугали и гнали обратно в воду. В это время охотники, находящиеся в ветках (лодках), не теряли времени – они неустанно кололи копьем. После того, как на воде не осталось ни одного живого оленя, охотники транспортировали к берегу туши, где женщины и другие охотники занимались их разделкой.

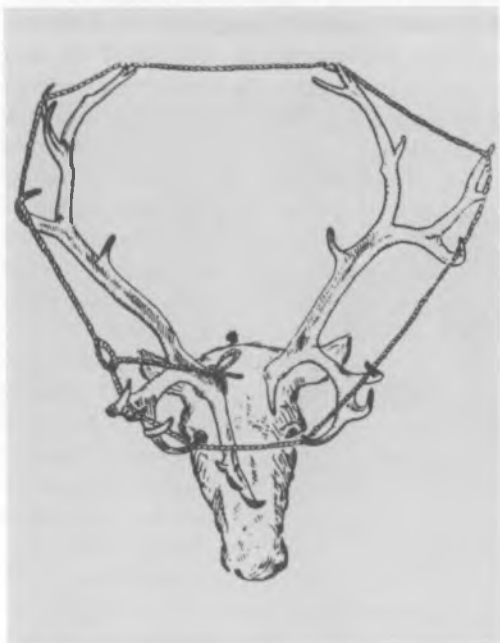
Охота на дикого оленя скрадом. Промысел оленя скрадом в тундре требовал от охотника большого терпения, знания повадок животного и умения быстро ориентироваться в обстановке. Летом, когда дикие олени разбивались на



Охотник, скрывающийся за верховым оленем. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 1996 г.



Охотник с домашним оленем, на рогах которого укреплена петля (по *Попову А.А.*, 1937)



Способ крепления петли на рогах домашнего оленя-манщика (по *Попову А.А.*, 1937)

мелкие стада и когда применение других способов охоты на них становилось невозможным, этот способ добычи дикого оленя был единственным. Зимой скрадом охотились чаще всего в полосе притундровых лесов, где охотник имел возможность приблизиться к животным на близкое расстояние, прячась за деревья.

Охотились скрадом и весной, когда дикий олень мигрировал на север и на земле появлялись первые проталины. Обнаружив стадо диких животных, охотник, одетый в темную промысловую одежду, появлялся спереди на пути хода животных и ложился на снег. Весной олень принимал черные пятна на снегу за проталины и поэтому почти не обращал внимания на открыто лежащего охотника. В противном случае олень обязательно замечал охотника, лежавшего на проталине, раньше, чем животное подходило к нему на расстояние выстрела.

Значительно легче было скрадывать оленя в лесу, куда на охоту промысловик приезжал обычно верхом на олене. Ехал он тихо, осторожно подъезжая к полянам и проталинам, где обычно кормились дикие олени. Прячась за своего верхового оленя и деревья, охотник подходил к диким животным на расстояние выстрела.

Охота с домашним оленем-манщиком. На открытых пространствах, в местностях со слабо пересеченным рельефом, а также в лесной зоне охотники-оленеводы издавна практиковали зимой своеобразный способ охоты на дикого оленя с помощью *ондото*. Так северные промысловики (эвенки, эвены, долганы, северные якуты) называли домашнего оленя, обученного для охоты на диких животных. Охотились с манщиком осенью, в зимнее время, а также весной, особенно в теплые пасмурные дни. Осенью охоту с ондото практиковали с начала до конца ноября, прекращая ее с наступлением полярной ночи. В это время промысел диких оленей временно не практиковали из-за темноты, возобновляя охоту данным способом в конце января и продолжая ее до середины марта.

Кроме ондото в охоте указанным способом использовались еще два домашних оленя: его “помощник” (*тюрге*) и верховой олень (*учак*). Из этих трех оленей наиболее важную задачу выполнял ондото. От манщика требовалось, чтобы он, заметив диких оленей, подходил к ним не спеша, время от времени останавливался и копытил. В случае необходимости он должен был лечь на снег, чтобы успокоить таким образом насторожившихся диких животных. Роль *тюрге* в охоте отводилась более простая: он шел за ондото и служил заслоном для охотника, крадущегося сзади.

Верховой олень служил для переездов за стадом диких животных, которые после их обстрела перебежали на новое место. Кроме того, находясь поблизости от охотника, он также скрывал его от глаз диких оленей.

Охотник управлял домашними оленями, идущими перед ним, с помощью тонких кожаных шнуров. А верхового оленя, который следовал сзади или рядом, охотник вел на поводе. Таким образом, промысловик, находящемуся среди домашних оленей, удавалось подойти к диким животным на расстояние близкого выстрела. Когда охотник подходил к диким оленям на 20–30 шагов, он останавливал манщика, чтобы дикие животные не заметили тянущийся от него шнур. Не давая манщику идти дальше и прикрываясь своими оленями, охотник приближался к дикому стаду, после чего открывал стрельбу.

Промысел с домашним манщиком и петлей. В период гона у диких оленей (октябрь–ноябрь), когда быки вступали между собой в драки из-за важенков, охотники использовали на промысле домашних оленей-производителей, которых пускали к стадам диких животных. На рогах у такого домашнего оленя укрепляли петлю. Ее делали из прочного шнура толщиной около 5 мм и длиной до 5 м, который сплетали из оленьих сухожилий или тонких ровдужных ремешков. Один конец крепко привязывали за основания рогов, а другой, представляющий собой широкую петлю, слегка закрепляли тонкими сухожильными нитками за кончики отростков рогов домашнего оленя.



Охота с маскировочным щитком. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 1996 г.

Охота с таким домашним быком была несложной. Заметив стадо диких оленей, в котором были крупные самцы, охотник отпускал манщика, а сам наблюдал, скрываясь за каким-нибудь укрытием. Отпущенный домашний олень, заметив стадо диких животных, немедленно направлялся к ним. В свою очередь, дикий самец, увидев приближающегося соперника, выходил навстречу пришельцу и вступал с ним в борьбу. Во время поединка дикий олень попадал рогами в петлю и затягивал ее, оказываясь, таким образом, прочно связанным с манщиком. Тогда охотник покидал укрытие, подъезжал (или подходил) к борющимся животным и убивал дикого оленя из ружья или ножом. Освободив домашнего оленя и снова укрепив у него на рогах петлю, промысловик начинал разыскивать новое стадо, где повторял описанный способ охоты.

Промысел дикого оленя с маскировочным щитком. В снежное время года охотники для промысла диких северных оленей использовали маскировочный щиток (*далда*). Он представлял собой доску овальной формы, длиной около 2 м и около 40 см в высоту. Посередине в ней было сделано прямоугольное или овальное отверстие для глаз и для ствола огнестрельного оружия. Щиток устанавливали на маленькие полозья-лыжи, и чтобы далда лучше скользила и меньше скрипела о снег, на полозья наклеивали олени камусы. За этим щитком, двигая его перед собой, скрывался ползущий по снегу охотник. Для маскировки внешнюю сторону щитка покрывали снегом толщиной в 2–3 см. Для этого охотник брал в рот горсть снега, оттаивал его и брызгал на доску. Пока вода еще не замерзла, он набрасывал на нее снег. Затем промысловик тщательно разглаживал снежную кашу, делая поверхность щитка возможно более ровной, чтобы она не выделялась тенями на фоне снежной поверхности тундры.

Охотились с далдой исключительно весной. Осенью со щитком управляться было трудно из-за рыхлого снега, по которому тяжело ползти. При охоте с далдой человек старался двигаться против солнца, чтобы падающие лучи хоро-

шо освещали маскировочный щит и не давали теней как от самой доски, так и от скрывающегося за ней. Кроме того, промысловик принимал в расчет направление ветра, который должен был дуть со стороны диких оленей или быть боковым. На промысел охотник одевался в светлую парку, сшитую из оленьих шкур, а поверх надевал специальный нагрудник, сшитый из оленьих камусов. Он подъезжал как можно ближе к стаду диких оленей, оставлял за каким-либо прикрытием нарту с домашними ездовыми оленями и дальше продолжал скрадывание ползком, двигая впереди себя щиток. Промысловик старался подползти на расстояние 15–20 шагов и стрелял в то время, когда олени стояли на месте и кормились. Если они двигались по пастбищу, охотник издавал резкий короткий свист, чтобы олени от внезапности остановились и замерли. Первый раз он стрелял сквозь отверстие в щитке, затем клал оружие на далду и продолжал стрельбу.

Промысел диких оленей самострелами. В полосе притундровых лесов, куда приходили на зимовку стада диких оленей из тундры, в широких масштабах практиковался промысел самострелами. И если на Анабаре и Оленеке этот способ охоты к первой четверти XX в. был забыт, то на западе региона – в Хатангском районе – он сохранялся и в 1930-е годы.

Сущность указанного способа охоты заключалась в том, что на путях миграций диких оленей к местам зимовок и в тех районах тундры, где она переходила в лес, охотники устраивали сплошные изгороди с проходами (“окнами”). Здесь и настораживали самострелы.

Дикие олени, встречая во время осенней миграции на своем пути изгороди, стремились пройти через “окна” и тут, задевая ногами протянутую нить-насторожку, разряжали лук и погибали от стрелы. При установке лука и натягивании насторожки промысловики делали расчет на то, чтобы олень в момент спуска тетивы стоял боком и стрела попала под лопатку.

Приведение самострелов в боевое состояние охотники производили в конце октября, перед появлением стад диких оленей, продвигающихся из тундры на зимовку к лесу. Промысел диких оленей с помощью самострелов длился полтора–

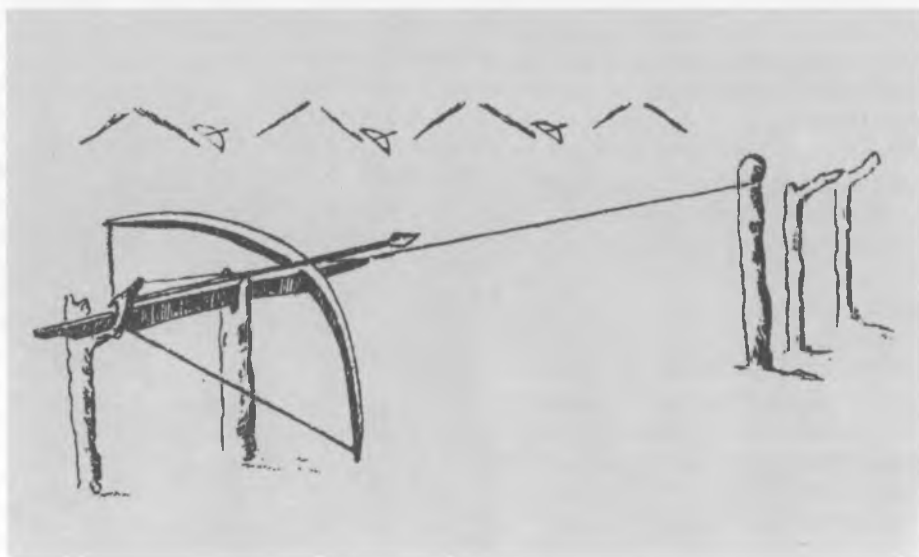


Схема установки самострела на дикого оленя (по Попову А.А., 1937)



Пасть-ловушка на песца у долган. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 1996 г.

два месяца – до наступления полярной ночи и прекращения движения на юг оленьих стад.

Промысел диких оленей гоном на нартах. Наиболее распространенным у долган способом охоты на диких оленей в начале XX в. был промысел с нарты. Его практиковали как охотники-оленеводы, так и промысловики, запрягающие в нарты собак (в некоторых поселениях по р. Хатанге и на арктическом побережье). Охотиться на диких оленей гоном на нартах начинали после выпадения снега. На промысел в легкие нарты запрягали трех хорошо упитанных ездовых оленей, которых меняли свежими животными на каждую поездку. Заметив издали стадо диких оленей, промысловик останавливался, определял направление движения животных (если те кормились), изучал характер местности и направление ветра. Выработав план действий, он старался приблизиться к стаду как можно ближе, скрываясь в складках местности. Когда укрытия заканчивались, охотник выезжал на открытое место и пускал своих ездовых оленей во весь опор, направляясь навстречу кормящемуся стаду. Дикие олени, заметив едущего в их направлении охотника, на короткое время приходили в замешательство и затем бросались в сторону. В эти минуты охотнику нужно было внимательно следить за их движением, направляя нарту прямо на стадо. В ходе погони он изменял направление своего подъезда, стараясь все время ехать наперерез бегущему стаду, сокращая таким образом расстояние. Дикие олени, опасаясь, что человек перережет им путь, обычно изо всех сил стремились обогнать его и из-за этого в период погони описывали дугу, в то время как охотник ехал по направлению, близкому к радиусу этой окружности. Так он выигрывал в расстоянии, и наступал момент, когда он приближался к стаду на расстояние выстрела. Промысловик спрыгивал с нарты и открывал стрельбу по бегущим животным.

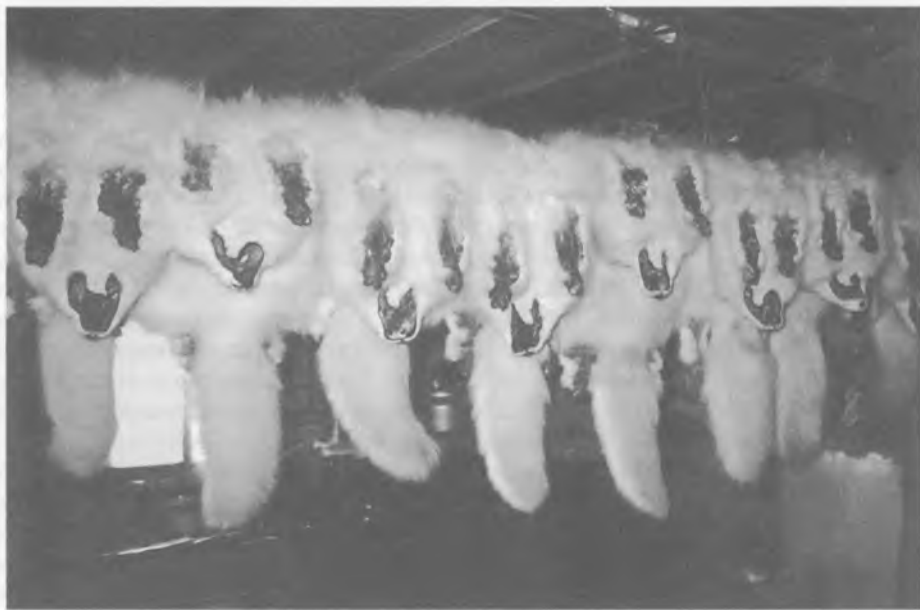
Транспортное оленеводство и выпас оленей. Олень давал человеку все основное, что необходимо для жизни охотника-оленевода в тундре: пищу, одежду,

обувь. Кроме того, олени шкуры использовали для шитья меховых покрышек для чума или балка – зимнего жилища в тундре. Вместе с тем благодаря оленю, как транспортному средству, долганы занимались охотничьим и рыболовным промыслами, имели возможность приезжать в поселки и передвигаться по тундре, в частности, соблюдать широко распространенный среди них обычай “гостевания” у родственников и друзей. Осенью, зимой и весной оленя запрягали в нарты. Весной, летом и осенью на нем ездили верхом (охотники также и зимой). А летом на олене вьюком перевозили грузы.

Оленеводство долган в середине XIX – начале XX в. имело ярко выраженную транспортную направленность. Только благодаря местным оленеводам в регионе в 1930-е годы осуществлялась перевозка грузов, на которой ежегодно было занято от 5000 до 7000 оленей. Одновременно для осуществления перевозок людей на 23 станках Хатангского тракта было необходимо держать в течение пяти снежных месяцев (с декабря по апрель) около 1500 оленей. И, наконец, для осмотра песцовых пастей охотникам-оленеводам требовалось до 2000 оленей. В окончательном итоге для обслуживания насущных транспортных нужд (без учета оленей, занятых в собственных хозяйствах населения при перекочевках, разъездах на фактории, в гости и т.д.) требовалось около 10 тыс. оленьих быков.

В летнее время стада нескольких оленеводческих хозяйств обычно объединялись вместе. Для присмотра за большим стадом нужно меньше пастухов, чем для пастбы малочисленного стада. Во всех хозяйствах, кочевавших летом в тундре, использовали оленегонную собаку, а при переездах летом – ездовые нарты.

Для защиты оленей от комаров и оводов в летнее время в лесотундре разводили костры – дымокуры из гнилых пней, деревьев и влажного дерна. Над дымокурами устанавливали в виде конуса несколько жердей, чтобы животные не наступали на огонь и не обжигали ноги. В тундре также для защиты от гнуса устраивали дымокуры из тальника и сухой травы.



Обработанные шкурки песца. Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1980 г.



Недоуздок верхового оленя. Хатангский р-н. МАЭ. Колл. № 1070-67

Осенью, когда пропадали комары и появлялись грибы, а также зимой оленям, которые часто убегали из стада, на шею вешали обруч из тальника с деревянной колодкой в виде развилины или с длинной палкой. Колодка при движении животного била его по ногам, не давая бежать. Оленям, которые старались отделиться от стада и увлечь за собой остальных животных, на переднюю ногу надевали колодку. Чтобы не потерять таких резвых оленей, на шею им привязывали также колокольчики. В том случае, если часто убегающими из стада животными были важеньки, при них оставляли телят, привязывая последних к стволам деревьев. Для того чтобы теленок не запутался в привязи, ствол дерева очищали от коры, и петля скользила свободно. Однако так оленеводы делали только осенью, когда пропадали комары (Попов, 1955. С. 187).

При ловле оленей использовали аркан (*маамут*, *мамыкта*) длиной до 80–100 м, сплетенный из четырех или пяти тонких сыромятных ремней. Зимой и летом (во время комаров), когда олени собирались в плотное кольцо, стадо окружали несколько оленеводов с растянутыми арканами. Это давало возможность другим оленеводам зайти в середину стада и ловить оленей прямо руками (Там же. С. 188).

Оленья упряжь. Недоуздок верхового оленя (*бастынга*) представлял собой кожаный ремень в виде петли. По бокам у него было пришито два ремешка, с



Верховые седла в Хатанго-Анабарском р-не: женское (вверху). МАЭ. Колл. № 1070-76; мужское. МАЭ. Колл. № 3641-6

помощью которых недоуздок завязывался на затылке животного. Недоуздок мужского верхового оленя в отличие от женского никак не украшался. Недоуздки женских верховых оленей, точнее, налобные части ремня, обшивали зеленым, желтым или красным сукном и орнаментировали бисером. К нижней части недоуздка пришивали длинный поводок для управления животным. Чтобы олень, идущий на поводе за передним, не ленился и не тянул назад, на него надевали недоуздок с костяным гребешком, приходящимся на затылочную часть. Когда олень не хотел работать и отставал от передового оленя, к которому он был привязан, зубцы гребешка давили ему на затылок и, причиняя боль, заставляли животное бежать вперед.

Мужское верховое седло представляло собой две параллельные доски, под углом скрепленные на концах дугами из оленьего рога или деревянными развилками. Они служили луками седла. Доски обшивали оленьей шкурой (мездрой наружу) и набивали внутрь оленью шерсть, так что образовывались две подушки для сиденья. Седло клали на лопатки оленя.

Женское седло, которое служило также для перевозки грузов, вместо рогового или деревянного дугообразного соединения спереди и сзади имело высокие полукруглые деревянные луки. Его остов был более прочным и устойчивым, а

подушка толще и шире. Переднюю луку обычно орнаментировали инкрустацией из олова в виде геометрических узоров или изображений птиц.

Женского или грузового оленя седлали следующим образом: сначала на лопатки клали седло, а на него – коврик, сшитый из шкур, снятых с оленьих голов, который закрывал бока животного. Через седло перекидывали две вьючные сумы, сшитые из оленьих камусов и связанные между собой. Седло и вьючные сумы перетягивали одним кожаным ремнем.

Садлись верхом на оленя с правой стороны. При посадке повод держали в левой руке, хватаясь ею за переднюю луку седла. Правой рукой опирались на посох и, перекидывая левую ногу за седло, запрыгивали в него. Мужской посох представлял собой обычную деревянную палку такой длины, чтобы на нее было удобно опираться, садясь на оленя.

У женского посоха было железное навершие конической формы с плоским крюком. Часто навершие на посохе украшали медной инкрустацией и насечкой. При верховой езде, когда хотели повернуть оленя налево, правую ногу прижимали к щеке оленя; если хотели повернуть направо – тянули повод на себя.

В нарты запрягали от одного до четырех оленей. Правый олень упряжки был передовым, остальные – пристяжными. Недоуздок передового оленя состоял из двух соединенных ремешком костяных пластинок, одна из которых была прямой, другая – изогнутой. К нижней части прямой пластинки привязывалась длинная (до 6 м) вожжа. Недоуздок надевали оленю на голову таким образом, чтобы костяные пластинки ложились над надбровными дугами. Когда оленевод дергал за вожжу, пластинки давили на них и заставляли оленя поворачивать направо.

Лямка представляла собой длинную (около 2 м) кожаную полосу шириной 10–15 см. Ее надевали оленю наискось через левое или правое плечо



Оленья упряжка. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко. 2002 г.



Запряженные в нарты олени. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 2002 г.

(в зависимости от расположения пристяжного оленя) и пропускали между передними ногами животного. С одной стороны ляжка имела ремешок, который протягивали под шеей оленя, чтобы она не сползала. Концы ляжки ремнем соединялись с широким (30–35 см) кожаным поясом, охватывающим переднюю часть туловища оленя.

На поясе передового оленя с правой стороны вертикально крепился крюк, за который перекидывали вожжу, чтобы она при езде не волочилась по земле. Крюк, который делали обычно из кости или железа (последний – с инкрустацией серебром или медью), увешивали кольцами. Как писал А.А. Попов, он являлся предметом украшения у молодежи и “ценился в одного оленя” (1955. С. 192). Охотники на своих упряжках использовали только костяные крюки, чтобы не пугать звоном металлических колец диких оленей.

Лямки и пояса традиционной нарядной оленьей упряжи покрывали красным или зеленым сукном и орнаментировали разноцветным бисером, а ровдужные пояса украшали узорным шитьем из ниток из оленьих сухожилий.

Нартенный транспорт. Долганы использовали несколько видов нарт. *Быа сырга* (“веревочные нарты”) – женские нарты, которыми оленеводы пользовались только в снежное время года. На весенней стоянке их разбирали, просушивали и оставляли здесь до зимы. Нарты делали аккуратными, копылья и заднюю спинку раскрашивали разными красками. Полозья, копылья, дугу-баран связывали сыромятными ремешками-вязками. Эти нарты старались делать из березы, а полозья – из дуба, который оленеводы находили среди плавникового леса. Часто на заднюю часть такой нарты крепили каркас из тальника, покрытый оленьими шкурами. Тогда она превращалась в “кибитку”, и во время зимних перекочевок в ней перевозили маленьких детей.

Турку. Эти нарты долганы использовали при поездках на охоту, рыбалку и т.п. Они имели три–четыре пары копыльев высотой до 50 см.

Ханкы. На этих нартах ездили летом. Их делали высокими (60–70 см), с пятью–шестью парами косых копыльев. Сзади у них также была спинка. Эти нарты могли использовать и как грузовые. Высокими их делали для того, чтобы использовать весной и летом, когда начиналась распутица, и в болотистых местах стояла вода.

Грузовые нарты у долган были двух разновидностей. *Ньыкча сырга* – тяжелые нарты, которые использовали только в зимнее время. Загнутые концы полозьев у них были короткими, так как их делали из корневой части лиственницы. На этих нартах возили тяжелые (до 300 кг) грузы – главным образом дрова.

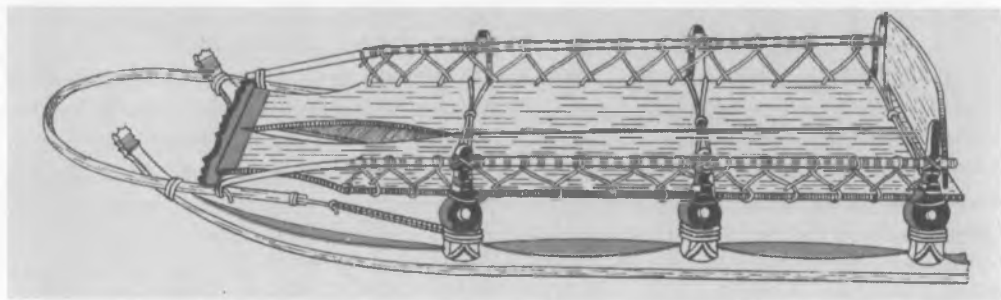
При летних перекочевках для перевозки лодки использовали специальную нарту *ыракы*, которая имела две или три пары высоких прямых копыльев. Летом, при перекочевках, грудных детей в возрасте до двух лет клали в люльку, которую помещали в эту лодку.

