ИЭ
К-17762

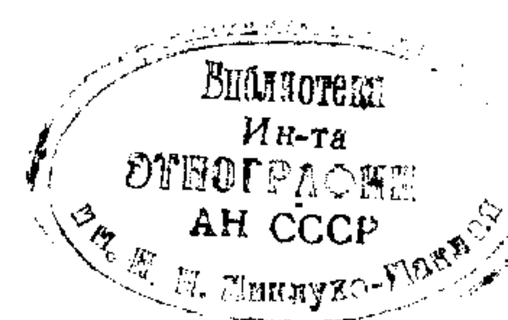
АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

С. И. ВАЙНШТЕЙН

МИР *кочевников* ЦЕНТРА АЗИИ

МОСКВА "НАУКА" 1991

Библиотека
Ин-та
ЭТНОГРАФИИ
АН СССР
им. Н. Н. Миклухо-Маклая



ББК 635(2)
В14

Ответственный редактор

доктор исторических наук ***С.Г. Кляшторный***

Рецензенты:

кандидат исторических наук ***Ш.Ф. Мухамедьяров,***
кандидат исторических наук ***Я.В. Чеснов***

Вайнштейн С.И.

В14 Мир кочевников центра Азии. — М.: Наука, 1991. — 296 с.
ISBN 5-02-009901-5

Степи, горы и тайгу центра Азии издавна населяли тувинцы — скотоводы и охотники-оленеводы, сохранявшие почти до середины XX в. кочевой образ жизни. О традиционной материальной и духовной культуре, истоки которой уходят в глубокую древность, а также о проблемах ее генезиса рассказывает книга. Она продолжает цикл работ автора по исторической этнографии тувинского народа.

Для этнографов, историков, а также читателей, интересующихся историей культуры кочевников.

В $\frac{0505000000-276}{042(02)-91}$ 198—91. Кн. 1 **ББК 635(2)**

ISBN 5-02-009901-5

© Издательство "Наука", 1991

Посвящаю
памяти родителей –
Фриды ЛИТВИН
(1898–1987)
Израиля ВАЙНШТЕЙНА
(1895–1938)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Кочевничество (пастушеский номадизм) — одно из наиболее ярких и своеобразных явлений в истории мировой культуры — возникло свыше трех тысяч лет назад. Развившееся вначале у скотоводов степей и полупустынь, оно спустя тысячелетие в форме оленеводства начало осваиваться жителями тайги и тундры Северной Евразии и к XX в. распространилось на огромной территории от саванн Африки до берегов Ледовитого океана. Несмотря на то, что во всем мире идет непрерывно убыстряющийся процесс оседания номадов, их и поныне еще насчитывается свыше 50 млн человек[1].

Интерес к кочевникам и их культуре, который проявился уже в античной науке, то ослабевал, то возрастал с новой силой, особенно в эпохи таких грозных для окружающего мира завоевателей, как Аттила или Чингисхан. И хотя самые ранние письменные свидетельства об евразийских номадах относятся еще к библейской эпохе, а к нашему времени о них уже накоплено значительное число археологических и этнографических фактов, очень многие вопросы культуры кочевников, в частности — ее генезис, закономерности развития, как, впрочем, и проблема происхождения номадизма, остаются слабоизученными, требуют привлечения новых источников и, разумеется, новых, пусть даже спорных идей. Явное отставание в разработке этой проблематики вызвано прежде всего недостаточностью конкретных сравнительно-исторических исследований кочевнических культур в очагах их формирования.

К важнейшим объектам изучения истории культуры кочевничества несомненно относится Тува — уникальный регион нашей планеты, расположенный в географическом центре Азии. Ее территория входила в область формирования культур полукочевников и кочевников как аридной зоны, так и холодного пояса Земли, именно здесь был древний очаг взаимодействия хозяйственно-культурных типов кочевых скотоводов степей и охотников-оленеводов тайги, сохранившихся до середины XX в.[2]

Ныне в Республике Тува, где еще в 1950-е годы были завершены коллективизация и переход на оседлость аратов[3], основная часть сельского населения занимается комплексным хозяйством с преобладанием отгонного животноводства. В условиях нового быта сохраняются лишь очень немногие традиционные формы культуры, характерные в прошлом для кочевников[4]. Но сорок лет назад, когда я впервые приехал в Туву[5], чтобы начать там изучение исторической этнографии тувинцев, мне еще представилась счастливая возможность познакомиться с навсегда уходящим живым миром последних стойбищ кочевников центра Азии, вместе с ними верхом на лошадях и оленях совершать перекочевки в степях и горной тайге, жить в юртах и чумах, делить повседневные трудности и редкие радости их нелегкого бытия.

Приступая в 1950 г. к исследованиям старотрадиционного быта тувинцев-кочевников, я полагал, что смогу собрать достаточный материал за несколько лет жизни в их среде, однако круг моих интересов неизменно расширялся, включив и вопросы хозяйства кочевников, и их материальную культуру, и шаманизм, и народное искусство, и сложнейшие процессы этногенеза тувинцев[6]. Изучение генезиса тувинской народной культуры сделало необходимым проведение сравнительно-исторических исследований как в синхронном, так особенно в диахронном плане, разработку ряда общих проблем генезиса культуры номадов. А это потребовало этнографических исследований не только у тувинцев, но и у этнически и культурно наиболее связанных с ними народов — тофаларов, алтайцев, хакасов, монголов, а также привлечения археологических источников. Последние в публикациях по Туве почти полностью отсутствовали (многие периоды древней и средневековой истории Тувы оставались в то время "белым пятном"), — это побудило меня приступить и к многолетним археологическим изысканиям[7]. Впрочем, через несколько лет — к середине, и особенно к концу 50-х годов интерес исследователей Южной Сибири к исторической этнографии и археологии Тувы настолько возрос, что здесь начали работать уже несколько экспедиций, в том числе Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Института этнографии АН СССР, Института археологии АН СССР, Московского университета, в которых участвовали Л.П. Потапов, А.Д. Грач, М.П. Грязнов, В.П. Дьяконова, М.А. Дэвлет, Л.Р. Кызласов, М.Х. Маннай-оол и другие ученые.

Вернувшись в 1959 г. в Москву после почти десятилетнего пребывания в Туве, я, уже будучи сотрудником Института этнографии АН СССР, имел возможность продолжить свои тувинские полевые исследования, которые не прекращаю и теперь.

Настоящая монография входит в цикл моих работ по исторической этнографии и археологии Тувы, являясь непосредственным продолжением книги "Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства" (перевод ее издан в Англии)[8], получившей одобрение в многочисленных откликах советской и зарубежной прессы[9]. Вместе с тем данный труд может рассматриваться и как самостоятельный. В нем исследованы ряд традиционных форм материальной и духовной культуры тувинцев и вопросы ее генезиса, связанные, как правило, с общими проблемами генезиса культуры кочевников Азии. Формы материальной культуры и вопросы ее генезиса, ставшие предметом исследования в предыдущей работе в связи с анализом традиционного хозяйства тувинцев, в данной книге не рассматриваются. Исключение составляет лишь глава, посвященная главным образом генезису седла и стремени, которая включена в монографию прежде всего из-за новых археологических открытий, подтвердивших гипотезы, выдвинутые мною ранее[10].

В книге не рассматриваются вопросы народного искусства тувинцев и его генезиса, так как им посвящена монография автора, опубликованная в 1974 г.[11] Анализ этнографических аспектов других форм народного творчества и знаний, общественного[12] и семейного быта, а также этнического состава тувинцев на материалах Восточной Тувы рассмотрены ранее в монографии автора "Тувинцы-тоджинцы" и отдельной статье[13].

Источниковедческую базу данной монографии составляют полевые материалы автора, собранные им в экспедиционных исследованиях в Туве в 1950—1983 гг.[14], а также архивные и музейные источники[15].

Ряд основных положений книги был сформулирован мною ранее в докторской диссертации, посвященной исторической этнографии тувинского народа[16].

Во всех случаях, иллюстрируя фотографиями навсегда ушедший кочевой быт тувинцев, автор стремился прежде всего использовать фотодокументы начала XX в., обнаруженные им в советских и зарубежных архивах и музеях, прибегая к своим фотоснимкам 50—80-х годов лишь при полном отсутствии более ранних. В такой же мере, даже при наличии собственных полевых материалов, я предпочитал все же привлекать свидетельства о кочевом быте тувинцев дореволюционных путешественников, как опубликованные, так и архивные, цитируя их в контексте своей книги.

Тувинские этнографические термины в монографии наряду с приведенными в русской транскрипции даны также в тувинском написании и выделены, как правило, курсивом (как и термины некоторых других народов). При этом следует иметь в виду, что тувинский алфавит в отличие от русского имеет три дополнительных знака: ӈ, ө, ү, обозначающие специфические фонемы (ӈ — заднеязычный смычный носовой звонкий звук; ө — переднеязычный широкий гласный звук; ү — переднеязычный узкий гласный звук). Буквы *б* и *д* в начальных положениях произносятся глухо (как русские *п* и *т*) исключая интервокальное положение на стыке слов. Длинные гласные передаются их удвоением.

В тувинских словах ъ обозначает гортанное произношение гласных, стоящих перед ним. При многократном использовании тувинских терминов они, как правило, даются в русской транскрипции.

Все рисунки в монографии, не оговоренные в подписях, выполнены автором. Графические иллюстрации автора подготовлены к печати художниками Е.В. Орловой, М.Р. Семашкевич, Г. В. Шолоховой (в таблицах их относительные масштабы не сохранены).

Приношу глубокую благодарность всем, кто помог мне своими замечаниями и консультациями, а также информаторам-тувинцам, свидетельства которых наряду с личными наблюдениями автора составляют этнографический базис этой книги.

[1]*Андрианов Б.В.* Неоседлое население мира: (Историко-этнографическое исследование). М., 1985. С. 241.

[2]О хозяйственно-культурных типах Тувы см.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972. С. 8—10.

[3]Коллективизация и переход на оседлость тувинцев-кочевников, по данным официальной статистики, завершились в основном к 1953 г., охватив 93% аратских хозяйств. См.: История Тувы. М., 1964. Т. 2. С. 269—273; *Осипова В.В.* Колхозное строительство в Туве // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1957. Вып. 5.

[4]См.: *Вайнштейн С.И.* Использование традиционного народного опыта в современном сельском хозяйстве // Современные этносоциальные процессы на селе. М., 1986. С. 77—81.

[5]После окончания МГУ в 1950 г., чтобы иметь возможность вести этнографические исследования у тувинцев, я попросил направить меня на работу в Краеведческий музей в г. Кызыле, где служил старшим научным сотрудником до 1954 г., затем был переведен в Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории также в г. Кызыле, в котором работал до 1959 г., ежегодно проводя полевые исследования в различных районах Тувы (в 1950 г. участвовал в экспедиции в Хакасию). В 1959 г., став научным сотрудником Института этнографии АН СССР, я продолжал выезжать в экспедиции в Туву, а также к тофаларам (в 1966 г.; см.: *Вайнштейн С.И.* Родовая структура и патронимическая организация у тофаларов до начала XX века // СЭ. 1968. № 3) и на Алтай (в 1978 г.; см.: *Вайнштейн С.И.* Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве // ПИИЭ, 1978. М., 1980). Еще в студенческие годы я дважды (1948 и 1949 г.), в общей сложности около полугода, вел полевые этнографические исследования на Подкаменной Тунгуске у кетов (см.: *Вайнштейн С.И.* Культура и быт кетского колхоза... // КСИЭ. Вып. XII. 1950; *Он же.* К вопросу об этногенезе кетов // КСИЭ. 1951. Вып. XIII; *Он же.* Чум подкаменнотунгусских кетов // КСИЭ. 1954. Вып. XXI).

[6]Основные работы автора по этой проблематике: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961; *Он же.* Тувинское шаманство. М., 1964; *Он же.* Очерк этногенеза

тувинцев // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1957. Вып. 5; *Он же.* Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972; *Он же.* История народного искусства Тувы. М., 1974; и др.

[7]Археологические раскопки в Туве я проводил наряду с этнографическими исследованиями главным образом в 1953—1963 гг. Основные публикации о них: *Вайнштейн С.И.* Археологические раскопки в Туве // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1954. Вып. 2; *Он же.* Памятники скифского времени в западной Туве // Там же. Кызыл, 1955. Вып. 3; *Он же.* Археологические исследования в Туве в 1955 // Там же. Кызыл, 1956. Вып. 4; *Он же.* Некоторые итоги археологической экспедиции ТНИИЯЛИ в 1956—1957 гг. // Там же. Кызыл, 1958. Вып. 6; *Он же.* Средневековые оседлые поселения и оборонительные сооружения в Туве // Там же. Кызыл, 1959. Вып. 7; *Он же.* Курганы и стела с древнетюркской надписью в ур. Хербис-Баары // Там же. Кызыл, 1963. Вып. 10; *Он же.* Древний Пор-Бажин // СЭ. 1964. № 6; *Вайнштейн С.И., Дьяконова В.П.* Памятники в могильнике Кокэль конца I тысячелетия до н.э. — первых веков н.э. // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2; *Вайнштейн С.И.* Памятники казылганской культуры // Там же; *Он же.* Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (В связи с археологическими исследованиями в Туве) // СЭ. 1966. № 3; *Он же.* Раскопки могильника Кокэль в 1962 г.: (Погребения казылганской и сыын-чюрекской культур) // ТТКЭАН. Л., 1970. Т. 3; *Вайнштейн С.И., Денисова Н.П.* Новые материалы по этнографии и археологии Тувы // ПИИЭ, 1974. М., 1977; *Вайнштейн С.И.* Картинная галерея Сыын-Чюрека // Природа. 1975. № 5; Frühmittelalterliche Gräber aus West-Tuva. Nach dem Forschungsbericht von A.D. Grač und S.I. Vajnštejn dargestellt von Roman Kenk // Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archaologie. Munchen, 1982. Bd. 4; Das Gräberfeld der hunno-sarmatischen Zeit von Kokel,Tuva, Süd-Sibirien Unter Zugrundelegung der Fundvorlage von S.I. Vajnštejn und V.P. D'jakonova dargestellt von Roman Kenk // Materialen zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie. München, 1984. Bd. 25.

[8]См.: *Вайнштейн С. И.* Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972; ее английский перевод: *Vainshtein S.* Nomads of South Siberia: The pastoral economies of Tuva. Cambridge; L.; N.Y.; Melboume; Sydney, 1980.

[9]*Александров Ю.* Фундаментальное исследование // Тувинская правда. 1973. 25 дек.; *Маннай-оол М., Калзан А.* Новый труд по истории тувинского народа // Там же. 1973. 20 марта; *Крюков А.* Историческая этнография тувинцев // Там же. 1973. 5 янв.; *Марков Г.Е.* С.И. Вайнштейн. Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М.,1972 // СЭ. 1973. № 3. С. 181—184; *Gellner E.* Anomalies of on fixed abode // Social antropology. L., 1981, March 13; *Tapper R.* Ibid. // British book news. 1981, June; *Grim J.* Ibid. // Asian folklore studies. 1982. Vol. LXI, N 2; *Balzer M.* Ibid. // Russian history. 1983. Vol. 10; *Jettmar K.* Ibid. // Central Asiatic journal. 1983. Vol. 27, № 3—4; *Hundley H.* Ibid. // Society for Central Asian studies; *Dien A.* Ibid. // The Russian review. 1981. Vol. 40; *Lattimore O.* Ibid. // Modern Asian Studies. 1983, febr.; *Janata A.* Ibid. // Archiv fur Völkerkunde. Wien, 1984. Bd. 38.

[10]См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. С. 126—154; *Он же.* Некоторые вопросы... С. 62—74.

[11]*Вайнштейн С.И.* История народного искусства Тувы. М., 1974; см. рец.: *Маннай-оол М.Х.* Ценное исследование по искусству Тувы // Тувинская правда. 1974, 26 июня; Новое о судьбе "звериного стиля" // Природа. 1974. № 10; *Шишло Б.* То же // Декоративное искусство СССР. 1975. № 4; *Кочешков Н.В.* То же // ТНИИЯЛИ, Кызыл, 1975. Вып. 17; *Окладников А.П.* То же // СЭ. 1975. № 2; *Фролов Б.* То же // Наука и человечество, 1976. М., 1976; *Кенин-Лопсан М.Б.* Охотник за тайнами // Молодежь Тувы. 1979, 28 марта.

[12]Главу о социальных отношениях у тувинцев в конце XIX — начале XX в., написанную мною для английского издания (в переведенную на английский язык книгу автора "Историческая этнография тувинцев" она не входила), см. в кн.: *Vainshtein S.* Nomads... P. 233—248; Социальные отношения у саянских оленеводов рассмотрены мною в работе: Социальная организация саянских оленеводов-охотников (тофалары) // Общественный строй у народов Северной Сибири. XVII — начало XX в. М., 1970.

[13]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 20—36; *Он же.* Происхождение саянских оленеводов: (Проблема этногенеза тувинцев-тоджинцев и тофаларов) // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 68—88.

[14]В ходе полевых работ в Туве мною было опрошено свыше 400 тувинцев — жителей всех районов республики, старейшие из которых родились в 60-х годах XIX в. Собиранию этнографических сведений об изолированной и очень интересной субэтнической группе тувинцев, живущих в МНР в бассейне р. Кобдо, большую помощь оказал мой информатор, кобдинский тувинец Чинайгин Галсан, находившийся короткое время в СССР, а также немецкий этнограф Э. Таубе. См.: *Вайнштейн С.И., Таубе Э.* Тувинцы Монгольского Алтая (Кобдинские тувинцы) // ПИИЭ, 1980—1981. М., 1984. С. 233—241.

[15]Список использованных мною архивных и музейных источников приведен в предыдущей монографии. См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. С. 307—308.

[16]Защищена мною в Институте этнографии АН СССР в 1969 г. См.: *Вайнштейн С.И.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: Дис.... д-ра ист. наук. М., 1969 (ГБЛ. Фонд докт. дис.).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИЭ — Архив Института этнографии. Москва.
АИЭЛ — Архив Института этнографии. Лененград
БМ — Бурятский респ. музей
ВСОРГО — Восточно-Сибирское отделение РГО
ВЯ — Вопросы языкознания
ГАИМК — Гос. академия истории материальной культуры
ГИМ — Гос. исторический музей. Москва
ГМЭ — Гос. музей этнографии народов СССР. Ленинград
ГБЛ — Гос. библиотека СССР имени В.И. Ленина. Москва
ГЭ — Гос. Эрмитаж
ДС — Древнетюркский словарь. Л., 1969
ЖВ — Журнал "Вэньу". на кит. яз.
ЖК — Журнал "Каогу". На кит. яз.
ЖМ — Журнал "Монголия"
ЗСОРГО — Западно-Сибирское отделение РГО
ИА — Институт археологии АН СССР
ИКМ — Иркутский краеведческий музей
ИОЛЕАЭ — Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии
ИРГО — Изв. Русского географического общества
ИЭАС — Историко-этнографический атлас Сибири М.; Л., 1961
КВ — Каталог Выставки "Пять тысяч лет корейского искусства". Токио, 1976
ККА — Красноярский краевой архив
КРС — *Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. М., 1965
КМ — Кого Минсок. 1966. № 3. На кор. яз.
КС — Каогу сюэбао. 1959. № 3. На кит. яз.
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
КСОТ — "Краткие сведения о черных татарах" Пэн Да-я и Сюй-Тина / Публ. и коммент. Линь Кюн-и и Н.Ц. Мункуева // Пробл. востоковедения. 1960. № 5
МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР
МАМГУ — Музей антропологии Московского государственного университета
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР. Москва.
МИРМО — Материалы по истории русско-монгольских отношений, 1607—1630. М., 1959
ММ — Минусинский музей
МНМ — Мифы народов мира
МТУ — Музей Томского университета
НАА — Народы Азии и Африки
НТМ — Национальный музей. Токио.
ОИРЭФА — Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии
ОТ — *Окадаки Такаси.* Эпоха Вэй Цзинь, Южных и Северных династий. Токио, 1977. На яп. яз.
ОУЗ — *Н.Ф. Катанов.* Очерки Урянхайской земли. Рукопись.
ПИИЭ — Полевые исследования Института этнографии АН СССР
ССк — *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. . . М., 1941. Т. 1
Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии
СЭ — Советская этнография. Москва
Т — Библиотека Тоёбунка. Токио
ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР
ТНИИЯЛИ — Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории
ТНМ — Токийский нац. музей
ТРМ — Тувинский респ. музей
ТС — Тюркологический сборник. М.
ТСДП — Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г. М., 1933
ТТ — Тыва тоолдар. Кызыл
ТТКЭАН — Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР
УЗ ТНИИЯЛИ — Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории
ХМ — *Хаяси Минао.* Китайское оружие в эпоху Инь-Чжоу. Токио, 1972. На яп. яз.
ЭМКУ — Этнографический музей Казанского университета
ЭМТУ — Этнографический музей Томского университета
ЭО — Этнографическое обозрение
ЭРС — *Василевич Г.М.* Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.
AVA — Materialen zur Allgemeinen und Vergleichende Archäologie
HJAS — Harvard Journal of Asiatic Studies
JMVL — Jahrbuch des Muscums für Völkerkunde zu Leipzig. B.
TR — *Trippett F.* The first horseman. Time-Life international (Nederland). B.V. 1976
АО — Археологические открытия

ВВЕДЕНИЕ

Республика Тува, расположенная в географическом центре Азии, занимает 170,5 тыс. кв. км. Это горная страна — на севере, северо-западе и северо-востоке ее границы проходят по Саянам, на западе республики возвышается горный массив Монгун-Тайга, хребты Цаган-Шибэту и Шапшальский, а на юге протянулись хребты Танну-Ола, за которыми еще в пределах Тувы 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. Кызыл.

Около половины территории Тувы — ее центральная, южная и западная части, включая Тувинскую, Турано-Уюкскую и Убсу-Нурскую котловины, — составляет горно-степную зону, имеющую площадь около 70 тыс. кв. км. Живущие здесь тувинцы получили в этнографической литературе название западных (западные тувинцы).

В Восточной Туве, расположенной среди хребтов и долин бассейна Бий-Хема и Каа-Хема, простирается бескрайняя горная тайга с многочисленными реками и озерами, различными видами промысловых зверей, птиц и рыб. Значительную часть этого региона занимает Тоджа — северо-восточная часть Тувы в горах Восточного Саяна. Тувинцев, населяющих Восточную Туву, в этнографической литературе именуют восточными тувинцами или тувинцами-тоджинцами.

Находящаяся 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.

Здесь сложилось три хозяйственно-культурных типа (ХКТ).

Для большей части населения (около 95%) был характерен ХКТ кочевых скотоводов степей (точнее: его горно-степной центральноазиатский подтип), представленный во всей горно-степной зоне Тувы. Хозяйство основывалось на кочевом скотоводстве (мелкий и крупный рогатый скот, лошади, в отдельных районах яки, верблюды), которое сочеталось с ограниченным орошаемым земледелием и охотой, а также домашним производством и ремеслом. Основным жилищем служила войлочная юрта. Сходный ХКТ был характерен также для части монголов, бурят, киргизов, алтайцев и ряда других кочевых скотоводческих народов.

Хозяйство таежных восточных тувинцев (тоджинцев) основывалось на охоте и оленеводстве, а также собирательстве и в небольшой мере — рыболовстве; основным

Рис. 1. В степях Западной Тувы. Чаа=Холь. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ

жилищем служил чум. Здесь был представлен ХКТ охотников-оленеводов тайги, точнее — его *саянский горно-таежный подтип.*

Наконец, у небольших групп населения непосредственно в зоне стыка горно-степных и горно-таежных районов в бассейнах Бий-Хема и Каа-Хема сформировался свой особый вид хозяйственной деятельности. Для здешних жителей были характерны таежная охота и пастбищное скотоводство (в основном лошади и крупный рогатый скот), причем для одной части хозяйств ведущую роль играли охота, для других — скотоводство. Оленеводством не занимались. Существенное значение имело и собирательство, в небольшой мере — рыболовство, жилищем служил чум. В целом для них был характерен таежно-степной саяно-алтайский подтип ХКТ охотников-скотоводов.

В предыдущей книге[1] уже были охарактеризованы представленные у тувинцев-кочевников хозяйственно-культурные типы, детально рассмотрены скотоводство и кочевание, оленеводство у восточных тувинцев и его происхождение в Евразии, способы и средства передвижения, земледелие, охота, собирательство, домашнее производство и ремесло, роль и специфика ремесла у кочевников.

История Тувы уходит в глубокое прошлое[2]. Человек заселил ее еще в палеолите — не позднее 30—40 тыс. лет назад, о чем свидетельствуют впервые открытые мною в долине Хемчика (а также другими исследователями в ряде районов западной Тувы), древнейшие стоянки с каменным инвентарем. Найдены также памятники неолита и эпохи бронзы, но их культуры изучены еще недостаточно. Значительно полнее исследована казылганская культура племен Тувы скифского времени (VII—III вв. до н.э.). Ее памятники выявлены от границ Алтая на западе до Тоджи на востоке. Жители степей вели тогда полукочевое и кочевое скотоводческое хозяйство, сочетавшееся с

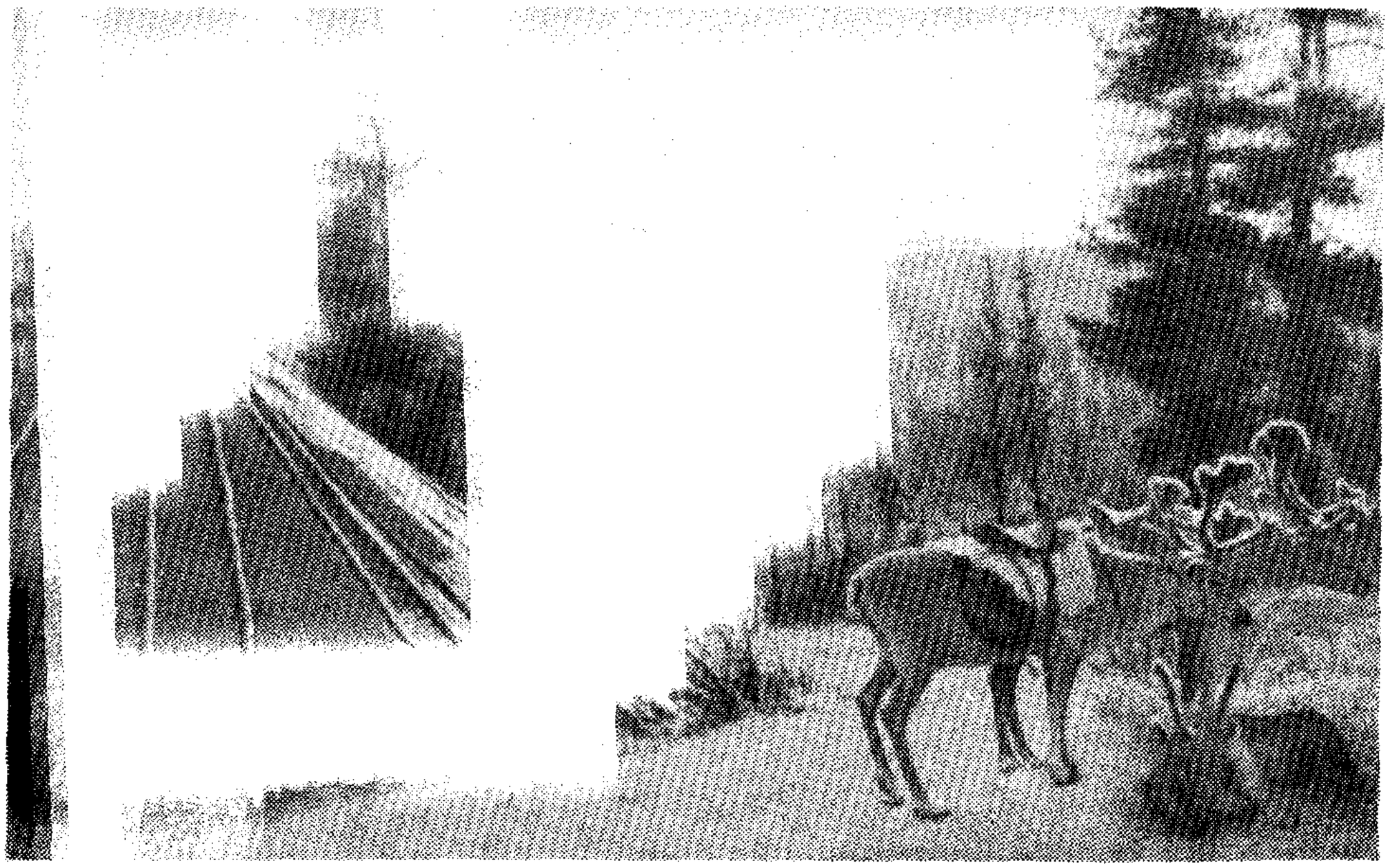


Рис. 2. В горной тайге Восточной Тувы. Тоджа, 1951. Фото автора

мотыжным земледелением, а в таежных районах Саян занимались главным образом охотой и рыболовством. Население степной и горно-степной части Тувы имело много общих черт в хозяйстве и культуре с народами степей Евразии, вплоть до скифов Причерноморья, причем особенно значительные культурные, а возможно, и этнические связи прослеживаются в то время с племенами Алтая, Северо-Западной Монголии и Казахстана. Языковая принадлежность степных племен Тувы того времени остается невыясненной, но не исключено, что они были ираноязычны. Население было антропологически неоднородным, преобладающий расовый тип занимал промежуточное положение между европеоидной и монголоидной расами, резко отличаясь в этом отношении от большинства современных тувинцев — представителей центральноазиатского монголоидного расового типа.

На рубеже III и II в. до н.э. в условиях экспансии хунну (сюнну) в Центральной Азии в Туву вторглись новые скотоводческие племена, в основной массе существенно отличавшиеся от местного населения скифского времени как антропологическими признаками, так и культурно. К тому же для них был характерен более подвижный быт. Наиболее типичными памятниками этих племен являются могильники Сыынчюрек и Кокэль, раскопками которых в течение ряда лет руководил автор.

В начале второй половины первого тысячелетия н.э. степи Тувы заселили древнетюркские скотоводческие племена. Они входили в состав крупнейшего раннесредневекового государства Центральной Азии — Тюркский каганат (551—744 гг.). О проникновении древних тюрков свидетельствует распространение здесь начиная с VI—VII вв. новых типов археологических памятников, в частности небольших прямоугольных ритуальных каменных оградок, связанных с погребальными обрядами, и

стоящих рядом с ними (либо отдельно) каменных изваяний воинов. К тому же времени относится появление памятников древнетюркской рунической письменности. Физический тип жителей Тувы в это время неоднородный и при преобладании монголоидов включал немало носителей европеоидности, но монголоидный компонент в составе населения все же значительно усилился. Об облике одного из древних тюрков Тувы дает достаточно образное представление портретная реконструкция М.М. Герасимовым лица мужчины, жившего во второй половине I тысячелетия (по черепу из раскопанного мною погребения в могильнике Кокэль) (рис. 3).

Рис. 3 Древний тюрк, живший в Туве в конце I тысячелетия н.э. Портретная реконструкция М.М. Герасимова по черепу из могильника Кокэль. Раскопки автора

Тюрки-скотоводы кочевали в степных и горно-степных районах Тувы, но часть из них, вероятно, тогда же начала проникать по долине Бий-Хема в Восточный Саян на территорию современной Тоджи, где постепенно они смешивались с местными самодийско- и кетоязычными лесными племенами, приспосабливаясь к новым экологическим условиям. Древнетюркские племена оказали бесспорное влияние на дальнейшее развитие линии тюркского этногенеза у населения Тувы, часть из них влилась позднее в состав тувинцев и в значительной мере определила их этнокультурный облик[3].

В середине VIII в. уйгуры, входившие в период Тюркского каганата в конфедерацию племен теле (токуз-огузов), выступили против тюрков-тугю и разгромили их, завоевав значительную часть Центральной Азии, включая Туву. Некоторые уйгурские племена остались в Туве. Занимались скотоводством и земледелием, основали ряд оседлых поселений-крепостей, руины которых сохранились поныне. Смешавшись с местным населением, уйгуры передали им некоторые свои культурные достижения, но и сами восприняли господствующую в степных районах Тувы форму кочевого скотоводства. Потомки уйгуров-завоевателей, живущие в Западной Туве (Сут-Холь), вплоть до XX в. сохраняли в названиях своих родо-племенных групп этноним уйгур.

В IX в. племена кыргызов, населявших Минусинскую котловину, настолько усилились, что нанесли поражение уйгурам и завоевали обширные районы Центральной Азии. Часть кыргызских племен также поселилась в Туве. Они занимались кочевым скотоводством и земледелием, было развито ремесло, существовала древнетюркская руническая письменность, многочисленные памятники которой, выбитые на камне, известны и в Туве. Поныне в юго-восточной Туве (Тере-Холь, Эрзин) живут родо-племенные группы тувинцев, именующие себя *кыргыс*, — это, несомненно, потомки кыргызов Тувы IX в.

В 1207 г. население Тувы, как и ряда других районов Южной Сибири, было подчинено монголами Чингисхана. В период монгольского господства в Туву переселились некоторые монгольские племена, что привело к существенным изменениям в этническом составе населения. Будучи тюркизированными, они приняли позднее участие в формировании тувинского народа, оказав заметное влияние на многие стороны этнического облика тувинцев, решающим образом повлияли на сложение характерного для современных тувинцев центральноазиатского монголоидного расового типа.

В конце I тысячелетия н.э. в горно-таежную восточную часть Тувы — в Саяны (Тоджа), заселенные в это время самодийскими и кетоязычными племенами, проникают тюркоязычные племена туба (китайские источники именуют их "дубо"), родственные уйгурам.

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, самодийских и кетоязычных племен.

В середине XVIII в. маньчжурская (циньская) династия Китая подчинила и Туву, которая была разделена на четыре основных административных единицы — хошуны. Тувинцы входили также в состав ряда других небольших хошунов, управлявшихся 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. Этнообъединительные процессы в это время усилились, и к середине — концу XVIII в. в основных чертах закончилось формирование тувинского этноса.

Процессу сближения в одной тувинской народности различных по происхождению этнических групп способствовало то, что большая часть из них, населявшая степные и горно-степные районы Тувы, жила длительное время в тесном контакте на одной общей территории (в бассейне Верхнего Енисея и его притоков — Хемчика, Бий-Хема, Каа-Хема и др.) с естественно-географическими внешними рубежами, вела сходные формы кочевого скотоводческого хозяйства, имела в основном сравнительно близкий уровень социально-экономического развития и говорила на близких диалектах тюркского языка. Что касается иноязычных таежных племен Саян, то их тюркизация этническими группами, родственными племенам скотоводов, населявших бассейн Верхнего Енисея, и постоянная связь с ними способствовали слиянию этих племен в одну народность, несмотря на различия хозяйственно-культурных типов. Этноним *тыва* (*туба*), связанный с тюркоязычной уйгурской этнической средой и зафиксированный у народов Саяно-Алтая еще в I тысячелетии н.э., стал в процессе формирования тувинской народности общенародным самоназванием, воспринятым всеми родо-племенными группами в составе тувинского этноса независимо от их происхождения.

Вместе с тем изучение западных и восточных тувинцев показывает, что в XIX — начале XX в. наряду со значительной этнокультурной общностью между ними имелись определенные различия в традиционных формах хозяйства и культуры, антропологическом типе (западные тувинцы относятся к центральноазиатскому, а у восточных преобладает катангский расовый тип) и в родо-племенном составе. Наряду с некоторыми общими для западных и восточных тувинцев родо-племенными группами, такими, как *куулар, соян, маады* и др., были и группы, представленные либо лишь у

западных (*тюлюш, уйгур, кыргыс, монгуш, сат, оюн, ондар, мингат* и др.), либо у восточных (*тодут, урат, хаазут, хойюк*, а в недавнем прошлом *хаш* и др.) тувинцев.

За пределами Тувы живет ряд субэтнических групп тувинцев, в том числе в МНР, в бассейне р. Кобдо и вблизи оз. Хубсугул, в КНР, главным образом в Синьцзяне.

В 1921 г. была образована Тувинская Народная Республика (ТНР). Развитию хозяйства ТНР, созданию промышленных предприятий, транспорта и связи существенную помощь оказывал Советский Союз. После 1930 г. на основе вновь созданной тувинской письменности началось массовое движение за освоение грамоты, шло формирование литературного языка. В 1931 г. в Туве была проведена детальнейшая сельскохозяйственная и демографическая перепись населения в условиях еще господствовавшего кочевого хозяйства[4], что стало очень важным источником изучения хозяйства и быта тувинцев того времени. С 1944 г. Тува в составе СССР на правах автономной области РСФСР, преобразованной в 1961 г. в Тувинскую АССР (ныне: Республика Тува) К середине 50-х годов были завершены коллективизация аратских хозяйств и их переход на оседлость[5].

В данной работе, как отмечалось выше, я рассматриваю лишь народную культуру тувинцев-кочевников и вопросы ее генезиса в связи с общими проблемами истории номадов Евразии, почти не затрагивая очень интересную, но все же вполне самостоятельную тему роли традиций в современном быту тувинцев, выходящую за рамки задач, поставленных автором этой книги.

В заключение следует сказать, что в дореволюционной литературе тувинцев именовали урянхайцами, сойотами, сойонами[6]. Ныне эти устаревшие названия не употребляются (они сохранены мною в данной монографии лишь при цитировании источников).

[1]См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972.

[2]О досоветской истории Тувы см.: *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 2; *Дулов В.И.* Социально-экономическая история Тувы. XIX — начало XX в. М., 1956; История Тувы. М., 1964. Т. 1.