При зимней езде оленей погоняли длинным (до 4 м) шестом, который имел на конце костяной наконечник. Иногда на шест насаживали железный наконечник копыя с тупым концом. Наконечник использовали при проверке прочности льда, когда осенью караваном переходили через замерзшие реки.

При движении, когда оленевод хотел остановить оленей, он тянул на себя вожжу и заворачивал животных направо, привязывая передового оленя к копылу или к боковой вязке своей нарты. Садись на нарту не сразу, а сначала пускали оленей вперед и некоторое время, держась за вожжу, бежали рядом с ней. Затем уже на ходу быстро вскакивали ногами на полоз и садились. На нарте сидели с правой стороны – так, чтобы вес оленевода приходился на ее центр. Повод держали в левой руке, хорей – в правой.левой ногой упирались в упор (веревка или ремешок, перевязанный поперек настила на уровне первого копыла), а правую ногу ставили на полоз нарты. Если было нужно повернуть оленей вправо, дергали вожжу, если влево – слегка ударяли хореем по правому боку передового оленя.

Выпас оленей. В традиционной культуре долганы-оленеводы выделяли два главных сезона года: зиму, когда еще сохранялся снежный покров с преобладанием низких температур, и лето – непродолжительное, часто холодное.

С наступлением весны, когда приближалось время отела, оленье стадо делили на две части. Важенок отделяли от телят и других половозрастных групп животных. После этого обе части стада выпасали раздельно, и их постоянно караулили пастухи.



Ездовые “веревочные нарты” (по Попову А.А., 1955)



Детские нарты. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 1996 г.



Грузовые нарты. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 2002 г.



Нарты для перевозки лодки. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 1996 г.

Важенок в оленеводческих хозяйствах доили, как правило, раз в день с июня до середины ноября, но некоторые нетели доились круглый год. Наибольший удой получали от важенок, потерявших теленка. От них за два удоя надаивали до литра молока. Отдельных прирученных важенок держали только для получения молока. Их доили раз в сутки, через день. Летом обычно получали молоко перед приготовлением чая, чтобы подбелить его. Зимой оленье молоко замораживали и ели в таком виде, раскалывая на кусочки.

Как уже упоминалось, отел оленей происходил в мае–июне (обычно заканчивался к 10 июня). Около 20 дней уходило на то, чтобы телята окрепли, и уже после этого, в начале июля, оленеводы перекочевывали на новое место.

Протяженность летнего маршрута кочевания оленеводов была длиннее зимнего и зависела от площади территории, на которой выпасали оленей. Начиналось движение по летним маршрутам с 20-х чисел апреля и заканчивалось в конце октября. Перед выходом на летний маршрут оленеводы оставляли зимние балки на весенних пастбищах (где происходил отел), а с летними балками или чумами проводили летнюю перекочевку. В летний период стоянки были короткие, и перекочевки осуществлялись каждые два-три дня. Расстояние дневных переходов колебалось в среднем от 10 до 20 км, в зависимости от погоды и, соответственно, наличия комаров и оводов, а также от выбора пастбищ. В лесную зону оленеводы не возвращались до тех пор, пока не выпадал снег, по которому можно было искать оленей по их следам.

Частота перекочевов в зимний период зависела от погодных условий и корма, но в среднем на одном месте оленеводы оставались от одной до двух недель. Зимой стадо проверяли обычно раз в день, приходя сюда на лыжах, верхом на олене или на нартах.



Стадо домашних оленей зимой. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 1996 г.



Перекочевка с балками. Хатангский р-н. Фото В.И. Дьяченко, 2007 г.



Просушка оленьих шкур и камусов. Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1980 г.

В зимнее время олени паслись спокойно, и только на пастбищах с неглубоким снежным покровом пастухам приходилось собирать стадо, пасущееся широким фронтом. Когда световой день начинал увеличиваться, олени передвигались все медленнее и медленнее. В феврале–марте они уже почти стояли на месте. Это было самой спокойной порой для оленеводов. В конце марта – начале апреля они с оленями начинали движение из лесотундры на север.

ЖИЛИЩЕ, ПРОМЫСЛОВАЯ ОДЕЖДА
И ПИТАНИЕ

Жилище. Смешанный в этническом отношении состав предков долган предопределил разнообразие их жилых построек. Как уже говорилось, согласно письменным источникам, первыми в регионе, с кем встретились русские землепроходцы, было тунгусоязычное население. Со временем в ходе исторических событий и под давлением русских в край стали проникать якуты (главным образом с торговыми целями), и почти вместе с ними появились русские, мигрировавшие сюда по разным причинам как со стороны Якутии, так и из Енисейского края. Приходившие в этот район якуты строили здесь привычные для них традиционные балаганы, а русские ставили рубленые избы. Традиционное жилище охотников-оленеводов – чум – со временем в некоторых районах края начало вытесняться другими постройками или принимать различные модификации.

Чум. Постоянные перекочевки на оленях с одного места на другое, обусловленные подвижным образом жизни охотников-оленеводов, требовали соответствующего жилища. Оно должно было быть приспособленным к местным условиям и не только защищать северных кочевников от непогоды, но и давать возможность выполнять внутри жилища самую несложную работу, соответствующую их потребностям.

Чум был самым ранним в хронологическом отношении типом жилища, которое использовали долганы, кочевавшие в зоне тундры и лесотундры. Установка чума была не очень трудоемкой и по времени занимала не более двух часов. Основу каркаса составляли тонкие шесты, которых насчитывалось от 20 до 50 и более. Их заготавливали заранее, высушивая для легкости в течение года. Количество шестов зависело от сезона и размера кочевавшей семьи. В зимнем чуме жерди были толще, и их имелось больше, чем в летнем, поэтому зимний чум был более устойчивым и прочным, а также более просторным. Шесты летнего чума были относительно тонкими, чтобы их легче было перевозить на вьючных оленях.

Форма конуса, которую придавали чуму, оказывалась устойчивой против сильных ветров и пурги, свирепствующих в открытой тундре. Помимо хорошей устойчивости против ветра конусовидная форма давала возможность устройства максимальной площади пола. Кроме того, разведенный костер или железная печь, установленная в середине жилища, равномерно обогревали все его внутреннее пространство, что позволяло использовать тепло, столь ценное в тундре, с максимальной полнотой.

Чум служил жилищем для оленеводов в течение круглого года. В зависимости от сезона и места установки конструкция его, оставаясь в общем одинаковой, представляла собой конусовидную постройку, покрытую оленьими шкурами. Размеры пола колебались от 5 до 8 м в диаметре, высота от пола до вершины конуса составляла 3 – 4 м. Полom в чуме обычно служила почва.

Охотники-оленеводы устанавливали чум вблизи реки или озера, в местах, обильных оленьим кормом. Вход ориентировали, как правило, в направлении предстоящей перекочевки, а если чум стоял у озера, то в сторону воды.

Зимой при переезде на новое место и установке чума сначала планировали круглую площадку, по размерам соответствующую полу. Землю очищали от



Зимний чум. МАЭ. Фотоколл. № 1362-31

снега, который в дальнейшем служил обкладкой нижней части чума для защиты от ветра. Очищенные от снега площадки накрывали полотнищами и окончательно переезжали сюда только на следующий день. В зимнее время, когда световой день был очень короток, после переезда на новое место оленеводы в первую очередь сообща устанавливали чум для стариков и детей, и лишь затем каждый хозяин возводил жилье для себя. Над очищенной от снега площадкой ставили конусообразный остов из жердей лиственницы толщиной в 5–10 см. Три основных шеста из лиственницы вверху связывались, а потом по кругу, на расстоянии около 40 см, устанавливали остальные шесты. После этого в чум вносили специальный шест, который пропускали в дымовое отверстие. К нему горизонтально привязывали перекладину. Другим концом она крепилась к одному из главных шестов. На эту перекладину вешали для просушки одежду и обувь. Шест стоял не в центре чума, а несколько ближе ко входу.

Остов чума обтягивали двумя–тремя полотнищами из оленьих шкур, сшитых нитками из сухожилий. Полотна-покрышки по форме представляли собой трапецию, основание которой было направлено к земле. Покрышки для зимнего чума шили из шкур оленей зимнего (ноябрьского) забоя, подстригая их и оставляя длину волоса около 2 см. На пошив одного полотнища требовалось до 20 шкур.

Покрышки для летнего чума состояли из верхней и нижней ровдужных полос-опоясок. Верхнюю полосу шили из старых кусков ровдуги, так как она находилась у дымового отверстия, а нижнюю – из 10–12 выделанных оленьих шкур. Полосы привязывались к шестам чума с помощью ровдужных ремешков.

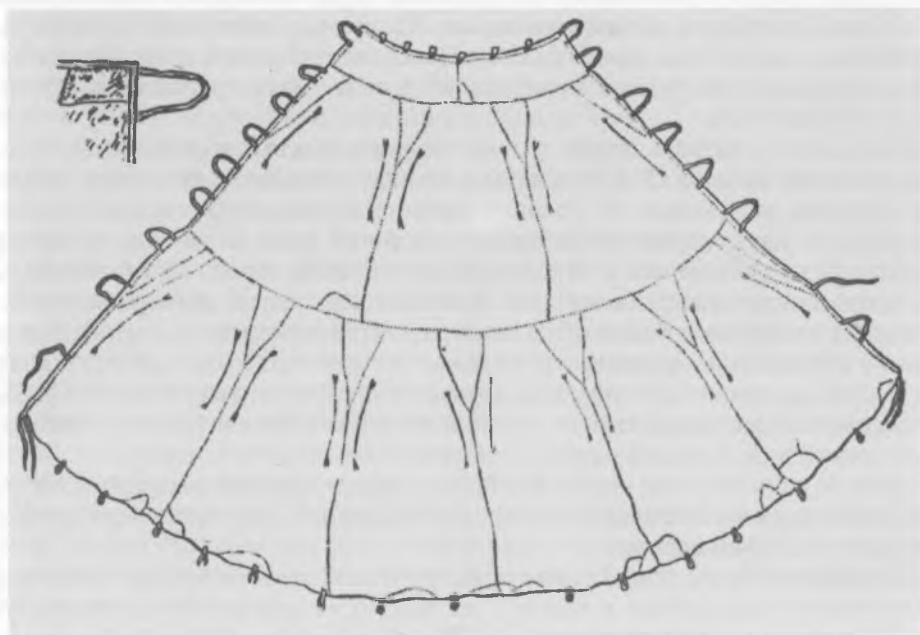
Зимние покрышки шили двойными, накладывая шкуры мездра к мездру, так что оленья шерсть была направлена наружу и внутрь чума. Олений волос на

внешних покрышках, в отличие от внутренних, не подстригали. На каждую покрышку пришивали по два карманчика (*кулгак*), в которые вставляли шесты, чтобы поднимать нюки при покрытии ими каркаса. К правому верхнему углу каждой покрышки был пришит длинный ремень (*эльдюн бэта*), а на левой ее стороне имелись петли. Когда накладывали одно полотно на другое, ремень обводили вокруг чума, продевали его в петлю и привязывали за ближайшую жердь.

Вверху чума оставляли открытое пространство диаметром около 1,5 м, которое выполняло функции окна, дымового и вентиляционного отверстия. На ночь его обычно закрывали покрышкой из оленьей шкуры.

Внутреннее убранство чума было весьма незатейливо и просто. На земляной пол по возможности клали доски или стлали тальник, на которые укладывали оленьи шкуры-постели: первую – шерстью вниз, вторую и третью – шерстью вверх. Эти шкуры служили ночью постелью, а днем – местом, где сидели обитатели чума и выполняли всякого рода работы. Одеядло обычно шили из песцовых или заячьих шкурок, а подушку набивали перьями и пухом диких гусей. Над постелью супругов устраивали ситцевую занавеску, прикрепленную к жердям. Всю мебель составляли маленькие столики высотой 15–30 см. Из хозяйственных вещей здесь лежали лишь самые необходимые инструменты и предметы для приготовления пищи, остальные же хранились в нартах на открытом воздухе.

Место в чуме, расположенное за очагом, называлось *кэтэгэрин*. Тут спали дети и гости. Слева и справа от входа (пространство, которое называлось *дюлках*) находилась посуда, утварь, а также вещи, принадлежащие хозяйке. Эта часть жилища была женской. Если в чуме проживали две семьи, то посуда и утварь той и другой располагались отдельно в части дюлках у входа. После каждой перекочевки семьи менялись местами, используя по очереди левый и правый дюлках.



Покрышка летнего чума (по Попову А.А., 1958)

Для обогрева чума и приготовления пищи посередине устанавливали железную печь, а летом очаг устраивали прямо на земле. Зимой, несмотря на непрерывную топку днем, тепло держалось только около печи, дальше же по периметру у краев часто лежал нарастающий снег. В ночное время, когда огонь потухал, температура внутри чума была почти такой, как снаружи, и поэтому единственной защитой спящих людей от холода оказывались оленьи шкуры, которыми они укрывались.

Особенно тяжело зимой было оленеводам, жившим вдали от леса, которым следовало соблюдать строгую экономию в топливе и пользоваться им только для приготовления пищи. Здесь всю долгую полярную зиму меховую одежду снимали лишь в редких случаях. Так что главным защитником от ледящей стужи восьмимесячной зимы был не только и не столько чум, сколько одежда из оленьих шкур, хорошо сохраняющая внутреннюю теплоту тела человека.

Летом, когда перекочевки становились почти ежедневными и перевозка имущества осуществлялась вьюком, общий вес чума значительно уменьшался. Жерди использовали более тонкие, и число их сокращали. На покрытие чума употребляли покрышки, сшитые из одинарной ровдуги. Вместо железной печи чаще использовали простой костер, который раскладывали посередине жилища.

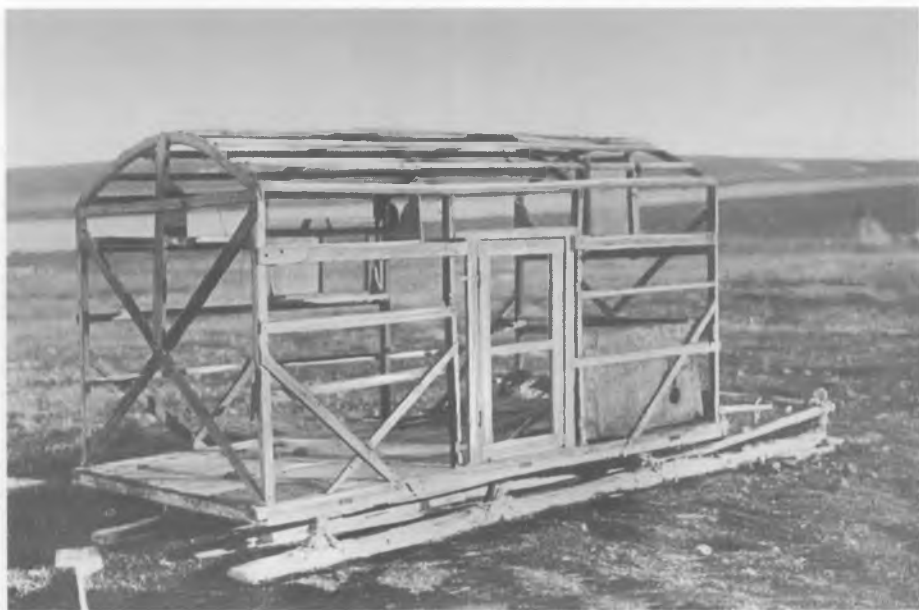
Топливом в тундре служили главным образом мелкие, почти высохшие на корню кустарники и полярная березка. Местами кочевники использовали остатки деревьев, сохранившихся в почвенной мерзлоте.

Тордох – один из типов временного переносного жилища, в котором охотники располагались в период осмотра пастей-ловушек и при переездах по ненаселенным местам. Тордох представлял собой разновидность легкого чума, который был рассчитан на размещение нескольких человек и служил защитой от зимних ветров и убежищем от пурги, случайно застающей охотника в пути. Для устройства тордоха требовалось не больше десятка тонких жердей. При этом в дело шли и оленьи посохи. Покрышкой тордоха являлось старое ровдужное полотно, которым покрывали каркас. Постелью охотникам служили оленьи шкуры, положенные прямо на снег. Посередине тордоха разводили небольшой костер, а иногда ставили железную печку. Чтобы его установить, требовалось не больше часа.

Балок, или “нартенный чум”, – одно из оригинальных и интересных по своему устройству жилищ. В XIX в. балок по виду напоминал большую кибитку, поставленную на полозья. В Хатангском р-не балки достигали значительных размеров, по внутреннему устройству и удобству мало отличаясь от простой комнаты. Материалом для постройки балка служило дерево (лиственница, ель или сосна), оленьи шкуры и материя. Размеры помещения варьировали в зависимости от назначения балка. Для осмотра пастей-ловушек, при перекочевках, когда он служил лишь временным помещением для семьи (прежде всего для детей), балок делали небольшим, с площадью пола 2×1 и высотой 1–1,5 м. Балки, предназначенные кроме переездов также и для жилья в течение всей зимы, были длиной до 8–9 м, шириной до 2 м и высотой до 2 м и больше.

Главное внимание при постройке балка обращали на его легкость и возможно лучшее сохранение тепла от печки, а конструкция его хорошо удовлетворяла обоим этим требованиям.

Основанием балка служила нарта, построенная в соответствии с размерами надстроечного помещения, а полом – площадка из плотно пригнанных друг к другу досок, установленная на полозья. Помещение-комнату делали отдельно и затем ставили на нарту, скрепляя их гвоздями. Каркас балка изготавливали из



Каркас долганского балка (по *Попову А.А.*, 1955)

тонких брусков и реек. С левой или с правой стороны балка между средними стойками устанавливали дверь, обитую оленьими шкурами. На противоположной стороне (иногда и на других стенках) врезывали остекленные оконца.

Внутри помещения, у передней стенки балка, располагалась железная печь. Трубу от печки выводили в отверстие, сделанное в потолке. По стенкам устраивали полочки и прибивали гвозди для одежды. В балках крупных размеров кроме печки и полок иногда делали лежанки, столики и лавки для сидения.

Снаружи весь балок обтягивали сначала тканью, потом покрывками из оленьих шкур, поверх которых снова клали полотно. Нередко оленеводы пользовались только покрывкой, сшитой из оленьих шкур.

Для перевозки балка запрягали от трех до шести, а иногда и более оленей, которых вел за собой охотник-олeneвод, привязывая их к своей ездовой нарте. Он следил также за скольжением балка по снегу, чтобы тот случайно не перевернулся на крутом склоне. Тепло в помещении держалось довольно хорошо, хотя топить печку нужно было почти непрерывно, особенно в ветреные дни.

Идея постройки и распространения балка принадлежала туруханским купцам, в XIX в. разъезжавшим по тундрам со своими товарами и скупавшими пушнину. Торговцы за долгую полярную зиму во время своего пребывания в тундре редко заходили в чум охотников-олeneводо-в. Обычно они заключали все торговые сделки с промысловиками у себя в балке, где устраивалось небольшое отделение для показа необходимых товаров, которые, по мере надобности, затем пополнялись из обозных нарт.

Передвижение такого “магазина” вместе с его хозяином по бескрайним просторам тундры при наличии достаточного количества транспортных оленей не представляло больших затруднений для торговца. Нередко вместе с купцами путешествовали и их жены.

Переезды с балками зимой в тундре не были очень сложными из-за относительной ровности ее рельефа. Снег, нивелируя неровности и превращаясь в



Охотничий шалаш *холомо*. МАЭ. Фотоколл. № И-2026-94

плотный наст, настолько сильно уплотнялся ветрами, что олени и нарты оставляли лишь едва заметные следы на его поверхности. Так что тундра в течение всей зимы представляла собой как бы сплошную укатанную дорогу.

Охотничий шалаш. Охотничий шалаш *холомо* был распространен по всей тундре и лесотундре. Устанавливали его около реки, ручья или озера в районе расположения пастей-ловушек на песца. При выборе места особое внимание обращали на наличие поблизости хорошего оленьего корма. Такое требование было крайне необходимо, поскольку во время ночевки в тундре, чтобы олени не убежали, их не отпускали пастись вольно, а обычно привязывали к кольям, вбитым в землю.

Главное назначение охотничьего шалаша состояло в том, чтобы дать временный приют промысловику во время осмотров и настораживания пастей-ловушек на песца. В нем охотник располагался на ночевку, готовил обед из полусырой оленины и неизменного чая. Здесь же он спасался от пурги, внезапно захватывающей его посреди открытой тундры, что случалось очень часто.

Охотничий шалаш в большинстве случаев имел коническую форму, реже — вид усеченной пирамиды. Размеры его были, как правило, небольшими. Высота почти не превышала роста среднего человека, а диаметр пола редко бывал больше 2–2,5 м. В таком помещении можно было более или менее удобно только сидеть. Простое устройство шалаша не требовало много дерева, что очень важно в тундре. Десяток лиственничных кольев толщиной 10–15 см и длиной 2,5–3 м, поставленных в конус, составляли его основу. Снаружи остов обкладывали дерном или камнями, а щели заполняли землей. Вверху имелось отверстие в полметра диаметром, которое открывали зимой только во время горения костра.

Низкий вход, через который в шалаш можно было попасть только ползком, закрывался дверью. Ее делали из деревянной рамы, на которую была натянута оленья шкура; пол в шалаше оставляли земляным. Для приготовления пищи прямо на земле раскладывали костер, над которым на крюк, обычно сделанный из оленьего рога, подвешивали котел или чайник. Древесина в тундре была ценным и жизненно важным материалом, поэтому дрова возили с собой нередко за сотни километров, а тепло использовали с максимальной полнотой.

Полено для костра охотники-оленеводы раскалывали на мелкие лучины, которые подкладывали лишь под самое дно чайника или котла с расчетом, чтобы пламя не расходовалось в открытое пространство. Покидая шалаш, промысловик тщательно заделывал все отверстия снегом, так как было достаточно маленькой щели, чтобы ветер заполнил всю его внутренность снегом.

Юрта-балаган. Традиционное якутское жилище типа юрты-балагана имело среди долган довольно ограниченное распространение на восточном Таймыре. В то время как в районах с оседлым населением юрта служила постоянным жилищем, охотники-оленеводы строили ее иногда только для временного пребывания зимой на границе леса.

Основой прямоугольной в плане юрты служили четыре–восемь врытых в землю жердей толщиной 15–20 см, связанных вверху венцом из перекладин такой же толщины. Стенки возводили из жердей наклонно к земле. Последние устанавливали как можно плотнее друг к другу, и они верхним концом упирались на скрепляющий столбы венец. Пол оставляли земляным или выстилали плахами из колотых пополам стволов лиственницы. Потолок настилали из плах и жердей, реже – из досок. Для его поддержания на верхний венец клали одну или две толстые лиственничные балки.

Щели в стенах и потолке затыкали мхом, а поверх него укладывали дерн. Охотники-оленеводы, жившие в балаганах лишь зимой, вместо дерна на обкладку использовали снег, из-за чего с потолка и стен постоянно стекала вода, особенно во время топки печи. Для освещения в стенах имелись небольшие прямоугольные отверстия, в которые зимой вставляли куски льда.



Промысловая изба. Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1980



Мужчины в традиционной одежде – куртках-хопо и бакарях. Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1980 г.

ли “в чашку” из жердей 15–25 см толщины, пол и потолок устраивали из досок или из колотых плах. В том случае, когда потолок настилали из досок, поверх укладывали еще накатник. Для поддержания потолка клали наиболее прочные балки из бревен, которые имелись под руками. Сверху потолок выстилали дерном или просто засыпали землей. Крыши на избах-рубленках не возводили из-за сильных ветров, и только в сел. Хатанга можно было встретить дома с крышами.

Часто жилую избу делали “пятистенной”, т.е. разделяли на две половины капитальной стеной. Сени в большинстве случаев устраивали только на зиму, и главным материалом для постройки их являлся очень плотный снег, нарезанный пластами. Внутреннее убранство такой избы состояло из нар, расположенных вдоль стен, стола, нескольких табуретов и лавок.

Для обогрева изб устанавливали железные печи. Русские печи имелись у немногих хозяев, и их делали из камня. Для экономии камня печь ставили на фундаменте из бревен. Окна в большинстве случаев делали одинарные, поэтому на зиму в дополнение к ним вставляли куски льда. Теплую температуру внутри помещения зимой поддерживали непрерывной топкой железной печи. К утру температура в избе с железной печью резко падала, опускаясь иногда ниже нуля

Вдоль стен внутри помещения устраивали нары, которые разделялись перегородками на отделения. Мебель обычно состояла из одного-двух столиков и лавок. Перед входной дверью из жердей и снега делали небольшие сени. Отапливали балаган камельком или железной печью, располагавшейся в середине жилища.

Рубленые избы. Избами в качестве постоянных жилищ пользовались жители сел. Хатанга и близко расположенных к нему станков. В лесотундре восточнее Хатанги такие постройки можно было встретить только изредка у охотников-оленьеводов, живущих в них в зимнее время. Оленеводы строили рубленки обычно в наиболее обильных оленьими кормами местах.