[3]Об этногенезе тувинцев см.: *Вайнштейн С.И.* Очерк этногенеза тувинцев // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл. 1957, Вып. 5; *Он же.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1969; *Он же.* Основные вопросы формирования тувинского этноса // Тюркология-88: Тез. докл. и сообщ. V Всесоюз. тюркол. конф. Фрунзе, 1988; *Сердобов Н.А.* История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971; *Маннай-оол М.Х.* Исследования по этногенезу тувинцев // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл. 1975. Вып. 17; *Он же.* Роль монголоязычного компонента в этногенезе тувинцев // Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. Кызыл, 1980; *Богданова В.И.* Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинецв СЭ. 1978. № 6.

[4]Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г. М., 1933.

[5]*Гребнев Л.В.* Переход тувинских аратов-кочевников на оседлость. Кызыл, 1955; История Тувы. Кызыл, 1964. Т. 2; *Аранчын Ю.Л.* Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск, 1982. С. 64—329; В семье единой, братской. Кызыл, 1984.

[6]Названия *"сойоты", "сойоны"* происходят от самоназвания племени *соян*. О происхождении этнонима *урянхай* см.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 30. Примеч. 76

Глава первая

ЖИЛИЩЕ

ЖИЛИЩЕ ТУВИНЦЕВ-КОЧЕВНИКОВ

Наиболее ранние сведения о жилищах западных тувинцев относятся к середине XIX в. Известный ученый и путешественник В. Радлов после кратковременного посещения тувинцев у оз. Кара-Холь в 1861 г. впервые познакомил науку с различными сторонами их быта, языком, фольклором, с самоназванием народа[1], но его свидетельства о жилищах крайне скупы. Он писал, что тувинцы, как и алтайцы, живут в войлочных юртах. Внутреннее убранство в общем то же, только вместо кожаных мешков у стен стоят сундуки, а полы у богатых людей устланы коврами, чего у алтайцев он нигде не встречал[2]. Несколько более полную характеристику дал юрте Е.К. Яковлев, попутно отметивший существование у степных тувинцев и других типов жилищ: "они остаются верными балагану из ветвей — чадыр, круглому шалашу — алачых, крытому корой лиственницы или войлоком, и круглой, куполообразной монгольской юрте из войлока — юк"[3].

Феликс Кон, путешествовавший по Туве в 1902—1903 гг.[4], не вдаваясь в подробности устройства жилищ, впервые охарактеризовал тувинское кочевое стойбище — *аал*, отметив имущественное неравенство его жителей[5]. По его словам, расположение аалов, которые он называл улусами, обусловливается потребностями скотоводства; зимники ставятся на южных склонах гор, возможно защищенных лесом; летники — поблизости от воды, осенники и весенники — в зависимости от состояния трав. Чем зажиточнее глава аала, тем соседний аал дальше, бедные аалы лепятся теснее друг к другу[6].

"При въезде в улус, – писал Ф.Кон, – сразу бросается в глаза одна юрта больше и как бы прочнее остальных. Это юрта богача, от имени которого улус получил название. Возле такой юрты ютятся три, четыре, редко больше, юрты бедняков". Он же далее отмечал, что эти бедняки пользуются лошадьми и рогатым скотом богача по мере нужды и являются пастухами его табунов или его "товарищами-слугами"[7].

Не рассматривая здесь аалы и формы перекочевок, охарактеризованные мною в предыдущей монографии[8], укажу лишь, что аалы у западных тувинцев включали обычно 3—5 юрт, стоявших поблизости друг от друга, обычно не далее, чем в нескольких десятков метров. В летнее время они группировались в более обширные кочевые стойбища — территориальные общины, насчитывавшие до 15—20 юрт. Однако мнение некоторых исследователей, что такие 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

(рис. 4), 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, как отмечал еще Е.К. Яковлев, жилищем служили чум и шалаш, впрочем, последний был лишь жилищем временным. В конце XIX — начале XX в. как западные, так и восточные тувинцы использовали в качестве жилищ также многоугольные каркасные и срубные постройки. Однако если характеристика юрты, на описании которой мы остановимся ниже, дана в трудах Г.Е. Грумм-Гржимайло[9], П.И. Каралькина[10], Л.П. Потапова[11], то сведения о конструкциях западнотувинского чума и шалашей, восточнотувинских каркасных и срубных жилищ в литературе отсутствуют.

Основным жилищем восточным тувинцам (тувинцам-тоджинцам) служил чум. Хотя упоминание о нем в письменных источниках относится еще к средневековью[12], до начала моих исследований в Тодже он оставался неизученным.

У охотников-оленеводов Восточной Тувы аалы состояли преимущественно из двух-пяти чумов (рис. 5), 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-оленеводов в Тодже, в котором он насчитал 27 чумов[13], но столь большое число чумов в поселении было редким.

Таблица, составленная на основании переписи, проведенной в 1931 г.[14], когда, как уже отмечалось, еще сохранялся кочевой образ жизни, позволяет получить представление о соотношении чумов и юрт в различных районах (хошунах) Тувы (табл. 1):

Таблица 1

ЧИСЛЕННОСТЬ ЧУМОВ И ЮРТ В РАЙОНАХ ТУВЫ, ПО ПЕРЕПИСИ 1931 г.

Районы	Чумы	Юрты	Районы	Чумы	Юрты
Барун-Хемчик	68	3394	Тес-Хем	35	1494
Дзун-Хемчик	179	3832	Тоджа	544	15
Улуг-Хем	178	2493	Всего по республике	1480	12899
Каа-Хем	476	1671			

Из табл. 1 видно, что, помимо Тоджи, сравнительно много чумов было лишь в Каа-Хеме (около четверти всех жилищ), в других районах — от 4,5% (Барун-Хемчик) до 12% (Улуг-Хем, Дзун-Хемчик). Если для тоджинцев чум служил основным жильем независимо от имущественного положения владельцев, то в западной Туве им пользовались наиболее бедные люди.

Последнее обстоятельство неоднократно отмечалось в XIX — начале XX в. Так, у А.П. Ермолаева мы находим сообщение, что на Хемчике чумы служат жилищем только "крайней бедности" (ККА. Ф. 217. Оп. 2. Д. 85. Л. 19 и об.). М.Г. Левин, посетивший Туву в 1926 г., описывает одно из стойбищ в сумоне Маады, отмечая, что оно состояло из 20 жилищ, главным образом юрт и нескольких чумов. На вопрос Левина, почему некоторые семейства живут в чумах, а не в юртах, ему ответили, что в чумах живут бедняки[15].

Если попытаться классифицировать жилища тувинцев в конце XIX — начале XX в.,

Рис. 4. **Аал западных тувинцев. Сумон Маады. Начало XX. в. Фото из фондов ЭМКУ**

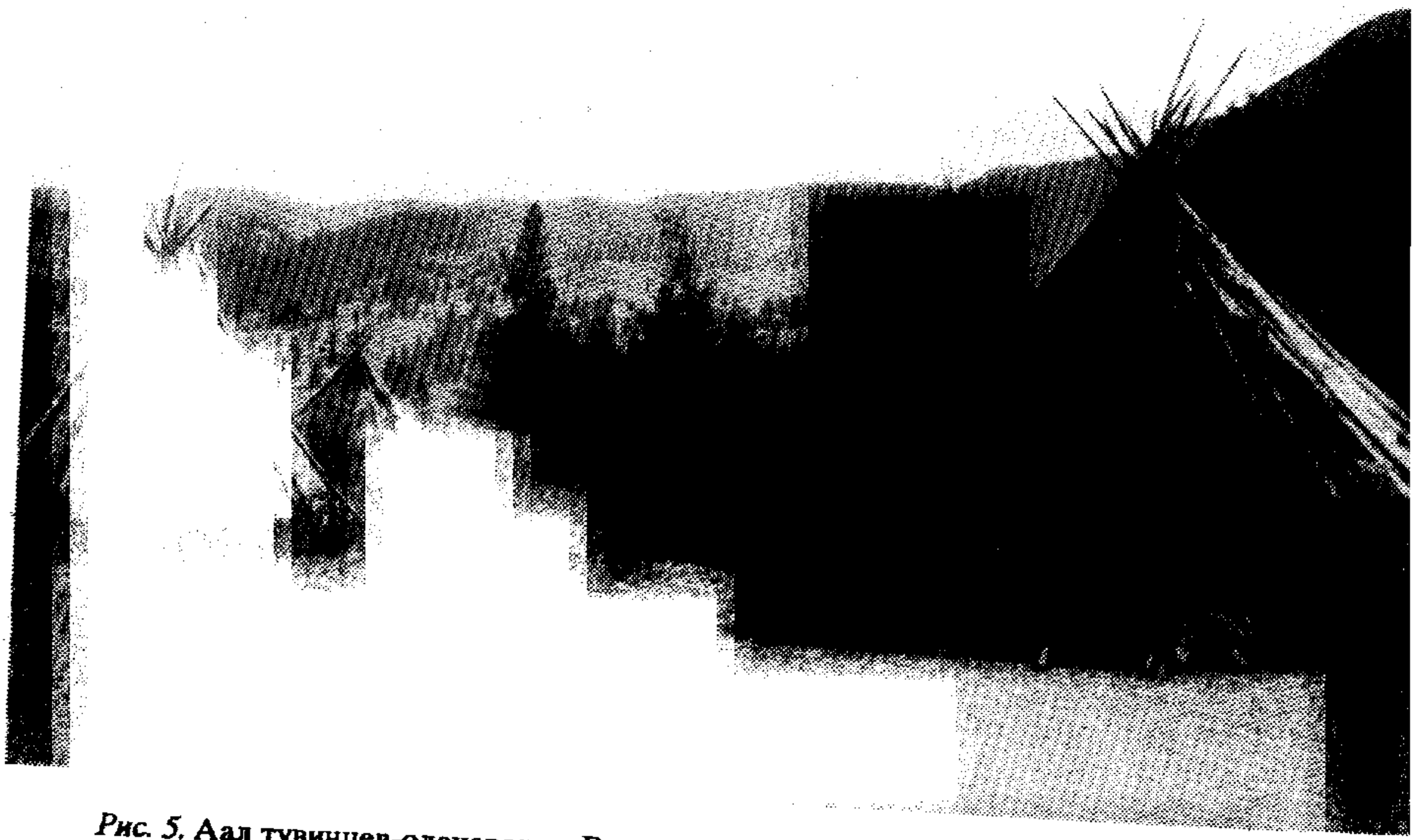


Рис. 5. **Аал тувинцев-оленеводов. Верховья р. Кадыр-Ос в Тодже. 1951. Фото автора**

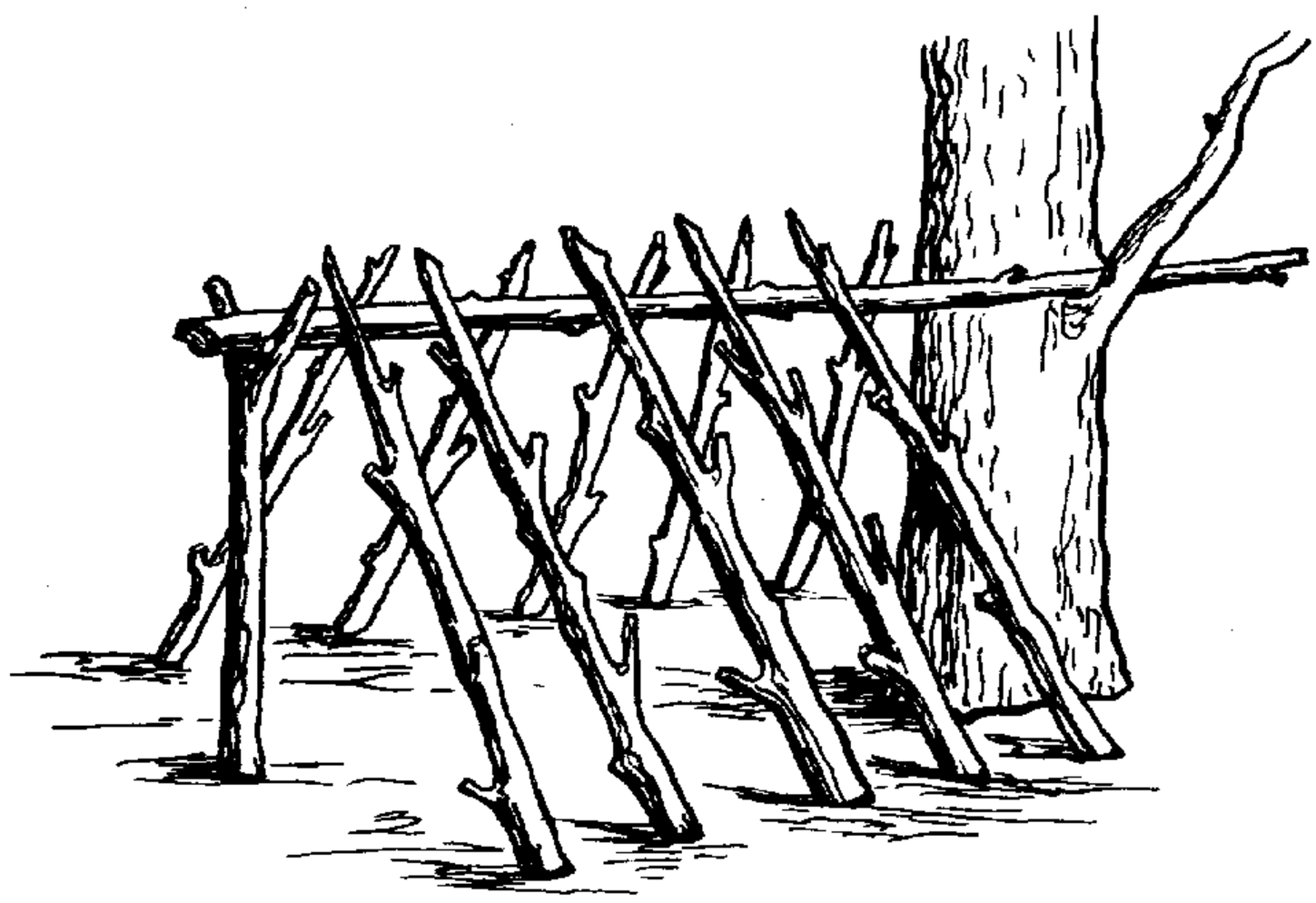


Рис. 6. **Остов двускатного шалаша**

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[16], отнес все их виды, имеющие каркас, к шалашам в отличие от срубных построек. А.А. Попов относил 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[17]. Однако почти никаких изменений в конструкции чумов и материале в связи с этим, за исключением очистки шестов от коры, не выявлено. Совершенно очевидно, что при такой классификации необходимо исходить из конструкции жилища, а также принимать во внимание характер их использования.

Непереносные временные укрытия. Это шалаши, которые использовали охотники на промысле, пастухи – в непогоду. Выявленные мною конструкции могут быть подразделены на два типа: 1) одно- и двускатные, 2) 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 одно- и двускатных 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 *орген*, в восточной — *шон*) и втыкали в землю рядом с деревом. В развилку клали горизонтальную длинную палку, второй конец которой привязывали к дереву или упирали в сук (рис. 6).

2. Зак. 3060

Библиотека Ин-та

Рис. 7. Чум тувинцев-оленеводов, крытый берестой. Тоджа. 1951. Фото автора

Конический шалаш был представлен двумя разновидностями: 1) шалаш, остов которого 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) шалаш с остовом в виде невысокого (1,5—2 м) треножника из жердей, на который с подветренной стороны (а 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 размещали ближе к середине укрытия, в двускатных — у одного из входов. В коническом шалаше очаг помещали в центре.

Шалаши тувинцев сходны с подобными сооружениями у других южносибирских народов, в частности с одно- и двускатными шалашами у тофаларов, хакасов, кетов. Использование ствола не срубленного дерева для постройки заслона отмечено 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 уйгурам, телеутам, лебединцам, качинцам, туркам-османам и другим тюркоязычным народам.

Переносные жилища. К ним относятся, 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.

Чум. По некоторым особенностям конструкции и способу покрытия чумы тувинцев могут быть подразделены на четыре разновидности: 1) тувинско-оленеводческий, 2) тувинско-тоджинский (скотоводческий), 3) западнотувинский с перекрещивающимися вверху жердями, 4) западнотувинский с жердями, вставленными в верхней части в обруч.

Чум у оленеводов (рис. 7) носил название *алажы-өг* (*алажы* — шест, *өг* — жилище). Он имел остов из не очищенных от коры жердей, которые внизу устанавливались по кругу, верхние концы их скреплялись (рис. 8, *1*). В установке чума участвовало 2—3 человека. В зависимости от размеров жилища число жердей колебалось от 15 до 30. Три из них были основными (*сербеңги*) и определяли расположение остальных. Существовало два способа скрепления концов основных жердей. При первом способе (рис. 8, *2*) жердь с развилкой (*алажы аксы* или *суран*) устанавливали слева от предполагаемого входа (если не было жерди с развилкой, ее верхний конец расщепляли). 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 (рис. 8, *3*) основные жерди чума связывали в верхней части куском волосяного аркана или кожи (связка — *сербеңги баглаар*). Основные жерди обкладывали по кругу шестами. Высота чума оленеводов и его диаметр, как правило, составляли около 3 м, но я встречал чумы и большего размера — около 4 м высоты.

С наступлением теплого времени года, обычно в мае, чумы крыли полстями из вываренной бересты[18] (рис. 9, *1, 2*), уложенными одна поверх другой в 5—7 рядов (рис. 8, *4, 5*). 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 *дүндүк 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 покрышки привязывали к остову (рис. 8, *6*). К полстям снаружи прислоняли жерди для прочности всего сооружения.

В конце сентября-октябре "холодные" берестяные полсти снимали, заменяя их теплыми (*кышкы шывыг*, букв. зимняя покрышка), сшитыми из выделанных кож лося (рис. 10). Для одного чума требовалось пять таких полстей. Три из них, нижние (*адакы шывыг*, букв. нижняя покрышка) привязывали кожаными ремешками непосредственно к каркасу, а верхние (*дүндүк шывыг*) вначале скрепляли с жердями на земле, а затем два человека поднимали их и клали на каркас.

Дверью служил навес — выделанный кусок кожи лося (рис. 8, *7*). К средней его части горизонтально привязывали палку (*эжик ыяжи*), 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 (рис. 8, *8, 9*). В центре жилища устанавливали длинную жердь (*чаъйан*), к верхнему концу которой привязывали волосяной аркан. К нему привязывали цепь (*илчирбе*), а к ней котел (рис. 11). Зимой место, где должен был быть чум, устилали ветвями хвойных деревьев. Оно носило название *купа* 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

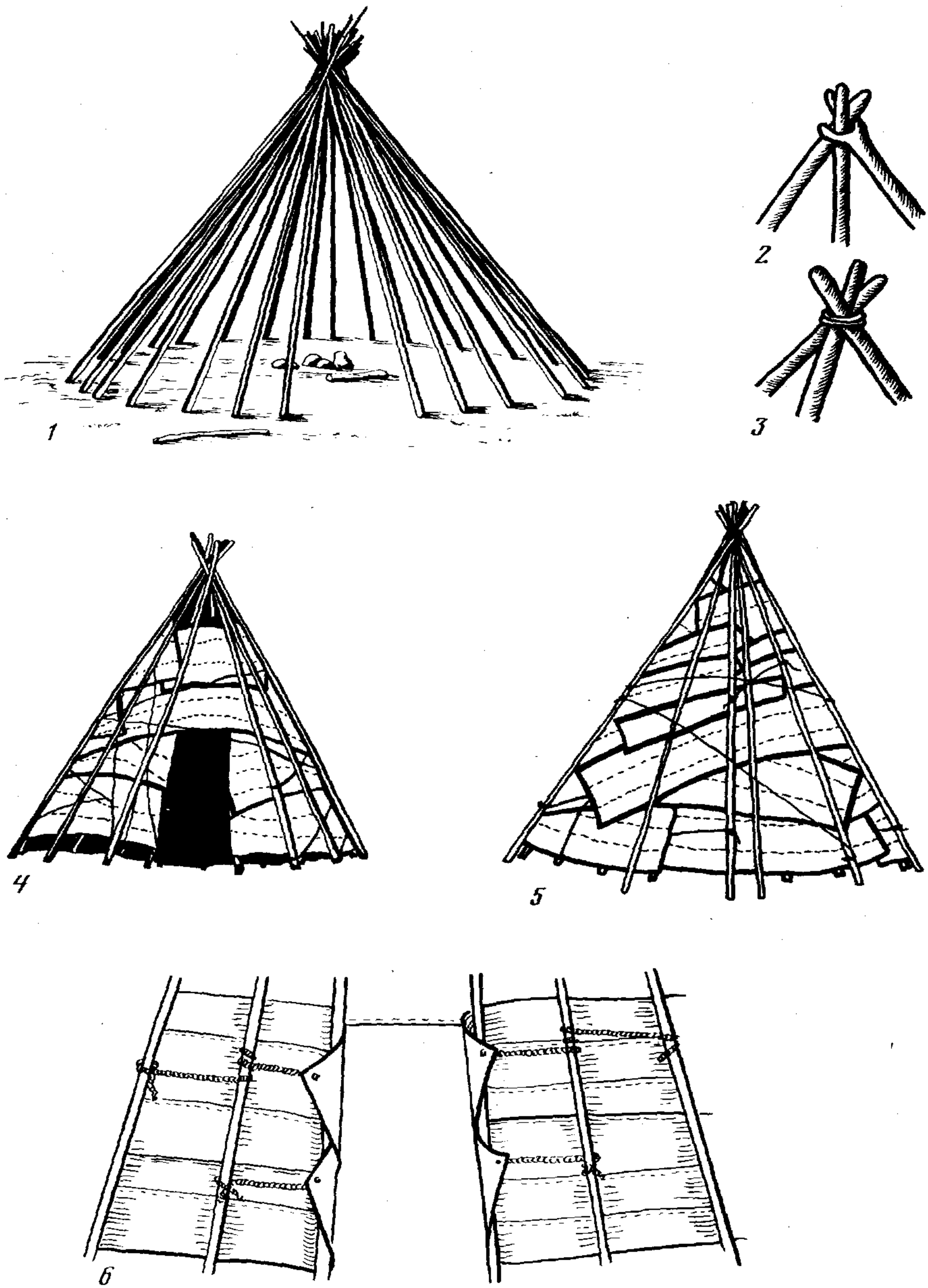


Рис. 8. Чум тувинцев-оленеводов

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

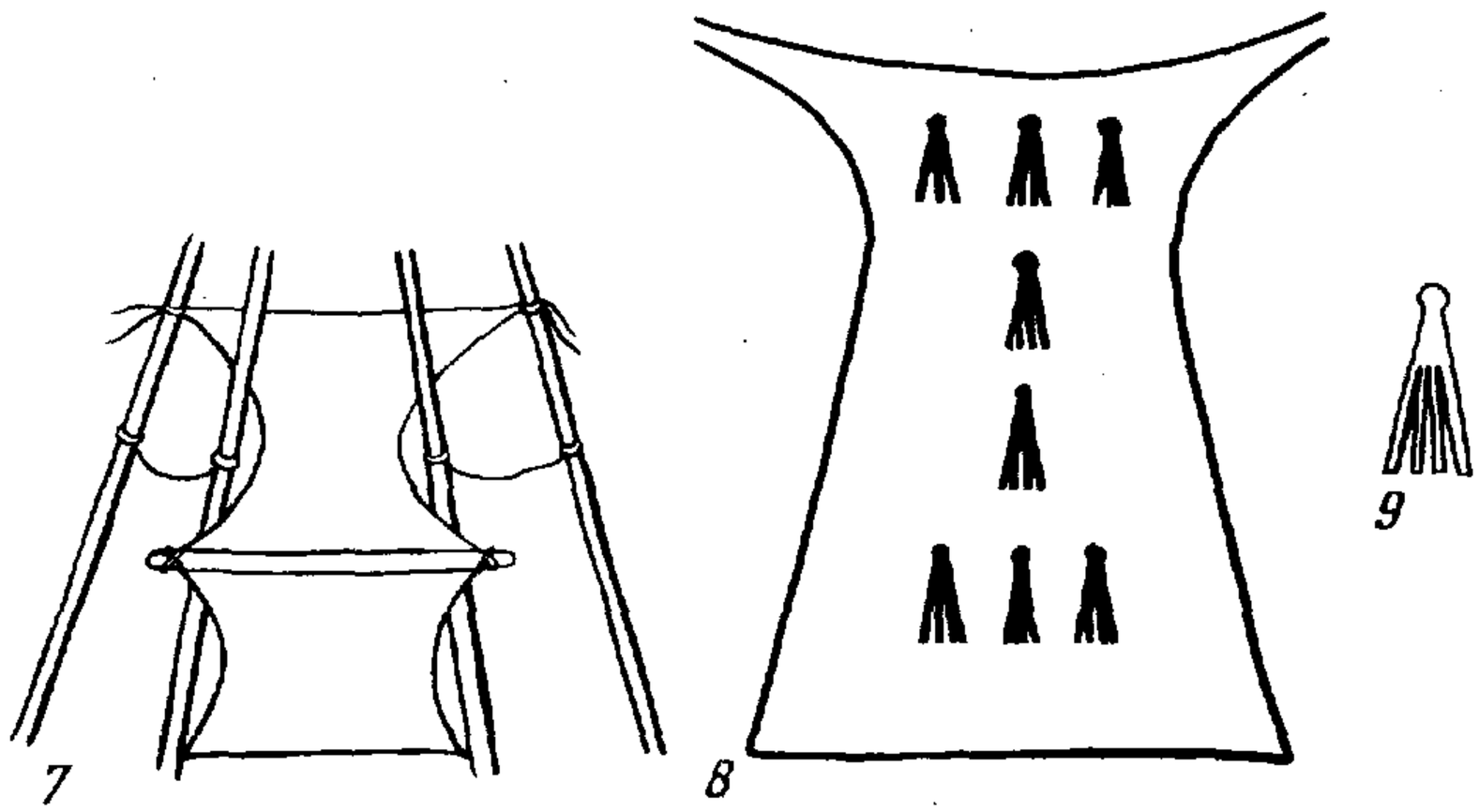


Рис. 8 (окончание)

до вступления с нею в брак.[19] 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 отличался от чума оленеводов большими размерами (высота 3,5—4 м), 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.

После революции тоджинские скотоводы, переходя к оседлой жизни, все чаще для покрытия "оседлого" чума использовали кору лиственницы, так как в таком чуме тепло лучше сохраняется. 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, но в 1951 г., когда я впервые приехал в Тоджу, еще многие колхозники жили в поселках в таких чумах (рис. 12).

Позволю себе остановиться на ошибках, касающихся чума тоджинцев, в работе Г.Е. Грумм-Гржимайло "Западная Монголия и Урянхайский край", что нашло отражение и в "Историко-этнографическом атласе Сибири"[20]. По данным Грумм-Гржимайло, у тоджинцев каркас чума состоял из жердей, которые не связываются в верхней части, как в чумах степных тувинцев, а втыкаются заостренными концами в отверстия круга. К сожалению, Грумм-Гржимайло не приводит данных об источнике его сведений. Все информаторы старшего поколения единодушно отрицали существование чумов с таким остовом у тоджинцев в конце XIX — начале XX в. Не нашло подтверждения и указание Грумм-Гржимайло на то, что берестяные покрышки чума заменяются в семьях более богатых тувинцев войлочными полостями, а иногда и выделанными шкурами [21]. Тоджинцы никогда не крыли чум войлоком, а в степных районах для этой цели не пользовались берестой. Грумм-Гржимайло ошибался, утверждая также, что переходные, как он писал, формы жилища от шалашей из ветвей к куполообразной юрте, характерные для чума тоджинцев с круглым *харача* (*хараача* — обруч наверху

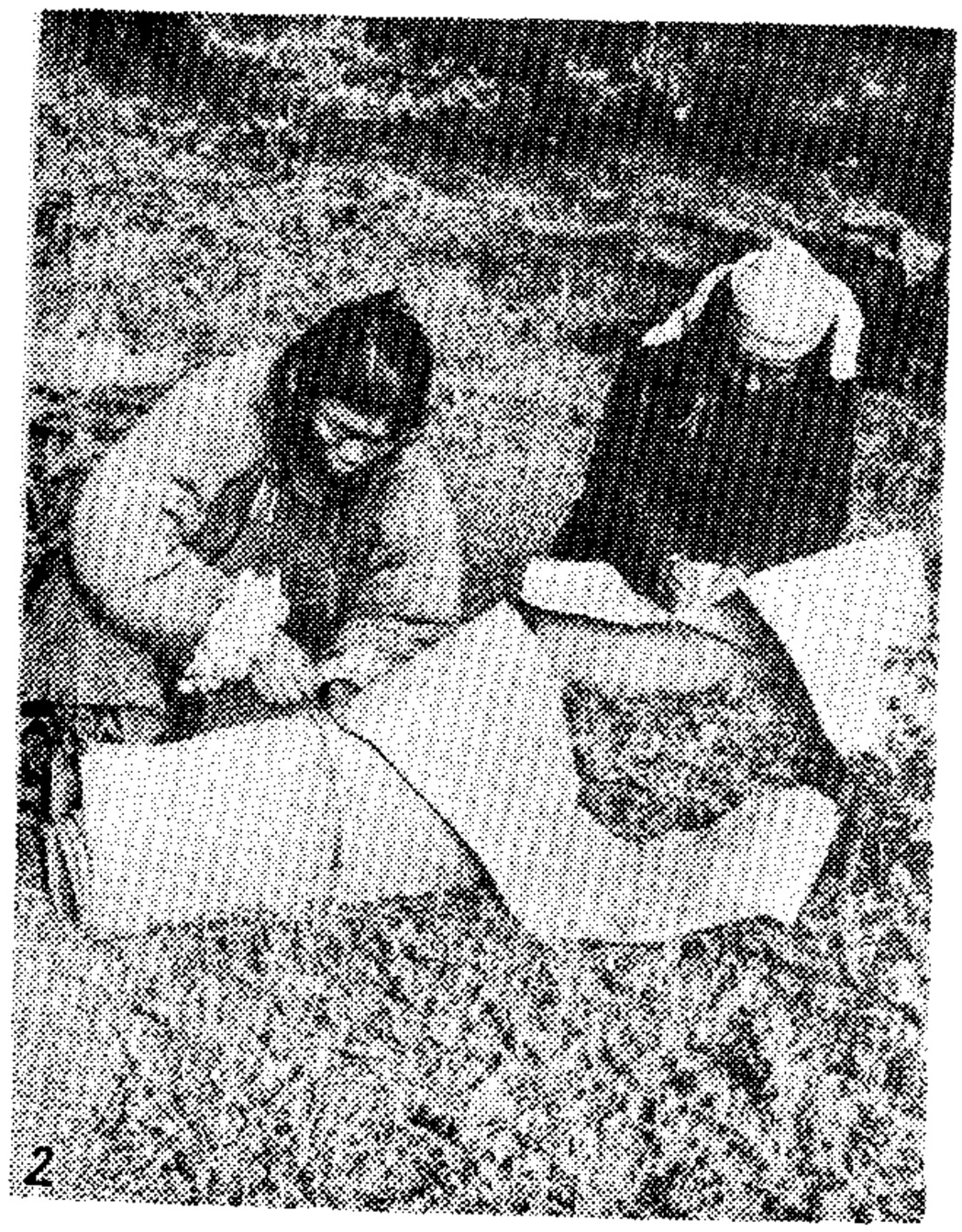


Рис. 9. Варка (*1*) и сшивание (*2*) берестяных полстей чума. Тоджа, 1953. Фото автора

Рис. 10. Покрытие зимнего чума тувинцев-оленеводов кожаными полстями

юрты), именуются «алачых», «тоз алачых»[22]. Последнее название применялось только в качестве наименования конического берестяного чума (*тос алажы).*

Рассмотрим чумы западных тувинцев, которые были покрыты войлочными полстями (рис. 13). Уже упомянутый выше тип чума с перекрещивающимися вверху жердями носил название *чадыр өг, сэвэн,* а в южных районах приобрел монгольское наименование *урц*. За все годы полевых исследований в степных районах Тувы мне удалось встретить там всего семь чумов. 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 покрышками. Одна из них, укреплявшаяся в верхней части, могла при необходимости покрывать и открывать свето-дымовое отверстие, что было характерно только для чума западных тувинцев (в этом отношении он сближается с юртой). Покрышки скреплялись волосяными веревками. Дверью служил прямоугольный кусок войлока, подвешенный к раме. В особенно бедных семьях чумы крыли не войлоком, а корой лиственницы, куски которой (*кокпаш)* укладывали трапециевидно. На зиму чумы снизу присыпали землей. По рассказам информаторов, некоторые бедняки обкладывали чумы на зиму поверх жердей и веток дерном (*ширик*) снизу вверх, горизонтальными рядами.

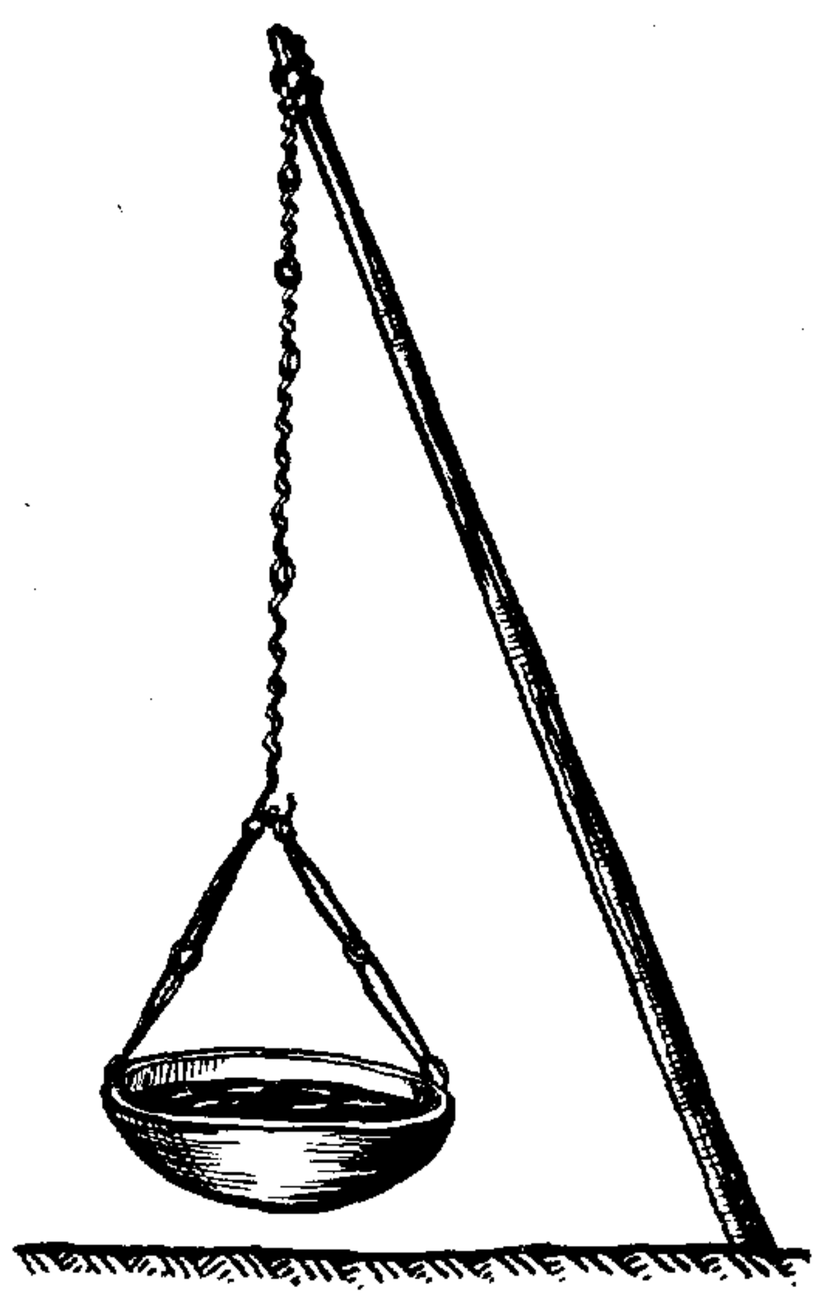


Рис. 11. Способ подвешивания котла в чуме тувинцев-оленеводов

У западных тувинцев применялись чумы, сооруженные из жердей, верхние концы которых вставляли в обруч (*хараача*) свето-дымового отверстия юрты (рис. 14). Их сооружали, когда решетки юрт ломались, а завести новые не было возможности.

Юрта. Это жилище, пожалуй, — самая примечательная особенность 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. Да и мне, признаться, никогда не забудется очень давнее первое впечатление о тувинской юрте, когда летом 1950 г. я не без волнения шагнул из раскаленной солнцем степи вблизи Кызыла в круглый войлочный домик и ощутил неожиданную прохладу, приятный полумрак и своеобразный уют простого бытия кочевника.

У тувинцев юрта (рис. 15) носит название *өг* или *кидис өг* (*кидис* — войлок); в южных районах употреблялось также название *тербе өг* (ср. монг. *терме, терем* — решетка юрты).

Конструкция тувинской юрты близка алтайской и монгольской, что было отмечено еще В. Радловым и Е.К. Яковлевым [23]. В юртах тувинцев разных районов мне не удалось выявить заметных конструктивных отличий, не нашли они отражение и в литературных источниках. Различия имеются лишь в названиях отдельных частей и деталях убранства юрты.

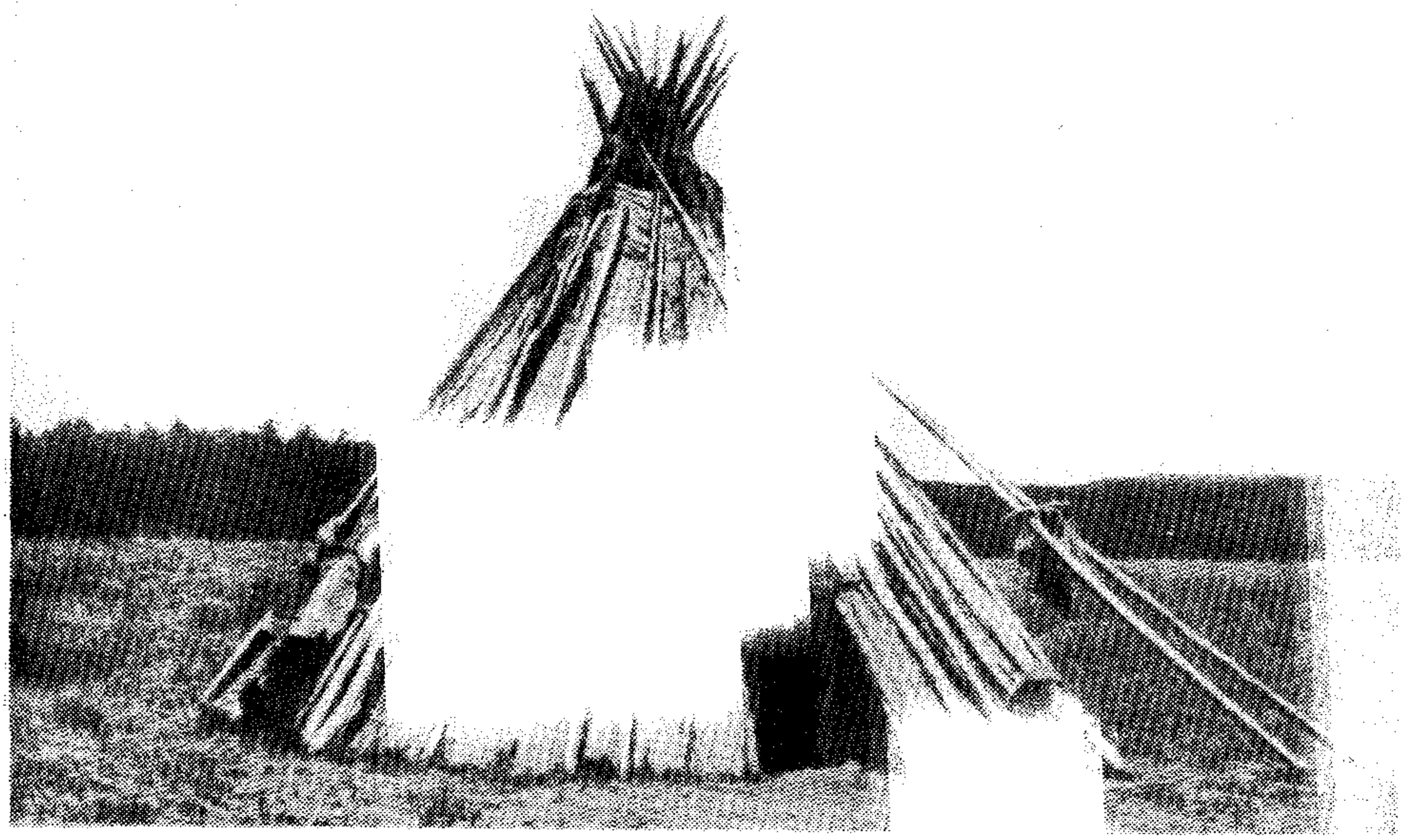


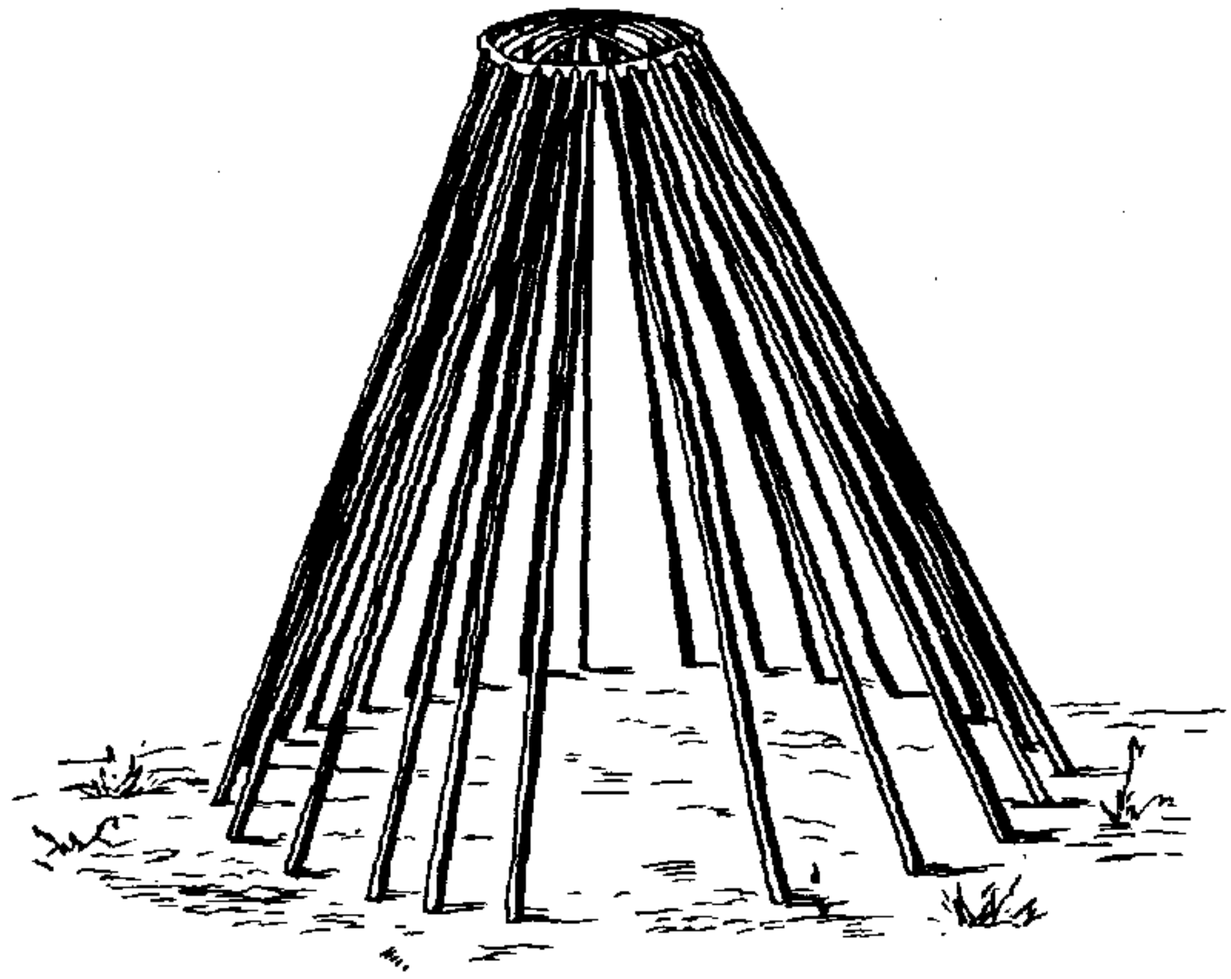
Рис. 12. **Чум охотников-скотоводов Восточной Тувы, крытый корой лиственницы. Тоджа, 1951. Фото автора**

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, 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 отмеченный факт был в дореволюционной Туве повсеместен[24]. Темный цвет 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 удавалось скатать белый войлок, то и у них он со временем темнел от дыма и старые юрты выглядели совершенно черными.

Деревянный остов юрты (рис. 16, *1*) состоит из цилиндрической решетчатой стены, образованной отдельными складными звеньями (*хана*), и конусовидной крышки, завершающейся обручем (*хараача* или *тоона*; последний термин монгольского происхождения — *тооно* — бытовал преимущественно у южных групп тувинцев), свето-дымового отверстия (дүндүк). Его изготовление в отличие от остова чума требовало сравнительно много времени, опыта и выполнялось обычно отдельными ремесленниками на заказ[25].

Установленные вертикально по кругу (начиная слева от входа) хана соединяют, приставляя боковые стороны и связывая их волосяной веревкой (рис. 16, *2*). У входа их

Рис. 13. Аал западных тувинцев в урочище Джилагай. На переднем плане чум, крытый войлоком. 1926. Рисунок О.Ф. Амосовой (собрание автора)



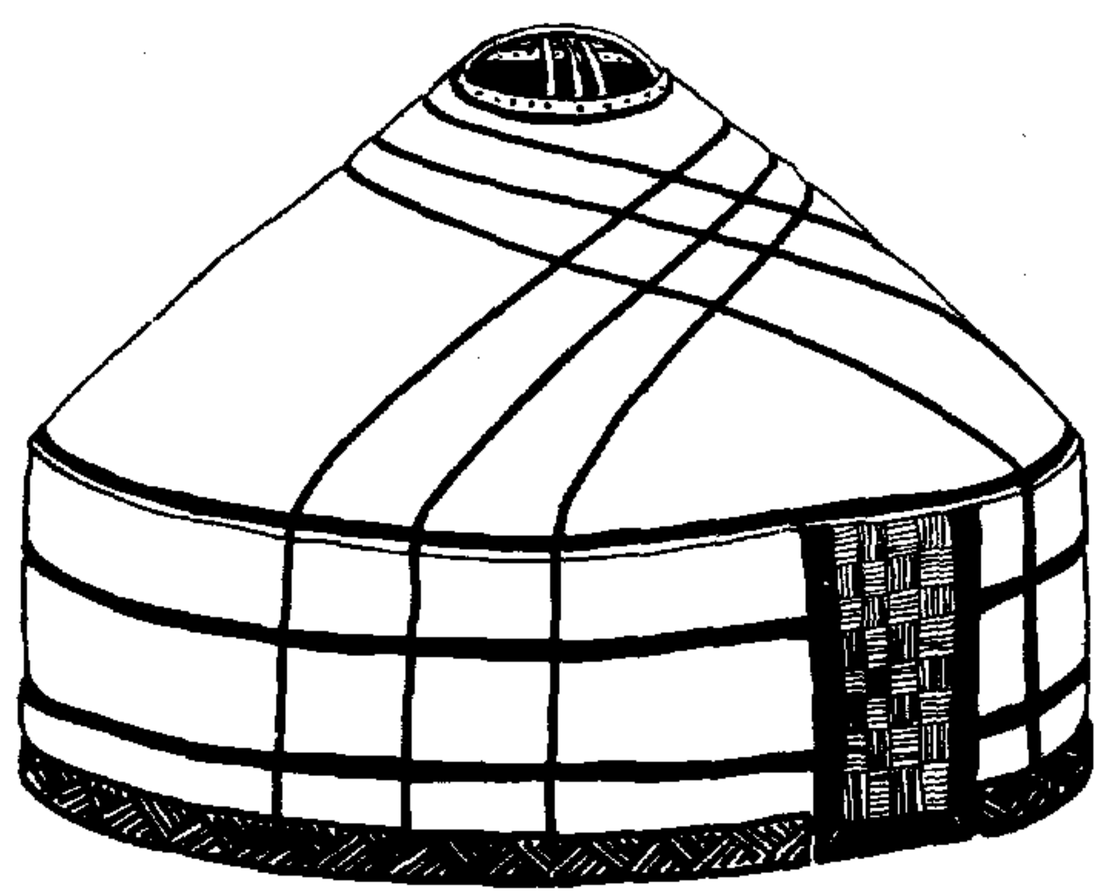
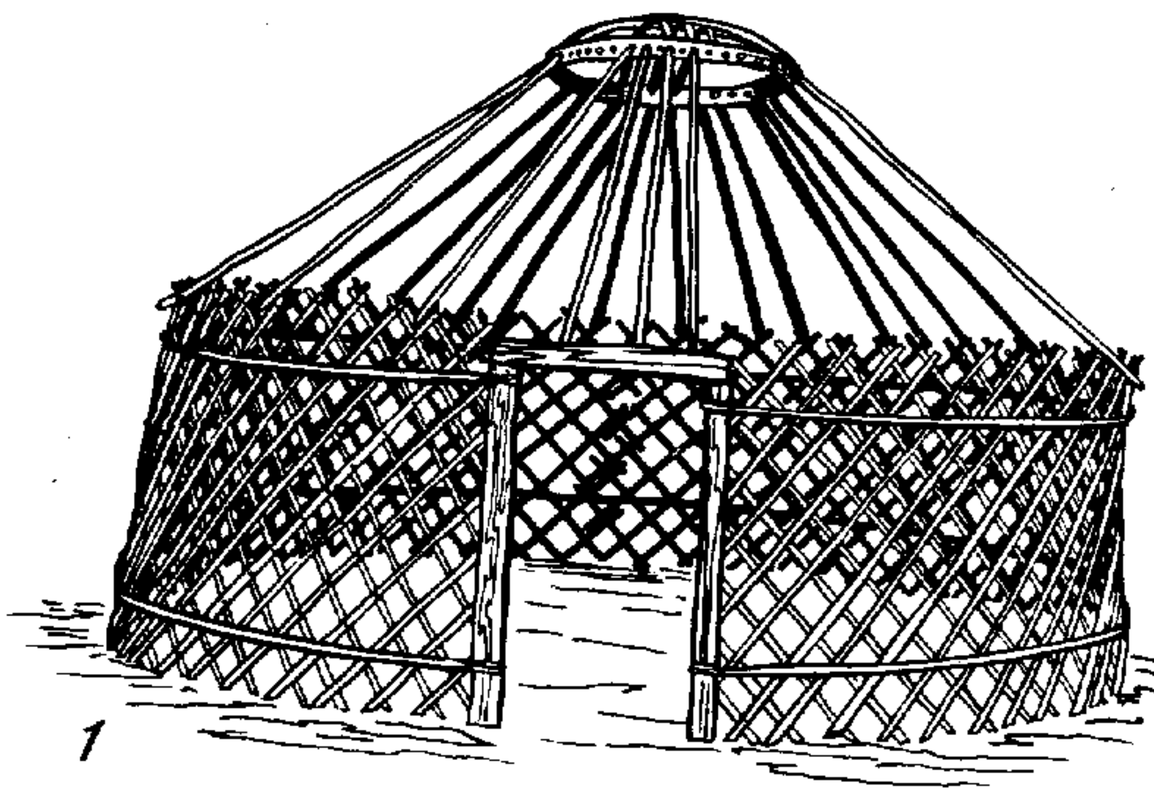
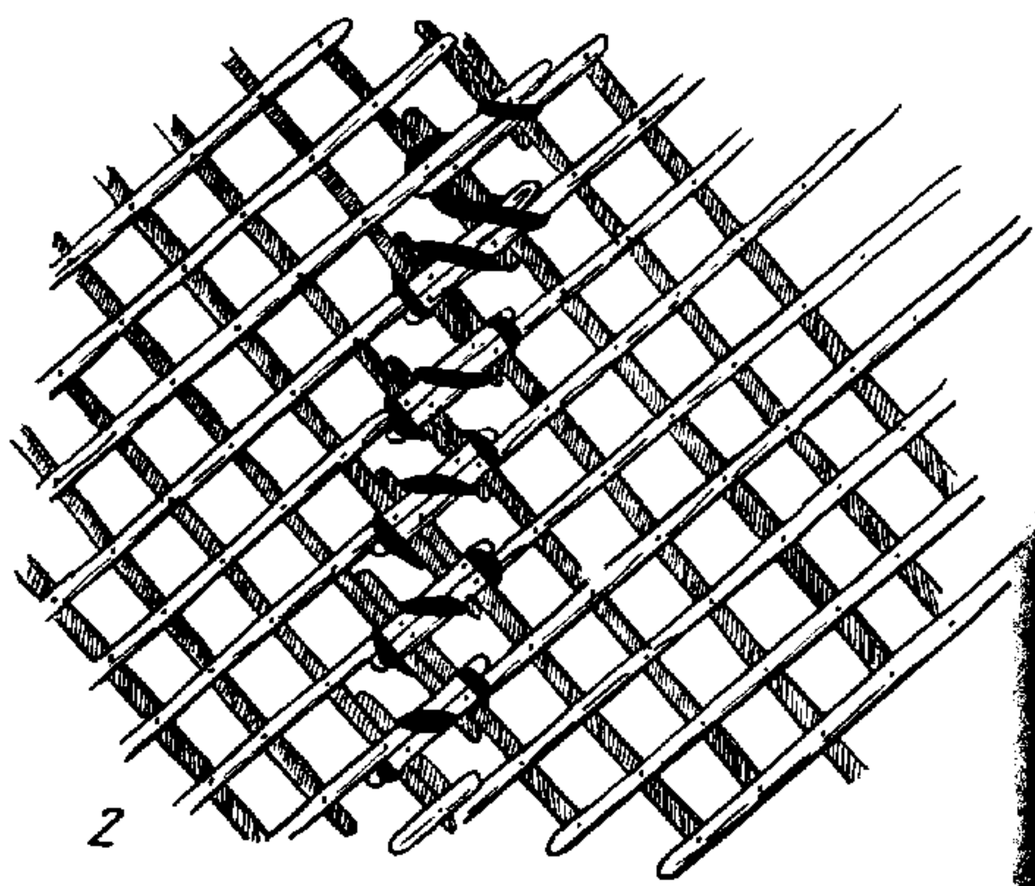
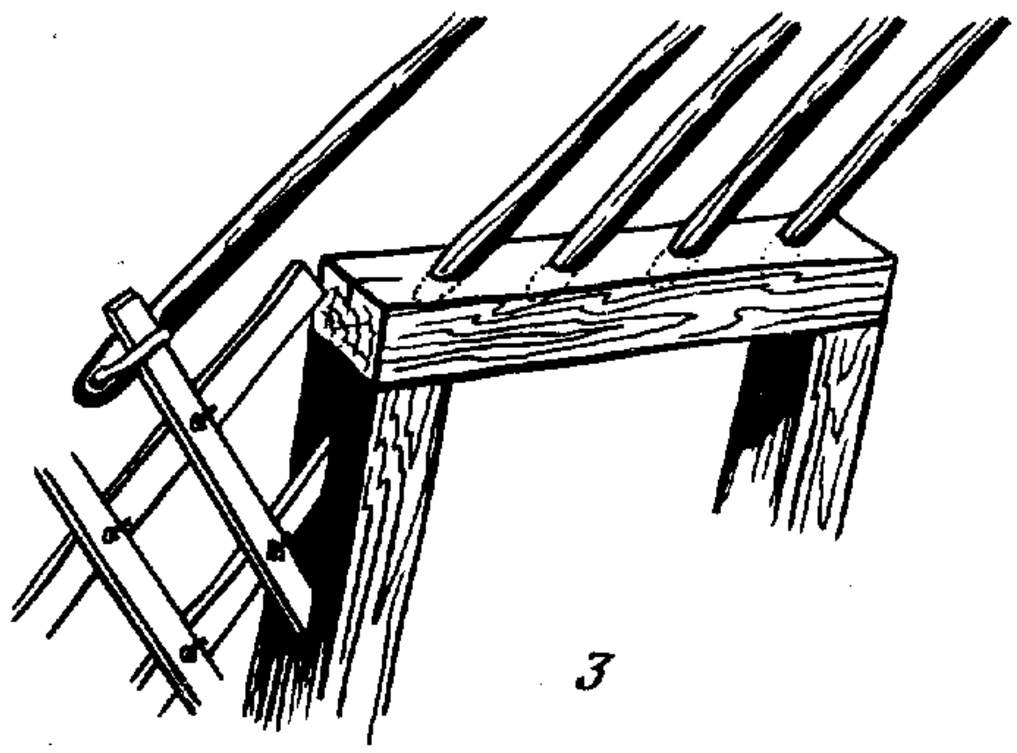


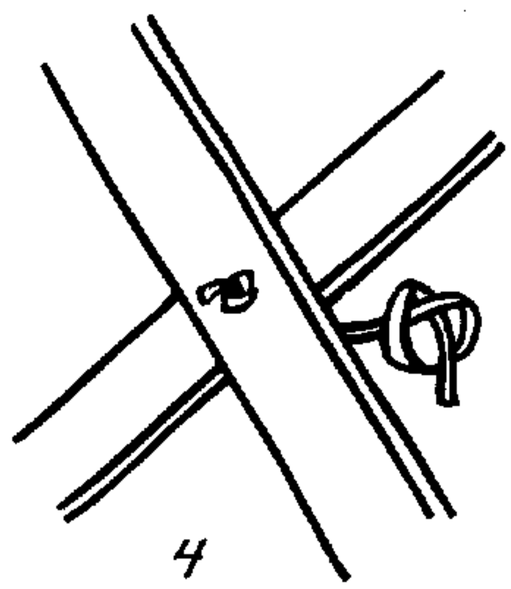
Рис. 14. Остов чума с обручем свето-дымового отверстия юрты

Рис. 15. Юрта западных тувинцев









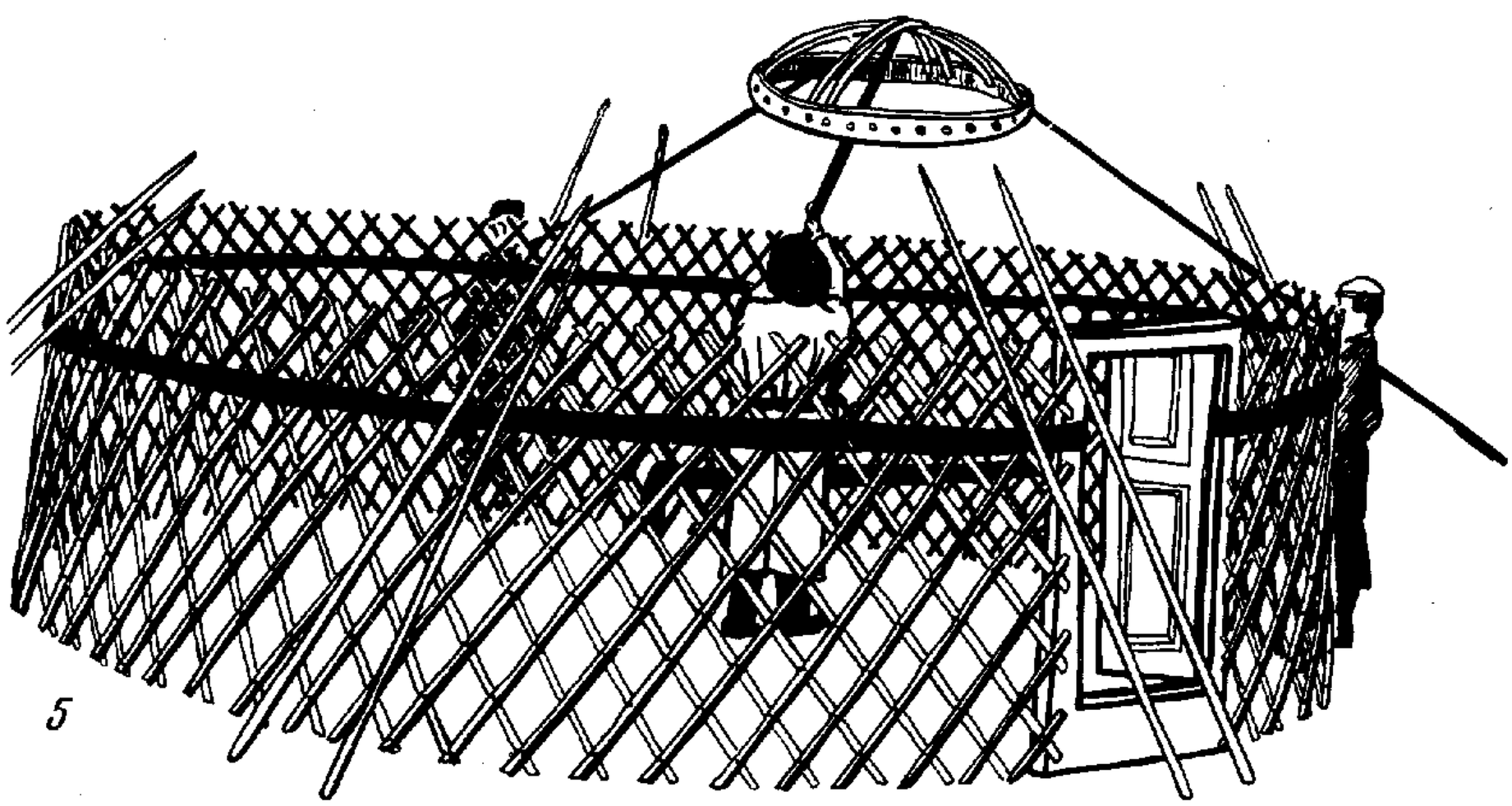


Рис. 16. Конструкция юрты и ее установка

1 — остов; *2* — соединение звеньев решетки; *3* — дверной косяк; *4* — скрепление планок решетки; *5* — установка остова; *6* — палка крыши; *7* — свето-дымовой обруч и его разрез; *8* — звено решетки в сложенном виде

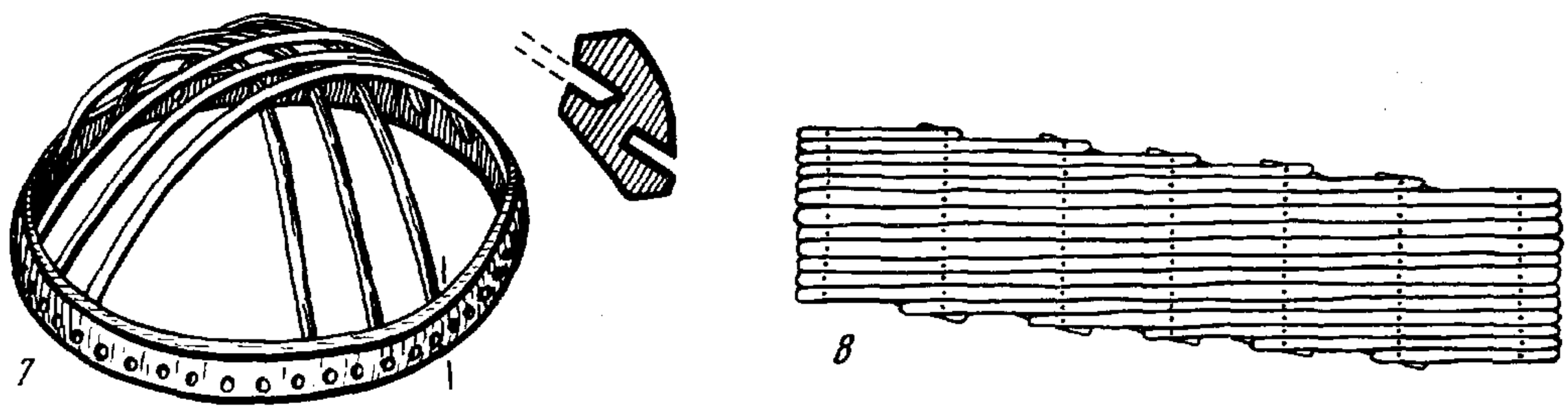


Рис. 16 (окончание)

скрепляют с деревянной рамой двери, причем боковые планки крайних хана вставляются в специальные пазы косяка двери (рис. 16, *3*). Для устойчивости жилища хана с внутренней стороны нередко привязывали к колышкам, вбитым в землю (число колышков не превышало количество 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 (рис. 16, *8*).

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 (*хана къвгг*) с узелками на обоих концах (рис. 16, *4*). 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 сөөм*[26] (расстояние между концами вытянутого большого и согнутого указательного пальцев, т.е. около 15 см), называли *хураган карак* (глаз ягненка), ячейку с размером *сөөм* (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 свето-дымовой обруч, в который он предварительно вставляет одну или две палки (*уна* — название, употребляемое в южной Туве, а также у кобдинских тувинцев, или *ынаа* — в западной и частично центральной Туве) крыши (рис. 16, *5*). В это время два его помощника, стоя за пределами остова, закрепляют 4—8 уну в обруче и скрепляют их нижние концы с планками хана. Затем без труда 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 (рис. 16, *3*). Верхние концы каждой уну длиной около 2 м имели шипы для вставки в пазы обруча, а нижние — ременную петлю для связывания с хана (рис. 16, *6*). Юрта из 4 хана имела от 48 до 64 уна.

Количество хана определяло размер юрты, а степень их растяжки — ее высоту. По данным Е.К. Яковлева, юрты делали из 16—19 звеньев[27], но о юртах с числом звеньев более 12 (даже у самых крупных баев) мои информаторы сведений не имели. Я же встречал юрты лишь с 4—8 звеньями. В нормально растянутом виде каждая решетка имела длину около 4 м, высоту около 1,3—1,5 м, а в слегка сжатом виде она могла достичь высоты 1,75 м.

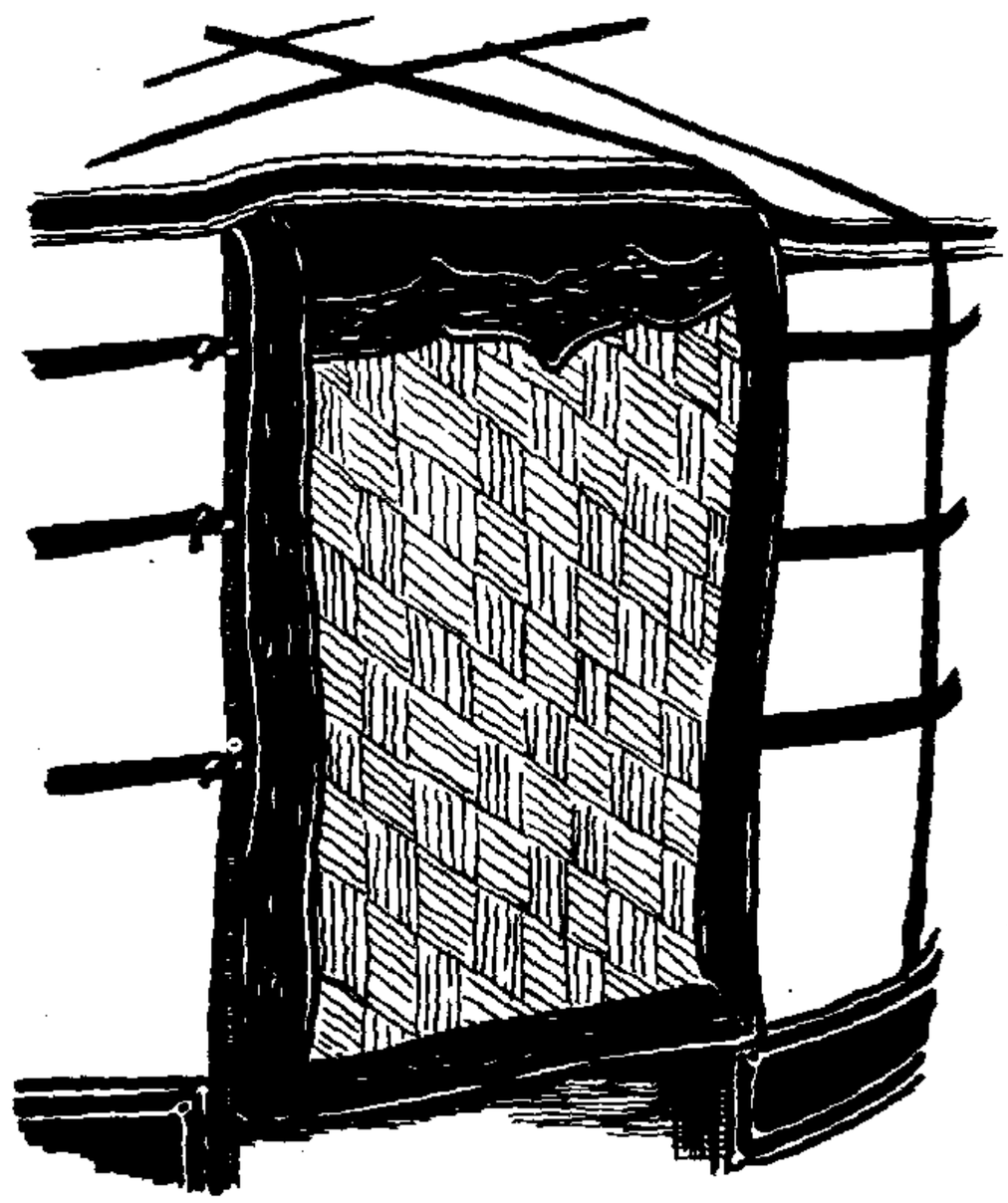


Рис. 17. Дверной навес юрты

Обруч свето-дымового 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 (*мөгеже*) (рис. 16, *7*).

До конца XIX в. качестве дверей использовали почти исключительно навесы (*эжик*), сшитые из прямоугольного двуслойного куска простеганного войлока (рис. 17), 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 (*өреге*) для прикрытия свето-дымового отверстия. К концу өреге прикрепляли веревку (*өреге тыртар*, букв. тянуть *өреге*), которая позволяла прикрывать свето-дымовое отверстие на ночь, в непогоду и открывать его.

Для цилиндрического 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 (*кожалаң*; 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*; последнее в юго-восточной, южной Туве). 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 (*хаяапча*) из войлока, который стягивали веревкой. Для усиления прочности юрты при сильных ветрах ставили специальную деревянную подпорку (*магана*, или *багана*), которая подпирала обруч свето-дымового отверстия.

Целесообразность сравнительно несложной конструкции юрты, столь необходимой 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 *өг тигер*, разборка ее называлась *өг бузар*.

Разобранную юрту тувинцы вместе с имуществом перевозили во время перекочевок на вьючных животных преимущественно на волах. Даже для перевозки юрты небольшого размера и имущества требовалось не менее четырех волов. От количества волов, которым располагали хозяйства аала, в значительной мере зависело и

возможное расстояние перекочевок. Для перевозки частей разобранной юрты на волах предварительно поверх потника одевали грузовое седло (*ыңгыржак*), которое укрепляли подпругой, подхвостником и нагрудником. Затем по обе стороны от седла привязывали скрепленные арканами плотно сложенные войлочные покрышки. Если волов в хозяйстве было мало, то привязывали сундуки — аптара, а поверх них еще по одной войлочной покрышке. После чего с каждой стороны привязывали сложенные и связанные решетки юрты. Над ними закрепляли обруч свето-дымового отверстия (см. далее рис. 28). На других волах над сложенными войлочными покрышками 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 (об ориентации — ниже) дверную раму и расставляли по кругу решетки,скрепляя их между собой и обвязывая веревками. После этого на нескольких палках, вставленных в обруч, его поднимали и уна закрепляли на остове. Завершали монтаж конструкции, вставляя в обруч остальные палки. Когда коническая крыша была готова, прикрепляли полсти и скрепляли их с помощью специальных поясов и веревок с остовом. Окружность средней 4-звеньевой юрты составляла около 16 м, высота — около 3 м, площадь — около 20 кв. м, вес — около 450—500 кг.

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

Это жилище было открыто мною в Тере-Холе у кыргызов юго-восточной Тувы в 1952 г., где оно в то время уже почти совсем вышло из употребления, но, по утверждению информаторов, в прошлом имело некоторое распространение. Оно носило название *делегей өг*. После установки хана к ним при помощи особой вязки (*бүлтүрге*) прикрепляли три основных жерди (*суран*), связанные в верхней части вязкой. Затем поверх них укладывали жердочки (*ынаа*), скрепляемые с решеткой обычной для юрты вязкой. Этот тип юрты, не известный в других районах Тувы, встречается также у кобдинских тувинцев, где и применяется во время остановок при перекочевках на дальние расстояния. И, наконец, должна быть упомянута юрта, дымовой круг, который делался очень маленьким (диаметр 30—40 см) и был без дугообразных пересекающихся планок. Он имел всего 10—15 отверстий для уну. Однако решетки остова и покрой полстей не отличались от обычных юрт. Я видел в Тере-Холе всего две такие юрты, но, по словам информаторов, в прошлом их было больше.

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 все же преобладает у тюркоязычных народов. Между "монгольским" и

"тюркскими" 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.

Коснемся некоторых вопросов терминологии юрты[28]. Как уже отмечено выше, тувинцы называют юрту *өг* или *кидис өг*, реже (в южных, восточных и некоторых районах западной Тувы) — *тербе өг* или *терме өг*. *Кидис өг* разъясняется из тувинского языка как войлочное жилище (*кидис* — тюркское слово, означающее войлок; *өг* — одна из форм тюркского названия жилища[29]).Название юрты *тербе өг*, *терме өг* означает решетчатое жилище. *Тербе, терме, терем* как название решетки юрты известно в ряде монгольских и тюркских языков. Этот термин, насколько мне удалось установить, впервые встречается в "Сокровенном сказании" в названии решетчатой юрты *терме кер*[30]. Вопреки давно существующему мнению[31], *терме* (*терем, дерим*) как название решетки является скорее не монгольским, а тюркским словом, где *тӓр* означает "собирать"[32], и в этом значении зафиксировано в древнетюркских памятниках[33]. В ряде тюркских языков решетка юрты носит название *кереге* (у алтайцев, телеутов, киргизов и др.)[34]. Оно известно казахам как название всех решеток юрты, образующих стенку [35]. К.В. Вяткина сопоставляет это слово с бурятским *хэрэгэ* — "перевязывать"[36], которое, вероятно, восходит к монгольскому *хэрэх* — "связывать", "сплетать". Однако может быть принята и этимологизация данного слова из тюркского глагола *кер* — (растягивать)[37] как семантически более близкое понятию растягивающейся решетки. Самостоятельно, вне связи с юртой слово *терме* в тувинском языке не встречается и, следовательно, вошло в тувинский язык вместе с названием юрты.