Материалом для постройки избы служили плавниковый лес или местная лиственница, растущая в лесотундре. Стены руби-

градусов. В избах, в которых стояли русские печи, тепло хорошо сохранялось до следующего дня.

Главной трудностью для установки избы-рубленки в лесотундре являлось недостаточное количество кормовых мест для оленей и хорошего строевого леса. Для того чтобы собрать материал для постройки избы (бревна лиственницы длиной 5–6 м и около 12–15 см толщиной в верхней стволовой части), требовалось объездить большую территорию. А это было под силу лишь крупным оленеводческим хозяйствам.

Поварни. До середины 1930-х годов вдоль почти всех ненаселенных зимних станков, расположенных по Хатангскому тракту, через каждые 30–50 км можно было встретить поварни. Они представляли собой рубленки без крыш, внутри которых вдоль стен устанавливались только нары для сна, а посередине стояла железная печь.

В большинстве случаев эти постройки, предназначенные для путников, до середины зимы стояли без окон и дверей и полные снега. Чтобы зимой проникнуть в них на ночлег, приходилось очищать из-под снега небольшую площадку и заделывать парусиной двери, а окна забивать снегом. Печи в поварнях встречались редко.

Промысловая одежда и питание. Для того чтобы в холодный зимний сезон охотиться на дикого оленя и проверять пасти-ловушки, промысловики должны были иметь хорошую теплую одежду, и этому обстоятельству они уделяли самое пристальное внимание. На промысел охотники брали новый или, по крайней мере, мало ношенный прочный промысловый костюм, не требующий даже мелкого ремонта, так как погодные условия во время охоты часто не позволяли этого делать. А от состояния одежды, которая должна была хорошо защищать человека от ледяной стужи, во многом зависела и его жизнь.

Промысловая одежда долганских охотников в XIX в. состояла из следующих предметов. Поверх обычного хлопчато-бумажного костюма надевали



Дорожная одежда сокуй. МАЭ. Колл. № 4128-87



Мужчина в сокуе. Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1980 г.

короткие меховые брюки из пыжика и пиджак, подбитый песцовым мехом. Поверх пиджака надевали меховую куртку (*хопо*), сшитую из шкур оленей зимнего забоя.

Охотник имел несколько хопо. Одну куртку он надевал при заготовке дров и льда, а также во время ловли оленей, поэтому она должна была быть легкой, не стесняющей движений. Если хопо пошива прошло года сильно изнашивалась, ее использовали в качестве рабочей одежды. Для защиты рук от мороза, к рукавам хопо пришивали рукавицы из оленьих камусов мездрой внутрь. Чтобы вынуть руку из рукавицы, выше большого пальца делали прорезь (длина – 4–5 см), которую прикрывал специально пришитый клапан.

На ноги охотники надевали меховые чулки шерстью внутрь, которые шили из шкуры важенки. Поверх них носили зимние торбаса,

также сшитые из оленьих камусов шерстью наружу. У каждого охотника имелось не менее трех пар этой обуви. Шили ее с длинными голенищами (на 30–40 см выше колен), которые с помощью пришитых ровдужных ремешков привязывались к поясу. Подошвы на торбаса шили чаще всего из шкур, снятых с голов оленей.

Осенью и весной на торбаса надевали меховые калоши, сшитые из камусов, оленьей шкуры или из шкур, снятых со лбов оленей. Очень ценили обувь с подошвами, сшитыми из щеток, – кусочков жесткой оленьей шерсти, срезанных между копытами оленя. Будучи очень прочной, обувь с такими подошвами можно было носить целый год. В холодное время подошвы из щеток дополнительно подшивали на торбаса.

Поверх коротких (до колена) торбасов надевали зимние меховые штаны из шкуры оленя осеннего забоя, которые завязывались ремешками внизу под коленом. Так что снег за голенище обуви не попадал. Штаны часто надевали прямо на голое тело. Иногда потертые штаны надевали мехом внутрь. Летние штаны шили из пыжика или ровдуги и использовали во время летней охоты на гуся и дикого оленя.

В конце лета охотники-оленеводы надевали *сутро* – род ноговиц, сшитых из камусов. Надевали их поверх штанов обычно с начала августа, когда насту-

пало похолодание и пастухи выходили на ночное дежурство.

На голову под шапку в зимнее время охотник повязывал два платка. Первый, сложенный в полоску шириной 6–7 см, завязывали концами на затылке, и он покрывал лоб до бровей, позволяя шапке плотно сидеть на голове охотника. Вторым платком, сложенным углом, прикрывался подбородок. Угол платка, прикрывающий спереди шею и горло, прихватывали шарфом из мятой оленьей шкуры, которым обматывали шею. Платки (чаще всего ситцевые) впитывали влагу, которая накапливалась от дыхания и таяния снежной пыли, попадающей на лицо.

Капорообразную шапку шили из шкуры весеннего теленка (шерстью наружу) из лапок песца, лисицы или волка. Для пошива шапки из песца требовалось более 20 лапок. Изнутри шапку подбивали тем же песцовым или заячьим мехом, а края обычно опушали мехом росомахи или песцовыми хвостами. Эта опушка создавала навес над лицом, благодаря чему теплый воздух от дыхания задерживался в виде тепловой завесы, которая предохраняла лицо от обморожения.

Зимой в дороге поверх одежды надевали сокуй с капюшоном, сшитый из светлых шкур оленя зимнего забоя мехом наружу. С собой охотник брал две оленьи шкуры, которые он использовал в качестве постели, останавливаясь в избушке или промысловом шалаше.

Отправляясь на промысел, охотник надевал глухую одежду *дундук холо*, сшитую из светлых оленьих шкур мехом наружу. Покрой ее был прямой, широкий, рукава – прямые и узкие. На груди имелся небольшой разрез с двумя ремешками по краям пол, а ворот был обшит узкой ровдужной полоской.

Для того чтобы тихо подползти к дикому оленю по снегу, поверх одежды охотник надевал специальный нагрудник, сшитый из белых оленьих камусов. На верхней части нагрудника имелся полукруглый вырез для шеи и ремешковые завязки; с боков также были пришиты ремешки.



Женщина в шубе из оленьего меха. Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1979 г.



Долганка в традиционной одежде. Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1980 г.

Во время песцового промысла охотники питались два раза в день: утром, перед выездом на осмотр ловушек, и вечером, после возвращения с проверки пастей. Их ужин обычно состоял из сваренного в котле оленьего мяса и чая с сухарями или с мукой, поджаренной на оленьем жиру.

Сразу же после разделки добытого дикого оленя охотники на месте, как правило, подкреплялись костным мозгом и нарезанными кусочками почек. Летом на промысел брали *сенке* – так называлась еда из внутреннего жира с кишок оленя, перемешанного с вяленным мясом.

Вяленые длинные куски мяса или нарезанные на мелкие кусочки, юколу и размельченную вяленую рыбу, употреблявшиеся как прикуска к чаю, хранили в сумках, сшитых из налиимьей кожи. Продукты в большом объеме, например, муку, хранили во вьючных сумах, сшитых из камусов.

Кости оленя сразу никогда не выбрасывали. После того, как мясо сварили и съели, их дробили на круглом камне и вываривали. Для длительного хранения оленьего или гусиного жира обычно использовали мочево́й пузырь оленя.

Осенью и зимой впрок мяса оленя не заготавливали. Его оставляли в замороженном виде, но весной, при большой добыче дикого оленя, часть мяса сушили на лето.

Реки и озера Таймыра очень богаты промысловой рыбой, особенно Хатангский р-н. В р. Хатанга и Хатангском заливе, а также в многочисленных тундровых озерах водятся чир, муксун, кумжа, нельма, голец, омуль, сиг, пелядь и др. Поэтому рыба в пищевом рационе долган играла не менее важную роль, чем оленина. Ее ели как во время промысла, так и заготавливали различными способами для длительного хранения.

Обычно только что выловленную жирную рыбу разрезали на куски и ели с солью. Из свежей жирной рыбы (чир, кумжа, муксун) готовили *кердияк*: рыбу чистили, выбрасывали внутренности и после разреза вдоль позвоночника и брюшка отделяли хребет и удаляли ребра. В результате получались два пласта филе, соединенные хвостовым плавником. Для более быстрого приготовления пласты надрезали сверху вниз. Тушку рыбы вялили, не употребляя соли, на вешалах. Большую рыбу, разрезав на четыре–пять продольных полос, также с поперечными надрезами, коптили над дымом и через один–три дня вывешивали на открытом воздухе, чтобы еще подвялить.

Юколу заготавливали следующим образом. Мелкую рыбу чистили, отрезали голову (как и любой рыбе), потрошили и удаляли позвоночник. Затем два–три дня рыбу без соли подвяливали при хорошей погоде. После этого, пока она не стала совсем сухой, ее обжаривали, слегка подсолонив. Для долгого хранения такая юкола не годилась. Но иногда ее могли хорошо высушивать и хранить длительное время.

Другой способ заготовки рыбы для длительного хранения состоял в том, что нарезанную на куски рыбу (без кожи и костей) долго варили в жиру. Ее хранили в ведрах или котлах и называли *варка*. Это было одним из лакомых блюд местного населения.

Из юколы, после того как ее предварительно подвяливали, делали заготовку для приготовления другого блюда – *кабардах*. Для этого к вяленой рыбе добавляли подвяленные жирные рыбы брюшки. Все это резали на мелкие кусочки и жарили на рыбьем жиру. Для приготовления данных блюд использовали рыбий жир, вытопленный из внутренностей и голов рыбы.

Потрошеную рыбу хранили и в вырытых ямах. Эта рыба обычно имела затхлый вкус, и для еды ее варили.

Одно из любимых блюд охотников-оленеводов – строганина – была распространена повсеместно. Это первое блюдо для гостей и обычно ее ели сразу после перекочевки на новое место, поскольку на приготовление строганины требовалось несколько минут. Для этого использовали замороженную рыбу как “погребную” (летнего промысла, замороженную в



Женская зимняя обувь из оленьего камуса (*бакари*). Хатангский р-н. Фото Е.А. Оборотовой, 1980 г.

вырытой яме), так и свежую – зимнего улова. По вкусу свежая строганина была значительно лучше, чем погребная. Строганина, приготовленная из погребной рыбы, отличалась от свежей тем, что в мясе первой всегда присутствовали кристаллики льда. В свежемороженой рыбе их не было. Поэтому рыбу старались обрабатывать еще у проруби во время проверки сетей. При этом для приготовления строганины из сети доставали только живую рыбу. Ее откладывали в сторону, а после осмотра сети брали за хвост и, упирая головой о лед (за это время она успевала несколько замерзнуть), проминали, для чего ее несколько надавливали вниз и покачивали из стороны в сторону. Благодаря такой манипуляции кристаллики льда не образовывались.



СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ

Роды. Иметь в семье много детей и, следовательно, много будущих помощников всегда считалось у долган большим счастьем. Когда приближались роды, для роженицы устанавливали отдельный чум или отводили для нее балок. По этому случаю приглашали шамана провести специальное камлание. По обе стороны чума вкапывали две молодые лиственницы с поперечинами в виде креста. Эти деревья символизировали их связь с душой и жизнью человека.

Перед наступлением родов у роженицы снимали колечки, пояс, развязывали узелки на одежде, чтобы роды проходили легко, без осложнений. Женщина рожала стоя, держась за шест, который одним концом был горизонтально привязан к боковой жерди чума, а другим – к жерди, установленной посередине чума. Над этим шестом укрепляли деревянную антропоморфную фигурку в песочной или заячьей шкурке, которая считалась покровительницей роженицы.

Постройка, в которой происходили роды, рассматривалась как нечистая, и никто кроме бабки, принимавшей роды, и женщины, которая разводила огонь и готовила пищу для роженицы, в нее не входил.

Если ребенок рождался на месяц или два раньше срока, его помещали в очищенный от содержимого желудок оленя и держали там один–два месяца. Для этой цели требовалось в течение только одного месяца забивать до девяти оленей с целью получения желудка животного (*Попов, 1946. С. 53*).

Люльку для новорожденного делали заранее. Перед тем как ребенка в первый раз положить в колыбель, туда укладывали собаку, чтобы в нее вселился злой дух, который мог находиться внутри люльки.

На третий день после родов для приглашенных гостей устраивали угощение из мяса оленя, подаренного отцом ребенка. В тот же день производили очищение роженицы, новорожденного, бабки-повитухи и помощницы, которая находилась все это время в постройке после родов. Очищались также вещи, к которым они прикасались. Делали это с помощью дыма можжевельника или древесной смолы, которую клали в ковш с горячими углями.

Свадьба. Если молодому человеку понравилась девушка, он через своего близкого друга просил у нее какую-нибудь вещь, например, платочек, кольцо и т.п. Получив этот предмет, он посылал ей ответный подарок (навершие оленьего посоха, трубку и пр.). Это означало, что связь между молодыми людьми установилась, после чего происходил обмен подарками уже без посредников.

Сватом (*суорумджу*) выбирали человека уважаемого, веселого и разговорчивого, которого было трудно поставить в затруднительное положение неожиданными вопросами. А само сватовство происходило если не утром, то, во всяком случае, в первой половине дня. Сват, перед тем как отправиться к невесте, договаривался с ее отцом о величине калыма. При этом отцу жениха следовало привезти обещанный сватом калым без возражений, даже если он был очень большим.

Калым (*сулуу*) делился на две части: первый, начальный (*бастыкы сулуу*), состоящий из вещей и нескольких оленей, и черный калым (*кара сулуу*), который состоял только из оленей. Определенных размеров калыма не существовало, а величина его обычно определялась по уговору, в зависимости от разных условий (знатность происхождения, состояние, красота невесты, величина се-

мы и т.д.). А.А. Поповым были записаны следующие размеры калыма долган в 1930-е годы.

Большой размер калыма. Первый калым – на выбор: четыре оленя-быка, четыре нетели, верховой олень-манщик; для матери невесты – два оленя на одну нарту: передовой и пристяжной; три волчьи или росомашьи шкуры, четыре лисьих шкуры, две шкурки голубого песца и одна соболя, две ровдужные покрывки для чума, четыре песцовые шубы и, кроме того, одна песцовая шуба для старухи, женские ноговицы из волчьей шкуры, песцовое одеяло, хорошее платье для старухи, медный котел и ружье. Черный калым – 60, 80 или 100 оленей.

Средний размер калыма. Первый калым – три ездовые нарты, каждая с тремя оленями и упряжью (отцу, матери и старшему брату невесты), всего девять оленей; четыре волчьи или песцовые женские шубы, ровдужная покрывка, две лисьи, одна росомашья, две волчьи шкуры и от 60 до 100 руб. деньгами. Черный калым – 60 оленей.

Малый размер калыма. Первый калым – 10 или 12 отборных оленей, две волчьи, две росомашьи и две лисьи шкуры. Более зажиточные хозяева прибавляли к этому еще шкуру лисицы, шкуру голубого песца и пять или шесть шкур обыкновенного песца; черный калым – от 40 оленей.

Для начального калыма, который отдавали сразу на следующий день по его готовности, выбирались самые хорошие олени, в то время как черный калым мог состоять из оленей похуже. При уплате первого калыма договаривались о том, когда пригонят оленей черного калыма, и в этот день должна состояться свадьба.

Подъехав к чуму невесты, сват и жених трижды по солнцу объезжали ее жилище. После этого сват, войдя внутрь, предупреждал о приезде зятя. Он подводил за руку жениха, держащего на поводе важенку, к отцу невесты и оставался на улице с гостями. Последние оставались вне чума до тех пор, пока внутри не приготавливали угощение. В то же время отец невесты принимал оленей черного калыма. Приведенных ими оленей запускали в загон. Когда угощение и брачная постель были готовы, а олени черного калыма приняты, сват вводил жениха в чум, и они вместе с невестой молились перед иконами. После этого они подходили за благословением к родителям невесты и к старшим родственникам. После получения благословения сват делал подношения отцу невесты и ее родственникам (деньги, шкурки меха, отрезки материи и т.п.). После этих подношений родные со стороны невесты вставали и здоровались с женихом за руку.

После обряда благословения жениха и невесту сажали за полог и только затем в чум впускали гостей. Когда последние рассаживались, отец невесты обращался со словами: “Гости! Какие разговоры имеете?” Сват отвечал на это: “Имеем слово”. Тогда человек со стороны жениха красноречиво рассказывал о предстоящей жизни в любви и согласии, которая ожидает молодых и их детей. После этого с аналогичной речью выступал человек со стороны невесты, а потом женщина с невестиной стороны предлагала чай. Сразу после чая все присутствующие выходили из чума, где молодежь до угощения устраивала танцы, и одновременно происходил обряд раздачи калыма (Попов, 1946. С. 69).

После того как гости возвращались в чум, жених и невеста выходили из-за полога и садились вместе со всеми. Если размеры чума не позволяли сидеть одновременно всем присутствующим, то угощение гостей происходило “в два захода”.

Жених проводил в чуме невесты до трех дней, после чего возвращался в свое жилище. Брачную постель привозили заранее, до ее приезда. По возвращении к

Надмогильные сооружения у долган

а – женское с резьбой по дереву. Фото Е.А. Оборотовой; *б* – с головой и костями оленя. Фото В.И. Дьяченко, 2007 г.



нему домой впереди ехал сват, за ним – жених, а затем невеста. На привязи за ней шли вьючные олени с приданым. Размер приданого невесты зависел от величины уплаченного калыма. Так, если для калыма выделялось 60 оленей, то приданое состояло из 45 оленей. Кроме оленей в него входило до 6 нарт, запряженных лучшими оленями и балок (“нартенный чум”), который перевозили четыре оленя.

В нартах находились покрышки для чума, меховые шкурки, шубы, оленья упряжь, посуда и пр. Таким образом, молодую семью обеспечивали на тот период времени, пока жених не станет хорошим промысловиком, а невеста – хорошей хозяйкой и матерью.

Приехав к чуму жениха, сват входил в жилище и объявлял родителям о приезде молодых. Так же, как и в стойбище невесты, свадебный поезд тут трижды объезжал чум жениха. Войдя в него, жених и невеста молились на иконы, а затем, поклонившись матери и отцу, целовали им руки. Одновременно невеста одаривала родителей жениха меховыми шкурками или деньгами. В чуме жениха также происходило угощение родственников и гостей, после чего отец жениха выходил осматривать оленей, а также остальное приданое невесты. Гости проводили оставшийся день в угощениях, играх, танцах. Родители невесты оставались в чуме жениха три дня. Перед их отъездом отец жениха дарил родителям невесты оленя, которого очень берегли. Он как бы “замещал” дочь, оставшуюся в другом стойбище. Готовить пищу невестка начинала на третий день, и с этого времени она должна была слушаться свекра и свекровь больше, чем своих родителей.

Похороны. После того как человек умер и присутствующие в чуме или балке определили, что он не дышит и, следовательно, ушел в другой мир, тело его обмывали специально приглашенные люди. Для очищения они мазали себе лицо и руки кровью специально забитого оленя.

Умершего одевали его близкие родственники. В том случае, если не было новой одежды, ее тут же шили. Сшивали ее части крупными стежками, не делая узелков, лишь соединяя края ткани или оленьей кожи.

У западных долган на покойника надевали две рубахи или два платья из ткани и два натазника. Поверх них надевали оленью парку или шубу из песца, на голову – шапку, на ноги – камусную обувь и на руки – рукавицы. Рукавицы со стороны ладоней и подошвы обуви предварительно прорезали, “чтобы умерший не мог унести с собой душу (*кут*) домашних”. Такую надежду одевали на покойника как зимой, так и летом (АМАЭ. Ф. 1. Оп. 14. № 156. Л. 231).

Пока для покойника изготавливали гроб, он лежал головой на запад на оленьей шкуре в чуме. Полагая, что мертвый все слышит, старались говорить тихо и ничего плохого об усопшем. Когда члены семьи садились за еду, они ставили рядом с покойным блюдечко с едой. Каждый человек, вошедший в жилище впервые, подходил к покойнику, кланялся и просил у него прощения, если при жизни чем-либо обидел его.

Гроб делали посторонние люди, не родственники. В лесных районах его выдалбливали из цельного бревна, а в тундре сколачивали из нартенных досок. При этом щепки и опилки от дерева нельзя было бросать в огонь. Перед тем как покойника положить в гроб, последний окуривали можжевельником. Внутри клали пищу, разбитые чашку и миску, иногда маленькие лепешки с изображением креста (две у плеч, одну в ногах покойного). В гроб мужчины могли положить ружье, а в гроб мальчика – лучок со стрелами. Но не клали острых орудий (нож, копье), опасаясь, что злой дух (*абааны*), съевший человека, будет охотиться и за его родными.

После того как покойника положили в гроб, его сразу выносили из жилища. Для этого разбирали шесты чума и снимали покрышки возле того места, где лежал умерший, чтобы он не нашел входа в жилище, если захочет туда вернуться. Выносили его головой вперед, “чтобы он мог пнуть ногами назад *кут* (душу) живых людей, пожелавших последовать вместе с ним” (Там же. Л. 232). Гроб, накрытый покрышкой от чума, ставили на нарту и оставляли до окончания выкапывания могилы. Если она находилась недалеко, гроб несли на руках или, надев лямки, волокли на нарте. Если место погребения находилось далеко, гроб с покойником везли на нартах, запряженных двумя старыми оленями-быками. Перед тем как опустить гроб в могильную яму, ее окуривали можжевельником.

Нарту, на которой везли покойника, разрубали топором. Его вместе с упряжью, посудой и вещами, которыми пользовался покойный, оставляли у могилы. Одежду, которую он носил при жизни, как и колыбель ребенка, вешали на дерево вблизи могилы. Оленей, на которых привозили на могилу покойного, обычно продавали нганасанам, якутам или русским или обменивали у них же на других оленей. В старину, по сведениям норильских долган, при погребении мужчины забивали верхового оленя без седла, а при похоронах женщины – оседланного оленя. Мясо оленя съедали, а голову вешали на кресте у могилы, близстоящем дереве или на шестах, установленных над погребением.

Западные долганы, вернувшись с кладбища, забивали у чума белого оленя-быка. Котел с кровью этого оленя заносили в жилище и омывали ею лицо, руки и суставы. Кроме того, этой кровью обмазывали жерди чума, покрышки и все предметы, находившиеся в жилище. Присутствовавшие на кладбище, вернувшись в свои жилища, останавливались невдалеке от чумов и кричали громко, что они вернулись. Выходила одна из женщин и клала перед входом в чум горящее полено, через которое нужно было перешагнуть. Кроме того, внутри жилища вернувшегося с похорон человека окуривали смолой лиственницы, помещенной на сковородку с горящими угольями, и заставляли перешагнуть через нее.

В старину чум, в котором умер человек, просто оставляли, уходя жить на новое место. А стационарные постройки покидали только до первой весенней грозы, которая “очищала” их.

Западные долганы обычно не ставили надмогильных памятников. Они спиливали на высоте 1 м от земли стоящее рядом с могилой дерево и валили его на земляной холм. Пень обтесывали с четырех сторон топором, а в голове ставили крест. Долганы, проживавшие на востоке, ближе к Якутии, ставили надмогильные памятники из досок, орнаментированных резьбой.

Некрещеных детей в земле не хоронили. В лесной местности их заворачивали в оленью шкуру или, положив в ящик, вешали на дерево, а в тундре привязывали к воткнутой в землю жерди или просто оставляли на земле. Объясняли это тем, что если некрещеного ребенка похоронить в земле, то его не увидит *Айыы Тойон* (верховное, светлое божество), под которым они подразумевали христианского бога.

На 40-й день после смерти долганы устраивали поминки (*нуомиингка*). Утром, помолвившись перед иконой, они ставили перед ней тарелочку с кусочками мяса, рыбы и т.п. и устраивали угощение. Если на следующее утро, по их мнению, в тарелке убавлялось пищи, то они считали, что душа умершего, перед тем как отправиться на небо, посещала свой дом. После этого ежегодно умершего поминали в день его смерти тем, что утром перед иконой зажигали свечку и долго молились.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ФОЛЬКЛОР

Духи-хозяева промысловых животных и покровители охотников. Мир диких животных в представлениях долган тесно переплетался с образом духа-хозяина зверей и покровителя охотника. Они, например, считали, что в природе существует два вида духов-хозяев промысловых зверей, называемых *иччи*: один распоряжается судьбой диких оленей, другой – судьбой всех зверей, которых промышляет человек, в том числе и диких оленей.

Иччи диких оленей представлялся охотникам зооморфным. А.А. Попов приводит о нем рассказ, из которого явствует, что Иччи – хозяин диких оленей – обитает на севере, на мысу в виде креста, и это очень большой олень с двумя головами. Куда обращены его головы, туда и идут олени (АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 143–144).