Решетка юрты, как отмечалось выше, называется у тувинцев *хана*. Это слово, очевидно, проникло к тувинцам из монгольского языка, где "хана" означает "решетка юрты" и в этом значении употребляется монголами-халха[38]. Слово *хана* в значении "решетка", "забор" встречается в языке бельтиров, узбеков[39]. Впрочем, лингвист С. Садыков связывает с *хана* киргизское *малкана* — "хлев"[40].

Обруч свето-дымового отверстия юрты известен у тувинцев (о чем речь шла выше) под двумя названиями — *хараача* и *тоона* (последнее у монголов в форме *тооно*)[41]. Название *хараача* известно западным монголам (дербэтам, баятам)[42], калмыкам[43], бурятам, а также хакасам. У алтайцев указанным термином называют круг, скрепляющий жерди чума. Близкое по звучанию слово *харгāх* употребляет Рашидаддин для названия верхней части юрты у степных урянкатов[44]. *Харгах* степных урянхатов может быть сопоставлено с *карак*, означающим в ряде тюркских языков зрачок[45]. Этимологизация этого термина не из монгольского, а из тюркского языка более вероятна, так как остальные термины, приводимые Рашидаддином, у степных урянкатов — тюркские. Название верхнего дымового отверстия как "глаз" встречается в тувинском фольклоре.

К монгольскому восходят также названия реек конического остова юрты *уна, ынаа* (ср. монг. *уни*), войлок на куполе юрты-*дээвиир* (ср. монг. *дээвэр*) и некоторые другие. Отдельные части юрты сохраняют как тюркские, так и монгольские названия,

например дверь юрты наряду с тюркским *эжик* именуется у тувинцев монгольским словом *хаалга*.

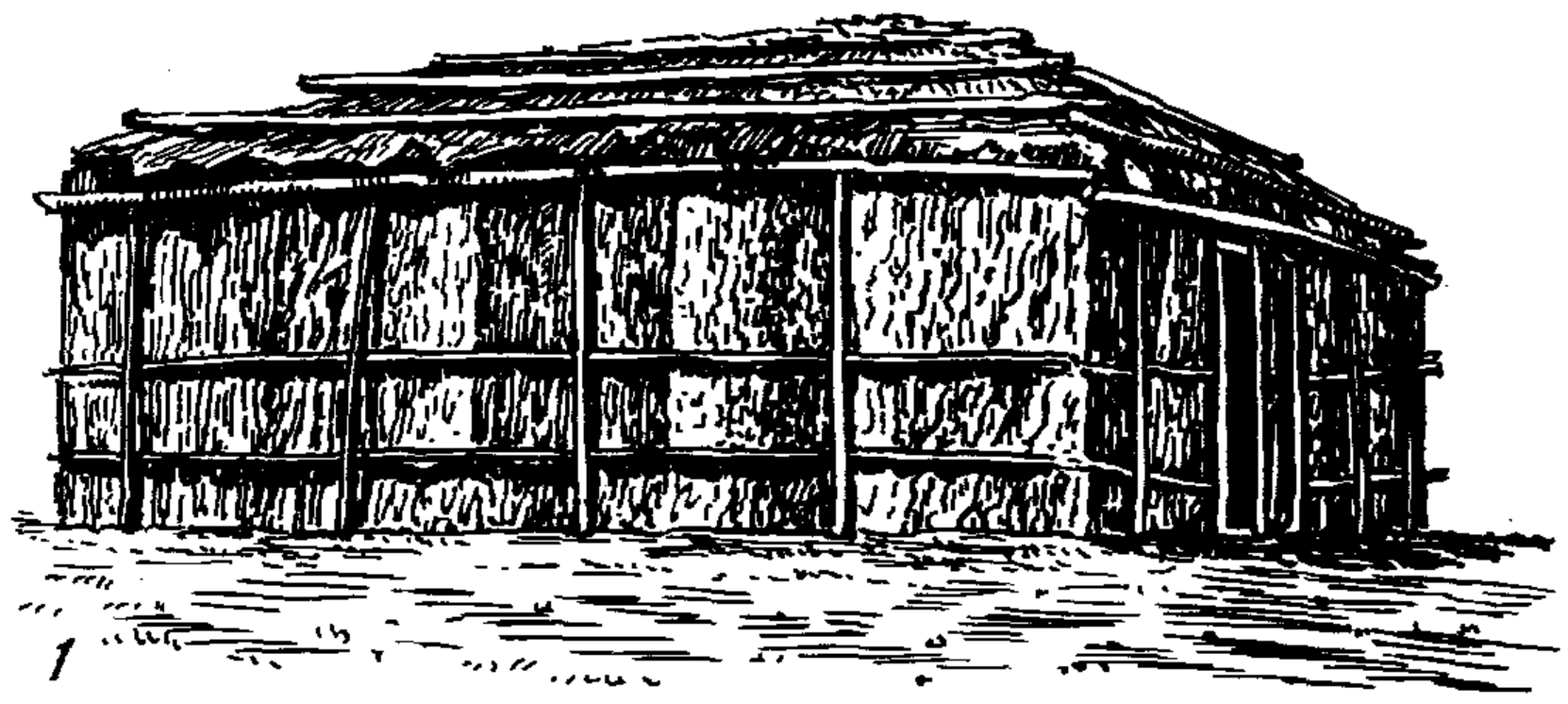
Интерес вызывают параллели к названию столба, которым тувинцы подпирают свето-дымовой круг юрты во время сильного ветра, — *бахана, багана, магана*. Аналогичное название *бахана — махана* для столба-подпорки в жилище употребляется якутами, киргизами (*бакан*). Это слово в сходных значениях отмечено в языке казанских татар, караимов, чагатайском наречии и ряде других древних и современных тюркских языков. В том же значении это слово известно в монгольском, а также в эвенкийском языках (*багана, бакача, бакса* — подставка, столб).

Хотелось бы сказать несколько слов и о судьбе юрты в современном быту. В годы перехода кочевников на оседлость многие считали, что она символ тяжелого прошлого и как можно скорее должна навсегда уйти из быта тувинцев, имея право оставаться лишь в качестве экспоната музеев. Действительно, юрта, особенно бедняцкая с ее рваными закопченными войлочными полстями, нередко даже без войлочных ковриков на земляном полу, продуваемая зимой холодным ветром, производила на путешественников, привыкших к традициям оседлой культуры, подчас тяжелое впечатление. Так, например, Ф. Кон писал в начале века о тувинской юрте: "Гигиенические условия жилища оставляют желать очень многого. Дым от очага ест глаза, снизу кошм, покрывающих юрточные решетки, обдает ноги холодом; во время ветров, очень сильных в степи, юрту сносит совсем..."[46] И тем не менее, жизнь доказала, как уже не раз бывало, ошибочность скороспелых прогнозов. Прошедшие годы изменили взгляд на это замечательное изобретение кочевой культуры. Прежде всего юрта оказалась незаменимым переносным жилищем чабанов на отгонных пастбищах. Перевозят ее теперь обычно не вьюками, а на грузовых автомашинах. Да и в новых поселках в тенистых двориках рядом с современными домами часто можно увидеть юрту. Это объясняется тем, что в знойное летнее время в ней всегда свежий воздух и гораздо прохладнее, чем в комнатах дома, не снабженного кондиционерами. В таких случаях она служит своеобразной дачей, которой особенно охотно пользуются старики.

Каркасные и срубные постройки. Каркасные четырех-, пяти- и шестиугольные жилые постройки (*борбак өг*) начали распространяться в конце XIX — начале XX в. 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 60-х годов они полностью вышли из употребления. В этнографической литературе они остались неописанными.

Четырехугольные каркасные жилища (высота около 2 м, площадь — 8—10 кв.м) имели четыре слегка вкопанные в землю опорные стойки с развильчатыми вырезами на верхних концах, куда вставлялись перекладины кровли. Кровля имела дарбазную конструкцию, т.е конструкцию в виде куполообразного сводчатого сруба (рис. 18, *1*, *2*), либо была плоской (рис. 18, *3*). 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 ыяш*), которые укреплялись в зарубках на обеих сторонах стоек. В остальном конструкция отличалась лишь количеством углов,



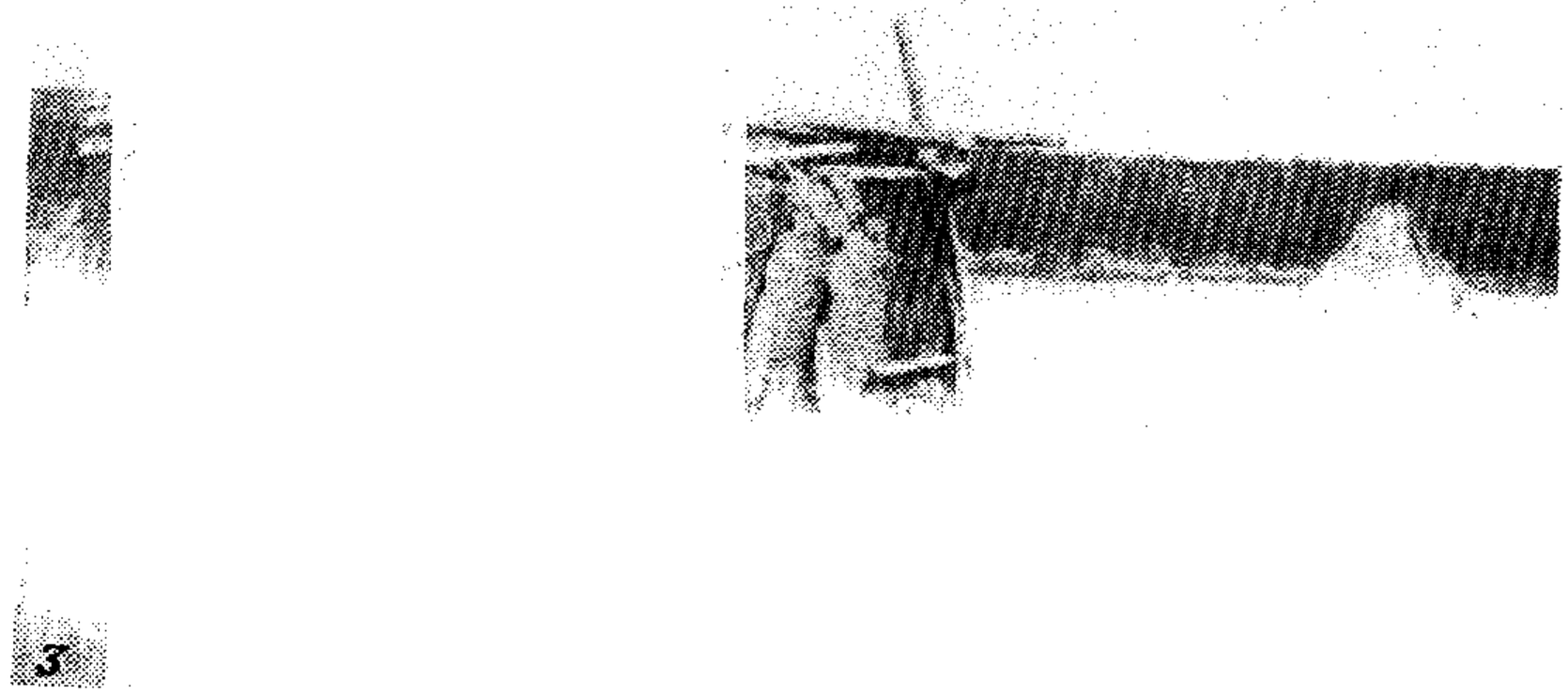


Рис. 18. Четырехугольные каркасные жилища

1 — с дарбазной кровлей; *2* — остов жилища с дарбазной кровлей; *3* — с плоской кровлей. Тоджа, 1953. Фото автора

Таблица 2

ЧИСЛО ДОМОВ И АМБАРОВ У ТУВИНЦЕВ, ПО ПЕРЕПИСИ 1931 г.

Хошуны	Число хозяйств	Дома	Амбары	Хошуны	Число хозяйств	Дома	Амбары
Барун-Хемчик	3640	313	236	Тесь-Хем	1645	163	30
Дзун-Хемчик	4369	656	246	Тоджа	568	89	1
Улуг-Хем	2950	476	54	Всего по республике	15648	2214	611
Каа-Хем	2476	517	44				

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.

Перейдем к рассмотрению срубных построек. Их существование у тувинцев до конца XIX в. не отмечалось в свидетельствах путешественников. Е.К. Яковлев подчеркивал в своей работе, что "у сойот бревенчатая изба" до сих пор еще не привилась[47]. Однако, по утверждению моих старейших информаторов, в числе которых был почти столетний Ак Чаяма (1856 г. рожд., пос. Ий), небольшие срубы с земляным полом и дымовым отверстием в центре плоской крыши были у некоторых тувинцев-скотоводов на зимниках еще во второй половине XIX в. В начале нашего века распространение у тувинцев срубных жилищ зафиксировано многими наблюдателями, которые указывают на влияние в этом русских. Так, в записке инженера М.Н. Черневича, составленной в 1911 г., отмечается, что "у оседлых сойотов изредка начинают появляться русские избы (М. Енисей) и даже амбары для запасов хлеба и склады имущества и товаров"[48]. В начале века Ф. Кон также отметил существование у западных тувинцев срубных амбаров для хранения хлеба[49]. О срубных амбарах у тувинцев писал и А.П. Ермолаев: "Богатые хозяйства имеют небольшие амбары (срубленные иногда русскими плотниками) для хранения разного имущества и хлеба. Такие амбары являются уже постоянными постройками, чаще всего их видно поблизости пашен"[50].

Упомянутые здесь "избы" — срубные жилые постройки — были, 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. Срубные амбары имели площадь не более 4—6 кв.м и также строились без окон.

Количество таких построек в начале XX в. постепенно увеличивалось, особенно стала возрастать их численность после революции, но еще в начале 30-х годов, судя по упоминавшейся выше переписи 1931 г., их имела лишь незначительная часть населения (табл. 2)[51].

Примитивные срубные дома и амбары, сооруженные на зимниках в начале века, встречались мне еще в 50-е годы в разных районах Тувы (рис. 19, 20).

Помимо "изб", в источниках начала нашего века в качестве тувинских жилищ упоминаются также "деревянные юрты" — пяти- и шестиугольные юртообразные срубы, но число их было очень невелико. Несколько таких "юрт", конструкция которых, по сведениям моих информаторов, заимствована у бурят, было у тоджинских

Рис. 19. Срубное жилище и загон для скота на зимнике. Бий-Хем, 1950. Фото автора

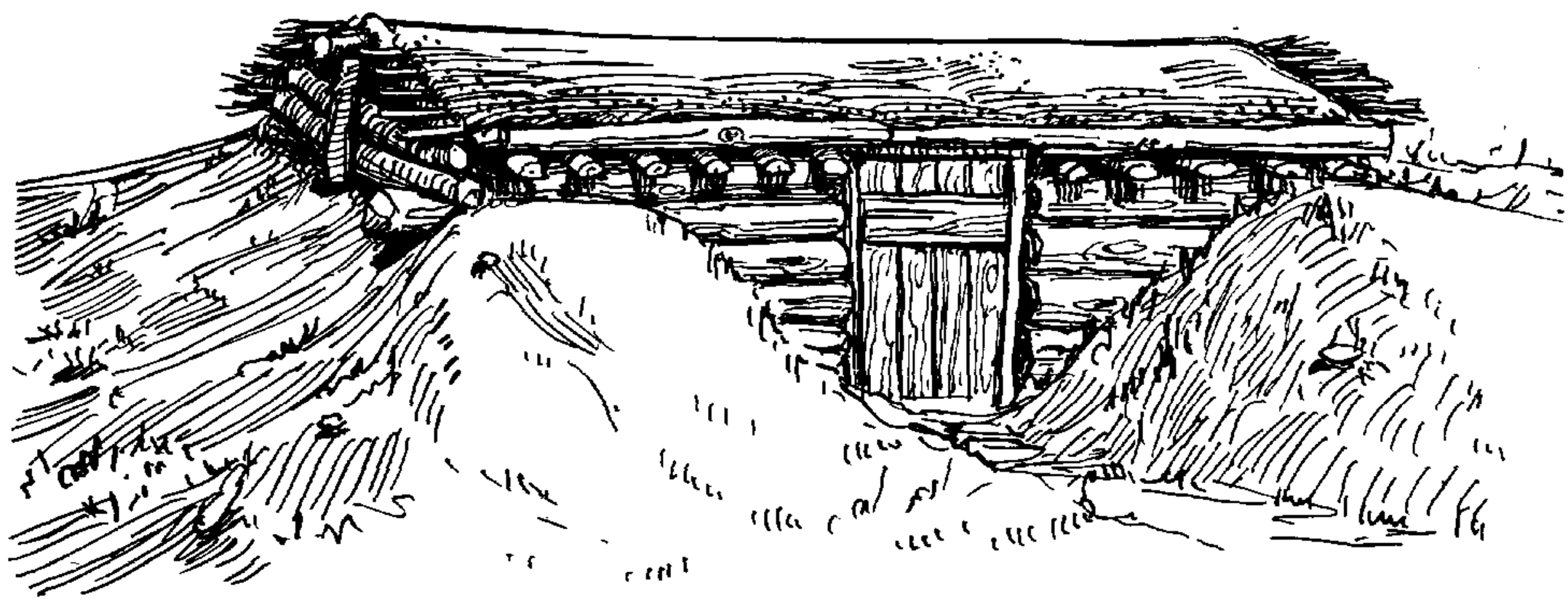
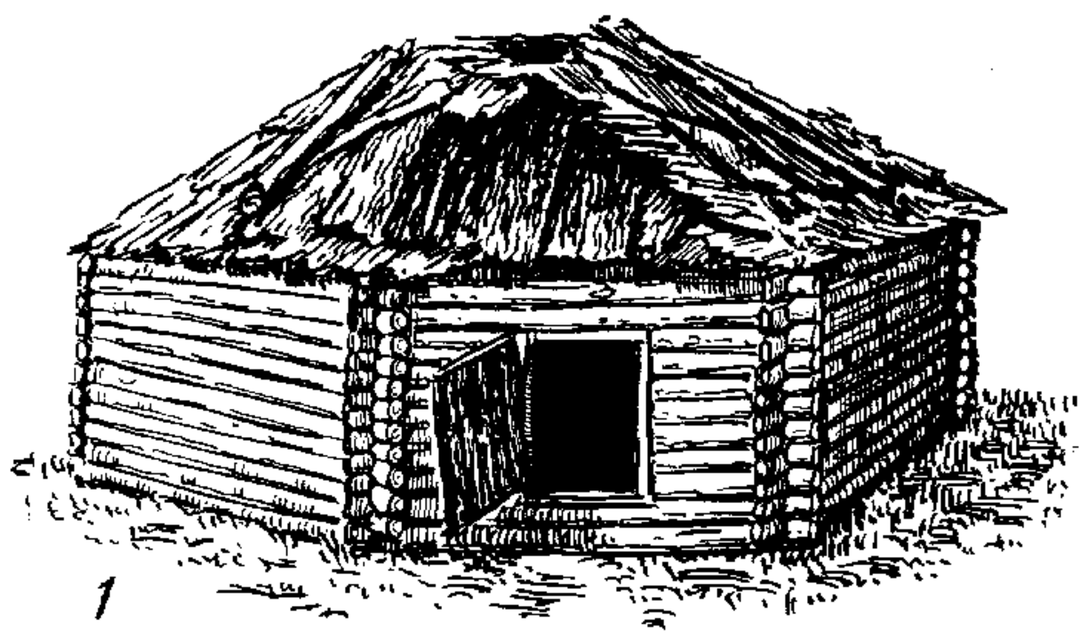
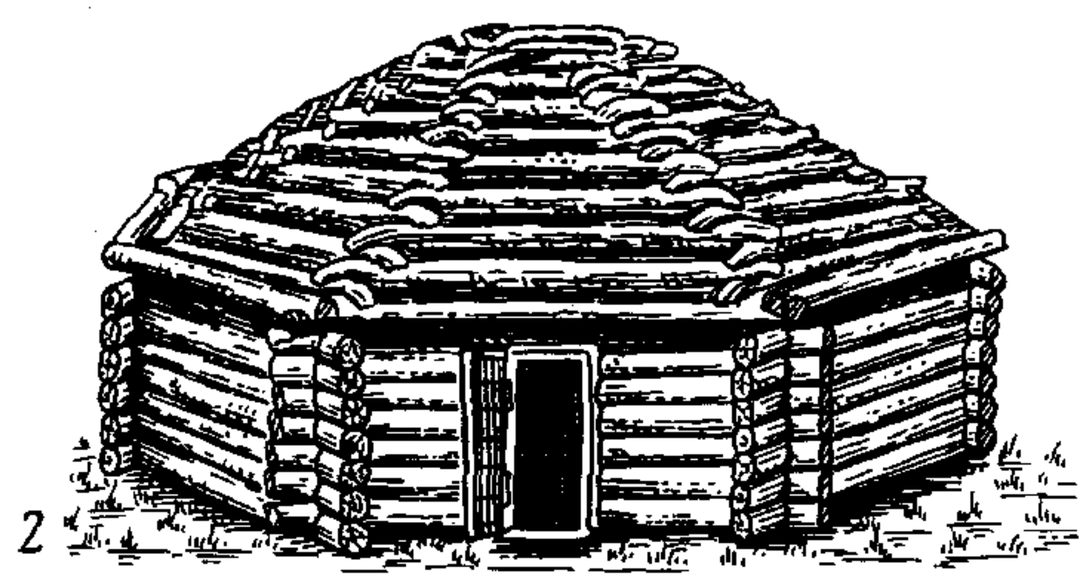


Рис. 20. Амбар срубный. Бий-Хем, 1953

скотоводов, в других районах они также встречались, но очень редко. Я застал такие жилища в Тодже еще в 1951 г. 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 (рис. 21, *1, 2*). По-видимому, именно такие жилища имел в виду





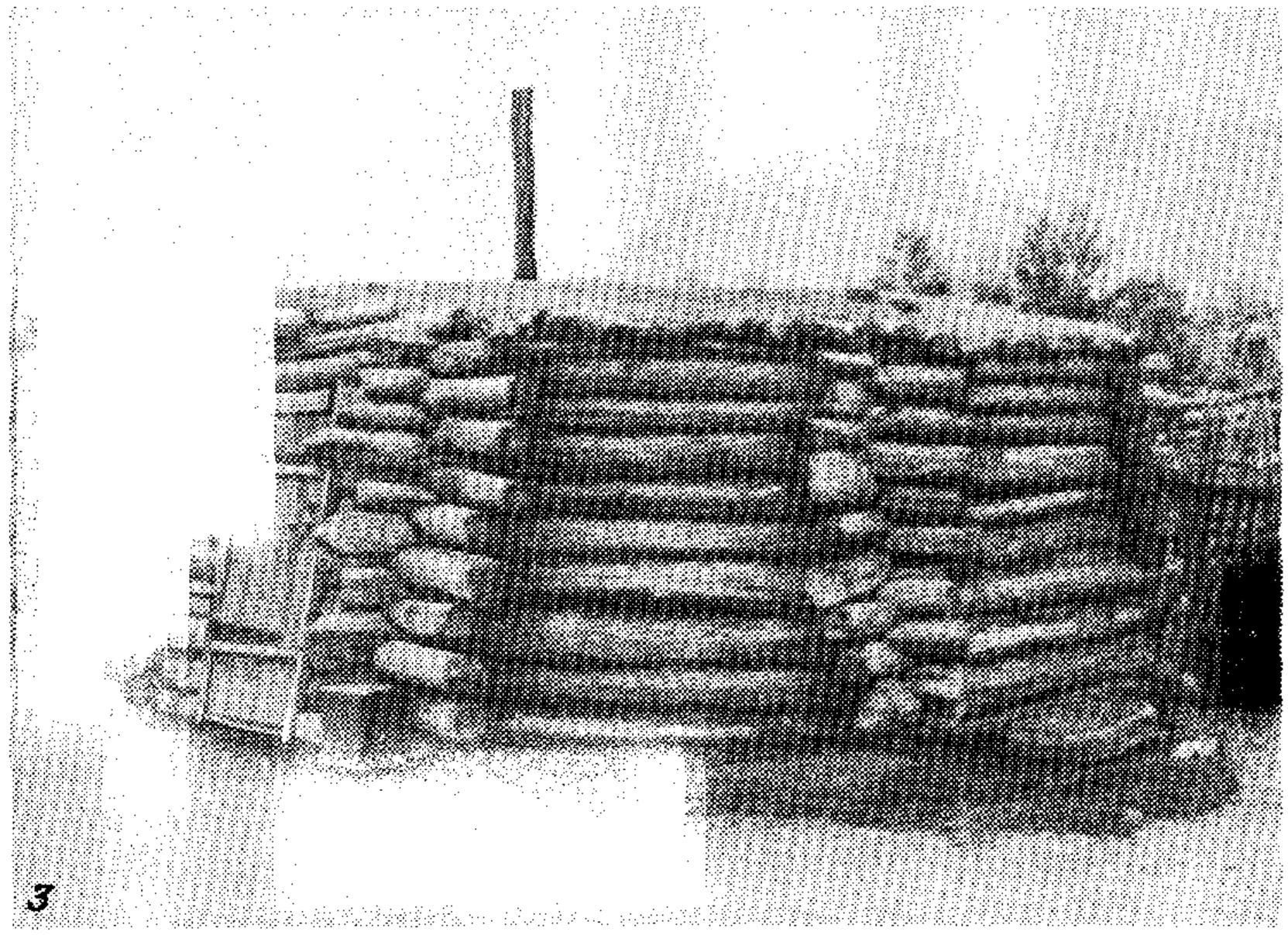


Рис. 21. **Срубные шестиугольные жилища**
1 — с дарбазной кровлей. Тоджа, 1951; *2* — с дарбазной кровлей без покрытия. Тоджа, 1951; *3* — с плоской кровлей. Чаа=Холь, 1950. Фото автора

В.С. Михеев, отмечая в начале XX в., что к югу от оз. Тери-Нур (Тере-Холь) урянхайцы (тувинцы) живут в юртах, срубленных из бревен наподобие бурятских[52]. В западной Туве юртообразные срубные жилища сооружали также и с плоской крышей (рис. 21, *3*).

В Чаа-Холе в 1950 г. мне удалось описать шестиугольное срубное жилище иной конструкции, также построенное в начале века. Сруб был сделан из очищенных от коры бревен, рубленных в чашку. Крыша покоилась на четырех столбах, установленных в центре жилища. Столбы имели вильчатые вырезы, куда были положены продольные балки, на них лежали поперечные балки, а нижние концы жердей были вставлены в пазы верхнего венца сруба. Характеристику подобного жилища (рис. 22) без указания источника мы находим у А.А. Попова[53].

Наконец, надо отметить, что главным образом с 20-х годов нашего столетия тувинцы центральных районов преимущественно вблизи первых русских поселений

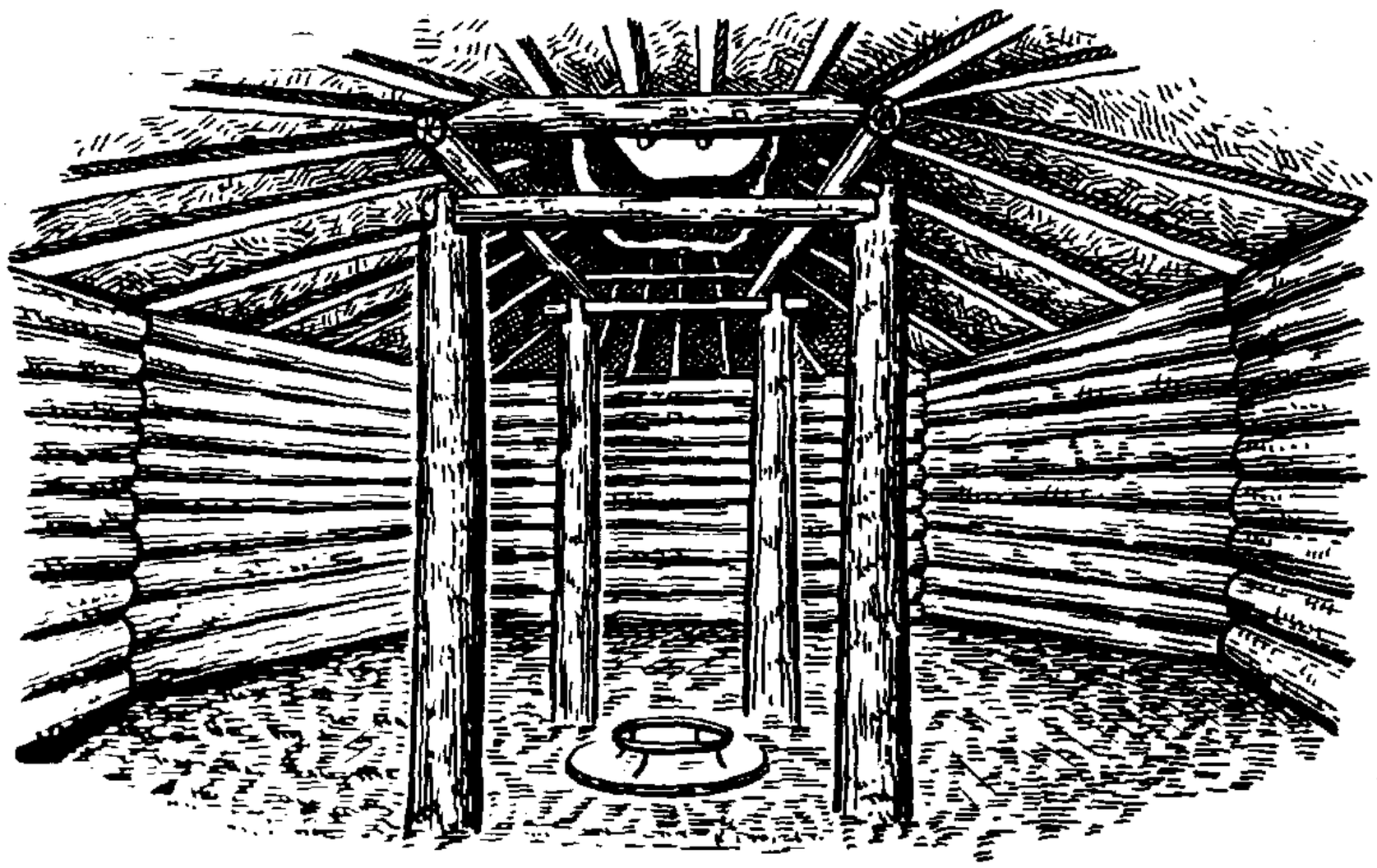


Рис. 22. Внутренний вид жилища с четырьмя опорными столбами. Чаа-Холь (по А.А. Попову)

начали сооружать и землянки (*чер бажын*, букв. земляной дом) с плоскими бревенчатыми кровлями-настилами и земляным или дощатым полом. Этот тип жилища, по утверждению моих старейших информаторов, был тувинцам в конце XIX — начале XX в. неизвестен и заимствован от русских.

Ориентировка жилищ. В связи с вопросом о жилищах кочевых тувинцев значительный интерес вызывают особенности их ориентировки. В литературе господствует утверждение, что их жилища были ориентированы входом на восток. На это указывает ряд авторов (Е.К. Яковлев, А.М. Африканов, Б.К. Шишкин и др.)[54]. Н.Ф. Катанов в своем неопубликованном дневнике поездки в Туву называет у западных тувинцев женскую половину юрты северной, из чего можно заключить, что вход, по его мнению, был ориентирован на восток[55]. Л.П. Потапов, касаясь этнографии западных тувинцев, также пишет: "Дверь юрты была обращена всегда на восток"[56]. Однако этим свидетельствам противоречит указание Ф. Кона, что у "улугхемских" (т.е. живущих в центре Тувы, в бассейне Улуг-Хема) тувинцев дверь юрты ориентирована входом на юг, а у хемчикских (на западе Тувы) — на юго-восток[57]. Г.Е. Грумм-Гржимайло специально подчеркивал, что во время его пребывания в Туве ему никогда не приходилось видеть юрт, обращенных на восток[58]. На южную ориентировку жилищ в центральной и восточной Туве указывает и М.Г. Левин[59].

Думается, что столь противоречивые суждения вызваны как тем, что в конце XIX — начале XX в. ориентировка жилища у отдельных групп тувинцев различалась, так и тем, что, вероятно, в некоторых случаях писавшие по этому вопросу авторы были недостаточно осведомлены. Мои наблюдения позволили прийти к выводу, что преобладающая ориентировка юрт в западной Туве — на восток, а в центральной, восточной и южной Туве преобладает ориентировка на юго-восток и на юг. Чем же были вызваны эти различия?

Ориентировка жилища у кочевников Евразии является одним из существенных этнических признаков. Письменные источники позволяют сделать вывод, что в степях

Центральной Азии у кочевников издавна были известны две традиции ориентировки жилищ — восточная и южная, причем восточная была связана с хунну и тюрками, а южная — с монголами. Наиболее ранние свидетельства, позволяющие предполагать существование уже в древности у кочевников Центральной Азии традиции восточной ориентировки жилищ и соответствующего расположения в них женской (северной) и мужской (южной) половин, обнаруживаются в "Исторических записках" ("Шицзи") Сыма Цяня (I в. до н.э.), где о хуннуском правителе-шаньюе сказано, что в жилище "он сидит на левой стороне лицом к северу"[60]. 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 шаньюй 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"[61]. Следовательно, и они придерживались "хуннуской", а затем и "тюркской" традиции, хотя, по мнению ряда исследователей, ухуаньцы могут быть отнесены к древним монгольским племенам[62].

Как убедительное свидетельство существования у древних тюрков традиции ориентировки жилищ входом на восток может рассматриваться сообщение "Таншу": "вход в его (хана тюрок-тугю. — *С.В.*) ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения"[63].

Указанием бытования древнетюркской традиции — "перед — это восточная сторона" и в культово-мифологических представлениях служит расположение всех древнетюркских намогильных 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[64].

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 стороной. Так, в памятнике Кюль-Тегину слово *илгӓрӱ* означает "перед" и одновременно "восток". В малой надписи этого памятника говорится: "Впереди (*илгӓрӱ*), к солнечному восходу, справа (в стороне) полуденной, назад, к солнечному закату, слева, в стране полночной"[65].

Восточная ориентировка поныне сохранялась у некоторых групп киргизов Мургаба[66], у якутов[67], хакасов[68]. Венгерский исследователь А. Рона-Таш обратил внимание на любопытное явление у казахов Монголии: дверь юрты у них обращена на юг, а открытая часть свето-дымового отверстия — на восток (обычно они обращены в одну сторону), — и высказал в связи с этим весьма правдоподобное предположение, что ориентировка свето-дымового отверстия более консервативна и сохраняет старую тюркскую традицию[69]. Это предположение тем более вероятно, что у кочевников счет времени ведется по освещению частей юрты солнечными лучами, проникающими через свето-дымовое отверстие, а следовательно, изменение ориентировки нарушает установившиеся традиции определения времени. Мне хотелось бы обратить внимание на то, что такое явление имело место и в прошлом. Так, юрта Тимура, изображенная на персидской миниатюре начала XV в., показана со свето-дымовым отверстием, обращенным вправо от входа[70].

Как уже отмечалось, в языке древних тюрков слово "перед" обозначало "восток", а слово "зад" — запад, что соответствовало ориентации жилищ. Однако в современных

тюркских языках мы уже почти не находим аналогичного обозначения стран света. Почти полностью оно сохранилось лишь в языках тофаларов и якутов[71].

В других тюркских языках, за исключением телеутского[72], "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*. Подобный же факт отмечает А.Н. Кононов у туркмен[73]. Это же слово в сходных значениях известно кыргызам[74], аналогичную картину мы наблюдаем в современном тувинском языке, где "перед" носит название *мурнуу*, обозначающее также "юг", — *мурнуу, мурнуу чүк*[75], а *сонгу* — "последний" означает также "север"[76].

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[77]. О том, что у татаро-монголов вход всегда "приходится на юг", писал и Марко Поло[78]. 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[79]. Что касается монголоязычных ойратов, то у них господствует юго-восточная ориентация жилищ. Буряты ориентировали жилища на восток и юго-восток[80], но это может найти объяснение во влиянии традиций древнетюркских племен, сыгравших важную роль в этногенезе бурятского народа[81].

Из сказанного 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 монгольские влияния. Так, кочевые узбеки-карлуки ставили юрты дверью на юг[82], казахи — на юго-восток[83], алтайцы — на юг[84], тувинцы центральных, южных и восточных районов, о чем шла речь выше, также не придерживались восточной ориентировки.

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 свето-дымовое отверстие. По этой причине оно должно было быть постоянно строго фиксировано по отношению к солнцу. Однако хотя ориентировка свето-дымового отверстия и входа в жилище совпадали, но 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 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.[85] Аналогичное явление отмечает С.И. Руденко у башкир[86]. Было оно характерно, как показали мои исследования, и для тувинцев-оленеводов, и для тофаларов.

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[87], можно определенно видеть влияние монгольской традиции[88]. Вместе с тем вряд ли был прав В.Л. Серошевский, полагавший, что ориентировка жилища на восток у якутов, совершенно не обусловленная какими-либо хозяйственными удобствами, говорит о том, что она отражала движение якутов на восток[89]. Более чем очевидно, что здесь сохранилась старая общетюркская традиция.

Изложенное выше дает основания полагать, что если причинами возникновения рассматриваемых традиций не могли быть хозяйственно-бытовые условия, то, видимо, 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[90].

О том, какова была ориентация жилищ ранних монгольских племен до их выхода из лесной и лесо-степной зоны в степи[91], нет каких-либо достоверных сведений. Вопрос о том, существовал ли уже у них тогда культ Юга или первоначально они, подобно древним тюркам, исповедовали культ Востока, а южная ориентация жилища возникла, как полагают некоторые исследователи, лишь в эпоху Чингисхана под влиянием культурных традиций Китая, остается поныне не разработанным. Еще В.В. Бартольд высказал предположение, что культ Юга проник к народам степей Центральной Азии под влиянием традиций китайской культуры. Он писал, что "Обращение к югу при религиозных, и в частности — погребальных обрядах, наблюдается, как известно, в Китае и в подчинившихся влиянию Китая культурных областях, например в Корее; отсюда, естественно, возникает предположение, что и в степи культ Востока был вытеснен культом Юга под влиянием китайской культуры. Из кочевых народов мы встречаем поклонение Югу прежде всего у китаев, или, как их называли китайцы, киданей»[92]. Он же подчеркивал, что культ Юга начал распространяться в Монголии в эпоху могущества киданей (X—XII вв.). «При Чингис-хане этот культ сделался официальным для всей степи, подчинившейся монголам, и в настоящее время едва ли не во всех местностях Средней Азии, входивших некогда в состав монгольской империи, юрты кочевников, как монголов, так и турков, обращены к югу». И далее ученый отмечал, что "в настоящее время мы находим следы культа Востока как у турецких, так и монгольских народностей, если они остались в стороне от политических

и культурных движений, вызванных образованием монгольской империи"[93]. Эти выводы В.В. Бартольда были поддержаны А.Н. Кононовым, который считал, что до проникновения китайского влияния монгольским народам был свойствен, как и древним тюркам, культ Востока[94], при этом он, в частности, ссылался на выявленные другими исследователями пережитки ориентации на восток в бурятских и монгольских языках[95], а также специфическую особенность тунгусо-маньчжурских языков, в которых словом "вперед" обозначается то восток, то юг[96]. Что касается ориентации жилищ на юг у тувинцев, то, по мнению А.Н. Кононова, она была более поздней, навеянной бурято-монгольской традицией[97], что подтвердило точку зрения, уже высказанную мною ранее[98]. Следует отметить, что фуюйские тюркоязычные киргизы, живущие в КНР, по мнению Э.Р. Тенишева, начали ориентировать свои жилища на юг под влиянием китайских традиций[99]. Заслуживает внимание и предположение А.Н. Кононова, считающего, что возникновение южной ориентации жилищ у ряда тюркских народов, принявших ислам, было определенным образом подкреплено представлениями, связанными с киблой — направлением на Мекку при молитве и сооружении мечетей[100].

ВОПРОСЫ ГЕНЕЗИСА ЖИЛИЩА КОЧЕВНИКОВ

Изучение процессов генезиса жилища тувинцев-кочевников является одной из важных задач исторической этнографии тувинского народа. Однако совершенно очевидно, что изолированное ее рассмотрение вне общих проблем генезиса жилища номадов Северной и Центральной Азии вряд ли возможно, так как культурно-генетические процессы и в этой области жизни кочевников были очень сильно взаимосвязаны.

Прежде всего рассмотрим круг вопросов, относящихся к происхождению тувинского чума.

Чум как жилище с каркасом из конически установленных жердей имеет чрезвычайно широкое распространение у народов Сибири. Внешне формы чумов достаточно сходны, но конструктивные особенности их подчас существенно различаются, что позволяет не только выделять их отдельные разновидности, но и исследовать этот вид жилищ в сравнительно-генетическом аспекте. А.А. Попов очень верно заметил, что "внешняя форма жилищ у многих народов Сибири принимает форму простых геометрических тел — куба, конуса, пирамиды и др. — независимо от культурных связей и форм хозяйственной деятельности. Но зато этнически или территориально локализуются детали конструкции этих жилищ"[101]. Вместе с тем сравнительное исследование конструкций чумов очень затруднено из-за отсутствия в литературе детальных сведений об этом типе жилищ у большинства народов Сибири [102]. К сожалению, спустя четверть века после опубликования труда А.А. Попова[103] о жилищах народов Северной Азии так и не появилось более полного исследования.

Чум восточных тувинцев-оленеводов имеет ряд конструктивных особенностей, в числе которых вертикальный шест для подвешивания крюка для котла[104], а также способ скрепления трех основных жердей путем вкладывания двух из них в развилку третьей, что позволило мне выделить этот чум, а также совершенно аналогичный чум тофаларов[105] в отдельный тувинско-оленеводческий тип.

По способу скрепления трех основных жердей тувинско-оленеводческий чум имеет определенные аналогии с зимним чумом кетов, в котором основу конструкции также

составляют три шеста, из которых один с развилкой[106]. Остовы из нескольких основных жердей встречаются и у других народов Сибири, однако по способу скрепления основных жердей (вставкой их в жердь с развилкой) параллели у других сибирских народов, помимо тофаларов, мне неизвестны. Вставка в жердь с развилкой лишь одного шеста, иногда практикуемая при установке тувинско-оленеводческого чума, имеет прямые аналогии у кетов[107]. Этот способ зафиксирован также у некоторых групп эвенков[108], хантов, селькупов[109].

Связка, также употребляемая для скрепления основных шестов в чуме тувинцев-оленеводов, распространена довольно широко, она известна у эвенков верховьев Олекмы и у самодийских народов (кроме нганасан и энцев), но у последних петля пропускалась в отверстия шестов[110]. Следует отметить, что связка основных шестов, по-видимому, была известна на Алтае уже в скифское время. Во всяком случае предполагаемые модели чумов, найденные в Пазырыкских курганах, имели скрепление шестов с помощью вязки[111].

Хотя по способу крепления очажного крюка тувинско-оленеводческий чум не имеет аналогий, можно наметить определенную генетическую связь его конструкции у тувинцев-оленеводов и эвенков. У последних также имеется специальный вертикальный очажный шест, который устанавливается вблизи центра жилища, но к нему не подвешивали крюк, а прикрепляли один или два горизонтальных шеста, задние концы которых привязывали к стенкам чума, крюки подвешивали к горизонтальным жердям[112]. Конструкция с подвеской очажного крюка на железной цепи у тувинцев-оленеводов — более усовершенствованный способ его крепления, чем на горизонтальной планке. Подвеска крюка на цепи могла бы производиться и непосредственно на основные шесты чума, как это имеет место у тазовских селькупов[113]. Вероятно, в тунгусской традиции крепления к вертикальному шесту горизонтальных планок сохранилась более древняя конструкция, предшествовавшая тувинско-оленеводческой.

Заметим кстати, что вертикальные очажные шесты с горизонтальными планками для подвешивания крюков известны и кетам[114], которые также могли их заимствовать у эвенков (заимствование элементов конструкции эвенками у кетов маловероятно). Специальный очажный вертикальный шест с горизонтальными планками применялся также в чумах самодийцев, однако у них он устанавливался иначе — у задней стенки[115].

По особенностям покрытия аналогии рассматриваемому чуму прослеживаются достаточно широко.

Вываренная и прошитая береста для покрытия жилищ применялась народами Сибири еще в древности, об этом, в частности, свидетельствуют остатки вываренных берестяных покрышек, найденные в Пазырыкских курганах скифского времени на Алтае[116]. О покрытии жилищ берестой у народов Саяно-Алтая и их соседей имеются свидетельства в древних китайских источниках[117], а Рашидаддин указывает, что лесные урянкаты (предки восточных тувинцев) крыли чумы, которые названы им *аладжуг*, берестой — *тоз, туз*[118] (ср. тув. *тос*).

У народов Сибири берестяные покрышки по их форме и способу сшивания делятся на несколько типов. Ближайшие аналогии, рассматриваемым нами, известны у эвенков (сшиты из трех полос бересты). Кеты и селькупы также шили покрышки их трех полос, но их форма была несколько иной[119].

Кожаные (ровдужные) покрышки известны почти всем народам Северной Сибири, но детально не описаны, поэтому они рассматриваются здесь в сравнительно-этно-

графическом плане. Кожаная "дверь" чума тувинских оленеводов, украшенная фигурно вырезанными ровдужными подвесками, находит прямые аналоги не только у тофаларов, но и у эвенков. Такие ровдужные резные подвески широко распространены у тунгусских народов и являются, по мнению С.В. Иванова, эвенкийскими по происхождению[120].

Тувинское название чума *алажы, алажы-өг* имеет многочисленные параллели в языках тюркских народов, главным образом в форме *алачу, аланчык, аланчу, аланчых* и др.[121] Причем наиболее близкую тувинской форме названия чума мы находим у дагестанских кумыков, у которых один из типов жилища называется *алаша уьй*[122]. Любопытно, что подобные аналогии прослеживаются чрезвычайно широко от якутов на востоке, у которых они зафиксированы в форме *алаха дьиэ*[123], до анатолийских турок на западе[124]. Хотя параллели к этим формам и не обнаружены в памятниках древних тюрков, можно полагать, что сходное название жилища было им все же известно. По-видимому, от древних тюрков оно проникло к древним монголам, у которых фигурирует в форме *алачуг* в "Сокровенном сказании" как название палатки шатра[125]. Вполне вероятно, что такое название восходит еще ко времени расселения древних тюрков в лесистых районах Южной Сибири. Но лишь у саяно-алтайских тюрков этим термином определяется только один вид жилища — чум, в то время как у других тюркских народов значение этого слова достаточно неопределенно. Например, у киргизов *алачык* обозначает и маленькую юрту, и шалаш с деревянным остовом, обтянутым войлоком[126], а у анатолийских турок *алачуг* — это и палатка из войлока, и шалаш из жердей, и войлочная кибитка[127]. В различных тюркских языках модификациями этого слова называют наряду с чумом и шалаш, шатер, лачугу, летнее жилище, кухню, сарай для сена, но преимущественно этим словом определяют обычно легкое жилище — от шалаша до укрытия пастуха. *Алачу* в значении легкого жилища упомянут и у Махмуда Кашгарского[128]. Вместе с тем несомненно, что среди современных тюркских лексических форм тувинская *алажы* — старейшая, а остальные модификации — более поздние[129].

К названию *алажы* в тюркских языках возможно, по-видимому, привлечение некоторых параллелей в тунгусских языках, где *алан, халан* означает палку с развилкой на конце[130], употребляемую при сооружении эвенкийского чума. У кетов угловые шесты чума носят название *алатен*, а сени из жердей, опиравшиеся на шесты с развилкой, называются *аллан*[131].Тунгусское *алан* могло служить исходной формой для образования тюркского *аланчук* — форма, сохранившаяся у алтайцев и юраков, т.е. тунгусское *алан* и тюркская уменьшительная форма — *чу, чык*.

Большой интерес вызывают лексические параллели к названиям основных шестов тувинского чума, которые носят название *суран*[132], реже — *сыран* или *серан*, в связи с чем позволю себе остановиться на этом вопросе подробнее. У шорцев *сурам* — наклонный столб в берестяной юрте[133]. У телеутов *сыран* — одна из основных шести жердей чума[134]. *Сыра, сырык* — шест у алтайцев, лебединцев, казахов и турок-османов[135]. На наш взгляд, особого внимания заслуживает то, что это слово в близких фонетических вариантах и значениях имеется не только в тюркских, но и в других алтайских языках. В монгольском мы находим сходную форму в значении "кол", "рейка", "мачта"[136]; в эвенкийском оно представлено почти во всех диалектах фонетически близким к тувинскому слову *серанг*, означающему жердь чума[137]. С тунгусскими языками имеются и другие лексические параллели. Весьма любопытно, что название *купа*

или *купха* для места, куда зимой тувинцы-оленеводы и тофалары клали ветви хвойных деревьев, прежде чем установить чум, не этимологизируемое из тюркских и монгольских языков[138], как я полагаю, вполне может разъясняться из эвенкийского, где *купикэ* означает сухое место, удобное для стоянки[139].

Принимая во внимание весь комплекс обнаруживаемых специфических связей тувинско-оленеводческого чума и чума эвенков, можно предположить, что последний служил для него исходной формой (вертикальный очажный шест между входом и очагом, скрепление основных шестов с помощью жерди с развилкой, трехполосные прямоугольные покрышки из бересты, параллели в названиях и др.). Вполне возможно, что чум, конструктивно близкий к тунгусскому, был жилищем аборигенного населения саянской тайги до проникновения туда не только тюркских, но самодийских и кетских групп, а позднее некоторые его особенности были заимствованы продвинувшимися в Саяны тюркскими группами. Тоджинцы и тофалары несколько усовершенствовали очажное устройство, подвешивая крюк на цепи и волосяной веревке, но сохранив по традиции эвенкийский очажный шест.

Тувинско-тоджинский (скотоводческий) чум отличается от тувинско-оленеводческого отсутствием очажного шеста и использованием для скрепления основных жердей лишь вязки, применением только берестяных покрышек (до начала XX в). Можно полагать, что обе разновидности тувинского чума генетически связаны.

Западнотувинский чум с перекрещивающимися жердями сходен с тувинско-тоджинским, но его покрывали не берестой, а корой лиственницы, войлоком, дерном. Покрытие корой лиственницы известно также эвенкам[140], хакасам[141], алтайцам[142] и некоторым другим народам, покрытие дерном отмечено у якутов[143], а войлоком — почти у всех тюрко-монгольских кочевников Евразии.

Что касается чума, жерди которого вставляются в отверстия свето-дымового обруча, то подобная конструкция широко распространена у тюрко-монгольских народов, знакомых с решетчатой юртой[144]. Несомненно, что она результат приспособления свето-дымового круга юрты для чума, а не исходная форма для генезиса обруча юрты. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что чум с обручем свето-дымового отверстия бытует только у тех народов, которые были знакомы с юртой.

Чум тувинцев можно рассматривать как одно из наиболее ранних жилищ тюркских народов Саяно-Алтая. По всей вероятности, развитие исходной формы этого жилища у древних тюрков или их предков проходило в зоне контакта с тунгусскими группами в районе Присаянья—Прибайкалья и уже в древности испытало влияние особенностей конструкции тунгусского чума.

Остановимся также на вопросе о генезисе многоугольных каркасных жилищ тувинцев, получивших распространение в северо-восточной Туве. Жилища, совершенно аналогичные тувинским *борбак өг*, имеются у сайгайцев[145], где носят название *хахпас иб*[146]; последнее переводится как "жилище из коры лиственницы хахпас". У тувинцев, по утверждению наших информаторов, каркасные сооружения распространились сравнительно поздно, по-видимому, не ранее конца XIX в. По всей вероятности, они проникли сюда от хакасов.

Каркасные жилища, включающие опорные столбы и дарбазную кровлю, известны уже в древности. Конструкции из четырех опорных столбов обнаружены в Туве в погребальных сооружениях скифского времени[147], а дарбазная кровля применялась еще по крайней мере в эпоху бронзы. Она реконструирована М.П. Грязновым по материалам

раскопок землянки в стоянке Джанбас-4 (кельтеминарская культура)[148]. Опорные столбы с пазами весьма характерны для построек тюркских народов. Выше уже отмечалось, что распространение названия опорного столба в жилище (*багана* и его фонетических вариантов) у различных азиатских народов может рассматриваться как свидетельство очень большой древности каркасных сооружений у этих народов. Однако для вывода о том, что данный тип жилищ был известен тувинцам ранее XIX в., все же нет достаточных оснований.

Помимо хакасов, непереносное четырехугольное жилище *угдан* из вертикальных столбов с пазами, крытое корой, известно у эвенков[149], но проследить конструктивную связь эвенкийского жилища *угдан* и рассмотренных хакасско-тувинских жилищ не удается. Можно полагать, что эти типы жилищ развивались конвергентно.

Большой интерес представляет вопрос о происхождении и древности юртообразных срубных построек у тувинцев. Такие жилища известны у многих сибирских народов — алтайцев, хакасов, бурят, якутов и др. Большинство исследователей склоняется к мнению, что подобные сооружения появились у народов Сибири под влиянием русских[150]. Так, касаясь жилищ алтайцев, А.А. Попов пишет: "Мы склонны думать, что до прихода русских срубы алтайцам не были известны"[151].

Однако столь категорическим выводам о незнании срубной техники народами Южной Сибири противоречат многие факты, в числе которых немаловажное значение имеют материалы археологических раскопок. Срубные сооружения были, несомненно, известны древним жителям Саяно-Алтая в скифское время, о чем позволяют судить погребальные камеры в курганах Тувы (Саглы, Кокэль, Аржан) и Алтая (Пазырык, Башадар)[152]. В известном изображении поселка гуннского времени на Боярской писанице также, по-видимому, показаны срубные дома (см. далее, рис. 26). Дарбазная конструкция кровли срубных жилищ, известная хакасам, бурятам, якутам, тувинцам, также достаточно древняя. Срубные многогранные юртообразные сооружения были известны, вероятно, и средневековым кочевникам Средней Азии, Казахстана, Южной Сибири. На это, в частности, указывают архитектурные формы некоторых мавзолеев Казахстана[153].

О сохранении у тувинцев определенных традиций, связанных со знакомством со срубной техникой, говорят и архаичные шаманские захоронения в срубах на столбах, о которых пойдет речь ниже. Подобные срубы для шаманских захоронений отмечены и у алтайцев[154].

По всей вероятности, широкое распространение срубных многоугольных жилищ у народов Южной Сибири в последние столетия было связано с влиянием русской культуры и переходом к более оседлым формам быта, что не исключает знания этими народами срубной техники еще до прихода русских. Во всяком случае знакомство с нею у народов Южной Сибири в древности не вызывает сомнений. У восточных тувинцев появление многоугольных юртообразных срубов в конце XIX — начале XX вв., по свидетельству информаторов[155], было связано с влиянием бурятской культуры, где они получили распространение ранее[156].

Одна из наиболее существенных и интересных проблем в истории жилища кочевников — это генезис юрты, которую, несомненно, можно отнести к числу важнейших достижений материальной культуры степных номадов.

Прежде всего необходимо четко определить понятие "юрта". Нередко юртами называют совершенно различные типы жилищ охотничьих, скотоводческих, а иногда и

оседло-земледельческих народов — от чума (конического шалаша) до многоугольных срубов. Любое упоминание в источниках о наличии у того или иного народа жилища, крытого войлоком, рассматривается некоторыми авторами как указание на существование у них юрт. А.А. Попов в своей классификации жилища сибирских народов справедливо рассматривает юрту как совершенно своеобразный по конструкции цилиндрический шалаш, имеющий решетчатый складной каркас стен[157]. Вполне правомерно, чтобы избежать неоправданного разнобоя в названиях, именовать юртами лишь жилища с цилиндрическим складным решетчатым каркасом стен[158].

Юрты широко распространены у кочевников евразийских степей — у тюркских и монгольских народов, а также у ираноязычных джемшидов и хазарейцев. Основные конструктивные особенности юрты тувинцев и других народов весьма близки, хотя имеются и некоторые второстепенные различия. Сходство названий юрты в тюркских языках указывет на определенное единство ее происхождения. Так, у тувинцев она носит название *өг*, а, например, в языках туркмен, турок, узбеков — *ой*; у казахов, киргизов — *уй*, у сагайцев — *уг*, встречаются и другие фонетические варианты[159]. Иное название у монголов — *гэр*[160], у ираноязычных хазарейцев — *ханаи хьрга*[161].

Этнографическому описанию юрты у отдельных народов посвящен ряд работ. В их числе интересная монография М.С. Муканова[162] о казахской юрте; статья Э.Г. Гаффербергг[163] о юрте хазарейцев, Б.Х. Кармышевой[164] о жилище узбеков-карлуков и др. В обобщающих этнографических трудах имеются сведения о юртах народов Сибири[165], Средней Азии и Казахстана[166]. Однако до сих пор нет сводного историко-этнографического исследования юрт евразийских кочевников, хотя отдельные попытки в этом направлении и предпринимались[167]. Этнографические особенности евразийских юрт, включая вопросы их генезиса, рассматривались также автором настоящей монографии[168].

О времени возникновения юрты в литературе высказывались самые противоречивые точки зрения. Одним из первых к этому вопросу обратился Н.Н. Харузин. Касаясь истории юрты, ученый писал, что она «вне сомнения должна была пройти длинный путь, прежде чем развиться до настоящего ее вида. Но проследить это развитие последовательно нелегко: возможно на основании имеющегося материала лишь наметить это развитие в общих чертах и высказать некоторые гипотезы"[169]. Суть их сводилась к тому, что юрта возникла из чума в процессе его модификации. Он же на примере ногайцев склонялся к выводу, что "решетчатая юрта" получила распространение сравнительно поздно — лишь в XVII в[170]. Его выводы основывались на эволюционистских взглядах на развитие материальной культуры от ее простых форм к более сложным. Он сопоставлял конструкции жилищ кочевых и полукочевых тюрко-монгольских народов России XVIII—XIX вв., исходя из предпосылки, что среди этих жилищ кочевников должны были сохраниться основные типы, возникавшие в прошлом и отражающие историю их развития. Чем проще конструкция конкретного типа, считал Н.Н. Харузин, тем раньше он возник и может рассматриваться как прототип для более сложной формы. Работа Н.Н. Харузина, в которой был собран большой фактический материал, наряду с интересными выводами содержала ряд весьма спорных положений, вызванных существенными недостатками примененного им метода исследования. Вместе с тем, строго говоря, Н.Н. Харузин предложил свою типологическую схему развития жилищ, основываясь преимущественно на их современных формах, но не разработал историю жилища. Метод Харузина лежал в основе ряда последующих разра-

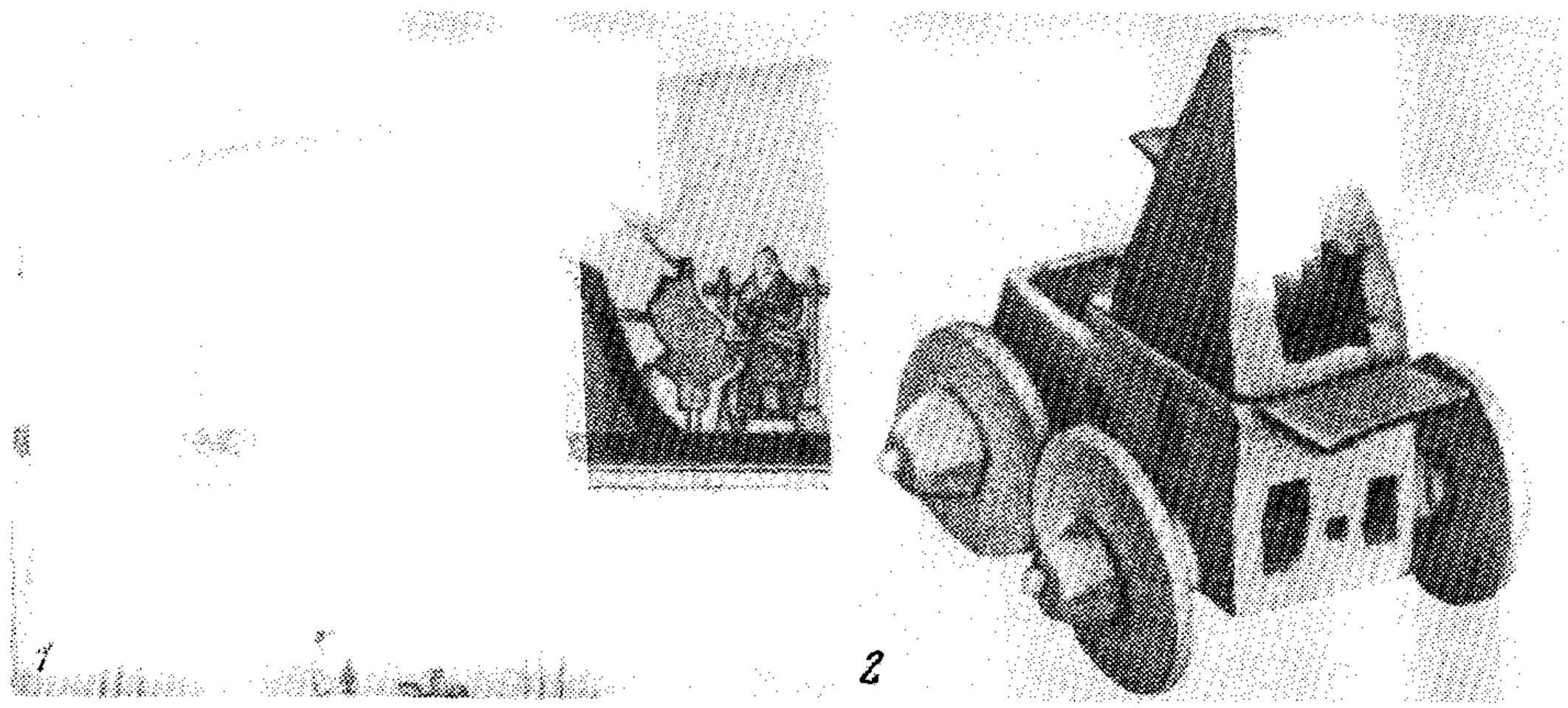


Рис. 23. Жилища евразийских кочевников скифо-сарматского времени
1 — фрагмент рисунка из склепа Анфастерия; *2* — игрушечная кибитка, глина

боток этой проблемы, предпринятых главным образом в связи с историей монгольской культуры[171].

Широкое распространение получила точка зрения о крайней древности юрты кочевников. Так, Н.М. Щепетильников писал в работе, посвященной монгольской архитектуре, что "время возникновения юрты установить невозможно, она уходит в глубь веков"[172].

Отдельные авторы, отрицающие какой-либо прогресс материальной культуры кочевников, ссылаются, в частности, на то, что их жилище на протяжении свыше двух с половиной тысячелетий не претерпело изменений. Таким образом, вопрос о генезисе юрты представляет не только самостоятельный интерес, но и тесно связан с общей проблемой истории культуры кочевников.

Обратимся к фактам. Ранним кочевникам евразийских степей — скифам, сарматам, усуням, гуннам и др. — юрта, вопреки мнению некоторых исследователей, известна не была. Для доказательства существования у них юрты ссылаются обычно на изображение жилища кочевников в одном из керченских склепов (склеп Анфестерия, I в. до н.э. — I в. н.э.)[173]. Однако никаких черт, присущих юрте, у этого жилища (рис. 23, *1*) не было. Еще М. Ростовцев отмечал, что оно имеет форму двух поставленных одна на другую усеченных пирамид и держится на деревянном остове, главным образом на четырех столбах[174]. Тем не менее изображение этого жилища в ряде последующих работ, в том числе в книге Б.Н. Гракова, посвященной скифам[175], искажалось — его показывали на рисунках не пирамидальным, а округлым и называли юртой.

Неосновательны и ссылки на археологические источники, якобы подтверждающие сравнительно древнее существование юрт на основе обнаруженных во время раскопок следов круглоплановых жилищ с остовом из углубленных в землю жердей. Например, П.Н. Шульц, имея в виду остатки жилищ ранних кочевников в Крыму, пишет: "остов юрты, таким образом, был сооружен из двух рядов шестов"[176]. Но ведь остовы юрт разворачивались на земле, а не вбивались в грунт, и, следовательно, здесь шла речь о другом типе жилища.

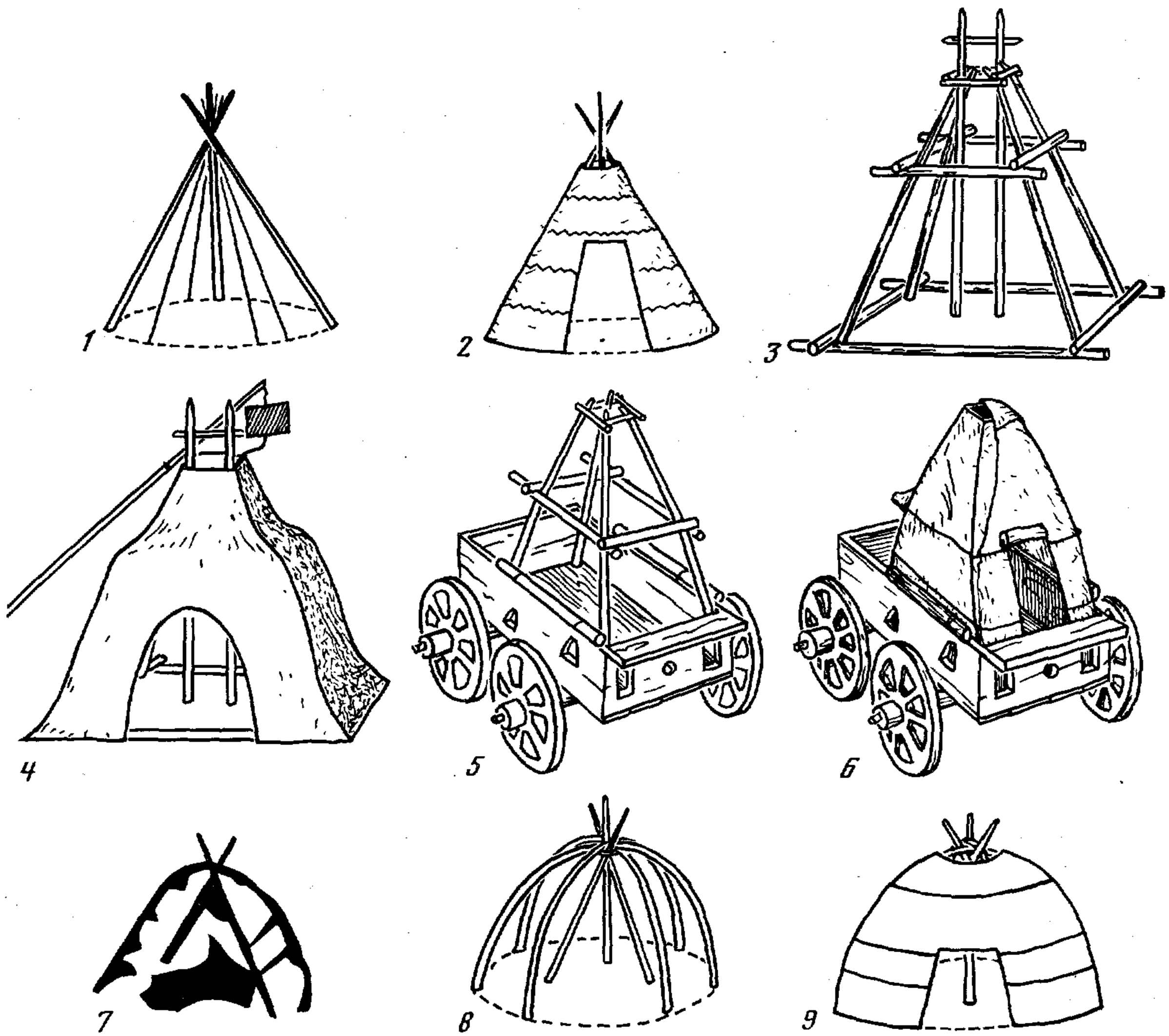


Рис. 24. Шалаши кочевников скифского мира

1, 2 — конический шалаш (*1* — реконструкция остова; *2* — внешнего вида); *3, 4* — пирамидально-усеченный шалаш (*3* — реконструкция остова; *4* — внешнего вида); *5, 6* — пирамидально-усеченный шалаш на повозке (реконструкция остова — *5* и внешнего вида — *6*); *7* — гравированный рисунок полусферического шалаша на костяном амулете. Могильник Казылган. Тува, V—III вв. до н.э. (раскопки автора); *8, 9* — полусферический шалаш (реконструкция остова — *8* и внешнего вида — *9*)

Ряд авторов основывают свое мнение о существовании юрт у ранних кочевников — усуней — ссылкой на стихотворение китайской принцессы Сиц Зюн, выданной замуж в конце II в. до н.э. за усуньского правителя[177]. Однако из текста этого стихотворения следует лишь, что принцесса жила в шалаше с войлочными стенами[178]. Не знали юрту и гунны в Азии и Европе[179].

Имеющиеся источники позволяют сделать вывод о том, что скифы и другие ранние кочевники степей Восточной Европы пользовались либо разборными жилищами — крытыми войлоком шалашами с остовом (коническим или пирамидально-усеченным) из жердей, либо кибитками — неразборными передвижными жилищами на колесах[180].

Рис. 25. Шалаши хуннуского типа
1 — реконструкция внешнего вида; *2* — схематический рисунок шалаша по его изображению на Боярской писанице. Минусинская котловина; *3* — рисунок на петроглифе. Гора Манхай в Забайкалье; *4* — реконструкция внешнего вида шалаша на повозке у монголов. XIII в.

Изображения кибиток мы видим на глиняных игрушечных моделях[181], а рисунок пирамидально-усеченного шалаша — в упомянутом выше склепе Анфестерия. Судя по моделям, пирамидально-усеченные шалаши устанавливались также на повозках (рис. 24, *2*; их конструкция: рис. 24, *5, 6*). Исходной формой пирамидально-усеченного шалаша был чум, однако основные шесты его остова не скрещивались вверху, а как бы скреплялись квадратной рамой, на что справедливо обратила внимание Л.Г. Нечаева[182]. Функцию скрепления выполняли отдельные палки-обвязки верхушек основных шестов. Сопоставив рисунок шалаша из склепа Анфестерия со сходной по форме игрушечной моделью кибитки, Нечаева высказала в своей работе предположение, что стены подобных жилищ делались в виде плотного частокола[183]. Не говоря уже о том, что изгиб стены на упомянутом рисунке противоречит такому выводу, столь громоздкую конструкцию было бы крайне трудно перевозить на повозках. Логичнее предположить, что рассматриваемый тип шалашей имел остов из четырех конически установленных шестов с тремя квадратными обвязками из горизонтальных жердей (рис. 24, *3*), прикрывавшихся войлоком (рис. 24, *4*). Меняя длину некоторых из жердей, можно было несколько варьировать и форму жилища. О знакомстве скифов с конструкцией конического шалаша с тремя основными шестами (рис. 24, *1, 2*) свидетельствует описание Геродотом их "бани". Любопытно, что пирамидообразные чумы с горизонтальной наружной обвязкой были известны хантам еще в начале XX в.[184]

У племен "скифского мира" в Центральной Азии и Южной Сибири во второй половине I тысячелетия до н.э., по всей вероятности, был распространен наряду с чумом и полусферический шалаш из согнутых в дугу жердей. Жилища из полусферически согнутых дуг известны еще поныне ряду кочевых скотоводческих народов Евразии.

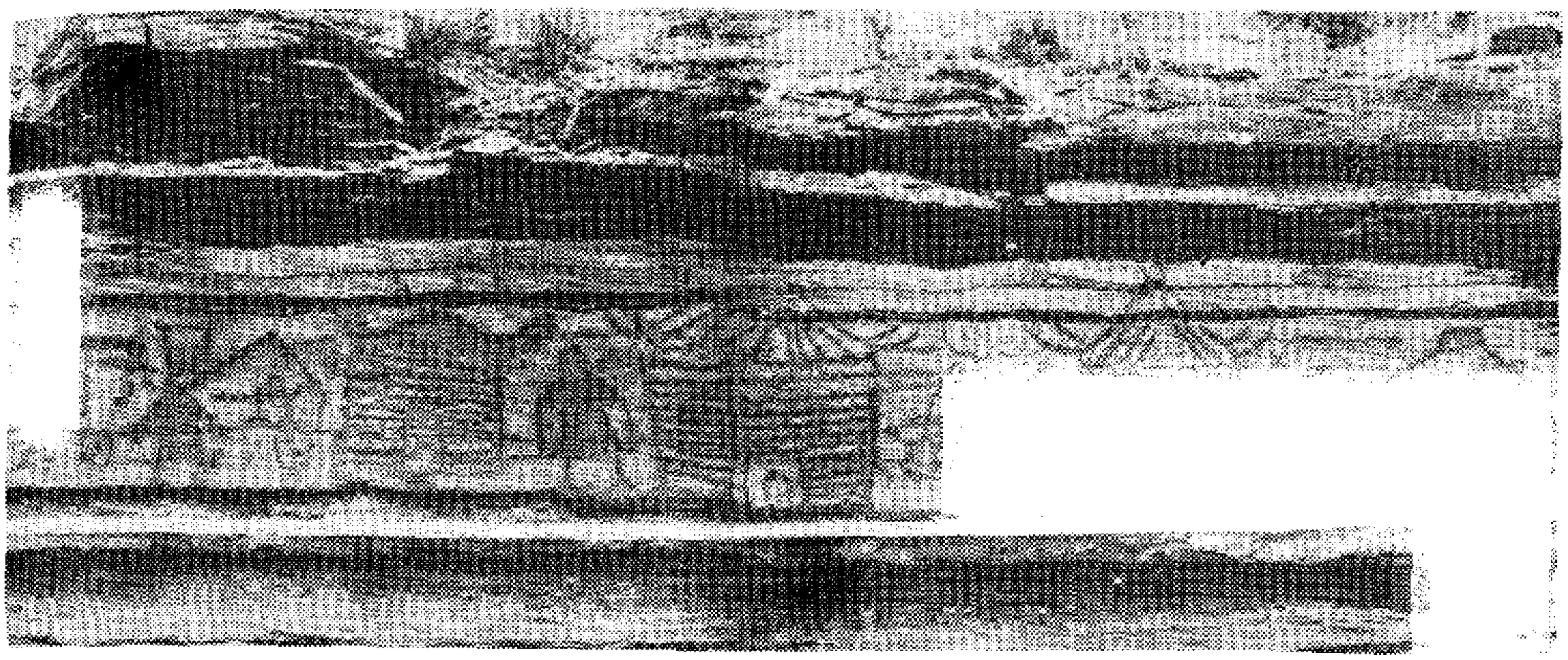


Рис. 26. Фрагмент Боярской писаницы с изображением поселка. Рубеж новой эры

Рисунок жилища полусферической формы, в центре которого можно видеть скрещивающиеся жерди, которые могли быть и опорой конструкции, и служить для подвешивания котла над очагом (рис. 24, 7) был найден мною в 1954 г. при раскопках одного из курганов казылганской культуры скифского времени в Туве[185].