Иччи – дух-хозяин всех зверей (его еще называли *Энэкээн*), в отличие от иччи диких оленей, наделял охотников удачей при охоте на всех промысловых животных. Промысловики во время охоты всячески старались расположить к себе Энэкээн, делая ему подарки, состоящие из пуль, монеток и т.д., которые клали на землю с просьбой наделить их удачей. Добыв дикого оленя, охотник бросал в огонь жир, срезанный с коленной чашечки его правой ноги, а также костный мозг добытого животного. Чтобы не обидеть Энэкээн, нужно было, добыв даже маленького оленя, радоваться этому. Когда к чуму привозили добытого дикого оленя, то до тех пор, пока тушу не разрезали на части и не убрали, запрещали шуметь. Особенно Энэкээн не переносил стука железа, поэтому, когда в жилище вносили разделанную тушу, старались делать это аккуратно, ничего не задевая. Он не любил также, когда шерсть дикого оленя попадала в огонь и когда его шкуру сушили над огнем. Во всех этих случаях он мог лишить охотника удачи (Там же. Л. 141). Если пушной зверь переставал попадать в ловушки или охота на дикого оленя была безуспешной, это означало, что Энэкээн перестал давать добычу охотнику. Некоторые охотники имели изображения или вместилища Энэкээн, которые рассматривались их владельцами как семейная реликвия.

Шкуру альбиноса хранили с большой тщательностью, считая ее вместилищем Энэкээн. Когда охотнику удавалось добыть дикого оленя со сросшимися отростками рогов, их спиливали таким образом, чтобы получалось кольцо, на котором вырезали очертание человеческого лица. После этого кольцо обшивали короткошерстной шкуркой новорожденного теленка, оставляя открытым только “лицо”. С этого времени фигурка становилась Энэкээн.

После удачного промысла, когда удавалось убить дикого оленя или лося, охотник “кормил” духа. Он привязывал в качестве жертвоприношения нижние зубы убитого оленя, его коленный жир и обращался к идолу с особым заклинанием. Если же Энэкээн не помогал охотнику, он мог выбросить его фигурку.

В низовьях Хатанги и на Попигае, когда убивали дикого оленя, то после разделки туши остатки животного собирали вместе и поверх их ставили треножник *дюка*. Кости оленя дробили, вытапливали из них жир и относили туда же. Рога дикого оленя, после того, как с головы съедали мясо, мазали сажей из своего

очага и относили в тот же дюка. Такие действия охотника могли понравиться Эхэкээн, и он, как считалось, должен был послать ему еще оленя (Там же. К-1. Оп. 2. № 1206. Л. 55).

Покровителем промысловиков считался и *Байанай*, который олицетворял многочисленных духов-хозяев промысловых животных. Его фигурку хранили в круглой деревянной коробке, покрытой оленьей шкуркой. Возили Байанай на специально предназначенном для него белом или пестром олене.

Перед тем как отправиться на охоту, фигурку мазали и окуривали жиром дикого оленя, а затем, подбрасывая его вверх, судили о результатах предстоящей охоты. Если она падала на спину, считалось, что будет удача; если на живот – к неудаче. Зимой Байанай в начале каждого месяца окуривали жиром, а когда-то, отправляясь на охоту, его брали с собой, подвешивая за спину. Охотник, убив дикого оленя, срезал жир с коленной чашечки животного, приносил к себе в жилище и привешивал к своему идолу.

Долганские охотники почитали не только своих покровителей и духов-хозяев животных, но и духов-хозяев местности, в которую они приехали на промысел. Жена промысловика приготавливала ему лоскутки материи, и он по дороге оставлял их на камнях, ветках или бросал в воду перед переправой на верховом олене. Добравшись на новое место охоты, промысловик обязательно “кормил” огонь кусочком жира и просил духа огня, чтобы ему сопутствовала удача. Убив дикого оленя, охотник “кормил” также и свое ружье, обмазывая его жиром и кровью.

Когда привезенного с промысла песка вносили в жилище, то самый старший в семье также “кормил” огонь, бросая на горячие угли костный мозг или кусочки оленьего жира.

Семейные охранители *хайтаан*. У долганских охотников-оленоводов был распространен культ семейных *хайтаан*. Словом *хайтаан* называли всякие вещи, имеющие внутри себя духа *иччи*, в том числе сделанные руками человека. Имели *хайтаан* и такие объекты природы как камни, горы и деревья. Они заключали в себе удачу, обеспечивали охотника хорошим промыслом, оберегали семью от болезней и всяких несчастий.

Если охотник убивал дикого оленя с какими-либо необычными разветвлениями рогов или с какой-либо уродливой костью, то он считал, что в них содержится удача добычи дикого оленя, посланная тем или другим *иччи* в знак своего благорасположения. Охотник отпиливал эту часть и делал из нее семейный *хайтаан*.

В некоторых случаях охотник, у которого долгое время не было удачи на промысле, делал деревянную фигурку оленя и просил шамана камлать над ней. При этом фигурку ставили рядом с котлом с водой, символизирующим озеро, около которого кормился олень. Шаман вселял в оленя *хингкэн* – охотничью удачу и предлагал охотнику выстрелить в него. Попавшей пулей, которая становилась удачливой, охотник должен был убить настоящего дикого оленя и тем самым снова получить покинувшую его удачу. После этого фигурку оленя почитали как *хайтаан*, содержащую в себе удачу.

Охотничьи обряды. У есеевских якутов В.Н. Васильев в начале XX в. видел деревянную стилизованную фигуру человека, которая также называлась *эһэкээн*. Ее использовали для “исправления ружья, которое перестало хорошо бить”. Для этого охотник трижды пролезал со своим ружьем между ног установленной на земле фигуры *эһэкээн*. Точно так же “исправляли” и сети, в которые перестала попадать рыба, для чего употреблялся такой же предмет, только меньших размеров, называемый *чичипка*.



“Тугарка” – скоба для удержания вожжей женской упряжки. Металл,ковка. Хатангский р-н. Гос. музей искусства народов Востока. Колл. № 11412-III. Фото Э.Т. Базилия

По воззрениям долган, охотничья удача находилась в промысловом животном в целом или в определенных частях его тела. Так, удача дикого оленя находилась в голове этого животного, и поэтому охотник никому ее не отдавал, чтобы не лишиться удачи. Продавая шкурки песцов, охотники отрезали у них носы и хранили у себя, нанизав на ниточку, так как в них находилась удача. Она покидала человека либо без всякой причины, либо при появлении нечистоты. Как писал А.А. Попов, про неудачливого промысловика долганы говорили: “Счастье его покинуло” или “счастье от него ушло” (1958. С. 94). Оно всегда уходило оттуда, где появлялась нечистота, так как последняя обладала свойством заразительности.

По воззрениям охотников, нечистота, будучи объемной, не могла проходить через отверстие или расщеп дерева. Поэтому ружье, потерявшее вследствие нечистоты удачу и переставшее попадать в цель, очищали,

проталкивая его, например, через дужку котла, – тогда нечистота оставалась позади дужки. Если кто-либо находил камень с естественным отверстием, его хранили и тщательно оберегали как покровителя семьи. Дуло ружья, по какой-либо причине соприкоснувшегося с нечистотой, также пропускали через это отверстие, если, конечно, позволяли размеры.

Неудачный промысел, откочевка диких оленей, перемены в путях их миграций обычно рассматривались как наказание охотника за нарушение каких-либо охотничьих обычаев и норм. В этом случае также совершали обряд очищения. Охотники вырубали из дерева идола высотой до 2 м, называвшегося *чычыпкаан*. Ствол грубо обтесывали топором, верхний конец заостряли и придавали ему форму стилизованного удлиненного лица, а нижний расщепляли. В качестве “рук” поперек жерди врезали длинную палку, и концы ее привязывали к двум деревьям для закрепления идола в вертикальном положении.

“Ноги” (развилки) *чычыпкаан* расставляли таким образом, чтобы между ними мог пролезть человек. По левую сторону от идола втыкали колышек с за-

остренной верхушкой и стилизованным лицом. К идолу привязывали деревянную фигурку рыбы. По правую сторону от чычипкаан втыкали такой же колышек, но без рыбы, а на правой руке помещали деревянное изображение птицы. Фигурки всех идолов ориентировали на запад.

Перед чычипкаан на деревья привязывали веревку с вплетенными разноцветными лоскутами и пучками конского волоса – *салама*. Под ней проходила вторая веревка – *дэльбергэ*. В отличие от первой, ее украшали еще и шкурками пушных зверей. Перед идолом разводили костер. Затем убивали домашнего оленя и его кровью мазали “рот”, “руки” и “колени” чычипкаан и идолов. После этого кормили огонь, бросая в него кусочки коленного жира оленя. Охотник с ружьем и посохом заходил за очистительный снаряд и трижды (по солнцу) пролезал между его ног. Затем охотник закрывал “вход” деревянной фигуркой и шел на охоту. После обряда промысловик продолжал охотиться еще три дня. Если ему удавалось убить дикого зверя, то он после возвращения мазал “лицо” чычипкан сердцем добытого зверя, а на “руки”-жерди вешал нижние зубы убитого животного. Этот снаряд использовали не только для очищения охотничьих и рыболовных орудий, но и в тех случаях, когда человек тяжело заболел. Болезнь человека, в представлении охотников-оленоводов, вызывалась вселившимся в него злым духом, который грыз ту или иную часть тела. Поэтому самая главная задача шамана во время камлания заключалась в том, чтобы извлечь из больного этого духа. Шаман по возвращении из нижнего мира, чтобы окончательно очистить своего пациента от следов пребывания в нем враждебного духа, протаскивал больного сквозь отверстие снаряда. Делали чичипкаан в виде человека с изображением лица. Это объяснялось тем, что одухотворенный шаманом, он являлся, в представлении охотников, живым существом, извлекающим из больного все остатки болезни и нечистоты (*Васильев, 1909. С. 269*).

Шаманизм. Жизнь и смерть человека, согласно верованиям долган, были тесно связаны с понятием *кут* (якут. “душа, жизненная субстанция”). Кут человека представлялась как нечто нематериальное, бесплотное – оно по нитидыханию спускается с неба и вселяется в новорожденного. Ребенок при этом обязательно должен родиться живым, что возможно только при наличии у него дыхания. Мертворожденный не мог получить кут потому, что в нем отсутствовала дыхание-нить. Только по ней могла спуститься к нему кут. Этим объясняется то, что обычно бабки-повивальницы пытались оживить обмершего новорожденного, вдвая в него собственное дыхание (*АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 244*).

В случае камлания, когда шаман вселял кут человека в фигурку птицы или в другие предметы, человек продолжал жить совершенно так же, когда кут находилась внутри его тела. Если кут покидала тело по своей воле на непродолжительное время, человек также не чувствовал этого. Но когда кут покидала тело надолго или навсегда, например, при сильном испуге, человек становился больным или даже умирал. Такое же представление бытовало у енисейских эвенков. Так, К.М. Рычков писал: “Временное отсутствие души причиняет болезнь” (*Землеведение, 1922. С. 88*). У северных якутов в том случае, если шаман не находил ушедшую душу человека, тот умирал (*Гурвич, 1977. С. 220*).

Как считали долганы, кут никогда не уходила с умершим в подземный мир, а, превратившись в пар, в воздух, поднималась обратно на небо. Она попадала в подземный мир лишь в том случае, когда ее похищали злые духи. Там она начинала таять, что причиняло смерть человеку, если шаман вовремя не доставлял ее обратно на землю.

Одно из важных мест в шаманстве долган занимали *ойун кыыла* – шаманский дикий олень. Существовало три разновидности *ойун кыыла*: дикий олень шаманского бубна, дикий олень шаманского костюма и дикий олень собственно шамана, обитающий на земле самостоятельно. Первые два вида диких оленей представляли собой кут диких оленей, шкуры которых были использованы на покрытие обечайки бубна и для шитья шаманского костюма.

Диких оленей-духов шаманов, обитающих в среднем мире или на земле, шаманы посылали бороться с дикими оленями-духами враждебных им шаманов. Ими шаманы также преграждали путь духов болезней. В одних случаях, отправив духа болезни в нижний мир, они затыкали оленем отверстие, по которому дух выходил на землю. В других случаях, оставляли его в нижнем мире, а в качестве преграды оленя-духа ставили поперек дороги духу болезни.

Иногда молодой шаман предсказывал добычу дикого оленя, шкура которого будет использована только на изготовление покрывки бубна. Костюм же ему шили по частям из шкур, не предсказанных им дикими оленей. При шитье шаманского облачения использовали только сухожилия и подшейные волосы дикого оленя.

Чтобы бубен, а он для передвижения по разным мирам являлся и облаком, и оленем шамана, имел большую силу, на его покрывку использовали шкуру только дикого оленя-самца. Так как костюм молодому шаману шили по частям в течение нескольких лет после изготовления бубна, то и обряды, и камлания происходили после долгого перерыва, – лишь тогда, когда шаманский нагрудник и костюм были готовы.

Шитье и окраска шаманского костюма считались небезопасным занятием. Те, кто это делали, могли заболеть и ослепнуть, если молодой шаман не совершал над ними специального камлания.

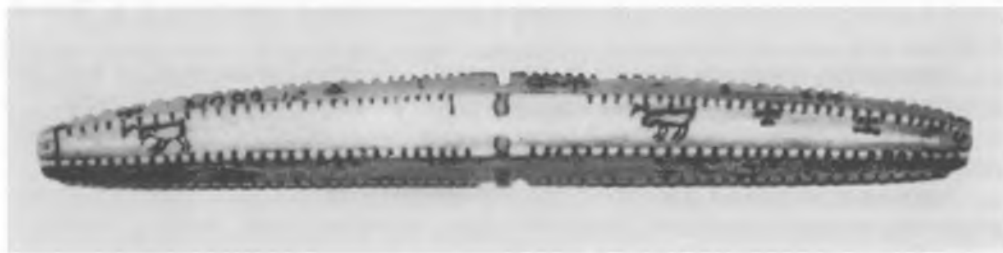
Одно из камланий имело своей целью надеть костюм кут диких оленей, из шкур которых он был сшит. Когда шаман менял костюм или добавлял на него новые подвески, он устраивал торжество (гурум). Тем самым он привлекал для своих родственников изобилие промысла. Из травы делалось изображение дикого оленя, которое в конце камлания разрывалось и по соломинкам раздавалось всем присутствующим. Получившие хранили эту соломинку в течение года в зашитой сумочке, чтобы удача в промысле не ушла от них (АМАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 156. Л. 471).

При камланиях над больным, чтобы выкупить или обменять похищенную духами нижнего мира кут больного и чтобы преградить путь выхода злого духа, использовались жертвенные олени. Эти жертвенные животные при своем рождении заранее предопределялись на эту участь, и только таких оленей мог использовать шаман.

Обычно шаманы при камланиях (особенно у хозяев, имеющих мало оленей) старались обойтись без забоя животного, и лишь тогда прибегали к этому, когда никакими мерами нельзя было избавиться от вымогательства духа. Обмануть духов болезни бывало не всегда легко, и шаману зачастую приходилось вступать с ними в ожесточенный спор.

Среди долганских шаманов встречались такие, кто исполнял обряды православия. После камлания в течение всей ночи они считали своей обязанностью перед иконами совершить утреннюю молитву. Некоторые шаманы во время своих камланий обращались к Богу и христианским святым, крестились и даже имели на своем костюме подвески в виде медных иконок.

Христианство. С конца XVIII в. среди долган начинает распространяться христианство. Как и другие народы Сибири, они в большей степени усвоили



Календарь-“пас’хал”. Мамонтовая кость. Гравировка. Рис. А.В. Лебедева (Из журнала “Северные просторы”. 1990. № 1)

внешнюю сторону христианства, т.е. его обряды. В этом они, пожалуй, превзошли остальные сибирские народы, так как изначально в составе их предков уже были крещеные русские. Во многих семьях у них имелся *паскаал* (по-видимому, от слова “пасха”), который представлял собой календарь в виде дощечки из дерева или мамонтовой кости, на которой зарубками были отмечены месяцы года и христианские праздники. В их календарях насчитывалось до 30 христианских праздников. Долганы, у которых не было такого паскаала, определяли наступление того или иного праздника по хозяйственным приметам. Весьма показательно, что в большинстве случаев аналогии проводились именно с оленем, – животным, занимавшим в хозяйственной жизни и мировоззрении долган центральное место. Вот некоторые из них: дикий олень телился в камне (в горно-каменистой тундре) – значит, наступил Федосьев день; теленок домашнего оленя сильно потемнел, сбросил зимнюю шерсть или гуси перестают летать из-за линьки – наступил Петров день; у теленка домашнего оленя оголялись рога, гуси после линьки начинали летать, но стали линять лебеди, а также на ветвях деревьев выростали боковые ветки, – наступил Ильин день; у важеньки разветвление рогов достигало последнего роста, – наступил первый Спас; дикий олень оголял рога – наступил второй Спас; у нетелившейся или двухгодовалой важеньки оголялись рога – наступил Успенев день. Когда начинали “хоркать” домашние олени-быки, оленеводы говорили: “Приближается Покров день”; домашний олень-производитель начал случку – до Покрова осталось 10 дней; наступил Покров день, если у дикого оленя-производителя начинался гон (на Камне); когда дикий олень сбрасывал рога, значит, наступал Дмитриев день.

Утром в праздничный день перед иконой ставили свечку, и вся семья молилась, причем, как отмечал А.А. Попов, “старший произносил молитвы, иногда по-русски, сильно искаженные, не понимая, разумеется, их смысла” (Там же. Л. 778–779). Также поступали в дни рождения, именин и памяти умерших. В обычные дни утром и перед сном вся семья молилась перед иконой, а дети, сложив ладони, подходили к родителям, чтобы получить их благословение. После еды также крестились.

Долганская музыка* имеет родственные связи с музыкой эвенков, эвенгов, нганасан, энцев, ненцев и русских старожилов сибирского Севера. Изучение и запись долганской музыки производили Л. Масленников, А. Самойлов, Г. Алексеева, В. Никифорова, О. Добжанская, обобщающие сведения о долганской музыке представлены в работе Ю. Шейкина (Алексеева, 2000; Аксенова, 1975; Добжанская, 2003; Никифорова, 1992; Шейкин, 1996; 2002). Значительный

* Очерк о долганской музыке написан О.Э. Добжанской.

вклад в изучение долганского фольклора внес известный этнограф А.А. Попов (1937).

Локальные традиции западных (авамских), средних (хатангских) и восточных (попигайско-анабарских) долган различаются по мелодическому стилю.

Жанровая система долганской музыки представлена пятью жанровыми сферами.

Эпические сказания олонгко с песенными разделами *ырыа*, характеризующими отдельных персонажей (главного героя, вестника, коня, невесту главного героя, богатыря нижнего мира и др.). В рамках единой ладовой системы напевов сказания формируют несколько мелодий-лейтмотивов, которые закрепляются за группой героев, объединенных по племенной принадлежности или функции в сюжете. Различия в музыкальной характеристике героев связаны с тональным уровнем пения, ритмической формульностью и орнаментально-тембровой звукоподачей.

Песни ырыа, связанные с персональной певческой традицией (личные песни), формируют богатый и разнообразный мелодический фонд долганской музыки. Внутри песенной традиции различаются *туойсуу ырыата* – песни-обращения юношей и девушек друг к другу, использовавшиеся в традиционной среде как форма общения (носителями традиции эти песни именуются чаще всего *уол ырыата* – “песня парня”, *кыыс ырыата* – “песня девушки”). Колыбельные песни сохранились в виде баюканья ребенка *бэйдээһин*. “Пение на одном дыхании” – *тыын былдьаһыта*, или *бэтиэхтээһин* – имело ярко выраженный соревновательный характер: исполнители состязались на продолжительность пения на одном дыхании. Отражением самодийского пласта в культуре являлись *курум ырыата* – песни-соревнования женихов. Русским заимствованием, закрепившимся в культуре, стала частушка. Особым типом вокальной фонации в песнях-ырыа и напевах олонгко является вибрирующая звукоподача *дьыгитэн ылааһын*.

Звукоподражательные сигналы отражают специфику отношения к окружающей звуковой среде (звукоподражания кукушке, куропатке, утке и др.).

Обрядовые жанры подразделяются на общеплеменные круговые песнепляски и шаманские музыкальные жанры.

Круговые песне-пляски *һэйро* (танец, который начинается с медленного покачивания и затем исполняется с постепенным ускорением темпа и динамическим нарастанием, сопровождается пением в виде запева и хоровой вторы на единственное слово *һэйро*), *оһуокай* (общеплеменное танцевально-песенное действие с запевом и хоровой второй, с развитым импровизационным текстом, отличается от аналогичного жанра саха-якутов более медленным движением), *үңкүү* (быстрые танцы в кругу, обычно завершавшие танцевальную сюиту) исполнялись вокруг шеста *куурэй* и приурочивались к общеплеменному празднеству окончания полярной ночи, или свадебному торжеству.

В музыкальный спектр **шаманского ритуала**, который исполнялся мужчиной-шаманом (*ойуун*) или женщиной-шаманкой (*удаган*), входили песнопения, звукоподражания, речитации, возгласы, игра на бубне, звучание подвесок-погремушек. Долганские шаманы различались по специфическим приемам работы и выбору средств коммуникации с духами: *ырыаһыт* – “певец-врачеватель”, не имевший костюма с погремушками и бубна, *муслин ойуун* – “шаман, камлающий к духам нижнего мира”, *уостуган ойуун* – “шаман, имеющий удила” (т.е. обладающий комплектом ритуальных атрибутов и фоноинструментов). Этническая терминология фиксирует типы камланий: краткое обращение к духам *алгыс*, камлание в полном облачении *кыырыы*, “безумное” распевание *мэнэрик*.

Фоноинструменты долган связаны с хозяйственной и обрядовой деятельностью: *каангалда* – ботало на рогах оленя из деревянной пластины или жестяной банки, *купулаан* – ботало-колокол на шее упряжного оленя для отпугивания волка, *кобо* – шаровые погремушки, использующиеся в оленеводстве, на праздничной одежде мужчин и женщин, шаманском облачении (*уостаак кобо* – трубкоконусные подвески, *каагыр кобо* – металлические шары на оленях), *чуоран* – колокольчики на детской колыбели и одежде, *тингкинэс*, или *кингкилээн* – звуковые украшения-подвески на одежде, *кыыһаан* – подвески-погремушки на шаманском костюме, символизирующие кости и перья шамана, *ситим* – шаманский ремень с тремя колокольчиками, за который шаман держится во время камлания, *дуңур* – шаманский бубен якутского типа.

Музыкальные инструменты: *баргаан* – дуговой варган, *унгуох баргаан* – пластинчатый костяной варган, *иһиирэр* – свисток из тальника или шалмей из гусиного пера (могут употребляться как охотничьи манки), *аланга (ох)* – лук, который может использоваться как музыкальная игрушка, *тимэк* “пуговица” – вихревой аэрофон.

ОЧЕРК
НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ДОЛГАН

Долганы – один из самых загадочных народов Севера. По существу на примере долган мы можем сказать, что этнографическая наука до сих пор не может однозначно ответить, почему они выделились в отдельный народ, что этому способствовало, кого собственно относить к ним.

Еще в первой четверти XX в. долганами называли небольшую часть якутоговорящего населения Таймыра, преимущественно проживающего вокруг Хатангского тракта (Приполярная перепись 1926–1927 гг.). В то же время в Приполярной переписи были зафиксированы эвенки и затундренские крестьяне. Однако уже в начале 1930-х годов затундренские крестьяне, значительная часть эвенков и якутов стали называться долганами. С 1935 по 1959 г. в официальных документах термин “долганы” был заменен на “саха”, хотя в названии национального/автономного округа (Долгано-Ненецкий) он продолжал сохраняться. И лишь после переписи 1959 г. термин “долганы” вернули в официальное обращение, и общее число зафиксированных долган достигло 3 тыс. человек.

В конце XX в. Д.Дж. Андерсон вновь поднял вопрос об их происхождении (1998). В своей работе он отстаивает точку зрения о конструировании долганского “этноса” советскими этнографами в 1930–1960-е годы согласно социальному заказу.

В настоящее время долганы, как и другие народы, проживают преимущественно оседло в поселках и городах на всей территории полуострова; лишь в восточной его части, где сохраняется оленеводство, часть населения ведет полукочевой образ жизни. К последним можно отнести также долган (анабарских якутов), проживающих в Анабарском улусе Якутии.

Ввиду удаленности от административных центров власти – городов Красноярска и Туруханска – установление советской власти относится на Таймыре к середине 1920-х годов.

Одним из ярких событий ранней советской истории Таймыра явилось так называемое долганское восстание, в котором принимали участие местные жители и других национальностей – ненцы, нганасаны, русские, хотя долган все же было большинство. Восстание произошло в апреле–мае 1932 г. и охватило весь центральный Таймыр и его восточную часть, вплоть до Хатанги, – огромную территорию с населением в 5 тыс. человек. Сам же отряд повстанцев насчитывал до 400 человек, три четверти которых были вооружены трехлинейными винтовками.