В центральноазиатских степях у хунну не позднее конца I тысяч. до н.э. начали употреблять более приспособленный к степным условиям и перевозкам на телегах неразборный куполообразный шалаш, полусферический остов которого сплетали из гибких ивовых прутьев. Куполообразный верх жилища переходил в невысокую шейку-дымоход. Основание шейки, вероятно, скреплял деревянный круг с внутренними планками, напоминавшими спицы колеса. Это приспособление могло быть исходной конструкцией при создании в дальнейшем дымового круга юрты. По-видимому, в жилище употреблялись внутренние опорные столбы. Купол такого шалаша покрывался войлоком, защищавшим от проникновения влаги во время дождя. В холодное время года не только купол, но и вся постройка укрывались войлочными покрышками (войлок для покрытия жилищ использовался у кочевых скотоводов еще в скифское время). О деталях конструкции этого типа жилища у хунну и сопредельных с ними народов можно судить по косвенным свидетельствам синхронных источников, а также по позднейшим описаниям этого типа жилища, сохранявшегося у некоторых групп средневековых кочевников. Назовем это жилище (рис. 25) шалашом хуннуского типа.

Рисуя образ жизни хунну, один из китайских сановников в конце I в. отмечал, что у них "сплетенная ива служит домом, войлочная циновка служит крышей"[186]. Интересно в этом отношении и свидетельство китайской поэтессы Цай Вэньцзи, жившей среди хунну во II в. Она писала в своем стихотворении, что живет в куполообразном шалаше (цюнлу) с плетеными (лань-тань) стенами[187].

Уникальный рисунок жилища такого типа сохранился среди петроглифов, изображающих поселок рубежа нашей эры на известной Боярской писанице в Минусинской котловине (рис. 26). Здесь мы видим в конце ряда срубных построек юртообразное жилище со слегка конусовидным остовом и куполообразным верхом, переходящим в короткую и широкую шейку-дымоход. На остове видны четкие ряды горизонтальных полос, которые, очевидно, изображают волосяные веревки, стягивающие остов,

сплетенный из ивовых веток. Верхняя часть жилища, по-видимому, покрыта войлоком, скрывающим детали конструкции. По поводу конструкции этого жилища высказывались различные точки зрения.

Хотя М.П. Грязнов был прав, отказываясь считать его "войлочной юртой"[188], но нельзя согласиться с тем его доводом, что это жилище могло принадлежать кочевникам, так как в одном поселке не могли находиться постройки оседлого и кочевого населения. Однако есть основания полагать, что уже в древности, как и в недавнем прошлом, на зимниках у кочевников могли быть наряду с переносными и оседлые постройки.

При необходимости шалаши этого типа можно было перевозить, используя колесный транспорт. Такие жилища с характерной "шейкой" в верхней части, перевозившиеся на повозках, использовались кочевниками степей в течение многих веков, в том числе средневековыми монголами, о чем пойдет речь ниже.

Следует отметить, что хотя хуннуский тип древнего кочевнического шалаша с полусферическим плетеным остовом и короткой широкой шейкой на куполе ныне нигде не сохранился, но юртообразные постройки с плетеным остовом или его частями известны этнографии у многих народов. Жилище с плетеным остовом было, например, у дагестанских кумыков[189], а отдельные плетеные детали юрты использовались рядом народов Средней Азии, в том числе джемшидами, у которых еще в XIX в. дверь сплетали из ивы[190].

Наиболее важный этап развития кочевнического жилища заключался в переходе к юрте-жилищу с разборно-складным решетчатым остовом стен. По всей вероятности, изобретение юрты и, несомненно, ее распространение относятся к середине I тысячелетия н.э. и связаны с древнетюркской средой. Это было одним из весьма крупных достижений культуры кочевников, знаменовавших переход от раннекочевнического к позднекочевническому этапу ее развития. Назовем такое жилище юртой древнетюркского типа (рис. 29, 30).

Преимущества юрты по сравнению с другими типами жилища кочевников степей очевидны. Она не нуждается в транспортировке на громоздких повозках; ее можно было быстро собрать и разобрать; сравнительно легко перевезти вьюком в малодоступные ранее места, включая горные пастбища. Размеры юрты зависели от количества звеньев решетки и могли быть весьма большими, не делая ее из-за этого значительно менее транспортабельной. Юрта имела лишь один существенный недостаток по сравнению с предшествующими типами жилищ степных кочевников; ее остов нельзя было изготовлять, как прежде, в каждом кочевом хозяйстве. Изготовление решеток было доступно лишь особым мастерам-ремесленникам. Даже в конце XIX — начале XX в. из-за дороговизны решеток семьи многих обездоленных кочевников-бедняков не имели юрты. Например, у тувинцев и алтайцев[191] все богатые скотоводы жили в юртах, в то время как значительная часть бедняков довольствовалась чумами.

С середины I тысячелетия юрта распространилась у кочевников степей очень широко — от Восточной Азии до Восточной Европы. У многих кочевых племен степей Средней Азии и Восточной Европы новый вид жилища, постепенно вытесняющий другие, получил название тюркской юрты (так ее именовали средневековые арабские и собственно тюркские источники, в последних она названа *тюрк эви*). Например, Ибн-Фадлан говорит о встреченных им у кочевников-огузов домах "из шерсти и войлока", а у булгар — "тюркских куполообразных домах" (куббати биут тюркиа)[192], причем

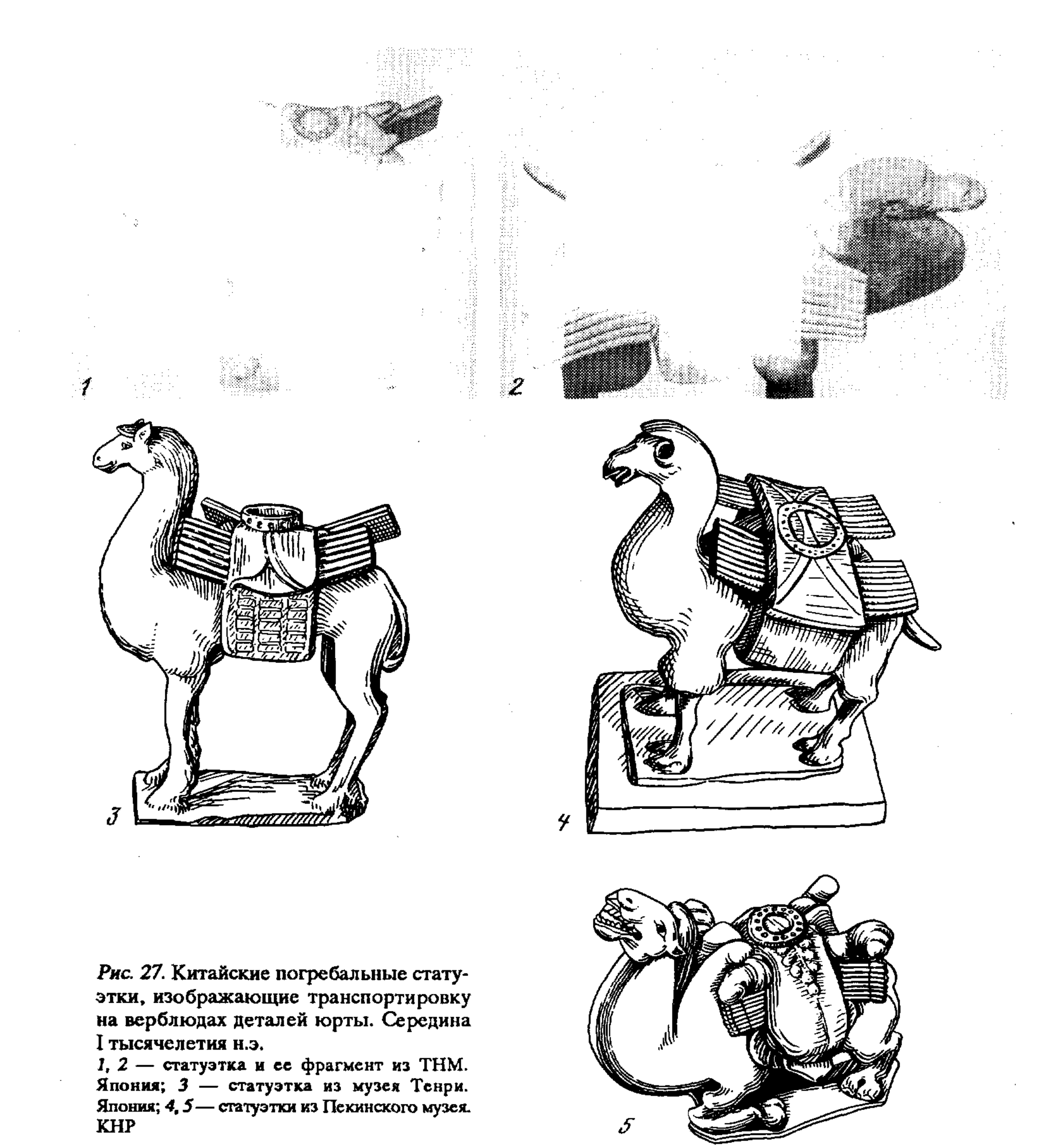


Рис. 27. Китайские погребальные статуэтки, изображающие транспортировку на верблюдах деталей юрты. Середина I тысячелетия н.э.
1, 2 — статуэтка и ее фрагмент из ТНМ. Япония; *3* — статуэтка из музея Тенри. Япония; *4, 5* — статуэтки из Пекинского музея. КНР

употребленный здесь термин "خيمة" А.П. Ковалевский переводит как "юрта", считая, что им пользуются многие авторы при описании жизни тюркских народов[193]. Средневековые источники, рисующие огузов IX—XIII вв., характеризуют их юрту как жилище, крытое войлоком, с деревянным решетчатым остовом. Наряду с юртами им служили жилищами чумы (шатыр и алячык) и палатки из различных покрытий и деревянных опор. Часть огузов устанавливала свои жилища при перекочевках на телеги[194].

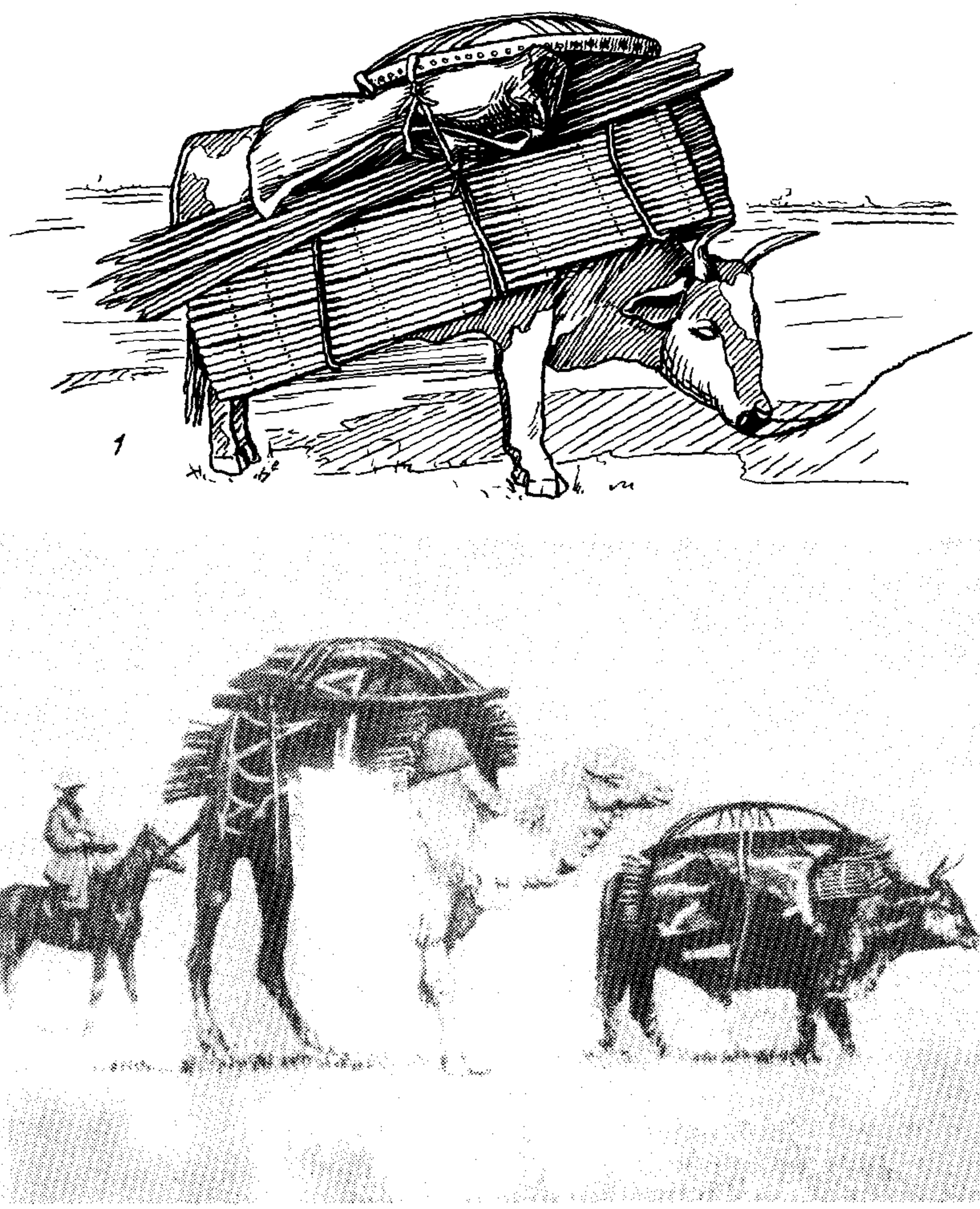


Рис. 28. Транспортировка юрты у кочевников
1 — перевозка юрты на воле у тувинцев. Начало XX в. Рисунок по фото из фондов ТРМ; *2* — перевозка юрты у казахов Конец XIX в. Картина В.В. Верещагина

Лишь у кочевых скотоводов к югу от Великого пояса степей юрта не стала преобладающим типом жилища. Здесь у кочевников продолжали господствовать шатер и палатка. Юрта получила распространение почти исключительно у тюрко-монгольских народов. Ираноязычные кочевники Евразии в процессе тюркизации восприняли юрту; однако любопытно, что, например, в Афганистане (как и в других районах Азии) исконно ираноязычные скотоводы-кочевники не знают юрт, в отличие от живущих здесь же тюркоязычных соседей — кочевых узбеков и туркмен, а также хазара и джемши-

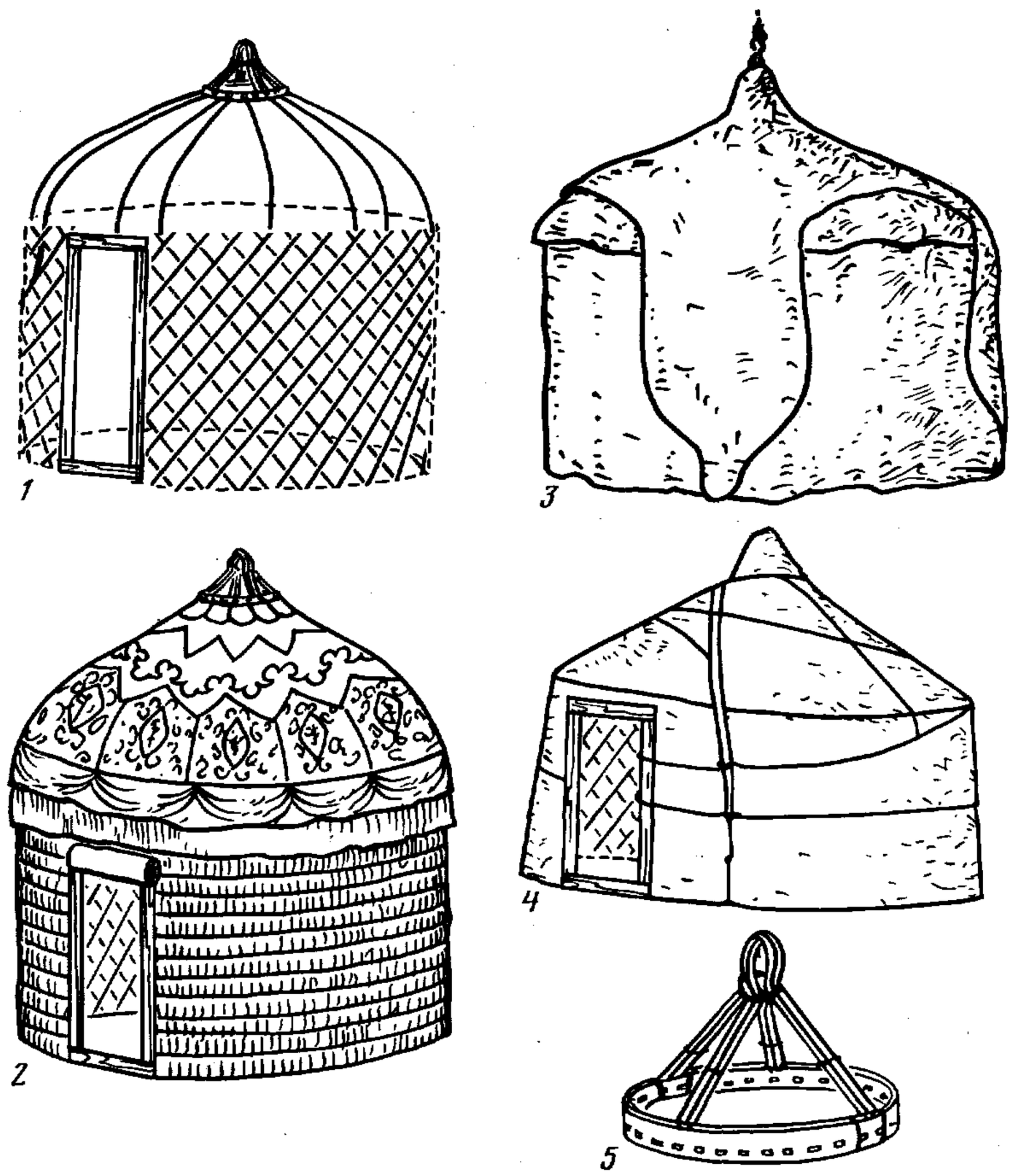


Рис. 29. **Юрты древнетюркского типа**

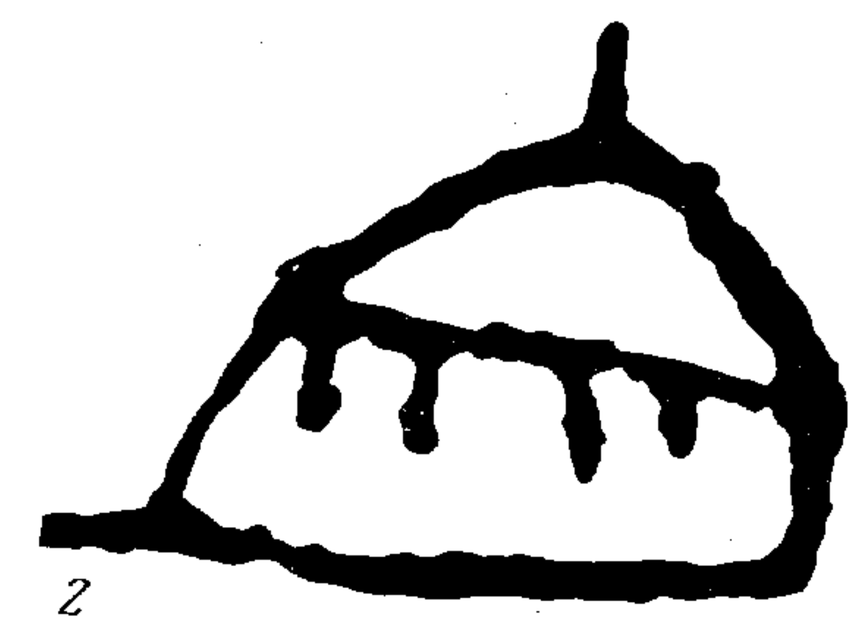
1 — реконструкция остова; *2* — внешний вид юрты монгольской знати в конце XIII — начале XIV в., реконструкция: *3* — юрта из Эджен-хоро, т.н. "усыпальница Чингисхана". Внутренняя Монголия; *4* — юрта хазарейцев. XX в.; *5* — перекрытие ее свето-дымового отверстия

дов — бесспорно тюрко-монгольских по происхождению групп, оказавшихся позднее иранизированными.

Древнейшие датированные изображения деталей юрты сохранились на погребальных статуэтках из Северного Китая (рис. 27, *1–5*), датируемых началом VI в. н.э.[195] На статуэтках верблюдов мы видим нагруженные для транспортировки сложенные решетки юрты, обруч остова, войлочные полсти. Подобным образом перевозят юрту на волах или верблюдах и кочевники XX в. (рис. 28, *1, 2*). Анализ деталей юрты на этих статуэтках позволяет прийти к выводу, что отсутствие среди них изображений палок (у тувинцев — *уна*), предназначенных в современных юртах соединять решетку со свето-дымовым обручем, отражает, по-видимому, раннюю традицию, когда их еще не перевозили вместе с остальными компонентами этого жилища, а оставляли на месте

Рис. 30. Юрты древнетюркского типа

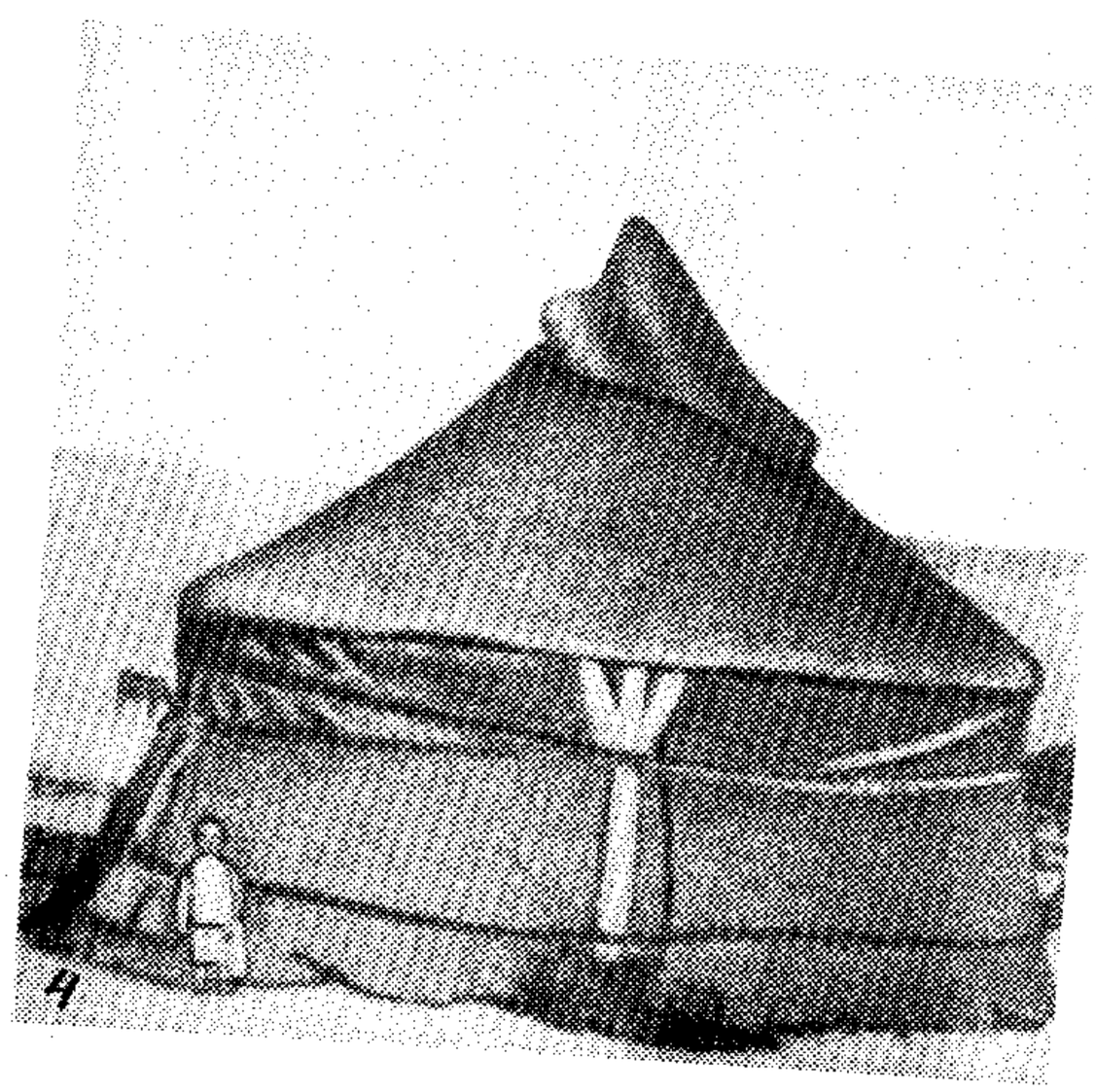
1 — рисунок на лаковой чашечке. Сокровищница Сёсоин. Япония. Не позднее 756 г.; *2* — фрагмент петроглифа. Монголия; *3* — фрагмент персидской миниатюры. 1315 г.; *4* — юрта хазарейцев, вид сзади. XX в.; *5* — зороастрийский оссуарий. Конец I тысячелетия. Музей имени А. Икрамова. Самарканд



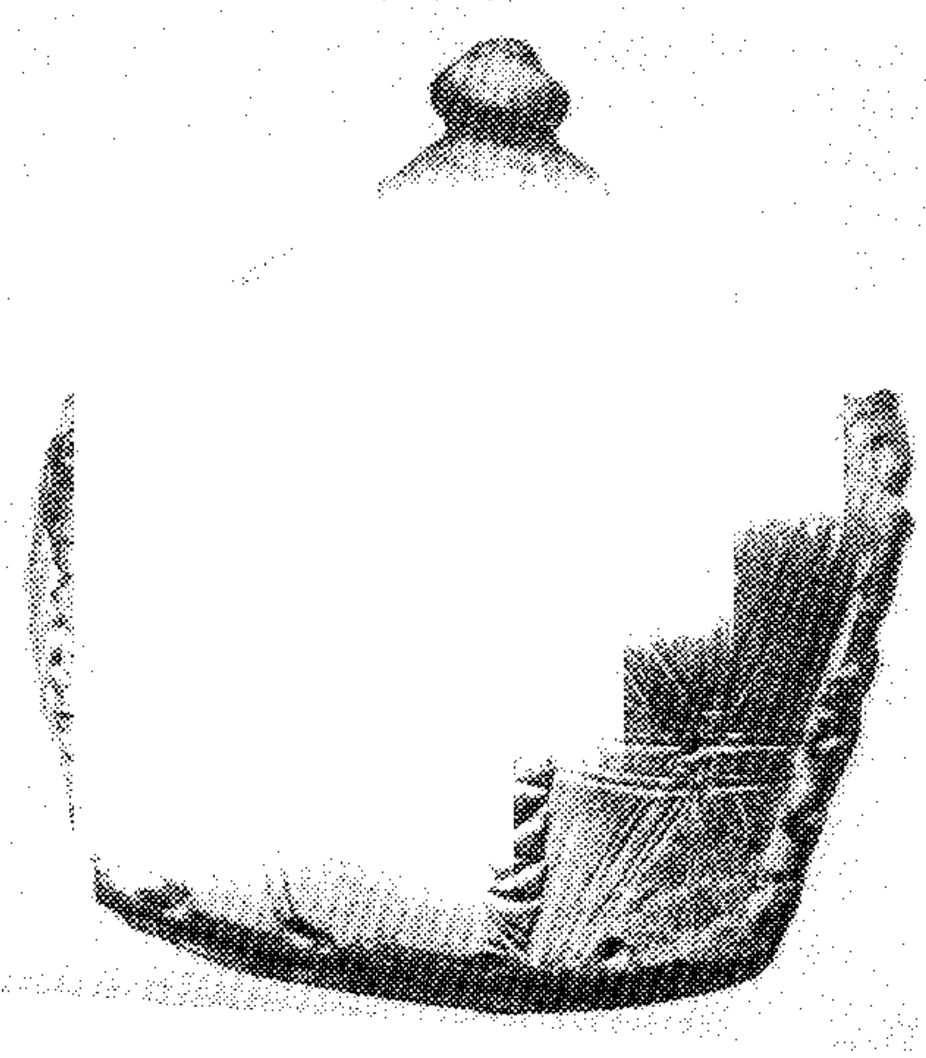
2

1

3



4



5

стоянок, чтобы при установке юрты на новом месте изготовлять их заново (используя растущие поблизости деревья, кустарники). В какой-то мере сходная традиция сохранялась до последнего времени у ряда народов Сибири, которые при транспортировке чума перевозили лишь покрышки; на каждой новой стоянке жерди каркаса они либо вырубали заново, либо использовали для этого жерди, сохранившиеся со времени предыдущего своего пребывания на этой стоянке. Если так, то уну не подвергались длительной и сравнительно трудоемкой обработке с выгибанием нижней части, необходимой при их изготовлении для современной "тюркской" юрты[196].

На погребальных статуэтках из Северного Китая мы видим изображение обруча относительно небольшого размера с отверстиями по кругу, но без купола из перекрещивающихся дуг, характерных для более поздних юрт. Однако такая архаичная форма обруча юрты полностью не исчезла из быта кочевников. Она была обнаружена мною на одной из разновидностей тувинских юрт в 1951 г. в юго-восточной Туве, о чем шла речь выше.

Вероятно, уже в VII в. сложились все основные особенности юрты дренетюркского типа (рис. 29, 30). Решетки ее стен были сделаны из ивовых палочек (решетки, вероятно, нередко устанавливали в два ряда — одну над другой, увеличивая тем самым высоту стен); коническую или полусферическую крышу делали из прямых или выгнутых жердей, низ которых скреплялся с решеткой остова, а верх — с обручем дымового отверстия; с ним же скреплялись концы перегнутых и связанных вверху планок, создававших впечатление своеобразного заострения купола (рис. 29, 5).

В стихотворениях китайского поэта Бо Цзюйи (772—846 гг.) воссоздан поэтический образ подобной юрты, который вместе с тем дает представление о ее конструкции[197]. Поэт подтверждает, что юрта пришла в Китай от северных кочевников. Это стихотворение позволяет сделать вывод, что решетчатый остов юрты был сделан из ивы, а войлок, который ее покрывал, при необходимости скатывали, как это поныне делают кочевники, обнажая решетчатый остов жилища. Купол ее жилища был заострен посередине.

Не позднее 756 г. выполнен рисунок юрты на лаковой чашечке из г. Нара (Япония), обнаруженной в сокровищнице Сёсоин (рис. 30, *1*). На нем хорошо видна решетка, с внешней стороны покрытая циновками (обычай сохранившийся у многих кочевых народов степей и до наших дней), за которыми скрыто острие на куполом[198].

А. фон Габен полагает, что юрты с округлым куполом появляются в XI—XII вв. Свой вывод она основывает на относящихся к этому времени турфанских свидетельствах об округлых хижинах с купольным верхом[199]. Однако из анализа этого источника отнюдь не следует, что у этих хижин был решетчатый остов и что они являлись юртами. То же можно сказать и о каменной модели юртообразного жилища с купольным верхом (рис. 31), найденной на средневековом селище вблизи с. Девня в Болгарии[200]. Г.Е. Афанасьев, принимая наше понимание юрты как жилища с решетчатым остовом, высказывает, однако, сомнение в бесспорности отнесения этого изображения к юртам, подчеркивая, что конструкция стен у "жилища" на модели остается неизвестной[201].

По всей вероятности, изображения юрт древнетюркского типа сохранились среди средневековых петроглифов Ульзит-сомона в Монголии. В центре куполов юртообразных жилищ мы видим узкие возвышения, а с верхнего края остова как бы свисают короткие веревки для подвязывания приподнятых войлочных покрышек[202] (рис. 30, 2).

Рис. 31. Модель круглопланового жилища, найденного у с. Девня. Болгария

Юрта древнетюркского типа была также условно воспроизведена в зороастрийском оссуарии (рис. 30, 5), хранящемся в фондах Самаркандского музея, который датируется серединой I тысячелетия[203]. Судя по форме этого уникального оссуария с коническим куполом, заостренным посередине, и символическим рисункам крупной решетки на стенах, он изображает юрту именно древнетюркского типа.

Юрта этого типа почти повсеместно исчезла еще в средние века, но ее "живые" реликтовые формы все же были зафиксированы в евразийских степях еще в начале XX в. Так, несомненно несет в себе реликтовые древнетюрские черты юрта, описанная Э.Г. Гафферберг у хазарейцев Афганистана[204]. Эта юрта с решетчатым цилиндрическим остовом имеет над свето-дымовым отверстием заостренный вверху цилиндрический конус из перегнутых планок, характерный для юрт древнетюркского типа. Э.Г. Гафферберг сопоставила эту юрту с известными юртами Эджен-хоро, так называемой усыпальницей Чингисхана в Ордосе (рис. 29, 3), и высказала преположение о сходстве их конструкции. При этом Э.Г. Гафферберг сочла возможным рассматривать юрты Эджен-хоро как, "по-видимому, форму юрты, сохранившуюся с очень старых времен, возможно, даже со времени Чингисхана"[205].

В литературе принадлежность реликвий Эджен-хоро к эпохе великого монгольского завоевателя ставилась под сомнение. Отмечалось, что прежние реликвии были сожжены еще в XIX в.[206], что большая часть сохранившихся реликвий к эпохе Чингисхана отнесена быть не может[207]. Однако, судя по фотографиям юрт Эджен-хоро, они вполне могли существовать у монголов в XIII в., так как в древнетюркской среде такой тип распространился еще в середине I тысячелетия, а у монголов, судя по рисунку юрты на изображении процессии монгольского двора на персидской миниатюре, датированной 1315 г. (рис. 30, *3*), он был известен и в начале XIV в. [208] Попутно хотелось бы отметить чрезвычайно любопытный факт: на фотографии юрты хазарейцев мы видим, что на задней стороне ее стены нашита орнаментированная декоративная полоса, идущая вертикально от ее основания до купола и как бы изображающая своеобразную кариатиду с раскинутыми и поднятыми вверх руками (рис. 30, *4*). Совершенно аналогичную орнаментальную полосу мы видим на задней стенке упомянутого выше средневекового оссуария в форме юрты (рис. 30, *5*).

У других народов юрты, подобные хазарейской, не описаны, но, судя по фотографии жилища алтайских найманов, опубликованной А.Н. Самойловичем, оно также имело конусовидный купол, завершавшийся островерхим перекрытием дымового отверстия[209]. Возможно, что подобный тип жилища сохранился и у некоторых других народов, его выявление представило бы значительный интерес.