У долганского восстания было несколько причин. В первую очередь это раскулачивание и насильственная коллективизация на Восточном Таймыре, самовольно проводимая Кель-Блудновским отрядом ОГПУ, отправленным из Якутии на борьбу с бандитизмом (Красноярский центр хранения и изучения новейшей истории края. Ф. 10. Оп. 1. № 689. Л. 29–37). Со стороны дудинских советских властей имела место жестокая эксплуатация населения Хатангского тракта в связи с транспортной повинностью, следствием чего стал некомпенсируемый падеж большого числа оленей. При этом происходили непонятные для местного населения поборы (поставки оленей и пушнины), которые сопровождались запугиванием людей разъездными оперуполномоченными. Кроме того,

произошло осквернение большевиками православного храма в Хатанге (Там же. Ф. 28. Оп. 2. № 17. Л. 6–7).

Основные потери в этом восстании – более двух десятков человек – пришлись на советских и хозяйственных работников, оперуполномоченных и местных милиционеров. Спасать ситуацию на Таймыре отправилась специальная боевая группа ОГПУ в количестве 48 человек из Игарки и Норильска. При приближении к территории, охваченной восстанием, был схвачен один из разведчиков повстанцев. Его удалось легко запугать и перевербовать. Он, собственно, и явился миротворцем, который рассказал восставшим о серьезности той силы, которая собирается их подавить (Архив Регионального управления ФСБ РФ по Красноярскому краю, далее – АРУ ФСБ. Д. 021878. Т. III. Л. 224–226). В результате восставшими были написаны два обращения: во ВЦИК и в Таймырский окрисполком. В телеграмме, адресованной ВЦИК, долганы, тунгусы и самоеды, заявив, что не стремятся к свержению советской власти и признают ее как власть трудящихся, просили остановить произвол местного руководства. Обращаясь к окрисполкому в Дудинке, восставшие в качестве условия для проведения коллективизации, распространения займов, вступления в комсомол и зачисления в школу выдвинули принцип добровольности, осуществления разъяснительной работы, а также потребовали возобновить богослужение в Хатангской церкви и отказаться от дальнейшего осквернения икон (Там же. Л. 230).

Состоялись переговоры, восставшие сдали оружие. Власть пошла на уступки, но через год осторожно “изъяла” из местного общества 11 активистов восстания. В итоге все они получили по 10 лет лагерей и, вероятно, погибли (*Уважан*, 1971. С. 201–203).

Уникальность этого восстания состоит в том, что оно не было подавлено советской властью, закончилось мирными переговорами и, по сути, определило судьбу коллективизации на Таймыре, которая вплоть до периода укрупнения проводилась уже без перегибов. Следствием этих событий явились документы ЦК ВКП(б): от 22 июня 1932 г. “О работе Таймырского национального округа Восточно-Сибирского края”; от 1 сентября 1932 г. “Об извращении политики партии на Крайнем Севере”. 1 сентября 1932 г. ЦК ВКП(б) принял также постановление “О формах коллективизации в районах народностей Крайнего Севера”. Коллективизация на Таймыре была приостановлена. В результате на Таймыре довольно поздно – в 1940-е годы – утвердились колхозы (сельскохозяйственные артели), а те немногочисленные колхозы, которые возникли до восстания, были расформированы.

Некоторые детали этого восстания представляются неправдоподобными или, лучше сказать, “беллетристическими”, несмотря на их архивную документированность. К таким документам относится, например, телеграмма “Всем православным царям и руководителям европейских держав”. В ней “угнетенные племена Таймырского полуострова”, обнаружив, что русские стягивают против них вооруженные силы, обращаются с мольбой о защите от несправедливой расправы (АРУ ФСБ. Д. 021878. Т. III. Л. 230). Эту телеграмму повез на радиостанцию в Диксон идейный вдохновитель восстания, 40-летний долганский шаман Роман Бархатов, в свое время учившийся в миссионерской школе в Дудинке. Для подкупа радистов специально собрали около 70 песцовых шкурок. В качестве второго делегата был избран русский беспартийный счетовод Ячменев из Хатанги, которого в свое время под страхом смерти повстанцы склонили к участию. По дороге Бархатов был убит безоружным Ячменевым, который смог выхватить у того револьвер (Там же. Т. II. Л. 208).

Интересно, что лидеры восстания оказались малоимущими членами местного сообщества. С одной стороны, логика тут видится в том, что население было готово защищать свою зажиточную часть как необходимый резерв жизнеобеспечения, который, согласно обычному праву, становится доступен при определенных обстоятельствах. При этом богатых оленеводов оказалось не так много, чтобы представлять активную социальную силу долганского общества. (Восстание, собственно говоря, и началось по причине отказа местных жителей выдавать властям одного из долганских соплеменников в качестве “кулака”.) С другой стороны, судя по архивным материалам, честолюбивая жажда власти у лидеров восстания представляется компенсацией их имущественному положению.

Если в долганском восстании участвовало население, так или иначе связанное с Хатангским трактом, а это были в основном долганы, то их нганасанские соседи представляли меньшинство. Основная масса нганасан занимала позицию сочувствующего нейтралитета.

Передача управления северными территориями за 60-й параллелью “Главсевморпути” и начало промышленного освоения Таймыра усугубили хозяйственные проблемы региона. Возросшая транспортная повинность, задержки по выплатам за извоз, за сдачу на забой оленей, за пушнину, срыв завоза продуктов первой необходимости (хлеб и чай) привели в 1936 г. к новым волнениям в восточной части расселения долган, включающей и территорию Якутии. Назревавший вооруженный конфликт был разрешен мирным путем.

К сожалению, ввиду закрытости партийных материалов, относящихся к 1940-м годам, этот период в жизни долган нам мало известен.

Следующий этап в новейшей истории долган, как и многих народов Сибири, можно отнести к 1960-м годам: укрупнение колхозных хозяйств, появление поселков на месте ряда станков и факторий и последовательное приведение ранее кочевых народов к оседлости. Так, сначала в 1950-е годы был закрыт долганозвенкинский пос. Часовня недалеко от Норильска. Его жители были переведены в пос. Курья, находившийся на правом берегу р. Пясины. В середине 1960-х годов пос. Курья прекратил свое существование, и большая часть его жителей была отправлена в русский пос. Левинские Пески недалеко от Дудинки, а несколько долганских семей переехали в пос. Усть-Авам. В Левинские Пески попали также так называемые заречные долганы, сначала кочевавшие группой около 100 человек в районе Дудинки, по левому берегу Енисея, и осевшие в пос. Ново-Ананьинск на правом берегу Енисея, выше Дудинки, который был при укрупнении также ликвидирован. Вселение долган в уже сформировавшийся преимущественно русский поселок, расположенный рядом с Дудинкой, где они оказались в меньшинстве, породило волну смешанных браков: по материалам сельсовета 1979 г., из 31 брачной пары, в которых присутствуют долганы, 15 были национально-смешанные (*Грачева*, 1983. С. 60–62, 64).

Традиционный образ жизни долган, который они вели перед советизацией, можно назвать полуседлым. Это касается не только долгого пребывания на одном месте при зимовке или летовке, но и существования стационарных жилищ в этих местах. Так что именно долганы первыми составили население смешанных долгано-нганасанских поселков Кресты, Усть-Авам, Волочанка и Новая, возникших на месте станков Хатангского тракта.

Следствием укрупнения поселков Центрального Таймыра явилось появление смешанных долгано-нганасанских совхозов и замена в бытовой жизни жителей поселков родного языка русским.

Местная администрация ускорила гибель оленеводства, посчитав, что гораздо выгоднее заниматься охотничьим промыслом дикого оленя. По рекам Ду-

дыпте, Пясине и Хете на месте прежних станков Хатангского тракта были построены охотничьи точки, где жили смешанные долгано-нганасанские бригады охотников с семьями. Однако от основного дохода большинство из них оказалось отстранено, поскольку сезонным осенним отстрелом оленьих стад занимались в основном блатные охотники-горожане (*Лебедев, 2007. С.13; Полевые материалы Н.В. Плужникова (далее – ПМП)-1987, 1988*). Начало “перестройки” определило конец охотничьих точек: вывоз добычи стал нерентабельным из-за дороговизны вертолетного топлива.

При устройстве национальных поселков в качестве центральных колхозно-совхозных баз возникло несколько сфер деятельности, ориентированных на приведение местных кочевников к оседлости. Это клеточное звероводство, которое в условиях рыночной экономики быстро закончило свое существование, а также пошивочные мастерские. И тут, и там было занято женское население. Таким образом, в оленеводческих бригадах начала исчезать функция обустройства кочевого быта, которой традиционно занимались женщины. В некоторых долганских поселках, таких, например, как Юрюнг-Хая в Республике Саха (Якутия), к этому также привело упразднение интернатов при их замене на школы. Когда дети подрастали до школьного возраста, их матери перебирались в поселок (ПМП-2002).

Перемены в жизни долган в период перестройки будут рассмотрены ниже. Однако в целом эти перемены можно охарактеризовать лозунгом, характерным для всех северных регионов РФ: “Государство ушло с Севера”. В общих чертах они сводятся к безработице и алкоголизму в поселках, сильно выросшей изоляции поселков по причине огромной дороговизны транспорта. Из сложившейся ситуации возможен лишь один болезненный и трудоемкий выход: традиционные виды промысла при исключительной личной инициативе, а также определенная удача в сбыте товара. В отличие от досоветского способа самообеспечения, пушнина в настоящее время не в ходу.

Оленеводство. До коллективизации 1926–1927 гг. у долган было около 35 тыс. домашних оленей. Основной доход они получали от пушного промысла. В послевоенные годы в связи с хозяйственным освоением Севера оленеводство стало приносить хозяйствам большие доходы от извоза – главным образом при аренде оленей различными геолого-разведочными партиями. С начала 1960-х годов эта статья доходов уменьшилась, поскольку геологи начали использовать механический транспорт. После этого оленеводство получило мясное направление, связанное с укрупнением хозяйств (*Клоков, Хрущев, 2004. С. 93*).

Исчезновение оленеводства на Центральном Таймыре в конце 1970-х годов имело две причины: социальную (интернатское образование) и экологическую (выход из-под контроля дикого оленя). На нынешний момент долганское оленеводство сохраняется к востоку – вокруг поселков Новорыбная, Синдасско и Сопочное и дальше в Якутии, вплоть до р. Анабар. Его сохранность объясняют меньшим количеством дикого оленя, проходящего по этим территориям.

В те же 1970-е годы в долганской Якутии успешно прошел ряд экспериментов с местным оленеводческим хозяйством в совхозе им. Героя Труда И. Спиридонова. На о-ве Бегичева прижилось стадо чукотской породы “харгин”. Оно существовало еще в начале 2000-х годов со своими пастухами в полной изоляции от материка. Пастухи представляют родовое объединение “Бегичев”, но поскольку вся территория осталась за совхозной структурой, теперь называемой МУП, то родовые хозяйства либо арендуют у нее землю, либо нанимаются к ней на работу. Рейсы вертолета туда ограничивались четырьмя прилетами за год. Прочие шесть стад этого хозяйства существуют на материке. Пять придерживаются традиционной модели сезонных перекочевок с юга на север и обратно.



Детали оленьей упряжи. Мамонтовая кость.
Гравировка (а – колл. № 12420-III, б – колл.
№ 12419-III) и резьба (в – колл. № 12423-III).
Хатангский р-н. Гос. музей искусства наро-
дов Востока. Фото Э.Т. Базилия

А одно в те же 1970-е годы изменило маршрут: он стал кольцевым, и на зиму это стадо, меняя пастбища в районе побережья моря Лаптевых, также оказывается в изоляции от соседних оленеводческих бригад, которые уходят на юг. (ПМП-2002).

Между организацией оленеводства долган Таймыра и долган Якутии имеются существенные различия. Трансформация оленеводческих хозяйств на Таймыре в период перестройки оказалась более кардинальной, в результате чего у оленеводов увеличилось количество личных оленей. Кроме того, реальная помощь государства в этой отрасли на Таймыре практически сошла на нет. У долган же Якутии, наоборот, структура большого совхоза и его землевладения остались прежними, личных оленей в нем – по-прежнему небольшой процент, зато на фоне сельскохозяйственной разрухи федерального уровня пришла реальная помощь республиканской власти. Эта помощь включает субсидии в области оленеводства и мораторий на рыночный забой домашнего оленя, объявленный в начале 2000-х годов на несколько лет, чтобы увеличить сокращающееся поголовье стада.

В настоящее время долганское оленеводство на территории Якутии можно назвать самым “комфортабельным” в России в смысле способа кочевого жизнеобеспечения. В нем представлены “национальные” жилища долган – балок (нартенный чум) и тордох, которые первоначально были привозными, а потом их научились строить на месте, но все равно из привозных материалов. В XX в. во многих регионах Севера кардинально изменился облик кочевого жилища. Эвенки, к примеру, повсеместно стали жить в брезентовых палатках. Однако балок дальше Таймыра и долганской Якутии не пошел, хотя к западу от Енисея рельеф поверхности позволял пользоваться нартенным чумом. Кроме того, у таких арктических оленеводов, как ненцы и нганасаны, семьи традиционно были гораздо крупнее, чем у долган, и балки таймырского типа годятся разве что для молодых семей и одиноких стариков.

В долганской Якутии лесотундру сменяет открытая голая тундра. Зимой там долганские оленеводы останавливаются у границы с лесотундрой, так что им ничто не мешает обитать в просторных нартенных чумах размером 3 × 4 м, в которые запрягают от 8 до 11 оленей. Анабарские долганы могут иметь и нартенную прихожую, которая ставится перпендикулярно к нартенному дому, а на лето строят нартенный чум без пола таких же больших размеров, но облегченной конструкции. Еще одна необычная особенность кочевой жизни анабарских оленеводов – отсутствие высокого кустарника в районе их маршрутов, за исключением зимовки, и, соответственно, дров. Зато они знают места выхода на поверхность каменного угля, который надо только накопать. Уголь некачественный, но горит (ПМП-2002).

Вместе с тем (удобства кочевой жизни не спасли долганское оленеводство от глубокой депрессии: в нем осталось немного полноценных семей и совсем мало пастухов молодого возраста, не говоря уже о женщинах-чумработницах; поголовье в стадах продолжает сокращаться. Причины видятся в смене приоритетов, происшедшей благодаря заботе бывшего президента Якутии М.Е. Николаева о среднем и высшем образовании. В пос. Юрюнг-Хая в начале 2000-х годов была построена местными “алмазниками” “АЛРОСА” прекрасная школа с современным оборудованием и квалифицированными приезжими учителями. Дети получили необычное для заброшенных северных окраин внимание. Здесь ведут уроки рукоделия редкие мастерицы традиционного костюма, и дети учатся шить профессионально и красиво. Однако после окончания школы весь выпуск полностью уезжает продолжать образование в городах республики. Возвраща-

ются считанные единицы. Благодаря полученному образованию для бывших школьников открываются новые горизонты, но жизнь в родном поселке теряет для них смысл. Что касается оленеводства, то учителя считают, что освоить эту отрасль есть шанс лишь у тех, чьи родители продолжают вести кочевой образ жизни вместе с оленями, да и то если ребенок уйдет из школы, не доучившись до последнего класса. Местные оленеводы не любят поселок, несмотря на наличие там родственников. Несколько раз в году, заглядывая туда, они стараются не задерживаться. Старики говорят, что, оставшись в поселке на несколько дней, они начинают болеть (ПМП-2002). Здесь современная кочевая изоляция означает дорогу в никуда, поскольку притока свежих сил практически нет, и все это хорошо понимают.

Падение долганского оленеводства можно объяснить также сочетанием долганской практичности и определенных этнических стереотипов: практичность заключается в том, что в местных условиях охотиться на дикого оленя выгоднее, нежели, кочуя, выращивать оленя домашнего. Кроме того, эта стратегия промысла оседлыми охотниками мигрирующего зверя может свидетельствовать о том, что часть сравнительно недавних предков долган была оседлыми жителями. Однако повторять в современных условиях эту стратегию предков рискованно, поскольку населения в тундре прибавилось, а также возросли транспортные возможности промысловиков. При эффективном массивном промысле в современных условиях стада дикого оленя просто однажды изберут другие пути миграций вдали от населенных пунктов или же (что уже случалось на Пясины) начнут переходить реки по установившемуся льду (ПМП-99) и станут недостижимы для местных жителей (со всеми вытекающими отсюда последствиями).

Что касается предков-кочевников у долган, что следует учесть, что оленеводство у них имело в основном транспортную функцию. Оно удобно в таком

виде в лесной и лесотундровой зоне, откуда пришли и где сформировались долганы. Однако традиционный кочевой быт охотников-оленеводов опирался на разветвленную сеть товарно-обменных связей или же (в советское время) на налаженную систему сбыта. И то, и другое в настоящее время практически отсутствует для жителей этого региона, поскольку пушнина здесь давно уже перестала быть товаром (в отличие от соседней Якутии, где существует крупная пушная компания "Сахабулт").

Промышленное разделение сфер жизнеобеспечения с 1960-х годов, по всей вероятности, в большей мере изменило традиционную жизнь кочевых охотников,



Лука оленьего верхового седла. Дерево, инкрустация оловом. Хатангский р-н. Гос. музей искусства народов Востока. Колл. № 111385-III. Фото Э.Т. Базилия

к которым относились долганы, нежели их советизация. Это было связано с разворачиванием крупнотабунного оленеводства в зоне лесотундры и горной тайги, где оно оказалось гораздо более трудоемким и куда менее рентабельным, чем в открытой тундре. Промышленный этап сельского хозяйства касался трансформации колхозов в совхозы и, следовательно, прямого перехода хозяйственных структур на государственный бюджет, который перестал быть эффективным с начала перестройки. Таким образом, сохранность долганского оленеводства на Таймыре всецело зависит от обратного перехода к комплексному охотничье-кочевому полунатуральному хозяйству, чему современные условия не способствуют, поскольку навыки его ведения были утрачены чуть ли не 40 с лишним лет назад.

Родной язык и самосознание. Центральный Таймыр в качестве зоны расселения долган несколько отличается от восточной части полуострова тем, что тут долганы сосуществуют с основной массой нганасан. Это крупные национальные поселки Волочанка и Усть-Авам. Языковая ситуация сложилась в них таким образом, что русский язык стал бытовым средством коммуникации, и молодые поколения аборигенов с начала 1960-х годов уже не говорят на родном языке (Плужников, 2007. С. 151). Одной из существенных сторон национальной политики в это время оказалась жесткая переориентация местных школ на русификацию. В результате в тундру вышло поколение, не только не приспособленное к кочевой жизни, но и лишенное коммуникативных возможностей с ее обитателями.

Таким образом, с Центрального Таймыра в конце 1970-х годов ушло оленеводство (Он же, 2006. С. 41–43).

В Хатангском р-не долганы повсеместно доминируют, поэтому небольшое количество нганасан среднего возраста, поселившихся в пос. Новая, довольно скоро перешла на долганский язык. Судьба обитателей пос. Камень – долган и долганоязычных эвенков, который был закрыт в 1969 г. по причине организации Путоранского заповедника, различна: небольшая часть из них осела в Волочанке, разделив языковую участь ее обитателей, а большинство было переправлено в эвенкийский пос. Хантайское Озеро на юге Таймыра. Долганоязычных обитателей Хантайского Озера оказалось больше половины. Здесь сфера применения долганского языка среди местного населения сохранилась, если не расширилась. Языковая ситуация требует от жителей быть “трилингвами”, поскольку большинство эвенков говорит на своем родном языке (“Каменские” эвенки старшего поколения им тоже пользуются. – Андерсон, 1998. С. 21).

Если на Таймыре долганы – самый большой народ из “малых”, то в Республике Саха (Якутия) они, подобно нижнеколымским чукчам, относятся к самым малым из малочисленных. Это качество отнюдь не провоцирует в их сознании чувство этнической ущемленности или уникальности. Хозяйственный развал, наступивший с перестройкой, привел к тому, что основным населением поселка остались долганы и эвенки. Большинство якутов в пос. Юрюнг-Хая, который можно считать долганским (около 93% населения в нем записано долганами), – приезжие и воспринимаются долганами совсем иным, “южным” народом, как и долганы, с точки зрения этих якутов – “народом Севера” (ПМП-2002). Несмотря на это, и те и другие в быту называют себя “саха”. И в то же время некоторые обычаи якутов усваиваются долганами, например, в свадебном комплексе или же в кухонном быту – чай с молоком, что не характерно для северных народов (Ventsel, 2005).

Внешних различий, в том числе и языковых, между местными долганами и эвенками, которые соседствуют с ними в пос. Саскыллах того же Анабарского

улуса (долган там около 10%), не осталось, и единственный культурный навык, который долганы оставляют за собой в этих местах, – оленеводство. Падение оленеводства к югу от территорий МУПа им. Героя Труда И. Спиридонова, чья база находится в Юрюнг-Хае, и его исчезновение к востоку от Анабара долганы объясняют тем, что там живут эвенки: они хорошие охотники, а оленя пастить не умеют (ПМП-2002).

Свою малочисленность якутские долганы Юрюнг-Хаи компенсируют тесными связями с таймырскими долганями пос. Сындасско, куда ездят в гости зимой на снегоходах. В меньшей степени якутские долганы связаны с долганями Попигая: это в большей степени оленеводческие связи, нежели поселковые.

Традиционные верования. Сохранение традиционных верований – вопрос трудный, поскольку жизненные интересы современных долган очень мало их касаются. Так, вряд ли что-либо можно узнать сейчас о долганском шаманстве, хотя последние шаманы жили еще в послевоенные годы.

Впрочем, один из самых консервативных ритуальных комплексов – похоронный обряд – еще до недавнего времени имел у долган некоторые отличительные признаки. Например, на Центральном Таймыре – на кладбище пос. Усть-Авам – долганы ставят обычные православные кресты с изображением наверху деревянной птички. Считается, что это душа умершего (ПМП-87). На Восточном Таймыре крест устанавливают в ногах покойного, а у изголовья – тонкую лесину. У попигайских долган в деревянное надгробие нередко встраивают небольшой ящик с запирающейся дверцей, куда при посещении кладут папиросы, кусочки сахара, чай, ставят рюмку водки и т.д. (Грачева, 1984. С. 157).

Национальные характеры и стратегии. Признаки “узнавания” определенного образа мысли и соответствующих ему моделей поведения легче обнаружить при сопоставлении долган с их ближайшими соседями – нганасанами.

В отношении национального характера стоит привести цитату из докладной записки крупнейшего отечественного специалиста по долганской культуре А.А. Попова, в совершенстве владевшего как якутским, так и долганским языком, в Таймырский окружной отдел ВКП(б) от 17 мая 1930 г.: “Для выяснения взаимоотношений между русскими и долганями уместно будет остановиться на чертах характера последних. Вместе с отзывчивостью и честностью в долганском характере можно заметить черты отрицательные. Одна из них – двуличие, выходящая за всякие пределы. Долган может говорить при вас одно, без вас – совершенно другое, противоположное. В результате часто советские работники и служащие впадают в обман. Второй недостаток – непривычка к физическому труду. При мне бывали неоднократные случаи, когда долганы, находясь в самом бедственном положении, ни за какую плату не брались выполнять даже такие легкие работы, как убрать в “Интеграле”, нарубить дрова, предпочитая сидеть голодом, жалуясь на свою судьбу. Дальше – крайняя апатия, несвойственная русскому характеру, медлительность, способная каждого вывести из терпения. То, что можно сделать за час или два, долган делает четыре-пять часов. При этом он не терпит никаких твердых и настойчивых просьб, принимая все это за тяжелую обиду. В результате указанных особенностей характера устанавливаются определенные взаимоотношения между долганями и русскими. Долганы для видимости поддерживают с русскими хорошие отношения, за глаза не выносят их, называют собаками, местами панически боятся. Всякая общественная работа принимается долганями как обидная необходимость. В результате медлительности также часто происходят столкновения между русскими и долганями. Чтобы иметь дело с долганями, нужно запастись большим терпением, которого часто у нас, у русских, не хватает” (Красноярский центр... Ф. 28. Оп. 1. № 24).

Важно учесть, что этот документ свидетельствует скорее о настроениях в долганской среде, нежели о чертах национального характера, которые отразил А.А. Попов буквально накануне долганского восстания.

Многие черты, описанные здесь, относятся не только к долганам, но и ко многим другим представителям сибирских народов. Это, скорее, реакция на административную власть пришлого населения, которое стало доминировать в жизни долган и управлять ею. Именно этот факт мог вызвать двуличие, апатию и чувство обиды по разным пустячным поводам. К несчастью для долган они оказались втянуты в активную ломку традиционной жизни из-за Хатангского тракта; социальные перемены к югу и северу от него у нганасан и эвенков оказались не такими последовательными и жесткими.