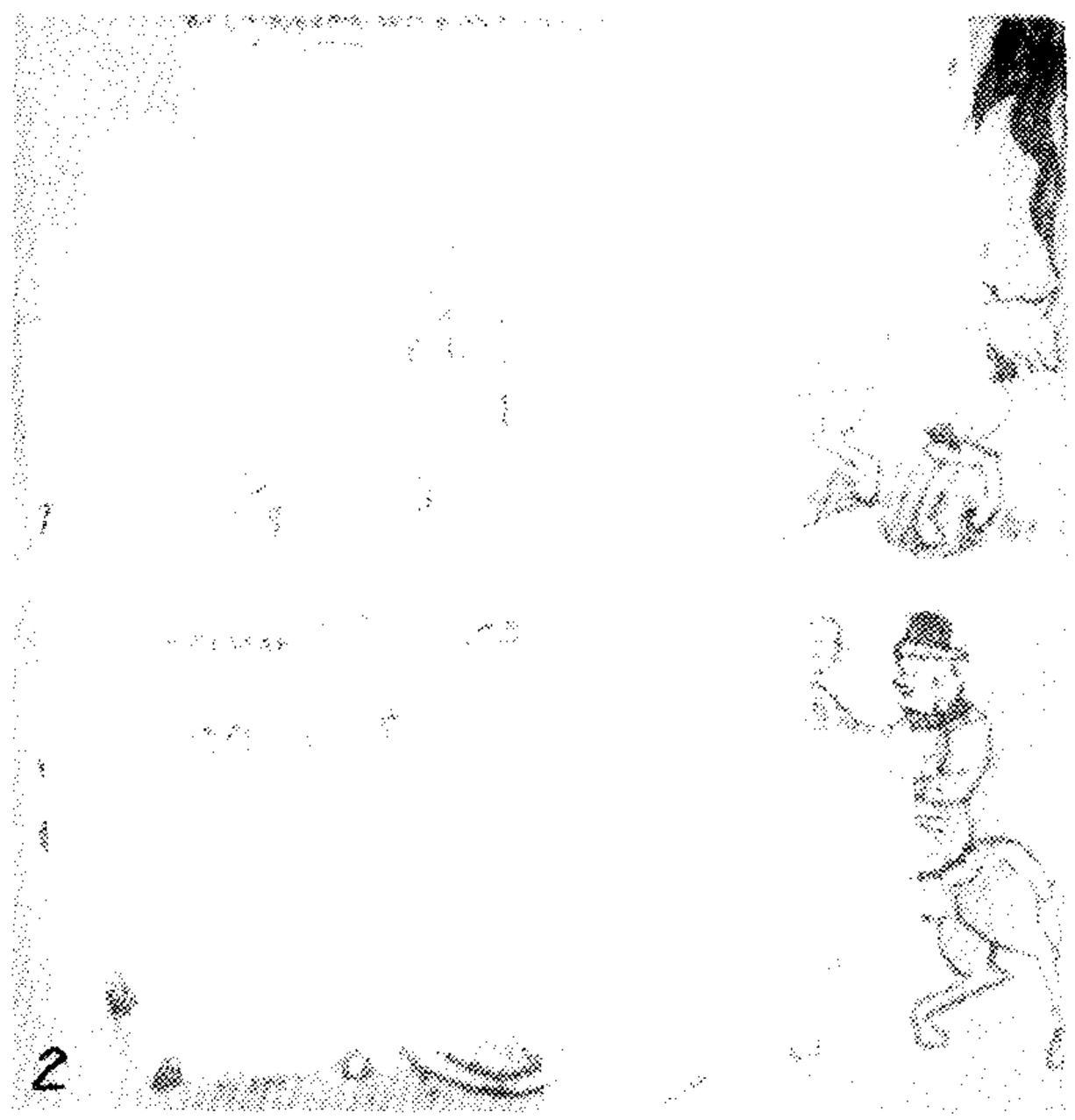
Какой же тип жилища мог послужить прототипом юрты? Н.Н. Харузин считал таковым модифицированный чум, у которого верхние концы жердей надломаны, образуя внизу вертикальный цилиндрический остов, а вверху — конус. Как пример Н.Н. Харузин приводил шалаш чулымских тюрков, описанный в XVIII в. П. Палассом. Далее, считал Н.Н. Харузин, был совершен переход от надламывания жердей к при-

вязыванию их к кольям остова, пример чему он видел в шалаше алатайцев[210]. Близки Н.Н. Харузину и точки зрения ряда других исследователей, в частности Э.Г. Гафферберг, которая рассматривала в качестве прототипа юрты шалаш джемшидов, остов которого состоял из цилиндрической стены, образованной из вертикально вбитых в землю кольев, и крыши — пологого конуса из деревянных же, более тонких жердей. Последние внизу привязаны к кольям, а вверху связаны вместе[211]. Б.Х. Кармышева высказала любопытную точку зрения о том, что исходной формой "тюркской юрты" является тип жилища, характерный для карлуков, — "карлукская юрта", остов которой состоит из жердей, согнутых в дугу[212]. Как мы отметили выше, шалаш из согнутых дуг был скорее прототипом плетеного шалаша хуннуского типа.

Вместе с тем следует иметь в виду, что некоторые современные юртообразные постройки, которые Н.Н. Харузин и некоторые другие авторы рассматривали как прототип юрты, в действительности не только не были таковыми, но, напротив, сами возникали под ее влиянием после ее распространения и укоренения в быту кочевников. Известно, что у кочевых народов описаны юртообразные жилища без решетчатых остовов — сооружения, в которых стремились приблизить форму к привычному облику юрты. Так, у ряда народов, переходивших к оседлости, были широко распространены многоугольные срубы, генетическая связь которых с юртой бесспорна. Бедняки у сагайцев заменяли решетчатые остовы в своих жилищах кольями и досками[213], а кызыльцы для этой же цели применяли поставленный по кругу плетень[214], заимствованный у русских. Подобным же образом в лесостепных районах могли видоизменяться и конические шалаши (надламывали жерди, привязывали жерди к кольям и т.п.). Несомненно, что за длительное время, прошедшее после изобретения юрты, могли сложиться новые типы жилищ, которые создавали кочевники-бедняки, хотя они были менее удобными, но сравнительно более простыми по конструкции и доступными для изготовления в условиях домашнего производства любой кочевой семьи. Таковыми, по всей вероятности, были отмеченные выше и шалаши чулымских тюрков и джемшидов.

Вполне вероятно, что и выявляемые археологически следы круглоплановых жилищ с углубленными в землю жердями и стенами, обмазанными глиной, встречающиеся в лесостепях Восточной Европы во второй половине I тысячелетия н.э., принадлежали перешедшим к полуоседлости или оседлости кочевникам этих регионов, знакомых ранее с юртой[215].

Возвращаясь к вопросу о генезисе юрты, я считаю возможным рассматривать как наиболее ранний прототип юрты описанный выше хуннуский тип жилища кочевников — полусферический шалаш с плетеным остовом. Переходной формой, очевидно, должно было стать жилище, конструкция которого состояла бы из цилиндрических плетеных стен и крыши из выгнутых или прямых жердей, низ которых скреплялся со стенами, а верх был связан. Такие переходные типы жилища не дожили до наших дней, однако их существование в прошлом более чем вероятно. Есть все основания полагать, что одна из разновидностей этого типа сохранилась спустя века в жилище половцев, запечатленном на миниатюре Радзивилловской, или Кенигсбергской летописи. Здесь наряду с кибитками на повозках — знаменитыми вежами половцев (рис. 32) мы видим на втором плане наземное жилище, имеющее, по всей вероятности, остов из цилиндрических плетеных стен, коническую крышу из жердей, завершающуюся дымовым кругом со сферическим перекрытием из согнутых планок[216] (рис. 32, *3*). Л.Г. Нечаева полагает, что в верхней части этого жилища изображен "шаровидный предмет",



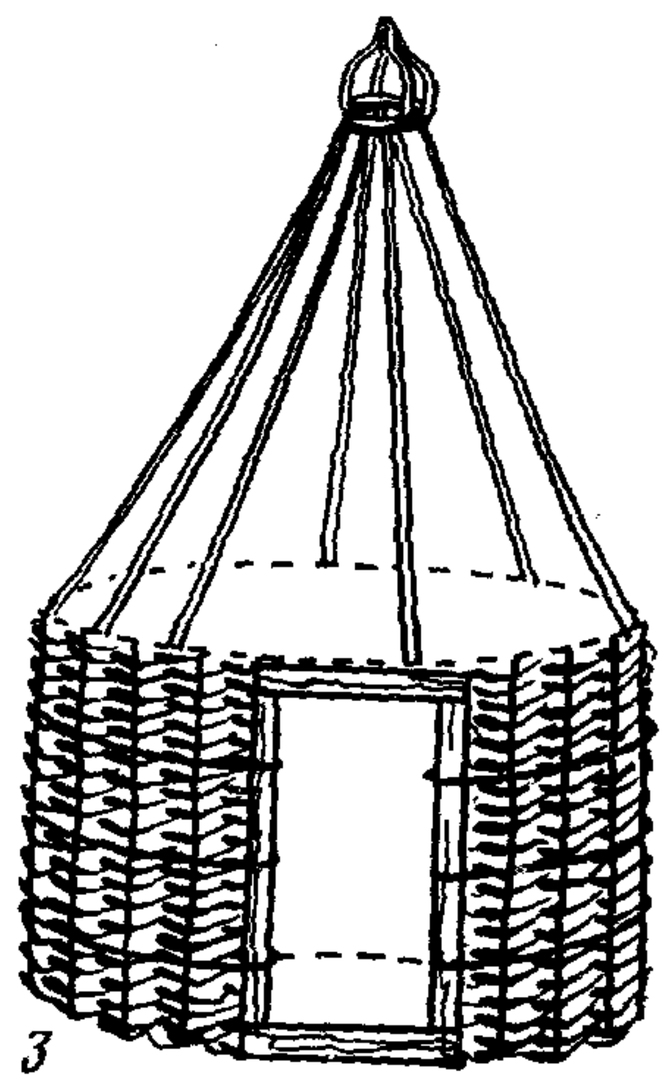


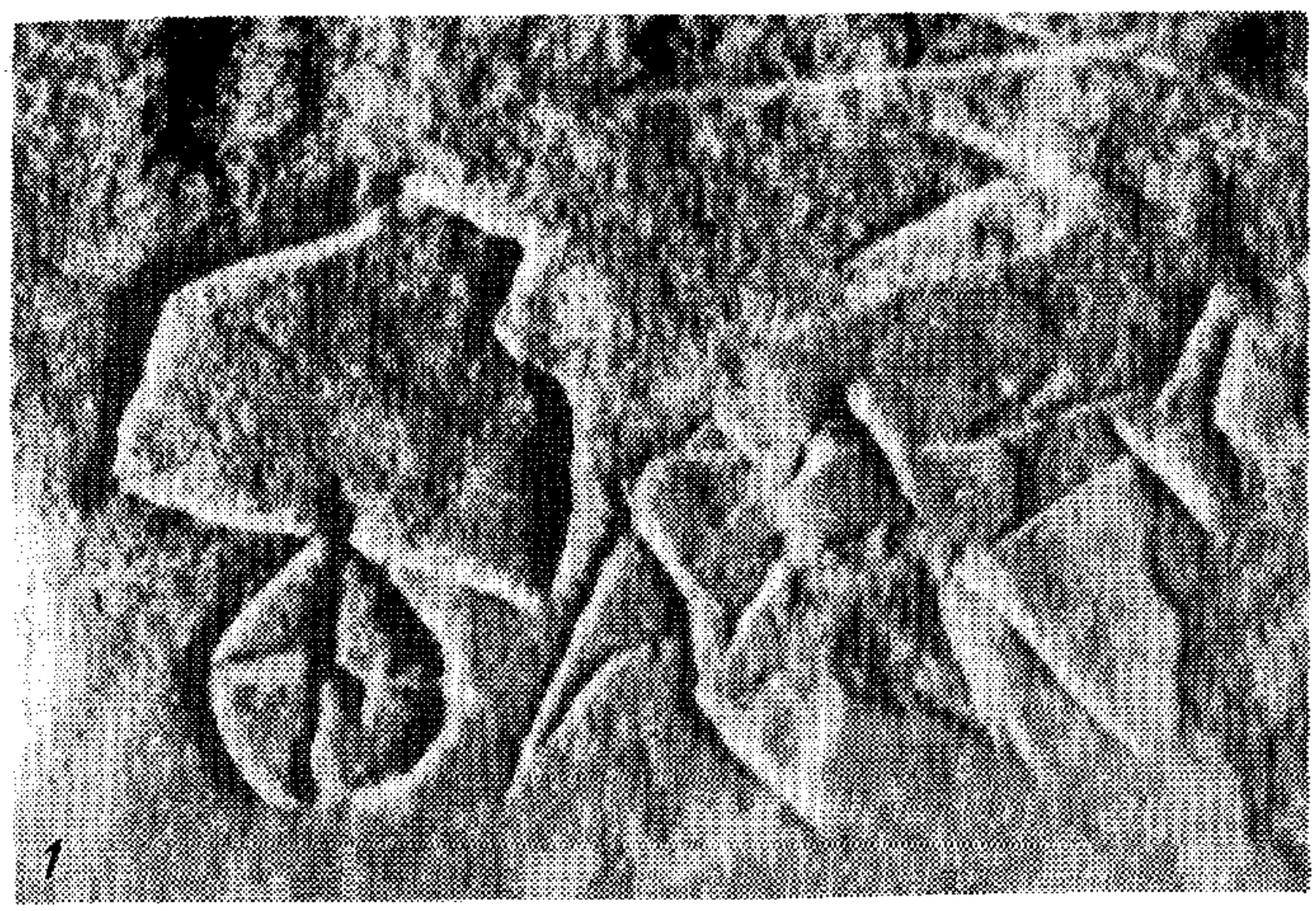
Рис. 32 Жилища половцев
1, 2 — изображения на миниатюрах Радзивилловской, или Кенигсбергской летописи; *3* — реконструкция остова

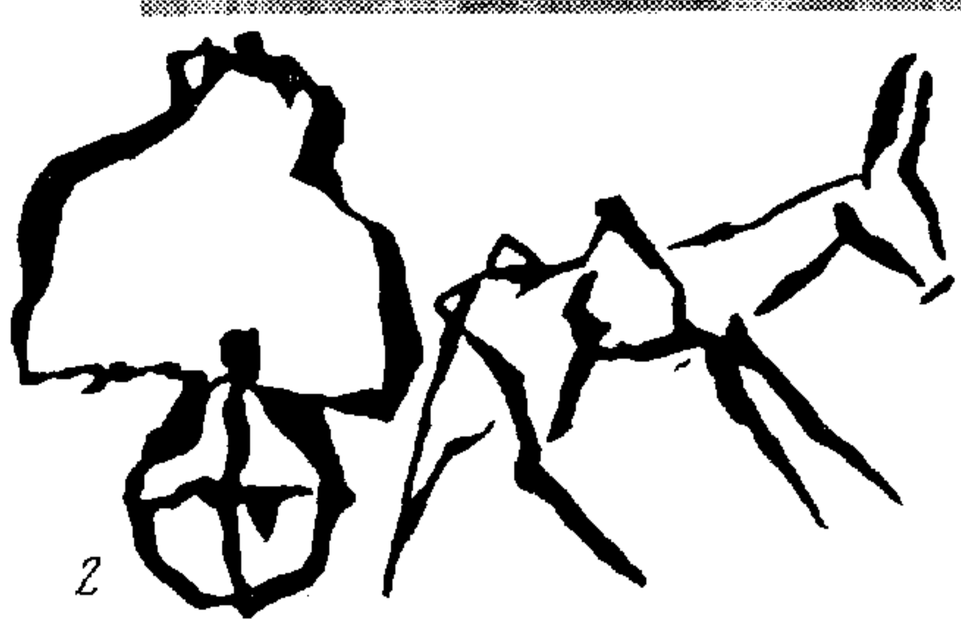
которым закрывалась труба[217]. Но трудно представить себе, чтобы люди регулярно забирались на верх жилища, чтобы закрывать трубу таким предметом. Этнография не знает подобных приспособлений. Перекрытие дымового отверстия здесь без труда могло покрываться войлочной накидкой, как это делается на современных юртах.

Возникнув в середине I тысячелетия, древнетюркская юрта как узкоспециализированная форма претерпела в последующие века определенные изменения, однако они, несмотря на несомненный интерес, долгое время оставались неизученными. Вместе с тем, если о развитии форм жилищ кочевников Центральной Азии до эпохи возвышения монголов мы можем судить главным образом на основании косвенных свидетельств, то развитие юрты в XIII в. и последующие столетия освещено более широким кругом источников. Прежде всего отметим, что дальнейшая эволюция форм юрты с XIII в. была в значительной мере связана с развитием материальной культуры в мире монгольских кочевников и подчиненных им народов.

Среди источников для характеристики жизни монголов этого времени важное место занимает "Сокровенное сказание", написанное в 1240 г.[218] Мы находим здесь упоминание нескольких типов жилищ: 1) неразборного жилища на телегах, 2) войлочной разборной решетчатой юрты, 3) дворцового жилища, 4) чума, 5) шалаша из ветвей. Упомянуты также крытые повозки.

Повозки для жилищ именуются *кер* (*гэр*) *терген*[219]. В "Сокровенном сказании" упоминается также термин qara'utai tergen[220], который С.А. Козин переводит как "крытый возок[221]; близкий ему термин в летописи "Алтан Тобчи" (содержащий более поздний пересказ "Сокровенного сказания") qarqudai tergen Н.П. Шестина переводит — "повозка с козырьком" или "повозка с навесом" [222]. Яркое описание монгольских жилищ на повозках дано Г.Рубруком[223].





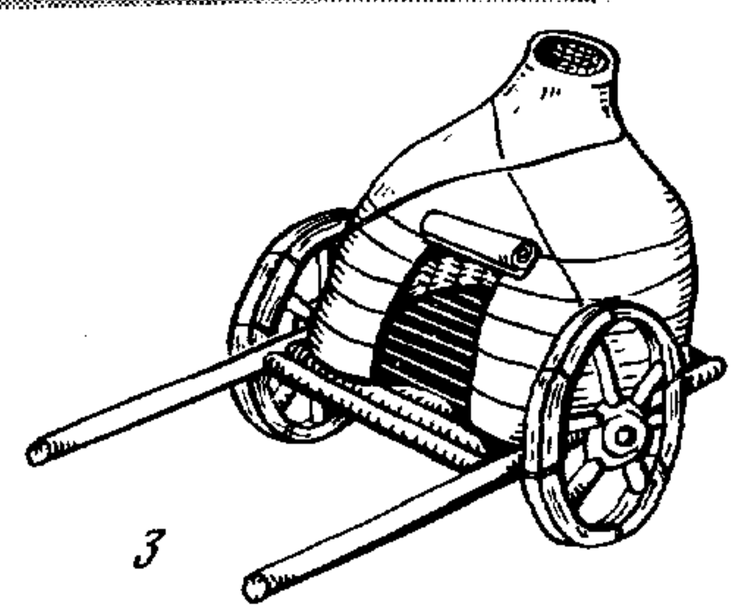


Рис. 33. Шалаш хуннуского типа на повозке
1 — изображение на петроглифе горы Манхай в Забайкалье; *2* — прорисовка; *3* — реконструкция

Для юрты в одном случае встречается название *чорган кер*[224], которое С.А. Козин переводит как "крутоверхие юрты"[225], а Н.П. Шастина — как "юрта, имеющая выступающую верхнюю часть"[226]; но может быть дан и другой перевод: "островерхие юрты"; предлагая его, я исхожу из монгольского *шор* — вертел, заостренная палочка. Название дворцового жилища *ордо кер*[227] разъясняется из монгольского *орд*: еще Чан-чунь, посетивший монголов в XIII в., написал: "орда, по-нашему сказать – походный дворец"[228].

Чум (*алачуг*) упоминается лишь один раз в "Сокровенном сказании" как жилище табунщиков[229]. С.А. Козин переводит *алачуг* как шалаш[230], но, думается, что речь все же идет о коническом шалаше с остовом из жердей, т.е. чуме. Слово *алачуг* не монгольское, а тюркское. У тюрков Северной Азии — соседей монголов — этим словом издавна обозначается чум, о чем речь выше. Наконец, в "Сокровенном сказании" упоминается шалаш *ембулле*[231], а также шалаш из ивовых веток (*бургасун кер*[232]).

Для истории кочевого жилища представляют интерес и другие названия жилища в "Сокровенном сказании". У тангутов жилище названо *терме кер*[233]. *Терме* в современном монгольском языке означает "решетка". Терме — название для решетки юр-

ты у западных монголов, и в древней форме *тереме, теребе* оно сохранилось у тувинцев, алтайцев и некоторых других народов (ср.: у туркмен и нагайцев Северного Кавказа — *терим*; у башкир *терим, терме* – общее название юрты). Между тем применительно к жилищу собственно монголов в "Сокровенном сказании" ни разу не употреблено подобное название[234]. С.А. Козин переводит термин *терме кер* как "решетчатая юрта"[235], Н.П. Шастина — как "юрта с острой (конической) верхушкой"[236].

Отметим, что "Сокровенное сказание" не только не дает общего термина для решетчатой юрты монголов, но и не содержит определенного названия свето-дымового обруча юрты, ее верхнего отверстия. Мы не встречаем в монгольской хронике ни позднейшего западномонгольского названия дымового обруча *хараача*, ни термина *тооно*, характерных для современных халха-монголов. Юрты названы здесь также *орукетий кер*[237], т.е. "имеющие верхнее отверстие", вероятно, в отличие от неразборных жилищ на повозках, увенчанных сверху трубой-шейкой.

Важным источником для суждения о жилищах монголов в XIII в. служат и свидетельства европейских и китайских путешественников. Последние, к сожалению, для разработки этой проблемы почти не привлекались. Китайские послы Пэн Дая и Сюй Тин побывали у степных монголов ранее европейских путешественников – в 30-х годах XIII в. Они обратили внимание на неразборные жилища на повозках (ср.: "Сокровенное сказание" — *гэр терген, кер теркен*). Эти жилища, по свидетельству китайских послов, имели круглые стены, сплетенные из ивовых прутьев и обвязанные волосяными веревками. Их покрывали войлоком. Повозки тащили быки, лошади и верблюды[238]. Дополняя эти сведения наблюдениями Рубрука, можно сделать вывод, что верхняя часть каркаса жилища завершалась обручем "в виде маленького колеса", над которым возвышалась "шейка наподобие печной трубы"[239]. Жилища-повозки достигали огромных размеров, отдельные повозки с жилищами тащили десятки быков[240]. Согласно Рубруку, во время стоянок такое жилище снималось с повозки и устанавливалось на земле. Оно обычно стояло между двумя рядами повозок, на которых были установлены сплетенные из прутьев и крытые войлоком ящики с имуществом[241]. Рисунок, относящийся, по всей вероятности, к монгольскому времени и изображающий такое неразборное жилище с шейкой, стоящее между повозок с "ящиками", был найден на горе Манхай в Забайкалье[242]. По-видимому, к этому же или более раннему времени относится и другой наскальный рисунок с горы Манхаи, хранившийся в Археологическом музее Новосибирского Академгородка, изображающий шалаш хуннуского типа на двухколесной повозке, запряженной, вероятно, ослом (рис. 33, *1* — *3*). Неразборные монгольские жилища на повозках сохраняли, вероятно, конструкцию шалашей хуннуского типа, распространившуюся, как отмечалось выше, у кочевников еще в конце I тысячелетия до н.э.

Но уже с 30-х годов XIII в. монголы, несомненно, знали и разборную решетчатую юрту. Доказательством появления у монголов такой юрты служат сведения, приводимые как китайскими, так и европейскими путешественниками. Особенно интересны в этом отношении свидетельства Пэн Дая и Сюй Тина. Они пишут, что у монголов "куполообразные хижины бывают двух видов" и указывают, что наряду с неразборными жилищами на повозках были жилища, у которых каркас "сворачивается и разворачивается". Он сделан из ивовых прутьев и "совершенно похож на сито". Его "верх (изнутри) похож на каркас зонта". Вверху имеется отверстие. Юрта покрывается войлоком. А при перевозке транспортируются вьюком на лошадях[243]. Эти сведения до-

полняются наблюдениями Плано Карпини, из которых следует, что двери делались из войлока, а круглое отверстие вверху жилища служило источником света и дымоходом[244]. Из свидетельств другого китайского путешественника, Чан Чуня, можно сделать вывод, что разборные юрты монголы предпочитали покрывать, как и много позднее, белым войлоком[245].

В этой связи представляют значительный интерес и наблюдения Марко Поло, который в конце XIII в., всего через несколько десятилетий после китайских путешественников, познакомился с бытом татаро-монгольских кочевников. Из его описаний можно сделать вывод, что на их четырехколесных повозках перевозили уже не шалаши хуннуского типа, а юрты. Он пишет: "Татары нигде не остаются жить постоянно . . . так как ни в каком месте им не хватает травы, чтобы прокормить свои бесчисленные стада. Их шалаши, или шатры состоят из жердей, которые они покрывают войлоком; они совсем круглые и сделаны так искусно, что их складывают в связку и легко могут перевозить с собой, а именно — на специальной повозке с четырьмя колесами. Когда они при удобном случае вновь ставят свои шатры, то всегда обращают входную сторону на юг"[246].

Решетчатая разборная юрта получила распространение у монголов, будучи, вероятно, заимствованной ими у тюрков. О позднем заимствовании решетчатой юрты монголами, помимо указанных выше соображений, косвенно свидетельствует сообщение Сюй Тина о том, что во время его пребывания среди черных татар решетчатые юрты делали для них в Яньцзине (Пекин), сами же они умели делать лишь неразборные жилища. Он писал: "В тех (шатрах), которые изготовляются в степях, круглые стены сплетаются из ивовых прутьев и закрепляются волосяными веревками. (Они) не сворачиваются и не разворачиваются, а перевозятся на повозках"[247]. В этом сообщении нет ничего неожиданного, если учесть, что китайцы познакомились с решетчатой юртой "северных кочевников" еще в середине I тесячелетия н.э., причем она приобрела в Китае известную популярность. Изготовление решеток юрты требовало ремесленных навыков. Нельзя не учитывать и того,что еще в XIII в. значительную часть монголов составляли лесные племена[248]. Позднее, овладев секретом изготовления таких решеток, монгольские мастера делали их на продажу. По свидетельству Радлова, в середине XIX в. хороший решетчатый остов юрты зайсана на Алтае был монгольского производства[249].

Можно полагать, что в XIII в. монголы и их ханы еще пользовались юртами древнетюркского типа с характерным заострением в верхней части купола, названными в "Сокровенном сказании", как уже отмечалось нами, *чорган кер* (островерхие юрты). По всей вероятности, форма юрты монгольского завоевателя Чингисхана была близка той, которая сохранилась среди жилищ так называемой "усыпальницы Чингисхана" в Эджен-хоро.

Древнетюркская юрта, став основным жилищем кочевников на огромных пространствах евразийских степей, постепенно начинает приобретать у отдельных народов некоторые специфические черты. Но если в юртах рядовых кочевников эти изменения в течение веков были незначительны и не затрагивали основную "архитектуру" жилища, то юрты кочевой аристократии начиная с середины XIII в. заметно эволюционировали. Для суждения об этом могут быть использованы их различные изображения на китайских рисунках, персидских и турецких миниатюрах XIII—XVI вв. Есть достаточные основания полагать, что монгольские ханы и подражавшая им высшая степная

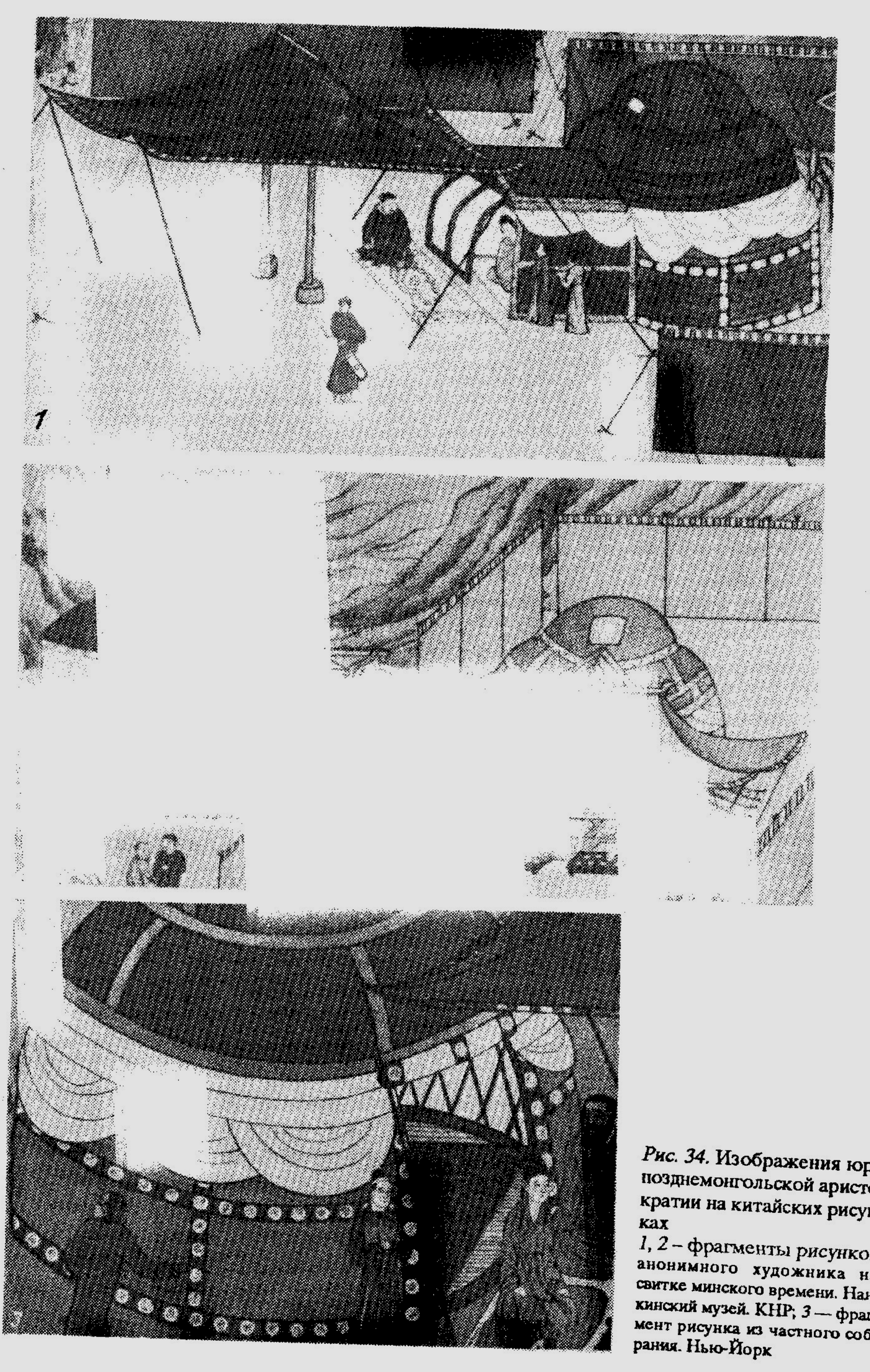


Рис. 34. Изображения юрт позднемонгольской аристократии на китайских рисунках

1, 2 – фрагменты рисунков анонимного художника на свитке минского времени. Нанкинский музей. КНР; *3* — фрагмент рисунка из частного собрания. Нью-Йорк

аристократия имели роскошные юрты, отличавшиеся от аналогичных жилищ рядовых номадов не только размерами, но и конструктивными особенностями. Новации в этой сфере жизни кочевнической аристократии, вероятно, быстро распространялись на огромных территориях Евразии, что делает их сравнительное изучение важным источником истории жилища кочевников.

В этом отношении интересны рисунки на китайском свитке минского времени (XIV—XVII вв) из Нанкинского музея, иллюстрирующие поездку китаянки Цай Вэньцзи к хунну (рис. 34). По мнению китайских ученых, они имели прототип сунского времени (960—1279 гг.), который может быть датирован второй половиной XIII в.[250], т.е. художник, разумеется, показал жилища не хунну, а современных ему степных кочевников послечингисхановской эпохи, притом с большим мастерством и точностью. Изображены два типа юрт. На рисунке слева — небольшая юрта рядового кочевника, имеющая решетчатые стены и конусовидную крышу монгольского типа, справа – аристократическое жилище хана. Это роскошная трехъярусная юрта с решетчатым цилиндрическим остовом и округлым куполом, который имел конструкцию из изогнутых планок ("тюркская" традиция), над ним — высокий сферический купол меньшего диаметра. В этом куполе имеется отверстие для света и вентиляции, но сделано оно не в середине, а несколько вынесено вперед. Решетчатые стены юрты покрывались циновками, летом сверху еще — декоративной тканью, а зимой — войлоком. Ткань и войлок можно было закатывать вверх. У входа иногда сооружали высокий парадный полог, опиравшийся на столбы.

Последний, "аристократический" тип юрты (мы называем его позднемонгольским), ныне неизвестный номадам, получил в то время, по-видимому, широкое распространение среди кочевой аристократии в степях Евразии. Но еще в начале XIV в. сохранялись в аристократических жилищах степняков и более ранние формы, носившие черты древнетюркских традиций. Такова юрта на персидской миниатюре 1315 г., изображающей процессию монгольского двора (рис. 30, *3*, ее реконструкция на рис. 29, *1, 2*). Она имеет цилиндрический остов, сферический купол из изогнутых палок и заостренное в соответствии с древнетюркской традицией перекрытие свето-дымового отверстия, сходное, как я полагаю, с перекрытием упомянутой выше хазарейской юрты (рис. 29, *5*).

На персидском рисунке Тимура на троне (1467 г.) видна юрта с высокими стенами и округлым куполом, образованным еще большим изгибом палок его остова. Над ним высокое куполообразное перекрытие свето-дымового отверстия, конструкция которого видна благодаря частично приподнятой покрышке (реконструкция юрты и ее остова на рис. 35, *1, 2*). Любопытно, что оно завершается заостренным возвышением, видимо, также продолжающим древнетюркские традиции в устройстве перекрытия, но уже лишь с декоративным назначением.

В турецких миниатюрах второй половины XV—XVI в., включающих изображения жилищ султанов, мы находим юрты со сходными конструктивными особенностями,но без выступа над перекрытием свето-дымового отверстия. Высокие и узкие (судя по миниатюрам, возможно, даже достигавшие 5–6 м высоты) юрты султанов имели вытянутый вверх цилиндрический остов, массивный округлый купол, сферическое перекрытие свето-дымового отверстия. Такие юрты показаны, в частности, на миниатюрах, изображающих сцены из жизни турецкого султана Сулеймана (умер в 1566 г)[251] (рис. 36). Нельзя не обратить внимание на то, что палки крыши изогнуты

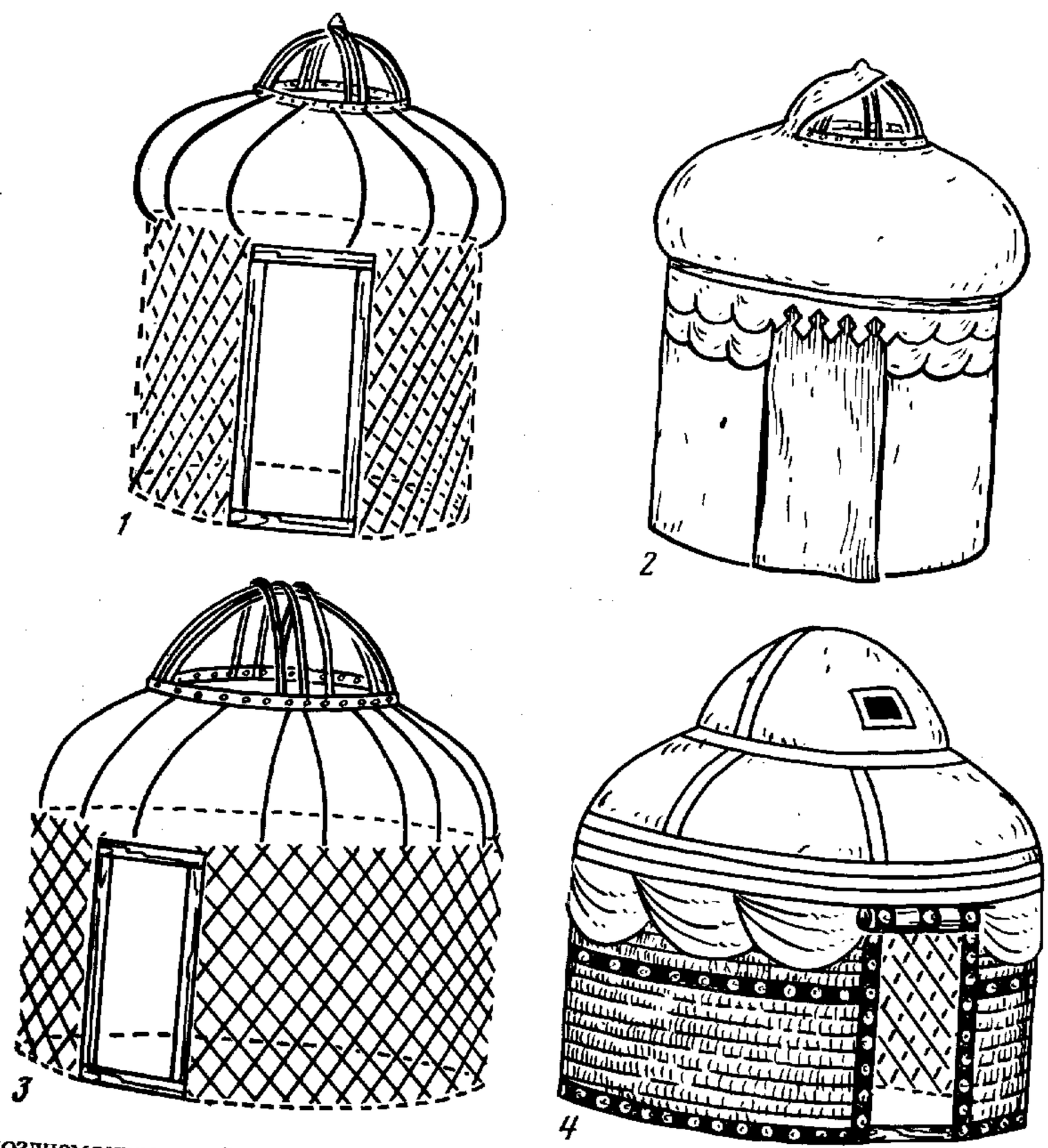


Рис. 35. Юрты позднемонгольской аристократии
1, 2 — юрта Тимура (*1* — реконструкция остова; *2* — внешнего вида); *3, 4* — юрта монгольских ханов в конце XIII — начале XIV в. в Центральной Азии (*3* — реконструкция остова; *4* — внешнего вида)

здесь значительно меньше, чем на юрте Тимура. Дальнейшее развитие этой аристократической формы юрты мы видим на фрагментах двух персидских миниатюр с изображением сцен из жизни Чингисхана. Один фрагмент показывает монгольского хана в полевом лагере (рис. 37), другой — рядом с "Золотой юртой" (рис. 38). Эти миниатюры выполнены через столетия после смерти Чингисхана, на них изображены реалии периода покорения Индии мусульманами — конец XVI —начало XVII в.[252], и, следовательно, мы видим на них юрты того времени. Они на обеих миниатюрах явно одного типа — четырехчастные, состоящие из стен, конической крыши, купола, над которым возвышается еще один меньший купол, служащий для прохода дыма и света, но одна более открыта, поэтому на ней видны конструктивные особенности, скрытые на другой.