В среде старшего поколения усть-авамских долган бытует история о том, как в конце 1930-х годов на одном долганском станке оказался русский заключенный, бежавший из Норильсклага. Его приютили и спрятали на отдаленном стойбище. Там он жил и трудился для своих спасителей, делая им грузовые нарты. Очевидно, эта долганская семья была причастна к извозной повинности, грузовые нарты делались достаточно грубо и просто, сколачивались они железными гвоздями и служили недолго. Стало быть, таких нарт надо было делать много. Свою транспортную продукцию долганы сдавали в определенную контору, где они работали, и в какой-то момент там обнаружили, что новых грузовых нарт за определенный период сдано значительно больше, нежели способно сделать немногочисленное семейство. Так был обнаружен беглый заключенный. Его забрали, а вместе с ним и этих долган. Их дальнейшая судьба неизвестна (ПМП-1999). Так что отношение долган к пришлым русским было различным и во многом зависело от их роли в местной жизни.

Долганы обычно поддерживают связи с городскими родственниками. Это следует из интервью, в которых они оценивают свой современный образ жизни в сравнении с уровнем жизни родственников в Дудинке, немало которых осело в столице Таймырского АО в советское время. Из 1300 поселковых долган, опрошенных в 1992–1993 гг., около 40% имели родственников в Дудинке и Норильске, и у 20% родственники жили в городах за пределами Таймыра (*Кривоногов*, 2001. С. 20). Говоря о них, информанты сочувствуют им, имея в виду нехватку необходимых продуктов, рассказывают о своей помощи, но в то же время гордятся тем, что их родственники в городе – уважаемые люди: учителя, врачи, работники культуры и местной администрации.

В настоящее время долганская культура уже вышла за рамки этнических границ и находит свои пути развития в современном мире. Известный дудинский национальный ансамбль песни и пляски, возникший еще в советское время, носит долганское название “Хейро”. Первый и наиболее известный долганский художник – Борис Молчанов (1938–1993). Его работы отличаются своеобразной стилистикой, а также поисками новых средств выражения – это местные традиционные материалы, например, аппликации из ровдуги. Первая долганская поэсса, с которой началась долганская литература, – Огдо (Евдокия) Аксенова (1936–1995). В ее простых и проникновенных стихах можно найти красоту родной природы или же юмор бытовых сенок. Немало стихотворений посвящено детям, но в них нет впечатляющих эпических древностей или же героических страниц истории народа – они относятся к настоящему времени. Впрочем, по мысли поэтессы, благополучие в настоящем будет сопутствовать долганскому охотнику, если тот исполняет древние этические заповеди – делится добычей со стариками, гостями, друзьями (*Аксенова*, 2002. С. 104).

Характерная черта долган, проявившаяся в советское время, – социальная активность, а именно склонность к карьерному росту и высшему образованию. Это легко можно увидеть в г. Дудинке и смешанных долгано-нганасанских поселках Центрального Таймыра – Усть-Аваме и Волочанке. Так, представители местной администрации в Усть-Аваме и Волочанке – долганы. Это может быть объяснено тем, что первыми поселенцами здесь были долганы, а нганасаны стали подселаться позже. Но председателями долгано-нганасанских укрупненных совхозов тоже стали долганы. В современной Волочанке долганы также преобладают в администрации, на почте и в торговле. Исключения – аэропорт и унитарное предприятие, где начальник и, соответственно, председатель – русские, а также большой ледник, где хранится мясо и рыба, которым распоряжается нганасан (Полевые материалы А.Ю. Карлукина (далее – ПМК)-1999). В пос. Хантайское Озеро, куда были перемещены долганы из ликвидированного пос. Камень, основную массу переселенцев поначалу, к обиде местных жителей, администрация направила работать в оленеводстве (Андерсон, 1998. С. 34). Когда же стало ясно, что это сделано зря, а оленеводство – совсем не прибыльная сфера самообеспечения, долганы по большей части изменили род деятельности, оставив там на руководящих должностях трех соплеменников (Клоков, Хрущев, 2004. С 91).

Описанная выше черта национальной стратегии, как может показаться стороннему наблюдателю, способна провоцировать конфликты между долганами и местными жителями другой этнической принадлежности. Этому явлению посвящена монография Дж.Д. Андерсона (1998). Однако различные этнические модели поведения и стратегии – явление повсеместное и в наше время нередко последний признак той или иной этнической общности. Вряд ли бытовые конфликты на почве алкоголизма между эвенками и долганами следует рассматривать как признак межэтнической вражды (Хелимский, 2001. С. 173). Подобные явления выступают индикатором экономического неблагополучия, который всегда наблюдается в точках соприкосновения различных моделей поведения и интересов. Однако принцип порождения того или иного бытового конфликта показывает, что здесь важно именно различие, которое, кроме этнического, может быть локальным, социальным, возрастным, профессиональным и т.д.

Такая черта, как предприимчивость, особенно бросается в глаза при общении с непьющими долганами. Однако это довольно узкая прослойка людей в возрасте 30–40 лет. Их основное занятие – охотничий промысел (ПМК-1999). В современный период, который на Таймыре характеризуется полным развалом сельскохозяйственных структур, немало долган активно пытается найти в нынешних условиях положительные моменты и, соответственно, подходящий для себя способ существования.

“За последние 10 лет, – признается один из информантов, – положение в поселке ухудшилось, а мое, наоборот, улучшилось, я лучше стал жить. Сейчас я могу работать и охотиться сколько угодно и где угодно на своей земле, здесь, в поселке. Лично я безработицы не признаю. Работы много” (ПМК-1999).

Еще в советское время у долган считалось “правильным” получить высшее образование, и в долганской среде оно считалось женским приоритетом. “Лично для меня в поселке жить лучше, – рассказывает женщина-информант. – Но желательно, чтобы дети получили образование, так как здесь перспектив никаких. Для парня еще может быть, а для девушек и женщин без образования – совсем никаких” (ПМК-1999).

Среди жителей Дудинки из коренного населения долганские женщины преобладают как по количеству, так и социальному статусу. В то же время у трети

замужних долганок Таймыра – партнер другой национальности. (У женатых долганских мужчин только 12%.) (Кривоногов, 2001. С. 59). Согласно упомянутому выше опросу, среди сельских долган лишь 24% высказались за однонациональный брак, для 60% национальная принадлежность брачного партнера оказалась безразлична, а 12% предпочли бы партнера другой национальности (Он же, 2000).

“Дети, когда вырастут, будут той национальности, какой захотят, – призналась одна долганка. – Они сказали, что они будут писаться долганями. У меня сейчас дочери 16 лет, будет паспорт получать. Она сказала мне, что будет долганкой, сын тоже. А если б жили на родине мужа, может, дети хотели бы быть русскими” (ПМК-1999).

Среди небольших по численности народов Севера именно для поселковых долган характерно наличие женщин, у которых образование вытеснило традиционные навыки ведения хозяйства (ПМК-1999). В то же время во многих долганских и смешанных поселках до сих пор живы мастерицы, умеющие не только шить традиционную одежду, но и делать из нее произведения искусства (ПМП-1999, 2002). Мужской же способ выживания у долган, наоборот, предполагает обращение к традиционным промыслам, главным образом охоте. Немало долган попыталось стать фермерами, оформив семейно-родовые хозяйства*. Однако необходимая бухгалтерская отчетность все эти благие начинания свела к нулю. Узаконненное правило ежеквартального отчета оказалось непосильным для тундровых охотников и рыболовов. Впрочем, далеко не все фермерские хозяйства прекратили свое существование, перестав числиться на бумаге. В то же время, несмотря на нелюбовь к поселковой жизни долган-промысловиков, они оказываются привязанными к поселку более прочными узами, нежели нганасаны, зачастую не имеющие транспорта и живущие на охотничьих точках, подобно робинсонам, занимаясь там в основном рыболовством (ПМК-1999).

Рыболовство на Центральном и Восточном Таймыре обычно коммерчески невыгодно из-за проблем с хранением и транспортировкой продукта, которого в общем-то не так уж и много при отсутствии крупных рек. Характерно, что в современной жизни волочанских долган стала преобладать охота на дикого оленя, тогда как у их соседей нганасан на передний план вышло рыболовство, требующее вложения меньших средств, но и дающее меньшую прибыль (ПМК-1999). Однако в пос. Хантайское Озеро именно рыболовство неожиданно получило коммерческое применение. Это произошло из-за строительства местной ГЭС и при ней городка Снежногорска, чьи жители заняты обслуживанием электростанции. Основная часть долган довольно быстро переместилась в рыболовство (Клоков, Хрущев, 2004). В якутской же части территории расселения долган – пос. Юрюнг-хая, стоящем на крупной р. Анабар, рыба, наоборот, – коммерческий продукт. Поздней осенью и в начале зимы она проходит по реке, и все, кто может, готовят для нее сети, поскольку с установлением на Анабаре зимней трассы в поселке появятся коммерсанты с необходимым товаром для обмена, и там это, пожалуй, единственный способ заработать на целый год (ПМП-02). Но на Анабаре рыбой занимаются все, а на Таймыре успешными охотниками оказываются долганы. И тезис А.А. Попова о медлительности и непривычке к физическому труду кажется несостоятельным, поскольку в среде таймырских старожиллов у долган с остальными примерно равные навыки к охоте. Соответ-

* Эти хозяйства, оформленные как семейно-родовые, реально представляют собой род фермерских, поскольку у них один хозяин, а участники – члены его семьи.

ственно, тут преобладают целенаправленные усилия и трата времени для достижения практической задачи, которые, собственно, и образуют то, что принято называть предприимчивостью.

Оборотной стороной этой предприимчивости, которую можно обозначить национальной чертой, поскольку она не характерна для нганасан, ближайших соседей долган, оказывается жесткий индивидуализм (хотя промысел дикого оленя предполагает парное участие), расчет только на свои силы, с одной стороны, и умение договориться с хозяевами различных ресурсов, необходимых для промысла, например, бензина для снегохода, – с другой. Здесь интересны рассуждения долган о земле как о необходимом ресурсе: “Земля для нашего занятия необходима. У каждой охоточки должен быть хозяин. Желательно, чтобы землю совхоза Волочанский разделили на всех, чтобы у каждой земли был хозяин. А вот пустит он тебя на свою землю или нет, зависит от того, как договоришься с соседом. Везде должен быть хозяин, а общая – это значит ничья” (ПМК-1999).

Еще одна сторона предприимчивости связана с рационализацией ведения хозяйства. И долганы тут, пожалуй, единственные, кто когда-то сумел приспособить домашнего оленя к неводному лову рыбы, пуская его по берегу с закрепленным концом невода (Сергеев, 1955. С. 53).

Перспективы. Сохранение в современных условиях долган как реально существующей этнической общности представляется серьезной проблемой, поскольку позитивные стратегии жизнеобеспечения у мужской и женской части населения не совпадают по своей локализации. У долган именно мужчины чаще оказываются хранителями традиционных этнических культурных навыков, поскольку они относятся к системе жизнеобеспечения в традиционной природной среде, в то время как у многих народов Севера подобная функция закреплена за женщинами, поскольку сфера домашнего хозяйства считается более изолированной и консервативной, нежели области производства. Женская стратегия жизнеобеспечения у долган локализуется, по их представлениям, наиболее удачным образом в г. Дудинке, столице Таймыра. Крупный город не способствует сохранению этнических признаков, тем более что жизнь в нем предполагает брак с партнером по взаимным интересам, независимо от этнической принадлежности. Таким образом, та прекрасная половина долган, которая ведала производством, вернее, ее наиболее практичная часть, представляет собой стратегию сознательной ассимиляции. Здесь, помимо школьного образования, стоит учесть масштабную работу советских органов, проведенную во время советизации страны именно среди женского населения. Эта работа дала первый толчок не только к ассимиляции, но и к феминизации северных окраин, особенно у тех народов, где социальное устройство предполагало малые семьи, как у долган (в противовес тем же нганасанам или ненцам с патриархальными традициями большой семьи).

Постепенная ассимиляция долган – процесс небыстрый. Он, скорее, представляет собой один из индикаторов экономического неблагополучия долганских поселков. Вряд ли эта проблема может быть решена в ближайшее время силами одного лишь местного населения. Но надежда на сохранение долган как особой этнической общности есть, хотя это, пожалуй, относится уже к сфере государственной политики.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев Н.В.* Основы психологической и биоэнергетической саморегуляции в национальной религии тувинцев Ак Чаян (Белая вера) или Бурган Чаян // Дульзонские чтения-22. Томск, 2000. С. 109–113.
- Абрамзон С.М.* Киргизы Китайской Народной Республики // Изв. АН Киргизской ССР. Сер. общественных наук. Т. III, вып. 2. Фрунзе, 1961.
- Адрианов А.В.* Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. по поручению РГО // Зап. РГО по общей географии. СПб., 1888. Т. 11.
- Айыжы Е.В.* Тувины Монголии: традиции и современность: Автореф. канд. дис. М., 2002
- Аксенов А.Н.* Тувинская народная музыка. М., 1964.
- Аксенова О.* Песни долган / Сост. и муз. ред. Л. Масленников; пер. с долг. В. Кравец; худож. В. Мешков. Красноярск, 1975. 24 с.
- Аксенова Оздо* // Поэзия народов Крайнего Севера и Дальнего Востока России. М., 2002. С. 103–111.
- Алексеев В.П.* К краниологии тофаларов // Вопр. антропологии. 1960. Вып. 5. С. 122–132.
- Алексеев В.П.* Краткое изложение палеоантропологии Тувы в связи с историческими вопросами // Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. С. 6–75.
- Алексеев В.П.* Новые данные о европеоидной расе в Центральной Азии // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. С. 370–390.
- Алексеев В.П.* Основные этапы истории антропологических типов Тувы // Сов. этнография (далее – СЭ). 1962. № 3. С. 49–58.
- Алексеев В.П.* Очерк палеоантропологии Тувинской автономной области // Антропологический сб. М., 1956. Вып. 1. С. 378–380.
- Алексеев В.П.* Черепа из древних погребений на территории Тувы // Уч. зап. Тувинского науч.-исслед. ин-та языка и литературы (далее – УЗ ТНИИЯЛИ). Кызыл, 1955. Вып. 1. С. 103–108.
- Алексеев В.П., Гохман И.И.* Антропология азиатской части СССР. М., 1984. 208 с.
- Алексеев В.П., Гохман И.И.* Палеоантропологические материалы гунно-сарматского времени из могильника Кокэль // Тр. Тувинской комплексной археол.-этногр. экспедиции. Л., 1970. Т. 3. С. 239–297.
- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.
- Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1975.
- Алексеева Г.Г.* Музыкальный фольклор долган // Фольклор долган. Новосибирск, 2000. С. 29–46. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 19).
- Алексеева Т.И.* Антропологические особенности современных тувинцев. Кефалометрия и кефалоскопия // Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. С. 75–114.
- Алексеева Т.И., Бацевич В.А., Ясина О.В.* Строение тела у народов Центральной Азии // Антропоэкология Центральной Азии. М., 2005. С. 85–104.
- Анайбан З.В.* Женщины Тувы и Хакасии в период российских реформ. М., 2005.
- Анайбан З.В.* Межнациональные отношения в Туве в 1990-е годы. М., 1999.
- Анайбан З.В., Губогло М.Н., Козлов М.С.* Формирование этнополитической ситуации. Т. 1: Очерки по истории постсоветской Тувы. М., 1999.
- Ангарский И.* Записки о карагасах // Восточное обозрение. СПб., 1891. № 6. С. 8.
- Андерсон Дж.Д.* Тундровики. Экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск, 1998.
- Андреанов Б.В.* Неоседлое население мира. М., 1985.

- Анжиганова Л.В.* Мировоззрение хакасов в конце XX века: традиционное и современное // Россия и Хакасия: 290 лет совместного развития. Абакан, 1998. С. 173–176.
- Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. 224 с.
- Антропоэкология Центральной Азии. М., 2005. 328 с.
- Арынчин Ю.Л.* Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии // Уч. зап. Тувинского науч.-исслед. ин-та языка, литературы и истории. Кызыл, 1975. Вып. XVII. С. 212–218.
- Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. 1896. Вып. 3–4.
- Артемова О.Ю.* Лукавство или самообман? (О материальности счета родства и о некоторых историко-социологических реконструкциях) // Алгебра родства. СПб., 1999. Вып. 3. С. 37–41.
- Арутюнян Ю.В., Дробжищева Л.М., Сусоколов А.А.* Этносоциология. М., 1998.
- Астырев Н.М.* О численности и промыслах племени карагасов // Изв. Восточно-Сибирского отделения Русского географического об-ва (далее – ИВСОРГО). 1889. Т. 20. № 2.
- Астырев Н.М.* Очерк быта племени карагасов Нижнеудинского округа // Материалы по исследованию землепользования и хозяйственного быта сельского населения Иркутской и Енисейской губерний. М., 1890. Т. 2, вып. 2, прил. № 1. С. 180–186.
- Африканов А.М.* Урянхайская земля и ее обитатели // ИВСОРГО. 1890. Т. 21, кн. 5.
- Бадамхатан С.* Ховсголийн дархад ястан. Улаанбаатар, 1965.
- Бадамхатан С.* Ховсголийн цаатан аж байдлын тойм. Улаанбаатар, 1962.
- Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Балакина Г.В., Анайбан З.В.* Современная Тува: социокультурные и этнические процессы. Новосибирск, 1995.
- Банников А.Г.* Млекопитающие Монгольской Народной Республики. М., 1954.
- Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах тюрков и монголов // Бартольд В.В. Соч. М., 1966. Т. 4.
- Басаева К.Д.* Традиционное бурятское жилище и его членение // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984.
- Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков. М., 1969. 383 с.
- Баскаков Н.А.* К вопросу о классификации тюркских языков // Изв. СО АН СССР. Отделение литературы и языка. М., 1952. Т. IX, вып. 2. С. 131–132.
- Батъянова Е.П., Вайнштейн С.И.* Шаманисты без шаманов: историко-этнографический аспект проблемы на сибирских материалах // Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания. Москва–Абакан–Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 2. С. 300–304. (ЭИ... Т. 7).
- Берег Ледовитого моря, между рек Оби и Оленека. По съемке 1734–1742 г. Записки лейтенанта Х.П. Лаптева // Зап. Гидрографического департамента Морского министерства. СПб., 1851. Ч. 9.
- Бернштам А.Н.* Сложение тюркского населения Средней Азии и происхождение киргизского населения // Тез. докл. и содокладов на научной сессии об этногенезе киргизского народа. Фрунзе, 1956.
- Битадзе Л.О.* Дерматоглифическое изучение тувинцев-тоджинцев в сравнительном освещении // Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. С. 209–223.
- Биче-оол С.М.* К вопросу о правовом положении женщин в Туве (с начала XX в. до 1940-х годов) // УЗ ТИГИ. Кызыл, 2003. Вып. XX. С. 120–133.
- Бичелдей К.А.* Звуковой строй диалектов тувинского языка. М., 2001.
- Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. I–III.
- Богданова В.И.* Антропологический состав и вопросы происхождения современных тувинцев. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1979. 22 с.
- Богданова В.И.* Антропологический состав и вопросы происхождения тувинцев // Проблемы антропологии древнего и современного населения Советской Азии. Новосибирск, 1986. С. 108–162.
- Богданова В.И.* Антропологическое изучение современных тувинцев в 1972–1976 гг. // Полевые исследования Ин-та этнографии за 1976 г. М., 1978а. С. 187–198.

- Богданова В.И. Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинцев // СЭ. 1978б. № 6. С. 46–58.
- Богданова В.И., Халдеева Н.И. Одонтологические признаки у тувинцев // Современные проблемы и новые методы в антропологии. Л., 1980. С. 184–195.
- Боголепов М.И., Соболев М.П. Очерки русско-монгольской торговли. Томск, 1911.
- Боргояков М.И. О кангатах и их языке // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: Матер. Всесоюз. конф. 3–5 июня 1976 г. Томск, 1976. С. 51–54.
- Будугечиева Т.Б. Горловое пение в системе художественной культуры тувинцев // Проблемы истории Тувы. Кызыл, 1984. С. 199–206.
- Вайнштейн С.И. Проблема происхождения оленеводства в Евразии. Роль саянского очага в распространении оленеводства в Евразии // СЭ. 1971. № 5. С. 37–51.
- Вайнштейн С.И. Древний Пор-Бажин // СЭ. 1964. № 6. С. 103–114.
- Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев: Проблема кочевого хозяйства. М., 1972.
- Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974.
- Вайнштейн С.И. К вопросу о происхождении оленеводства (Об одной параллели в материальной культуре киргизов и саянских оленеводов) // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968а.
- Вайнштейн С.И. К вопросу о саянском типе оленеводства и его возникновении // Кр. сообщ. Ин-та этнографии (далее – КСИЭ). 1960. Вып. 34.
- Вайнштейн С.И. К вопросу об этногенезе кетов // КСИЭ. М., 1951. Вып. 13. С. 3–7.
- Вайнштейн С.И. Курган и стела с древнетюркской надписью в ур. Хербис Баары // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1963. Вып. 10. С. 264–267.
- Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.
- Вайнштейн С.И. Некоторые итоги работ археологической экспедиции ТНИИЯЛИ в 1956–1957 гг. // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1958. Вып. 6. С. 218.
- Вайнштейн С.И. Очерк этногенеза тувинцев // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1957. Вып. 5. С. 178–214.
- Вайнштейн С.И. Памятники скифского времени в Западной Туве // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1955. Вып. 3. С. 78–102.
- Вайнштейн С.И. Первая советская этнографо-антропологическая экспедиция в Туву // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии (далее – ОИРЭФА). М., 1982. Вып. 9. С. 162–174.
- Вайнштейн С.И. Проблема происхождения оленеводства в Евразии. Роль саянского очага в распространении оленеводства в Евразии // СЭ. 1971. № 5. С. 37–51.
- Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ. 1976. № 4. С. 42–43.
- Вайнштейн С.И. Проблемы истории хозяйства и культуры южносамодийских народов Саян // Языки и топонимия. Томск, 1976. С. 168–172.
- Вайнштейн С.И. Происхождение саянских оленеводов (проблема этногенеза тоджинцев и тофаларов) // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 68–88.
- Вайнштейн С.И. Социальная организация саянских оленеводов-охотников (тофалары) // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII – начало XX в.). М., 1970. С. 300–312.
- Вайнштейн С.И. Тофалары // Народы России: Энциклопедия. М.: Изд-во БРЭ, 1994. С. 335–337.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы Тоджи / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.; Л., 1956.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961. 217 с.
- Вайнштейн С.И. Феликс Яковлевич Кон как этнограф // ОИРЭФА. М., 1965. Т. 3.
- Вайнштейн С.И. Феномен музыкального искусства, рожденный в степях // СЭ. 1980. № 1.
- Вайнштейн С.И. Этнографическая экспедиция Тувинского музея в Юго-Восточную Туву // СЭ. 1954. № 2.
- Вайнштейн С.И. Этнографические исследования Н.Ф. Катанова у тувинцев и других тюркоязычных народов // ОИРЭФА. М., 1968. Вып. 4. С. 36.
- Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: Сб. статей. М.: ИЭА РАН. С. 62 – 75 (ЭИ... Т. 1)

- Вайнштейн С.И., Таубе Э.* Тувинцы Монгольского Алтая (Кобдинские тувинцы) // Полевые исследования Ин-та этнографии 1980–1981 гг. М., 1984. С. 233–241.
- Василевич Г.М.* Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 223–226.
- Василевич Г.М.* Типы обуви народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии (далее – МАЭ). Л., 1963. № 21. С. 3–64.
- Василевич Г.М., Левин М.Г.* Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. 1951. № 1. С. 63–87.
- Васильев В.Н.* Краткий очерк быта карагасов // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1910. Кн. LXXXIV–LXXXV. № 1–2. С. 46–76.
- Васильев В.Н.* Краткий очерк инородцев севера Туруханского края // Ежегодник Русского антропологического общ-ва. 1905–1907. № 2. (отд. отд.).
- Васильев Д.Д.* Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983.
- Васильева Г.П.* Современные этнические процессы в Северном Туркменистане // СЭ. 1968. № 1.
- Вахитова Н.М.* Жанровые особенности тофаларских песен // Музыкальные жанры: история и современность: Тез. докл. Горький, 1989. С. 128–130.
- Венюков М.И.* Заметки о населении Чжунгарского пограничного пространства // Изв. ИРГО. СПб., 1871. Т. VII.
- Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сб. этнограф. ст. М., 1893.
- Викторова Л.Л.* Система социализации детей и подростков у монголов: пути и причины трансформации ее элементов // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей у народов в Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.
- Волков В.В.* Оленные камни Монголии. М., 2002.
- Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье / Под ред. Б.А. Литвинского. М., 1992.
- Всероссийская перепись населения 2002 г. М., 2002.
- Вчерашняя И.А.* Тувинские народные сказки. Кызыл, 1954.
- Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики // Восточноазиатский этнограф. сб.: Тр. Ин-та этнографии АН СССР (далее ТИЭ). Т. 40. Нов. сер. М.; Л., 1960.
- Вяткина К.В.* Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М., 1964.
- Ганицкая О.А., Терентьева Л.Н.* Этнографические исследования национальных процессов в Прибалтике // СЭ. 1965. № 5.
- Гафферберг Э.Г.* Жилище джемшидов Кушкинского района // СЭ. 1948. № 4.
- Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. СПб., 1799. Ч. 1–3.
- Горощенко К.И.* Материалы по антропологии Сибири (сойоты, бельтиры, койбалы, качинцы, сагаи, кызыльцы и Мелецкие (чулымские) инородцы // Зап. Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отд. РГО по этнографии. Красноярск, 1905. Т. 1, вып. 2. 64 с.
- Горощенко К.И.* Сойоты // Русский антропологический журнал. 1901. № 2. С. 62–73.
- Гохман И.И.* Происхождение центральноазиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов // Сб. МАЭ. Л., 1980. Т. 36. С. 5–34.
- Грайворонский В.В.* От кочевого образа жизни к оседлости (на опыте МНР). М., 1975.
- Грач А.Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
- Грачева Г.Н.* Поездка к западным долганам // Полевые исследования Ин-та этнографии. 1979 г. М., 1983. С. 59–67.
- Грачева Г.Н.* Экспедиция к восточным долганам // Полевые исследования Ин-та этнографии. 1980–1981 гг. М., 1984. С. 149–158.
- Гребнев Л.В.* Переход тувинских аратов-кочевников на оседлость. Кызыл, 1955.
- Гребнев Л.В.* Произведения тувинского героического эпоса. Автореф. дис. ... канд ист. наук. М.; Л., 1956.
- Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. М., 1960.
- Грум-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3.
- Гурвич И.С.* Этническая история северо-востока Сибири // ТИЭ. Нов. сер. Т. 89. М.; Л., 1966.
- Губогло М.Н.* Языки этнической мобилизации. М., 1998.
- Даажав М.Н.* Юрта – основа монгольского зодчества // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.

- Даржа В.* Лошадь в традиционной практике тувинцев-кочевников. Кызыл, 2003.
- Дебец Г.Ф.* Антропологические исследования в Камчатской области. М., 1951. 262 с. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 17).
- Дебец Г.Ф.* К палеоантропологии Тувы // КСИЭ. М., 1950. Вып. 10. С. 97–111.
- Дебец Г.Ф.* Краниологический очерк танну-тувинцев // Северная Азия. 1929. № 5/6. С. 32–37.
- Дебец Г.Ф.* Проблема происхождения киргизского народа в свете антропологических данных // Тр. Киргизской археолого-этнографической экспедиции. М., 1956.
- Добжанская О.Э.* Музыка круговых танцев народов Таймыра // Хореографическое образование на стыке веков: Сб. докл. и тез. Всерос. науч.-практ. конф. (Москва, 25–28 апреля 2003 г.). М.: Московский гос. ун-т культуры и искусства, 2003. С. 118–127.
- Добромов И.Г.* “Черное молоко” в Ипатьевской летописи // Русская литература. 1982. № 3. С. 202–203.
- Долганский фольклор / Вступ. ст., тексты и пер. А.А. Попова. Л., 1937. 260 с.
- Долгих Б.О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // ТИЭ. 1960. Т. 55. С. 254–257.
- Долгих Б.О.* Население полуострова Таймыра и прилегающего к нему района // Северная Азия. 1929. № 2.
- Долгих Б.О.* Происхождение долган // ТИЭ. 1963. Т. 84.
- Донахо Б.* Тревога тайги: на тропе к выживанию последних кочевников-оленоводов Южной Сибири, Монголии и Китая // Cultural Survival Quarterly. Spring 2003. Cambridge. P. 16–18.
- Донгак В.С.* Этническая идентичность тувинцев. Автореф. дис. ... канд. соц. наук. СПб., 2003
- Дробищева Л.М.* Национализм, этническое самосознание и конфликты в трансформирующемся обществе: подходы к изучению // Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов. М., 1994. С. 34–37.
- Дулам С.* Уйгар-цагтан ардын боо моргол, угсааны зүйн талаар ажиглалт // Эрдэм шинжилгээний бичиг. Улаанбаатар, 1995. № 5 (113).
- Дулов В.И.* Земледелие у тувинцев в XIX – начале XX в. // Материалы по истории земледелия СССР. М., 1952. Т. 1. С. 309–321.
- Дулов В.И.* Социально-экономическая история Тувы. XIX – начало XX в. М., 1956.
- Дьяконова В.П.* Жилище народов Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XXI в. М., 1995.
- Дьяконова В.П.* Культовые сооружения тувинцев // Полевые исследования Ин-та этнографии. 1974 г. М., 1975.
- Дьяконова В.П.* Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
- Дьяконова В.П.* Материалы по одежде тувинцев // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции (далее – ТТКАЭЭ). М.; Л., 1960. Т. 1.
- Дьяконова В.П.* О погребальном обряде тувинцев // ТТКАЭЭ. 1959–1960 гг. М.; Л., 1966. С. 56–81.
- Дьяконова В.П.* Об одной категории социальной иерархии шаманов // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1972. Вып. 26.
- Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Дьяконова В.П.* Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Дьяконова В.П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Дьяконова В.П.* Цам у тувинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. (Сб. МАЭ. Вып. XXXVII).
- Дэвлет М.А.* Петроглифы на кочевой тропе. М., 1982.
- Евсенин И.А.* Карагасы: Краткий очерк. Красноярск, 1919. 22 с.
- Евтихова Л.А.* Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // Материалы и исследования по археологии СССР (далее – МИА). 1958. № 24. С. 118.
- Егоров В.Л., Жуковская Н.Л.* Жилище населения Монгольской Народной Республики // Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной и Центральной Азии. М., 1979.

- Ермолаев А.П.* Краткий отчет об исследованиях в Урянхайском крае в 1915–1918 гг. // Сибирские записки. 1919. № 4–5.
- Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии: культура, традиции, символы. М., 2002.
- Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1987.
- Жуковская Н.Л., Орешкина М.В., Рассадин В.И.* Сойотский язык // Языки народов России. Красная книга: Энциклопедический словарь-справочник. М.: Academia, 2002. С. 164–170.
- Залеский Н.В.* К этнографии и антропологии карагасов // Тр. антропологического об-ва при Военно-медицинской академии. СПб., 1898. Т. 3. 57 с.
- Зарубежный Восток. Языковая ситуация и языковая политика. М., 1986.
- Золбаяр Г.* Алдын дагша. Кызыл. 1993 (на тув. яз.).
- Золотарева И.М.* Антропологическое исследование долган // СЭ. 1965. № 3. С. 27–39.
- Зубов А.А., Халдеева Н.И.* Одونتология в современной антропологии. М., 1989. Гл. III. С. 105–179.
- Ив. Е.* К вопросу о положении карагасов // Земский журнал, издаваемый Нижнеудинским уездным земством... 15 мая 1919 г. № 10.
- Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.: Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости // ТИЭ. Нов. сер. М., 1954. Т. XXII.
- Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов // ТИЭ. М.; Л., 1952. Т. 8.
- Ивановский А.А.* Енисейские инородцы (По материалам К.И. Горощенко) // Русский антропологический журнал. 1907. № 1–2. С. 165–223.
- Историко-этнографический атлас Сибири. М., 1961.
- История Тувы. М., 1964. Т. 1–2.
- История Тувы. Новосибирск, 2001. Т. 1.
- Итс Р.Ф.* Введение в этнографию. Л., 1991.
- Кабо Р.М.* Очерки истории и экономики Тувы. Ч. 1: Дореволюционная Тува. М.; Л., 1934.
- Каралькин П.И.* Жилище в Западной Туве // ТТКАЭН. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 267–283.
- Карпини Джiovанни дель Плано.* История монголов. М., 1957.
- Каррутерс Д.* Неведомая Монголия: Урянхайский край. Пг., 1914. Т. 1.
- Кастрен А.* Путешествие А. Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Магазин земледелия и путешествий. М., 1860. Т. 6. С. 410–411.
- Катанов Н.Ф.* Среди тюркских племен // ИРГО. СПб., 1893. Т. 29, вып. 6. С. 519–541.
- Катанов Н.Ф.* Поездка к карагасам в 1890 году // Зап. ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1891. Т. XVII, вып. 2. С. 133–230.
- Катанов Н.Ф.* Предания присаянских племен о прежних делах и людях: Сб. в честь 70-летия Г.И. Потанина // Зап. ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 34. С. 284–286.
- Катанов Н.Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. Т. 12, вып. 2. Казань, 1894.
- Катанов Н.Ф.* Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань, 1903.
- Катанов Н.Ф.* Очерки Урянхайской земли. 1889. Рукопись. Архив Ин-та этнологии и антропологии РАН. Ф. 5. Оп. 1, д. 526.
- Катанов Н.Ф.* Письма Н.Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана // Записки АН. 1893. Т. 73. Прил. № 8.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987. 164 с.
- Керцелли С.В.* Карагасский олень и его хозяйственное значение // Северная Азия. 1925. № 3. С. 87–92.
- Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1952.
- Кисляков Н.А.* Свадебные лицевые занавески горных таджиков // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953. Т. 15.
- Клевова Н.И.* Основные направления межгрупповой изменчивости строения тела у тувинцев // Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. С. 125–157.
- Клеменц Д.А.* О сойотах // Изв. Восточно-Сибирского отд. РГО. СПб., 1890. Вып. 2. № 2, 4.

- Клеменц Д.А. Письма с русской границы // Восточное обозрение. 1891. № 46; 1892. № 2, 4.
- Клоков К.Б., Хрущев С.А. Оленеводческое хозяйство коренных народов Севера России. СПб., 2004.
- Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
- Книга Марко Пола. М., 1956.
- Козинцев А.Г. Этническая краниоскопия. Расовая изменчивость швов черепа современного человека. Л., 1988. 166 с.
- Кон И.С. В поисках себя: личность и ее самосознание. М., 1984.
- Кон Ф.Я., Сафьянов П.Г. Программа экспедиций в Урянхайскую землю (1902) // Изв. Восточно-Сибирского отд. Русского географ. об-ва. Иркутск, 1904. Т. 35, вып. 1.
- Кон Ф.Я. Дневники. 1902–1903 гг. Рукопись. Российский гос. архив социально-политической истории. Ф. 135. Оп. 1, д. 40.
- Кон Ф.Я. Исследования Ф.Я. Кона в земле урянхов // Русский антропологический журнал. 1902. № 4.
- Кон Ф.Я. Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. М., 1934.
- Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинения Абу-ль-гази, хана Хивинского. М.; Л., 1958.
- Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сб. 1974. М., 1978. С. 72–89.
- Кореняко В.А. История народов Центральной Азии и звериный стиль. М., 2002.
- Коровушкин Д.Г. Чуваши Западной Сибири. Новосибирск, 1997.
- Костров Н. Карагасы // Иллюстрированная газета. СПб., 1871. № 43. С. 685–868; № 44. С. 698–699.
- Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1965.
- Кривоногов В.П. К современной этнической ситуации в Тофаларии // СЭ. 1987. № 5. С. 81–90.
- Кривоногов В.П. Этнические процессы у малочисленных народов Средней Сибири. Красноярск, 1998.
- Кривоногов В.П. К методике изучения этнических и культурных процессов в Тофаларии // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов. Омск, 1988.
- Кривоногов В.П. К современной этнической ситуации у долган // ЭО. 2000. № 3.
- Кривоногов В.П. Народы Таймыра. Красноярск, 2001.
- Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. Т. 1.
- Круглов А. Карагасия и ее хозяйство // Советский Север. 1930. № 9–12. С. 147–159.
- Ксенофонтов Г.В. Избранные труды по шаманизму. Якутск, 1992.
- Ксенофонтов Г.В. Шаманские камлания // Архив Якутского научного центра Сибирского отд. РАН. Ф. 4. Оп. 1. Л. 94.
- Кудрявцев Ю. Центральное Саяно-Карагасское охотничье хозяйство. М., 1927. 11 с.
- Кужугет А.К. Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. Кызыл, 2002.
- Кузнецова Е.А., Богданов Е.С. История создания тофаларской этнографической коллекции Новосибирского государственного краеведческого музея: имена и факты // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. X, ч. II: Матер. годовой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН 2004 г. Новосибирск, 2004. С. 62–68.
- Курбатский Г.Н. Тувинские праздники. Кызыл, 1973.
- Курбатский Г.Н. Тувинцы в своем фольклоре: Историко-этнографические аспекты тувинского фольклора. Кызыл, 2002.
- Куулар Д.С. Сказки // Очерки тувинского фольклора. Кызыл, 1976 (на тувин. яз.).
- Куулар Д.С. Хоомей – вид музыкального фольклора // Мелодии хоомея. Кызыл, 1994. С. 78–81.
- Кызласов Л.Р. Таштыкские каменные изваяния с изображениями людей // Кр. сообщ. Ин-та истории материальной культуры (далее – КСИИМК). М., 1955. С. 140.
- Кыргыз З.К. Народная песня и ее исследователи // Музыка Сибири и Дальнего Востока. М., 1982. С. 120–143.
- Кыргыз З.К. Тувинское горловое пение. Новосибирск, 2002.
- Кыргыз З.К. Хоомей – жемчужина Тувы. Кызыл, 1992.
- Ланганс Ф.И. Собрание известий о начале и происхождении разных племен и иноверцев. В Иркутской губернии // Культура и быт народов Бурятии. Улан-Удэ, 1965. С. 149.
- Лебедев В.В. О современном положении коренного населения Хатангского района Таймырского автономного округа // Этнологическая экспертиза. Народы севера России. 1985–1994 гг. М., 2007. С. 9–20.

- Левашова В.П.* Два могильника кыргыз-хакасов // МИА. 1952. № 24. С. 136.
- Левин М.Г.* К антропологии Южной Сибири // КСИЭ. М., 1954. Вып. 20. С. 17–26.
- Левин М.Г.* Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958. 360 с. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 36).
- Лиходеев Л.И.* Местное время: Путевые очерки. М., 1963. С. 51–97.
- Лиходеев Л.И.* Поездка в Тофаларию. Путешествие без приключений. М., 1959. 110 с.
- Майский И.* Современная Монголия. Иркутск, 1921.
- Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.; Л., 1951.
- Маннай-оол М.Х.* Тувинцы Монголии: традиции и современность // УЗ ТНИИЯЛИ. Вып. XVIII. Кызыл, 1995. С. 56–61.
- Маннай-оол М.Х.* Дархаты: некоторые этнографические данные // УЗ НИИЯЛИ. Вып. XVIII. Кызыл, 1995а.
- Маргулан А.Х.* Казахская юрта и ее убранство. М., 1964.
- Материалы по истории русско-монгольских отношений (1607–1636 гг.) М., 1959.
- Материальная культура // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1989.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мельникова Л.В.* Тофы: Историко-этнографический очерк. Иркутск, 1994. 304 с.
- Миддендорф А.Ф.* Путешествие на север и восток Сибири. СПб., 1877.
- Минцлов С.Р.* Секретное поручение. (Путешествие в Урянхайский край). Рига, б.г.
- Миротворцев К.Н.* Карагасы: Стат.-эконом. очерк // Сб. тр. профессоров и преподавателей Иркутского гос. ун-та. Иркутск, 1921. Отд. 1, вып. 2. С. 1–25.
- Мифы народов мира. М., 1986. Т. 2.
- Михеев В.С.* Отчет о поездке в Северо-Западную Монголию и Урянхайскую землю. СПб., 1910.
- Монгуш Д.А.* О языке тувинцев в Северо-Западной Монголии // Вопр. тувинской филологии. Кызыл, 1983. С. 127–145.
- Монгуш М.В.* Буддизм в Туве: история и современность // Буддизм России. 1999. № 32. С. 43–48.
- Монгуш М.В.* История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001.
- Монгуш М.В.* История тувинских монастырей по архивным материалам // История и филология Древнего и Средневекового Востока. М., 1987.
- Монгуш М.В.* К вопросу о проникновении буддизма в Туву // Проблемы истории Тувы. Кызыл, 1984.
- Монгуш М.В.* Ламаизм в семейной жизни тувинцев // Культура тувинцев. Традиция и современность. Кызыл, 1989.
- Монгуш М.В.* Ламаистско-шаманский синкретизм в фольклоре тувинцев // Исследования по тувинской филологии. Кызыл, 1986.
- Монгуш М.В.* Религии в истории и современной культуре тувинцев // Религии в истории и культуре монголоязычных народов России / Отв. ред. Н.Л. Жуковская. М., 2008.
- Монгуш М.В.* Современное состояние буддизма в Туве // Круг знания. Вып. 1. Кызыл, 1998. С. 29–37.
- Монгуш М.В.* Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. 2007. № 1.
- Монгуш М.В.* Тувинцы в Китае (историко-этнографический очерк). Кызыл, 1997.
- Москаленко Н.П.* Возрождение буддизма в Туве // Полевые исследования. 1993. Т. 1, вып. 1.
- Москаленко Н.П.* Этнополитическая история Тувы в XX в. М., 2004.
- Муканов М.С.* Казахская юрта. Алма-Ата, 1981.
- Мурник.* В Тофаларском районе: Восточно-Сибирский край // Сов. Север. 1934. № 2. С. 96–98.
- Назаркин А.Д.* “Аргамчи-ыры” – большой праздник маленького народа // Тальцы. Иркутск, 2004. № 1 (20). С. 3–9.
- Нганасаны.* Антропологическое исследование. М., 1992. Вып. 1–2. 354 с.
- Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (проблема взаимосвязей) // Тюркологический сб.–1977. М., 1981.
- Никифорова В.С.* Музыка долганских эпических сказаний // Сибирские чтения 1992 г.: Тез. докл. СПб., 1992. С. 79–81.
- Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. Кызыл, 1980.

- Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. Ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Тексты. СПб., 1907.
- Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. Ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Перевод. СПб., 1907.
- Окладников А.П. Звери и знаки Ярминского порога // Звери в камне. Новосибирск: Наука, 1980. С. 96–116.
- Окладников А.П. Якутия до присоединения к русскому государству // История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. 1.
- Ондар Т.А. Психологические функции шаманизма в современных социальных и политических процессах. Дис. ... канд. психол. наук. М.: РАГС, 1998.
- Островских П.Е. Значение урянхайской земли для Южной Сибири // Изв. РГО. 1899. Т. 35, вып. 3.
- Островских П.Е. Краткий отчет по поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли // Изв. РГО. 1898. Т. 34, вып. 4.
- Островских П.Е. Оленные тувинцы // Северная Азия. 1927. № 5–7. С. 79–94.
- Островских П.Е. План поездки в страну сойотов // Изв. РГО. 1897. Т. 33.
- Отношение населения Нюрбинского улуса к промышленному освоению алмазного месторождения “Накын” // Науч. отчет Ин-та гуманитарных исследований АН РС(Я). Якутск, 2000. Рукопись.
- Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Ч. 3.
- Патачаков К.М. Культура и быт хакасов (XVIII–XIX вв.). Абакан, 1958.
- Патканов С.К. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1906. Т. XXXI, ч. I–II.
- Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев // Зап. РГО по отд. статистики. СПб., 1912. Т. XI, вып. 1.
- Певцов М.В. Очерки путешествия по Монголии и северным провинциям внутреннего Китая // Зап. Сибирского отд. РГО. Омск, 1883.
- Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. М.; Л., 1959. Т. 1.
- Переводчикова Е.В. Язык звериных образов. М., 1994.
- Пестерев Е. Примечания о прикосновенных около китайской границы жителях, как российских ясачных татарах, так и китайских мунгалах и сойотах, деланные Егором Пестеревым с 1772 по 1781 гг. // Новые ежемесячные соч. СПб., 1793. Ч. 80. С. 55.
- Петри Б.Э. Карагасский суглан. Иркутск, 1926. 40 с.
- Петри Б.Э. Оленеводство у карагас. Иркутск, 1927а. 46 с.
- Петри Б.Э. Охотничьи уголья и расселение карагас. Иркутск, 1927б. 32 с.
- Петри Б.Э. Промыслы карагас. Иркутск, 1928б. 54 с.
- Петри Б.Э. Черты родового быта карагасов. Иркутск, 1928в.
- Петри Б.Э. Бюджет карагасского хозяйства // Изв. Биолого-географ. науч.-исслед. ин-та при Иркутском гос. ун-те. Иркутск., 1928а. Т. 4, вып. 1. 46 с.
- Петри Б.Э. Задачи дальнейшего исследования туземцев Сибири и метод обследования целых народностей. Новосибирск, 1928.
- Петри Б.Э. Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах. (Предварительные данные) // Сб. тр. профессоров и преподавателей Иркутского гос. ун-та. Пед. фак. 1927в. Вып. 12. С. 217–226.
- Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы). Дис. ... канд. ист. наук. М.: ИЭА РАН, 2006.
- Плужников Н.В. Наследники оленеводческих колхозов (заметки о современном арктическом оленеводстве в России) // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири. М., 2006. С. 35–62.
- Плужников Н.В. Языковая ситуация в поселке Усть-Авам Таймырского автономного округа // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1985–1994 годы. М., 2007. С. 149–152.
- Позднеев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. СПб., 1896. Т. III.

- Поздеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887.
- Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2.
- Помишин С.Б.* О транспортном использовании оленя тофаларами // СЭ. 1971. № 5. С. 128–131.
- Попов А.А.* Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 131–226.
- Попов А.А.* Коллекции по материальной культуре долганов в Музее антропологии и этнографии // Сб. МАЭ. М.; Л., 1958. Т. XVIII.
- Попов А.А.* Кочевая жизнь и типы жилищ у долган (По материалам 1930–1931 гг.) // Сибирский этнограф. сб.: ТИЭ. Нов. сер. 1963. Т. XVIII. С. 142–172.
- Попов А.А.* Оленеводство у долган // СЭ. 1955. № 4–5.
- Попов А.А.* Охота и оленеводство у долган // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936). М.; Л., 1937.
- Попов А.А.* Семейная жизнь у долган // СЭ. 1946. № 4.
- Попов А.А.* Техника у долган // СЭ. 1937. № 1.
- Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адат // Тр. Ин-та востоковедения. М.; Л., 1938.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4.
- ✓ *Потанина А.В.* Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895.
- Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Потапов Л.П.* Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // Тюркологический сб. М.; Л., 1951.
- Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // ТТКАЭЭ. М.; Л., 1960. Т. 1.
- Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Потапов Л.П.* Пища алтайцев // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14.
- Потапов Л.П.* Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.
- Потапов Л.П.* Работа Саяно-Алтайской экспедиции в 1952 г. // КСИЭ. 1954. Вып. 20.
- Потапов Л.П.* Тувинцы // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 420–472.
- Преловский П.* Нижнеудинские карагасы // Зап. и тр. Губернского стат. комитета. Иркутск, 1868–1869. Вып. 4. С. 1–30.
- Пржевальский Н.М.* Монголия страна тунгусов. М., 1946.
- Приклонский В.Л.* Три года в якутской области // Живая старина. 1891. № 3.
- Прокофьева Е.Д.* Работа тувинского отряда Саяно-Алтайской экспедиции // КСИЭ. 1954а. Вып. 20.
- Протокол пленарного заседания науч.-практ. конф., посвященной 10-летию Ассоциации народов Севера РС(Я). Декабрь 1999 г.
- Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
- Путешествие А. Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири // Собрание старых и новых путешествий. М., 1860. Т. 6.
- Пюрвеев Д.Б.* Архитектура Калмыкии. М., 1975.
- Радлов В.* Этнографический обзор тюркских племен Южной Сибири и Джунгарии. Томск, 1887.
- Радлов В.В.* Атлас древностей Монголии. СПб., 1892.
- Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1899. Т. 2, ч. 2.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. 3, ч. 1.
- Ральдин Х.Ц.* Этнический состав современного населения Монгольской Народной Республики // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968.
- Рассадин В.И.* Антропонимы у тофаларов // Ономастика Бурятии. Улан-Удэ, 1976. С. 11–140.
- Рассадин В.И.* История этнографического и лингвистического изучения тофаларов // Тюркологический сб. 1975. М., 1978б. С. 189–208.
- Рассадин В.И.* Легенды, сказки и песни седого Саяна // Тофаларский фольклор. Иркутск, 1996. 249 с.
- Рассадин В.И.* Морфология тофаларского языка в сравнительном освещении. М.: Наука, 1978а.
- Рассадин В.И.* О культе медведя у тофаларов // Изв. Сибирского отд. АН СССР. Сер. обществ. наук. Новосибирск, 1973. Вып. 3. № 11. С. 122–125.

- Рассадин В.И.* Становление говора нижеудинских бурят. Улан-Удэ, 1999. 160 с.
- Рассадин В.И.* Тофаларский язык // Языки народов России. Красная книга: Энциклопедический словарь-справочник. М.: Academia, 2002. С. 182–190.
- Рассадин В.И.* Тофаларский язык и его место в системе тюркских языков. Автореф. докт. дис. М., 1982. 34 с.
- Рассадин В.И.* Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971. 250 с.
- Рассадин В.И.* Этапы истории тофаларов по языковым данным // Происхождение аборигенов Сибири и их языков // Матер. межвуз. конф., 11–13 мая 1969 г. Томск, 1969. С. 34–37.
- Рассадин В.И., Цыренова Д.Б.* Лексика материальной культуры окинских сойотов // Проблемы бурятской диалектологии. Улан-Удэ, 1996. С. 58–99.
- Рассадин И.В.* Об оленеводстве у окинских сойотов // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. Улан-Удэ, 1999. Вып. 2, ч. 1. С. 23–28.
- Рассадин И.В.* Особенности традиционной материальной культуры саянских оленеводов-тофаларов // Этнологические исследования. Улан-Удэ, 2000б. С. 131–148.
- Рассадин И.В.* Специфика оленеводства у тюрко-монгольских народов Центральной Азии // Матер. науч. конф. “Цыбиковские чтения-7”. Улан-Удэ, 1998. С. 46–48.
- Рассадин И.В.* Традиционная хозяйственная деятельность у тофаларов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000а. С. 122–127.
- Рассадин И.В.* Хозяйственные типы у тюрко-монгольских народов Саян // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Матер. междунар. науч. конф. Т. 1: Археология, этнология. Улан-Удэ, 2000в. С. 287–292.
- Рассадин И.В.* Хозяйство, быт и культура тофаларов. Автореф. канд. дис. Улан-Удэ, 2000. 37 с.
- Рассадин И.В.* Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ. 2005. 203 с.
- Распутин В.* Край возле самого неба: Очерки и рассказы. Иркутск, 1966. 66 с.
- Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1.
- Решетов А.М.* Тувинцы и алтайские урянхайцы в Китае: проблемы истории, этноса и языковой ситуации // Общество и государство в Китае. XXI науч. конф.: Тез. докл. М., 1990. Т. II. С. 176–180.
- Романов А.А.* Описание карты Ленско-Хатангского края. Л., 1933.
- Рона-Таш А.* По следам кочевников. М., 1964.
- Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. М., 1957.
- Руденко С.И.* Антропологические исследования инородцев Северо-Западной Сибири // Зап. АН по физ.-мат. отд. Петербург, 1914. Т. 33. № 3. 140 с.
- Руденко С.И.* Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
- Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
- Рычков К.* Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922. Кн. 3–4.
- Рычков К.* Поездка в северо-восточные тундры Туруханского края из с. Дудина // Землеведение. М., 1915. Кн. IV. С. 94–123.
- Рычков Ю.Г.* Особенности серологической дифференциации народов Сибири // Вопр. антропологии. М., 1965. Вып. 21.
- Рычков Ю.Г., Первозчиков И.В., Шереметьева В.А., Волкова Т.В., Башлай А.Г.* К популяционной генетике коренного населения Сибири. Восточные Саяны: Матер. Сибирской антрополого-генетической экспедиции // Вопр. антропологии. 1969. Вып. 31. С. 3–32.
- Савинов Д.Г.* Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб., 1994.
- Савинов Д.Г.* Ранние кочевники Верхнего Енисея. СПб., 2002.
- Садьков С.* Тюрко-монгольские параллели // Источники формирования тюркских языков Средней Азии и Южной Сибири. Фрунзе, 1966.
- Самдан З.Б.* Хоомей в фольклоре тувинцев // Мелодии хомея: Матер. I Междунар. симп. “Хоомей-92”. Кызыл, 1994. С. 82–88.
- Сат Ш.Ч.* Тыва диалектология. Кызыл, 1987. (на тув. яз.).
- Сат Ш.Ч.* Формирование и развитие тувинского национального языка. Кызыл, 1973.
- Сат Ш.Ч., Доржу Л.Ю.* К изучению тувинского языка в Китае // Сов. тюркология. 1989. № 5. С. 93–96.
- Сельский М.* Озеро Косогол и его нагорная долина, по сведениям, собранным членом-сотрудником ИРГО Пермикиным // Вестн. РГО. СПб., 1858. Ч. 24, разд. 2.

- Сергеев М.А.* Тофалары // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 530–539.
- Сергеев М.А.* Тофалары сегодня: К истории национального строительства // СЭ. 1940. Т. 4. С. 55–57.
- Сергеев М.А.* Некапиталистический путь развития малых народов Севера // ТИЭ. Нов. сер. М.; Л., 1955. Т. XXVII.
- Сердобов Н.А.* История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.
- Серен П.С.* Моолда тываларнын чанчылдары (орук демеглери). Кызыл, 2000 (на тув. яз.).
- Сорошевский В.Л.* Якуты. СПб., 1896. Т. 1.
- Силинич И.П.* К краниологии сойот // Русский антропологический журнал. 1901. № 2, кн. VI. Сказания о богатырях. Тувинский героический эпос. Кызыл, 1960.
- Скворцова Н.М.* Ритмическая структура тофаларских народных песен. Автореф. канд. дис. Новосибирск, 2003. 23 с.
- Скворцова Н.М.* О песенной культуре тофаларов // Народы России: возрождение и взаимодействие культур. Уфа, 1996. С. 250–252.
- Скворцова Н.М.* Структура тофаларского песенного стиха // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 3. С. 73–77.
- Скворцова Н.М.* Тофалары // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. С. 301–316.
- Скифо-Сибирский мир. Новосибирск, 1987.
- Смирнов-Сибирский Ал.* В стране карагас. М., 1932. 80 с.
- Содном Б., Пурэв П., Пламли Д.* Монгольские духа (паатаны) и их борьба за выживание // Cultural Survival Quarterly. Spring 2003. Cambridge. P. 16–21.
- Соколова З.П.* Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998. 288 с.
- Соловьев Д.* Саянский промыслово-охотничий район и соболиный промысел в нем // Тр. экспедиции по изучению соболя и исследованию соболиного промысла. Сер. 2: Саянская. Пг., 1920. 458 с.
- Спасский Г.* Изображение обитателей Сибири. СПб., 1820.
- Спасский Г.* Народы, кочующие вверх реки Енисея // Сибирский вестн. 1819. Ч. 5. С. 62–63.
- Спицын В.А., Боева С.Б., Филиппов И.К.* Генетико-антропологическое изучение коренного населения Алтае-Саянского нагорья // Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. С. 185–194.
- Старииков В.С.* Материальная культура китайцев. М., 1967.
- Старииков В.С.* Тунгусо-маньчжурские народы // Народы Восточной Азии. (Сер. “Народы мира”). М.; Л., 1965.
- Степанов А.* Енисейская губерния. СПб., 1835. Ч. 1.
- Стоянов А.* Тофаларские народные песни. Иркутск, 1980. 124 с.
- Стоянов А.* Работа в хоре над тофаларскими народными песнями. Методические рекомендации. Иркутск, 1981. 35 с.
- Стоянов А.К.* О музыкальном фольклоре тофов // Вопросы хакасской филологии. Абакан, 1977. С. 64–72.
- Сузукей В.Ю.* О музыкальном наследии кочевников Центральной Азии // УЗ ТИГТИ. Кызыл, 2002. Вып. XIX.
- Сузукей В.Ю.* Хоомей в контексте современности // Гуманитарные исследования в Туве. М., 2002а. С. 313–316.
- Татаринцев Б.И.* О структуре и происхождении слов, обозначающих стили хоомей в тувинском и других языках // Мелодии хоомей. Кызыл, 1994. С. 20–26.
- Таубе Э.* Бырбын Моолда Ценгел тываларнын ырылары. Кызыл, 1995 (на тув. яз.).
- Таубе Э.* Изучение фольклора у тувинцев Монгольской Народной Республики // СЭ. 1975. № 5. С. 106–111.
- Таубе Э.* Сказки и предания алтайских тувинцев. М., 1994.
- Тенишев Э.Р.* О языке киргизов уезда Фуюй (КНР) // Вопр. языкознания. 1966. № 1. С. 90–91.
- Тенишев Э.Р.* Тувинское племя кокмунчак из Синьцзяна // Общее и восточное языкознание. М., 1999.
- Тенишев Э.Р.* У тюркских народов Китая (дневники 1956–1958 гг.) М., 1995.
- Теплоухов С.А.* О поездке в Урянхайский край с антропологическими, археологическими и этнографическими целями, совершенной летом 1913 г. // Земледелие. 1913. Т. 20, кн. 4.
- Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Токарев С.А.* История русской этнографии. Дореволюционный период. М., 1966.

- Толстая С.М.* К характеристике акционального кода традиционной народной культуры // Балканские чтения. М., 1994. С. 68–71.
- Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев. Конец XIX – начало XX века / Предисл. и коммент. А.К. Кужугет. Кызыл. 2003.
- Третьяков П.* 1869 г. Туруханский край, его природа и жители. СПб., 1871.
- Трошев Ж.* Таймырская трагедия // Чекисты Красноярья. 2-е изд., доп. и перераб. Красноярск, 1991.
- ТТКАЭЭ. Т. I. М.; Л., 1960.
- ТТКАЭЭ. Т. II. М.; Л., 1960.
- ТТКАЭЭ. Т. III. М.; Л., 1970.
- Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 года. М., 1933.
- Тувинские героические сказания. Новосибирск, 1997 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Тувинские народные сказки. М., 1971.
- Тувинские народные сказки. Новосибирск, 1994.
- Туголуков В.А.* Тунгусы (звенки и званы) Средней и Западной Сибири. М., 1985.
- Турчанинов А.А.* Доклад о положении Урянхайского края. 1915. Рукопись. Красноярский краеведческий архив. Ф. 217. Оп. 2, д. 51.
- Тюркские народы Сибири. М., 2006. 678 с.
- Увачан В.Н.* Путь народов Севера к социализму. Опыт социалистического строительства на Енисейском Севере: Исторический очерк. М., 1971.
- Уламсуренгийн Ц.* Образцы фольклора и речи кобдоских тувинцев. Кызыл, 2003.
- Установления о соли и чае / Пер. и коммент. Н.П. Свистунновой. М., 1975.
- Фиельструп Ф.* “Кара-космос” Рубрука // Этнография. 1926. № 1–2. С. 259–260.
- Функ Д.А.* Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен (по материалам П.И. Каралькина) // Acta Ethnographica Hungarica. 2003. Vol. 48 (3–4). P. 451–464.
- Халдеева Н.И.* Одонтологический тип тувинцев и его положение в кругу популяций восточного одонтологического ствола // Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. С. 195–208.
- Харитонова В.И.* “Собери свои корни...” (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. С. 270–303.
- Харитонова В.И.* “Шаманский дар” в представлениях тувинцев: (Из тувинских материалов летней экспедиции РАН 2000 г.: С М.Б. Кенин-Лопсаном беседует В.И. Харитонова) // Шаманский дар: К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2000, с. 55–78 (ЭИ... Т. 6)
- Харитонова В.И.* Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практ. симп. “Экология и традиционные религиозно-магические знания. Москва–Абакан–Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 2. С. 169–189 (ЭИ... Т. 7).
- Харитонова В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири. М.: ИЭА РАН, 2004 (ИПНЭ. Вып. 167)
- Харитонова В.И.* Тувинский шаманизм, год 2000-й: проблемы функционирования практики и глобализация знания // Полевые исследования Ин-та этнографии. М., 2001. С. 76–105.
- Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.
- Харитонова В.И.* Шаманизм: возможно ли возрождение? // Мир культур России / Институт проблем политического управления. 2002. № 6.
- Харитонова В.И., Ревуненкова Е.В., Эдж Х., Майклсон С.* Международный интердисциплинарный научно-практический симпозиум “Экология и традиционные религиозно-магические знания” // ЭО. 2002. № 6. С. 134–147.
- Харитонова В.И., Функ Д.А.* Духовная культура и религия // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А. Тишкова. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 149–176.
- Харузин Н.Н.* История развития жилища у кочевников и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. М., 1896.
- Хелимский Е.А.* “Этническая рознь” на Таймырском Севере (кто ищет, тот всегда найдет...) // ЭО. 2001. № 5. С. 173–180.
- Хертек Л.К.* Историко-типологический анализ некоторых религиозных обрядов тувинцев //

- Тез. докл. науч. конф., посвящ. 70-летию тувинской письменности. Кызыл, 1994. С. 51–53.
- Хить Г.Л.* Дерматоглифика народов СССР. М., 1983. 280 с.
- Хить Г.Л., Богданова В.И.* Дерматоглифические данные к проблеме происхождения тувинцев // Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков. Элиста, 1980. С. 53–85.
- Хить Г.Л., Долинова Н.А.* Расовая дифференциация человечества. М., 1990. 206 с.
- Ходукин Я.Н., Золотарев М.Е.* Карагасия / Материалы Иркутского местного комитета Севра. 1926.
- Хомушку О.М.* Религиозная ситуация в национальных регионах России: Республика Тува // Диалогос. Религия и общество. Альманах. М., 2001. Вып. 1. С. 250–264.
- Хомушку О.М.* Межконфессиональные отношения в Республике Тыва: проблемы и перспективы // <http://www.tuvaonline.ru/2006/02/21/religia.html>
- Хомушку О.М.* От “описума для народа” до “возрождения духовности” // Слово. 2000. № 4.
- Хомушку О.М.* Религия в истории культуры тувинцев. М., 1998.
- Хомушку О.М.* Традиционные религиозные верования народов Саяно-Алтая и проблемы религиозного синкретизма // Движение Ак Жанг. Горно-Алтайск. 2004. С. 149–163.
- Хомушку О.М.* Традиционные религиозные верования народов Саяно-Алтая и проблемы религиозного синкретизма // Религиоведение. 2005. № 1.
- Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Хэ Синлян.* Первые шаги в изучении религиозных верований алтайских урянхайцев // Миньцзу яньцзю (Изучение национальностей). Пекин. 1986. № 1. С. 66 (на кит. яз.).
- Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира // Тр. по знаковым системам. Тарту. 1978. Вып. 10.
- Чவர்ь Л.А.* Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX – начале XX в. М., 1990.
- Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.* Народы, расы, культуры. М., 1985.
- Чирлиг-оол К.Ч.* Об этике хоомея // Мелодии хоомея. Кызыл. 1994. С. 91–94.
- Чернов Б.П., Маслов В.Т.* Принципиальные физиологические особенности работы гортани при исполнении стиля хоомея – сыгыт // Мелодии хоомея. Кызыл, 1994. С. 34–37.
- Чернышев Б.* В краю оленьих троп. Иркутск, 1962. 64 с.
- Чернышев Б.* В стране Тофаларии // Байкал. Улан-Удэ 1970. № 2. С. 114–121.
- Чеснов Я.В.* Название народа: откуда оно? // Этнографы рассказывают. М., 1978. С. 14–31.
- Чеснов Я.В.* О социальной мотивированности древних этнонимов // Этнонимы. М., 1970. С. 46–50.
- Чудинов Б.* Путешествие в Карагасию. М., 1931. 184 с.
- Шаниязов К.* Узбеки-карлуки: Историко-этнографический очерк. Ташкент, 1964.
- Шварц Л.* Подробный отчет о результатах исследований материального отдела Сибирской экспедиции РГО // Тр. Сибирской экспедиции РГО. СПб., 1864.
- Шейкин Ю.И.* Долганы // Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996. С. 84–86.
- Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М., 2002.
- Шейкин Ю.И.* Тофалары // Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996. С. 82–84.
- Шерхунаев Р.А.* Сказки и сказочники Тофаларии. 2-е изд. Кызыл, 1977. 320 с.
- Шерхунаев Р.А.* Советская Тофалария / Библиографический указатель. Иркутск, 1978. 44 с.
- Шибаетов Ю.А.* Материалы по жилищу мургабских киргизов // Сообщ. Республиканского краеведческого музея. Душанбе, 1955. Вып. 2.
- Шишкин Б.К.* Очерки Урянхайского края // Изв. Томского ун-та. Томск, 1914. Кн. 60.
- Шл-р К.* У карагасов (Из поездки на Белогорье) // Восточное обозрение. 1888. № 49. С. 11–12.
- Штубендорф Ю.П.* О карагассах // Вестн. ИРГО. 1854. Ч. 12, отд. 2. С. 229–246.
- Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.
- Эргис Г.У.* Шаманская мифология // Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 4. Оп. 13, д. 96.
- Эрдниев У.Э.* Калмыки. Элиста, 1970.
- Юзефович А.Н.* К краниологии долган // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. X.
- Яковлев Е.К.* Этнографические заметки о сойтах урянхайцах // Изв. Красноярского отд. ВСИРГО. 1902. Т. 1, вып. 3.

- Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900.
- Ярхо А.И. Алтае-Саянские тюрки. Антропологический очерк. Абакан, 1947. 148 с.
- Ярхо А.И. Антропологический тип кемчикских танну-тувинцев // Северная Азия. 1929. № 5/6. С. 127–131.
- Ярхо А.И. Краткий обзор антропологического изучения турецких народностей за 10 лет (1924–1934) // Антропологический журнал. 1936. № 1. С. 47–64.
- Bunak V.V. Le Tannou-Touva // Intern. Arch. Ethnogr. Leiden, 1928. Bd. 29. S. 1–16.
- Castrén M.A. Reiseberichten und Briefe aus den Jahren 1845–1849 / Hrsg. von A. Schiefner. St.-Pb., 1856.
- Castrén M.A. Versuch einer koibalischen und karagassischen Sprachlehre nebst Wörterverzeichnissen aus den tatarischen Mundarten des Minussinischen Kreises. St.-Pb., 1857.
- Diószegi V. Tuva Shamanism: intraethnic differences and interethnic analogies // Acta Ethnographica. Bp., 1962. T. XI. P. 143–190.
- Diószegi V. Zum Problem der ethnischen Homogenität des tofischen (karagassischen) Schamanismus // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Bp., 1963. S. 261–357.
- Fridman E.J. Neumann. Sacred Geography: Shamanism Among The Buddhist Peoples Of Russia. Bp., 2005. 324 p.
- Funk D. Die Zeichnung auf der Trommel des Schamanen Šonču nach Feldmaterialien von P.I. Karal'kin (Aus der Geschichte einer wissenschaftlichen Nachforschung) / Hrsg. A.C. Oelschlagel, I. Nentwig u. J. Taube // "Roter Altai, gib dein Echo!" Festschrift für Erika Taube zum 65. Geburtstag. Leipzig, 2005. S. 120–129.
- Hartwig W. Gedanken über eine Schamanenkostüm (nach Notizen von I.A. Jewsenin) // Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. 1957. Bd. 15.
- Hoppal M. Shaman Traditions in Transition. Bp., 2000. 110 p.
- Humphrey C. Inside a Mongolian Tent // New Society. L., 1974.
- Johansen U. Shamanism and Neoshamanism. What is the Difference? / Eds. H.P. Francfort, R.N. Hamayon // The Concept of Shamanism. Uses and Abuses. Bibliotheca Shamanica. Bp., Akadémiai Kiadó, Bd. 10. S. 297–303 (Bibliotheca Shamanistica. Vol. 10).
- Johansen U. Tranken die Alten Türken Milch-Branntwein? // Ural-Altäische Jahrbücher, Wiesbaden, 1961. Bd. 33. H. 3–4.
- Johansen U. Der sibirische Schamanismus in Vergangenheit und Gegenwart // Bremer Geographische Blätter. 2004. N 4. S. 27–39.
- Klaproth J. Asia polyglotta. P., 1823.
- Kotwiz W. Mongol terms of orientation // Rocznik Orientaistyczny. Lwow; Krakov, 1926..
- Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. P., 1965.
- Lindquist G. Conjuring Hope: Magic and Healing In Contemporary Russia (Epistemologies of Healing). Berghan books, 2006.
- Lindquist G. Healers, Leaders and Entrepreneurs: Shamanic Revival in Southern Siberia // Culture and Religion. 2005. Vol. 6 (№ 2).
- München-Helfen O. Reise ins asiatische Tuwa. B., 1931.
- Olsen O. Et primitivt Folk. De Mongolske rennomader. Kristiania, 1915.
- Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884. Bd. 1–2. (2-е изд. – 1893).
- Schamanismus in Tuva. Wien: Museum für Völkerkunde. 1998.
- Shamanism: an Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. M. N. Walter, E. J. Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. Vol. I–II.
- Stepanoff Ch. Chamanisme et transformation sociale à Touva // EMSCAT. 2004. N 35. P. 155–183.
- Taube E. Tuwinische Lieder. Leipzig; Weimar, 1982.
- Taube E. Tuwinische Volksmärchen. B., 1978.
- Tchihatcheff P. Voyage scientifique dans l'Altai Oriental et les parties adjacentes de la frontiere de Chine. P., 1845.
- Uccusio P. Shamanism Alive and Well: the 1999 Legacy of the First Expedition to Tuva // Shamanism. 2005. Vol. 18 (1–2).
- Van Deusen K. Singing Story, Healing Drum. Montreal; Kingston; L.; Ithaca, 2004.
- Van Deusen K. The shamanic gift and the performing arts in Siberia // Шаманский дар. М.: ИЭА РАН, 2000. (ЭИ... Т. 6).

- Ventsel A.* Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property Relations in a Siberian Village. B., 2005. 367 p. (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia. Vol. 7).
- Wasilewski J.* Space in Nomadic Cultures // Spritual Analysis of the Mongol Yurts // *Altaica Collecta*. Wiesbaden, 1976.
- Weinschtein S.* Geheimnisvolles Tuva. Expeditionen in das Herz Asiens. Alouette-Verlag, 2005.
- Wheeler A.* The Dukha: Mongolia's Reindeer Herders // *Mongolia Survey*. 1999. N 6. P. 58–66.
- Zolotareva I.M.* Anthropology of the Small Nations of Northern Siberia. Helsinki, 1982. 74 p. (Ann. Acad. Sci. Fennicae. Ser. A. V. Medica. 174)
- Zorbas K.* Healing interactions between shamans and clients (Kyzyl, Republic of Tuva)
<http://www.spri.cam.ac.uk/research/projects/shamanichealing/>

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (В.А. Тишков, С.В. Чешко)	5
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ – ТУВИНЦЕВ, ТОФАЛАРОВ И ДОЛГАН (Г.А. Аксянова)	9

ТУВИНЦЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ТУВЕ И ТУВИНЦАХ (С.И. Вайнштейн, Н.П. Москаленко)	19
--	----

Глава 2

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ В XIX–XX вв. (С.И. Вайнштейн, Н.П. Москаленко)	41
--	----

Глава 3

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (С.И. Вайнштейн, Н.П. Москаленко)	51
---	----

Глава 4

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (С.И. Вайнштейн, Н.П. Москаленко, О.Э. Добжанская) ...	120
--	-----

Глава 5

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОЙ РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА/ТУВА: 1990–2007 гг. (З.В. Анайбан, Б. Донахо, В.И. Харитонова)	153
--	-----

Глава 6

ТУВИНЦЫ МОНГОЛИИ И КИТАЯ (М.В. Монгуш)	205
--	-----

ТОФАЛАРЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (И.В. Рассадин, В.И. Рассадин)	262
---	-----

Глава 2

СРЕДА ОБИТАНИЯ, ХОЗЯЙСТВО И ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ (И.В. Рассадин)	277
---	-----

Глава 3

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (И.В. Рассадин)	305
--	-----

Глава 4

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ (И.В. Рассадин, О.Э. Добжанская)	314
--	-----

Глава 5

ТРАНСФОРМАЦИИ В ТРАДИЦИОННОМ ХОЗЯЙСТВЕ В XX СТОЛЕТИИ (И.В. Рассадин)	329
---	-----

ДОЛГАНЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (В.И. Дьяченко)	334
--------------------------------------	-----

Глава 2

КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК (В.И. Дьяченко)	340
--	-----

Глава 3

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ (В.И. Дьяченко)	347
---	-----

Глава 4

ЖИЛИЩЕ, ПРОМЫСЛОВАЯ ОДЕЖДА И ПИТАНИЕ (В.И. Дьяченко)	365
--	-----

Глава 5

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ (В.И. Дьяченко)	379
---------------------------------------	-----

Глава 6

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ФОЛЬКЛОР (В.И. Дьяченко, О.Э. Добжан- ская)	384
--	-----

Глава 7

ОЧЕРК НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ДОЛГАН (Н.В. Плужников, А.Ю. Карпунин)	392
БИБЛИОГРАФИЯ	405

Научное издание

ТЮРКСКИЕ НАРОДЫ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук*

Заведующая редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *В.П. Терехов*

Художник *В.Ю. Яковлев*

Художественный редактор *Т.В. Болотина*

Технический редактор *Т.В. Жмелькова*

Корректоры *З.Д. Алексеева, Е.А. Желнова*

Компьютерная верстка *С.В. Ишутина*

Подписано к печати 06.11.2008. Формат 70×100 1/16

Гарнитура Таймс. Печать офсетная

Усл.печ.л. 34,5 + 2,6 вкл. Усл. кр.-отт. 46,5. Уч.-изд.л. 44,6

Тираж 800 экз. (РГНФ – 300 экз.). Тип. зак. 3619

Издательство “Наука”

117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru

www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ГУП “Типография “Наука”

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-035988-8



9 785020 359888