Сравнивая миниатюры, можно получить представление о юртах высшей кочевой аристократии конца XVI—XVII в. То, что перед нами жилища с решетчатыми стенами, видно из рис. 37. Таким образом, можно сделать вывод, что остов конической

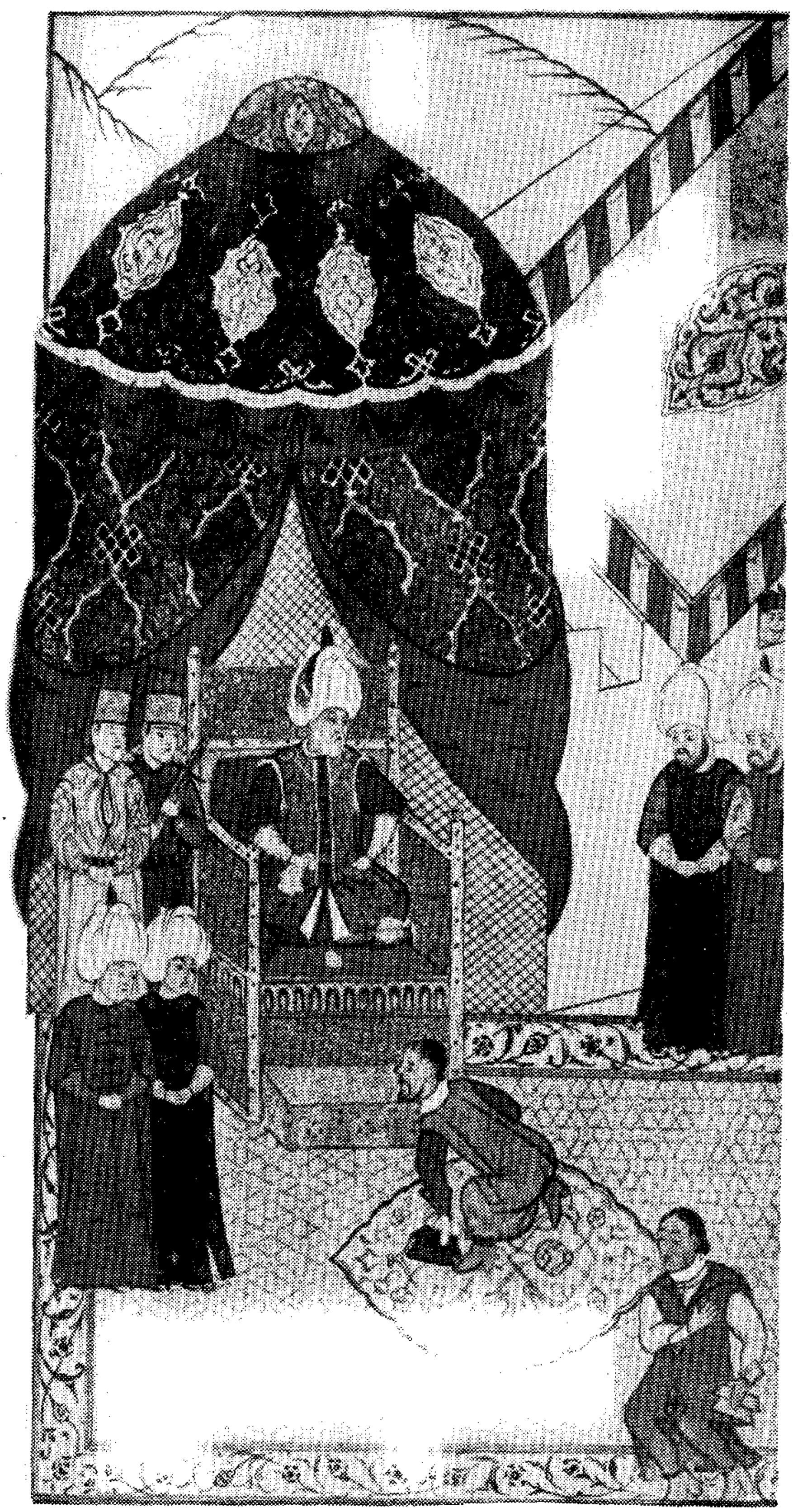


Рис. 36. Турецкий султан Сулейман у юрты. Турецкая миниатюра XVI в.

Зак. 3060

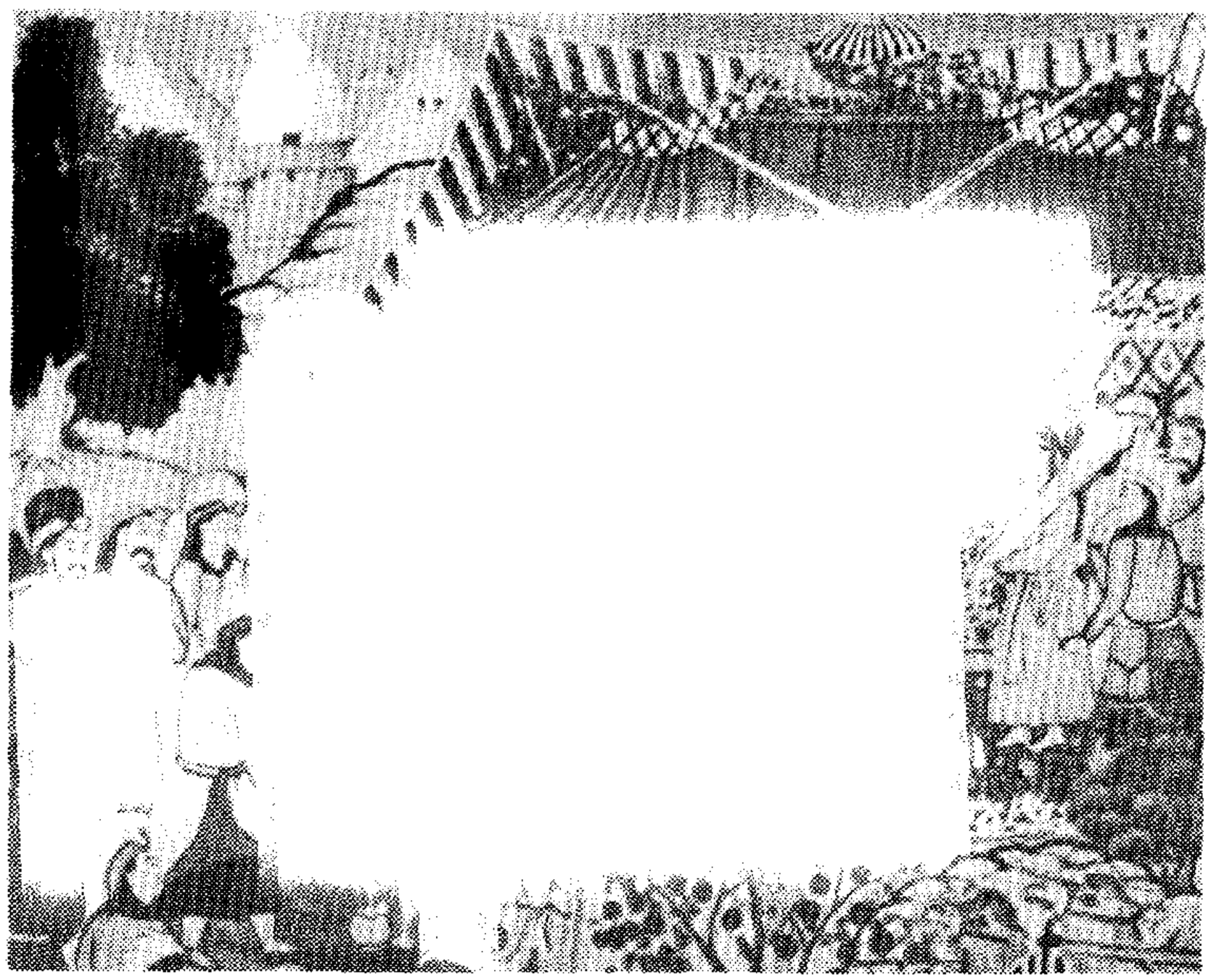


Рис. 37. Чингисхан в полевом лагере. Персидская миниатюра. Конец XV — начало XVI в.

крыши образован прямыми, а не согнутыми палками, и это характерно для "монгольских" юрт поныне. Над конусовидной крышей, поверх венчающего ее обруча возвышается относительно большой купол, конструкцию которого составляют уже не прямые, а изогнутые палки. Над ним расположен купол перекрытия свето-дымового отверстия, причем его планки, по всей вероятности, не перекрещиваются, как это характерно для современных юрт степных номадов, а вставлены своими верхними концами в пазы плоского круглого навершия. Обращает на себя внимание еще одна чрезвычайно любопытная особенность конструкции — небольшие отверстия для света и воздуха в верхней части конической крыши, у основания купола, по обе стороны от двери (если она обращена к югу, то отверстия-"окна" обращены к западу и востоку). Эти "окна" имели решетчатые стенки, позволявшие при необходимости их закрывать, что мы и видим при сопоставлении обеих миниатюр. "Золотая юрта" имела с внешней стороны стен дополнительную, вероятно декоративную, обтяжку на столбах, подобных тем, которые образуют ограду вокруг этого жилища.

Таким образом, в период существования крупных государств средневековых кочевников их правители имели особые "ханские" юрты, примером чему служат упоминаемая в источнике "Золотая юрта" (дворец) Чингисхана и нашедшие отражение в иконографии юрты Тимура и других представителей высшей знати. С распадом могущественных государств номадов исчезла и традиция сооружения подобных жилищ. В последние столетия юрты богатых и знатных тюрков и монголов отличались от юрт рядовых кочевников лишь размерами (прежде всего числом отдельных звеньев стен, высотой крыши, диаметром обруча), а также качеством покрытия и интерьером.

Сложились два типа юрт — "тюркские", с изогутными палками крыши (рис. 39, 40,

Рис. 38. Чингисхан у "Золотой юрты". Персидская миниатюра. Конец XV — начало XVI в.

1—2) и "монгольские", с прямыми (рис, 16, *1*; 40, *3, 4*). В жилищах основной массы кочевников произошло мало изменений, хотя некоторые из них следует все же отметить. Так, у монголов были улучшены некоторые части конструкции, созданы более совершенные обруч и перекрытие свето-дымового отверстия. Значительно увеличенный обруч был разделен на две части. Каждая его половина состояла из двух дуг, изогнутых полукругом, и скрепленных толстых палок, оба конца которых были привязаны к поперечной, слегка изогнутой палке и дополнительно связаны с тремя радиальными перекладинами. Между дугами привязаны деревянные лопаточки. Палки остова просовывали между лопаточками, сквозь имевшиеся в тех и других отверстия продевали тонкую волосяную веревку и связывали их, что позволяло каждую половину обруча перевозить вместе с палками остова, размещая их по обе стороны вьючного живот-

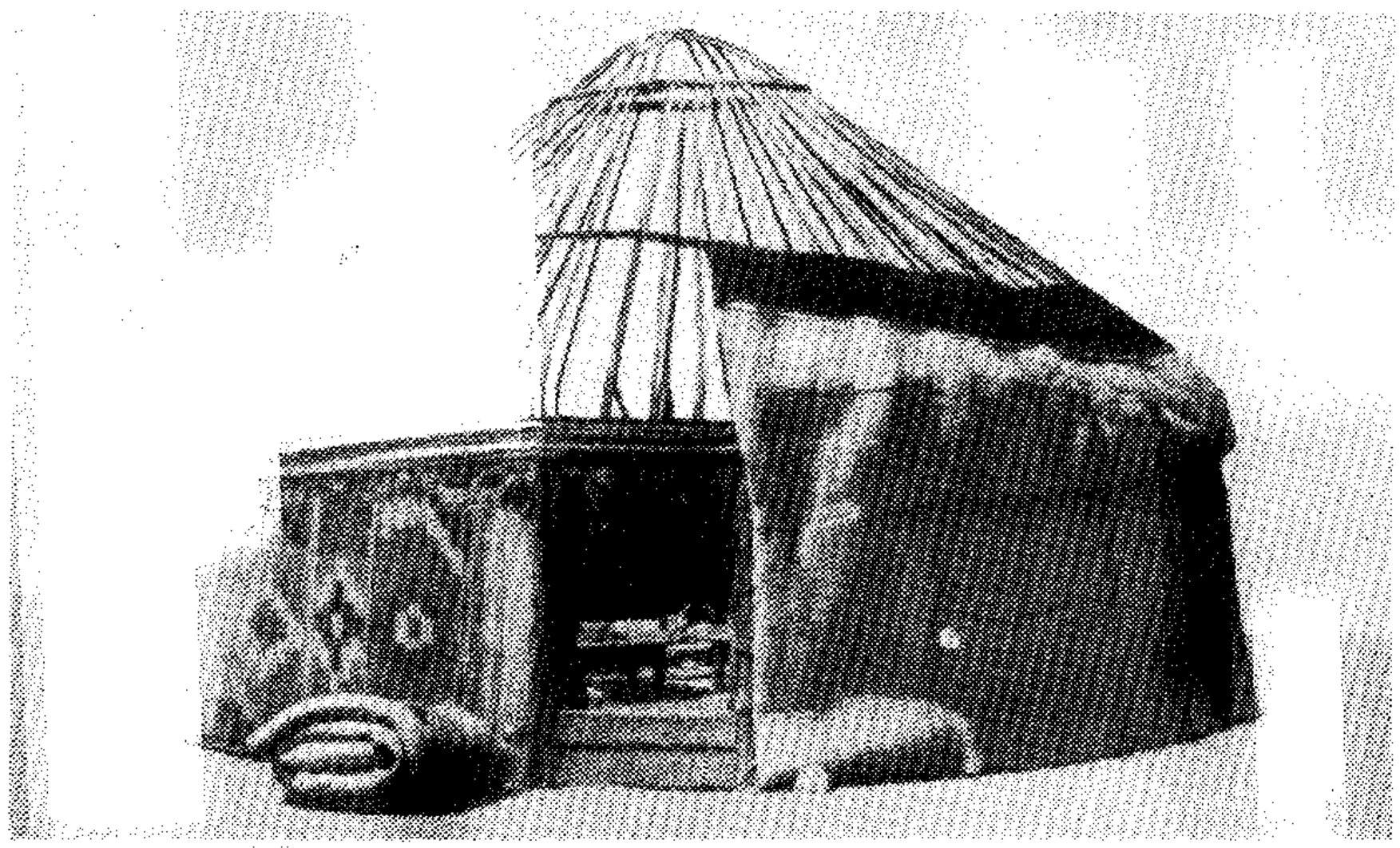


Рис. 39. Казахская юрта тюркского типа в процессе разборки. Кош-Агач. Алтай. 1976. Фото автора

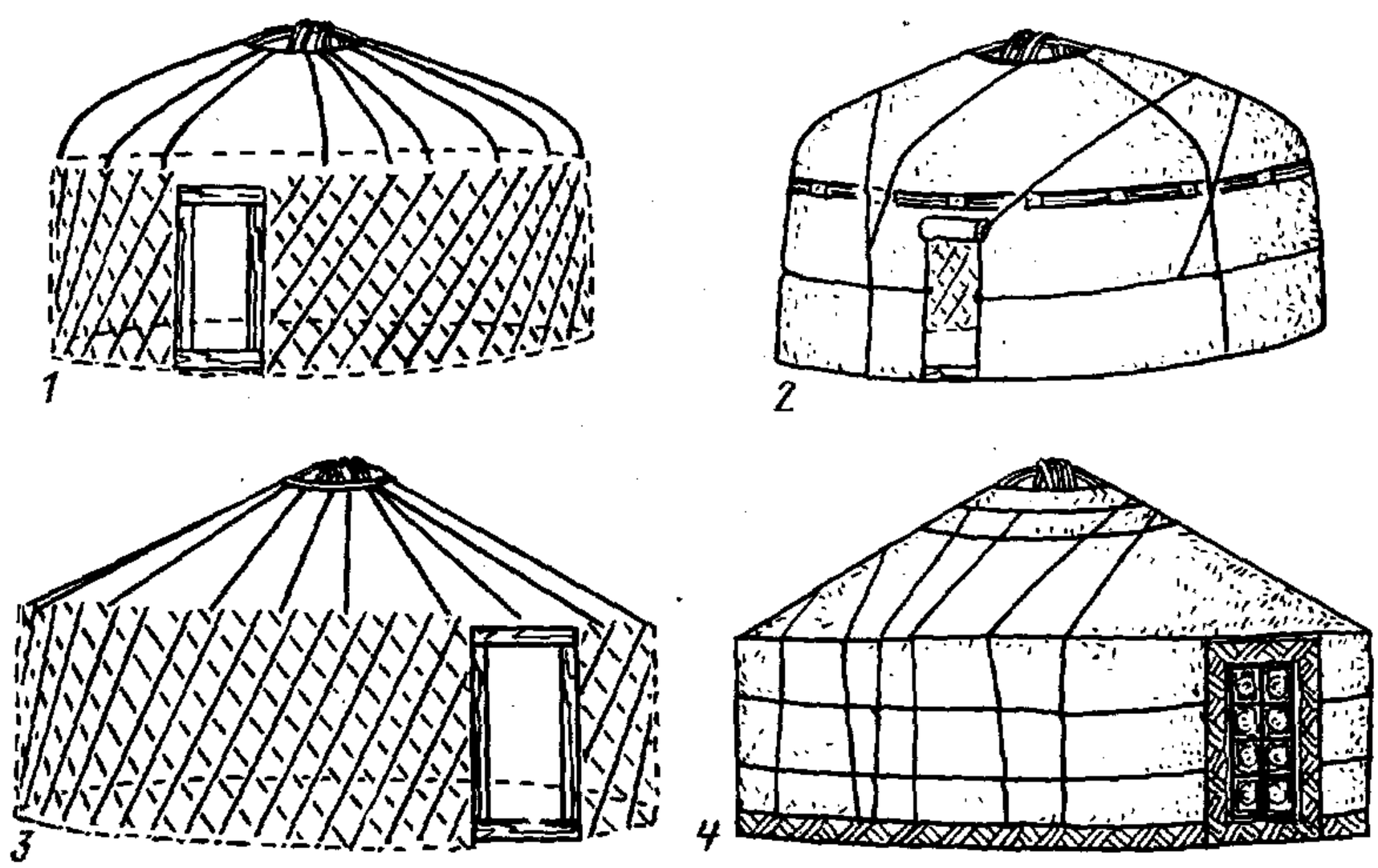
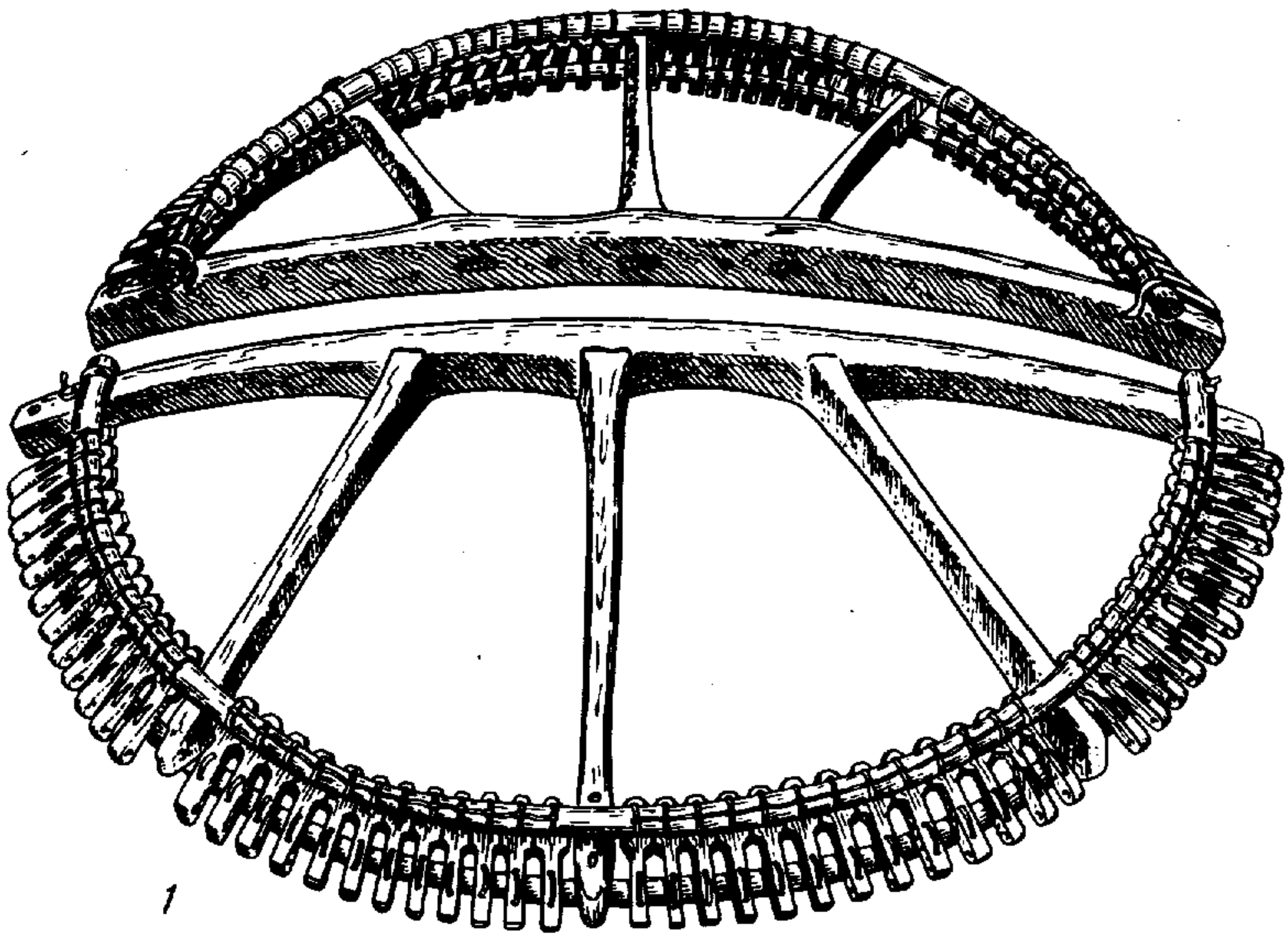


Рис. 40. Типы современных юрт

1, 2 — тюркский (казахи. Кош-Агачский р-н. Алтай); *3, 4* — монгольский (тувинцы. Западная Тува)

ного. Перед установкой юрты обе половины связывали, получая готовый к использованию обруч. Такая конструкция (рис. 41) значительно упрощала и ускоряла процесс установки юрты. Подобные юрты до недавнего времени еще использовали в западной Монголии[253], знали их и буряты[254].

Таковы основые этапы генезиса узкоспециализированной формы жилища степных кочевников — юрты.



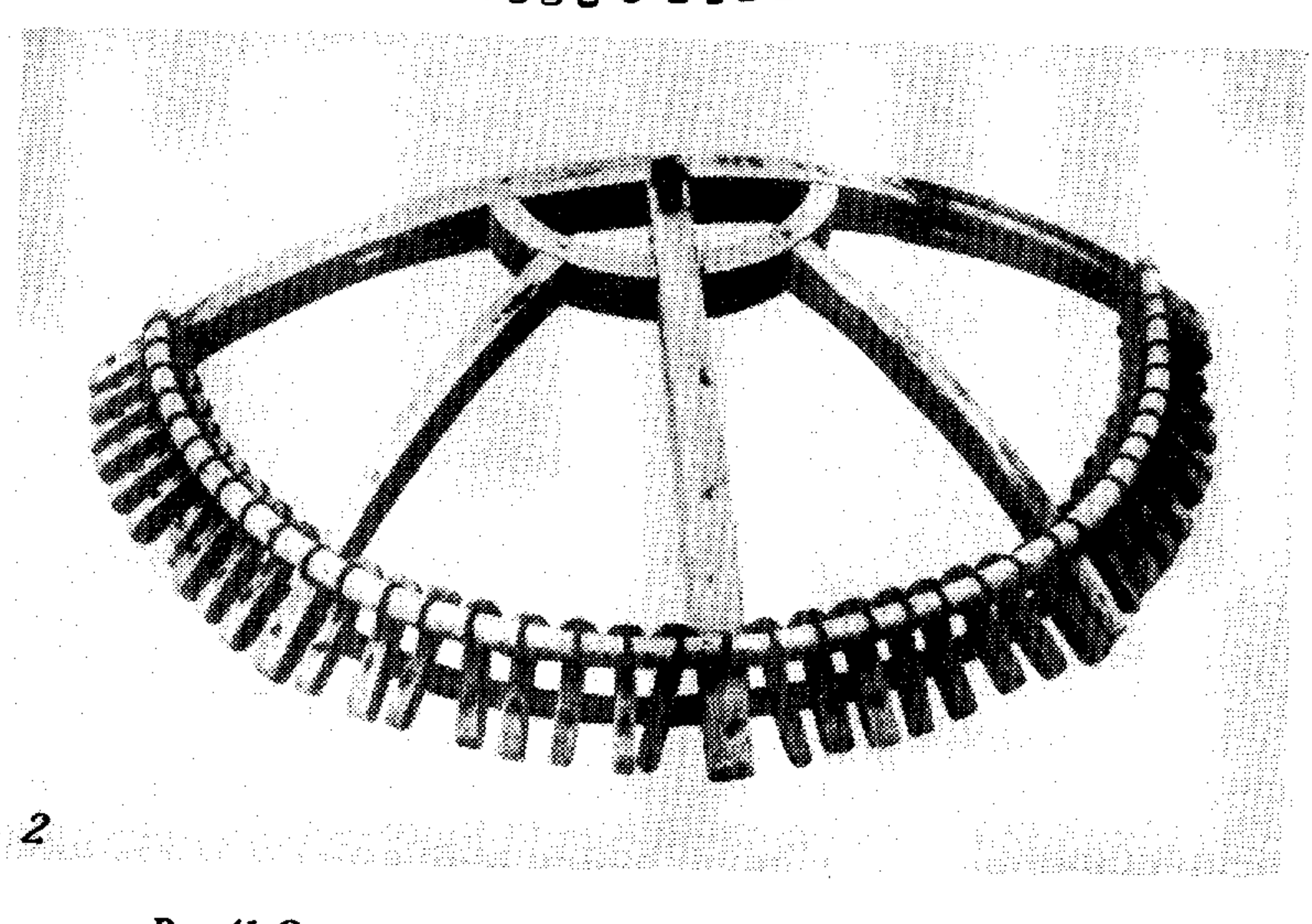


Рис. 41. **Один из типов свето-дымового перекрытия юрты**
1 — у бурят (по А.А. Попову); *2* — у монголов. Музей этнографии. Лейпциг. ГДР

[1] *Radloff W.* Aus Sibirien. Leipzig, 1893. Bd. 2. S. 172—180;
Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 488—494.

[2] *Радлов В.В.* Из Сибири. С. 490.

[3] *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1990. С. 33.

[4] О путешествии Ф. Кона в Туву подробнее см.: *Вайнштейн С.И.* Феликс Яковлевич Кон как этнограф // ОИРЭФА. М., 1965. Т. 3.

[5] *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. М., 1934. С. 165—166.

[6] Там же. С. 165.

[7] Там же. С. 166.

[8] Подробнее см.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972. С. 57—77; *Вайнштейн С.И.. Денисова Н.П.* Историко-этнографические исследования в Туве в 1975 г. // ПИИЭ, 1975. М., 1977. С. 46—50; *Денисова Н.П.* Кочевая община в Южной Туве // ПИИЭ, 1978. М., 1980. С. 101—107.

[9] Грумм-*Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 38—39.

[10] *Каралькин П.И.* Жилище в Западной Туве // ТТКЭАН. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 267—283.

[11] *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 147—167.

[12] См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 85.

[13] *Каррутерс Д.* Неведомая Монголия. Пг., 1914. Т. 1: Урянхайский край. С. 133.

[14] Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 года. М., 1933. С. 50—61.

[15] АИЭ. Архив М.Г. Левина. №116 в. Л. 91—97; *Вайнштейн С.И.* Первая советская этнографо-антропологическая экспедиция в Туву // ОИРЭФА. М., 1982. Вып. 9. С. 162—174.

[16] *Попов А.А.* Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 131—226.

[17] Там же. С. 141—144; впрочем, перевозя покрышки чумов и оставляя на прежнем месте шесты их остовов, тувинцы на новой стоянке, если старых остовов чумов там не было, вырубали шесты и устанавливали новые. Можно ли и в таком случае относить тувинские чумы к непереносимым жилищам, как предагает А.А. Попов? Очевидно, нельзя: ведь наиболее трудоемкую их часть — покрышки — обязательно перевозили с собой.

[18] *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 80—81.

[19] Там же. С. 138.

[20] *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия . . . С. 38; *Попов А.А.* Жилище. С. 144.

[21] *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия . . . С. 38—39.

[22] Там же.

[23] *Radloff W.* Aus Sibirien. Leipzig, 1893. Bd. 1. S. 172 . u. folg; *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор . . . С. 33.

[24] ККА. Ф. 217. Оп. 2. . Д. 85. Л. 20.

[25] О способах изготовления остова юрты см.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. С. 250 и след.

[26] О народных мерах длины, общих для восточных и западных тувинцев, см.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 143; ср.: *Потапов Л.П.* Очерки народного быта . . . С. 306 и след.

[27] *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор . . . С. 33.

[28] Мы не рассматриваем здесь монгольские названия деталей юрты, встречавшиеся у почти полностью монголизированных групп тувинцев в южной Туве,которые приводит Л.П. Потапов, описывая их жилище: *Потапов Л.П.* Очерки народного быта . . . С. 147 и след.

[29] *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974. С. 513—515.

[30] ССк. §265, 266.

[31] *Харузин Н.* История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. М., 1896. С. 39.

[32] *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. 3, ч. 1. Стб. 1060.

[33] Там же.

[34] *Радлов В.В.* Опыт словаря. СПб., 1899. Т. 2, ч. 2. Стб. 1090; КРС. С. 377.

[35] *Муканов М.С.* Казахская юрта. Алма-Ата, 1981. С. 20.

36 *Вяткина К.В.* Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М., 1964. С. 5.
37 [*Vambery*]. Etymologisches Wörterbuch der türko-tatarischen Sprachen von Hermann Vambery. Leipzig, 1878. S. 75.
38 *Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики // ТИЭ. Н.С. М.; Л., 1960. Т. 50. С. 184.
39 *Радлов В.В.* Опыт словаря. Т. 2, ч. 1. Стб. 108.
40 *Садыков С.* Тюрко-монгольские параллели. Источники формирования тюркских языков Средней Азии и Южной Сибири. Фрунзе, 1966. С. 131.
41 *Вяткина К.В.* Монголы . . . С. 184.
42 Там же.
43 *Эрднев У.Э.* Калмыки. Элиста, 1970. С. 126.
44 *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 1. С. 157.
45 *Радлов В.В.* Опыт словаря. Т. 2, ч. 1. Стб. 147.
46 *Кон Ф.* Экспедиция . . . С. 166.
47 *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор . . . С. 33.
48 АИЭЛ. Ф. 78. Оп. 1. Л. 33 об.
49 *Кон Ф.* Экспедиция . . . С. 166.
50 ККА. Ф. 217. Оп. 2. Д. 85. Л. 20.
51 ТСДП. С. 60—61.
52 *Михеев (В.С.).* Отчет о поездке в Северо-Западную Монголию и Урянхайскую землю. СПб., 1910. С.81.
53 *Попов А.А.* Жилище. С. 152.
54 *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор . . . С. 33; *Африканов А.М.* Урянхайская земля и ее обитатели // Изв. ВСОРГО. 1890. Т. 21, кн. 5. С. 49; *Шишкин Б.К.* Очерки Урянхайского края // Изв. Том. ун-та. Томск, 1914. Кн. 60. С. 97.
55 АИЭЛ. Ф. V. Оп. 1. Д. 526. С. 102; *Вайнштейн С.И.* Этнографические исследования Н.Ф. Катанова у тувинцев и других тюркоязычных народов // ОИРЭФА. М., 1968. Вып. 4. С. 36.
56 *Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // ТТКЭАН. М.; Л. ., 1960. 1. С. 197.
57 *Кон Ф.* Экспедиция . . . С. 165.
58 *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия . . . Т. 3, вып. 1. С. 39. Примеч. 1.
59 АИЭ. Архив М.Г. Левина. Д. 116. Л. 91.
60 *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 50.
61 Там же. С. 142.
62 Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Введ., пер. и примеч. В. С. Таскина. М., 1984. С. 9.
63 *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений . . . С. 230.
64 См.: *Вайнштейн С.И.* Курган и стела с древнетюркской надписью в ур. Хербис Баары // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1963. Вып. 10. С. 264—267.
65 *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.; Л., 1951. С. 27. Как в древнетюркском, так и в ряде современных тюркских языков *илери* (*илгери*) — форма направительного падежа, образованного от основы *ил* (передняя сторона, восток, место около двери,противоположное почетному месту, дверь). См.: *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (. . . гласные). С. 347.
66 *Шибаева Ю.А.* Материалы по жилищу Мургабских киргиз// Сообщ. респ. ист.-краевед. музея. Душанбе, 1955. Вып. 2: История и этнография. С. 103.
67 *Серошевский В.Л.* Якуты. СПб., 1896. Т. 1. С. 207; *Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов // ТИЭ. М.; Л., 1952. Т. 8. С. 272.
68 *Патачаков К.М.* Культура и быт хакасов (XVIII—XIX вв.). Абакан, 1958. С. 59.
69 *Рона-Таш А.* По следам кочевников. М., 1964. С. 147.
70 *Martin F.R.* The miniature paintings and painters of Persia, India and Turkey from the 8th to the 18 century. London, 1912. Vol. 2. Tab. 43.
71 *Кононов А.Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТС. 1974. М., 1978. С. 75.

[72] *Радлов В.В.* Опыт словаря. Т. 1. Стб. 285.

[73] *Кононов А.Н.* Родословная туркмен. М.; Л., 1958. С. 88. Примеч. 63.

[74] РКС. С. 67.

[75] *Мурну* — тюркское слово, восходящее к *мурун, бурун* — нос, передняя часть лица (у телеутов, шорцев, киргизов и др.), тув. *чук* — сторона, направление.

[76] *Соңгу* — тюркское слово, восходящее к *сон* — задний, зад (у тувинцев, тубаларов, шорцев, лебединцев).

[77] *Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. М., 1957. С. 92—94.

[78] Книга Марко Поло. М., 1956. С. 88.

[79] *Вятника К.В.* Монголы . . . С. 184; *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2. С. 108; *Дарбакова В.П.* Традиционное западномонгольское жилище и его эволюция в условиях социалистического быта // Пробл. этнографии и этнической истории народов Азии. М., 1968. С. 36.

[80] *Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Сочинения. М., 1966. Т. 4. С. 393; *Gmelin I.G.* Reise durch Sibirien von den Jahre 1773-bis 1774. Göttingen, 1751. Bd. 1. S. 404.

[81] *Нимаев Д.Д.* Древнетюркские племена в Прибайкалье и их роль в этногенезе бурят // Тюркология, 88. Тез. докл. и сообщ.V Всесоюз. тюркол. конф. Фрунзе, 1988. С. 512—514.

[82] *Шаниязов К.* Узбеки-карлуки: Историко-этнографический очерк. Ташкент, 1964. С. 97.

[83] *Маргулан А.Х.* Казахская юрта и ее убранство. М., 1964. С. 10. Вместе с тем, по данным М.С. Муканова, ориентировка входа зависела от рельефа местности, направления ветра: *Муканов М.С.* Казахская юрта. С. 39.

[84] *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. С. 296.

[85] *Антипина К.И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. По материалам, собранным в южной части Ошской области Киргизской ССР. Фрунзе, 1962. С. 174.

[86] *Руденко С.И.* Башкиры: (Историко-этнографические очерки). М.; Л., 1955. С. 217.

[87] О тувинцах юго-восточной части Тувы, особенно сильно подвергшихся влиянию монгольской культуры, см.: *Вайнштейн С.И.* Этнографическая экспедиция Тувинского музея в юго-восточную Туву // СЭ. 1954. № 2.

[88] Характерно, что в условиях сохранения восточной ориентации жилища у большинства западных тувинцев эта традиция была изменена на южную в районах сравнительно сильного воздействия монголов. Причем любопытно, что этот элемент культуры вошел в число наиболее легко изменившихся под монгольским влиянием, в то время как другие традиции, особенно в сфере духовной культуры, были значительно более устойчивы, в чем я смог убедиться в ходе моих полевых исследований в южных и юго-восточных районах Тувы.

[89] *Серошевский В.Л.* Якуты. С. 207—208.

[90] *Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах. С. 398—399.

[91] Мною была выдвинута гипотеза, согласно которой до освоения кочевого скотоводства и выхода в степь монгольские племена населяли, по всей вероятности, лесную и лесостепные зоны с преобладанием в хозяйстве охоты. См. *Вайнштейн С.И.* Проблема происхождения и формирования хозяйственно-культурного типа кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии. М., 1973; *Он же* (*Vajnshtejn S.I.*). The origin and formation of Nomads in Eurasia // The Nomadic alternative. The Hague, 1978. P. 127—133. Точку зрения об архаическом "лесном" пласте в монгольской мифологии см.: *Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов: (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 185 и след.; *Он же.* Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 170.

[92] *Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах . . . С. 392.

[93] Там же. С. 392—393.

[94] *Кононов А.Н.* Способы и термины . . . С. 78—79.

[95] *Kotwicz W.* Mongol terms of orientation // Rocznik Orientalistyczny. Lwow; Krakow, 1926. T. 4; *Idem.* Sur les modes d'orientation en Asie Centrale // Ibid. 1927. T. 5.

[96] *Василевич Г.М.* Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 223—226.

[97] *Кононов А.Н.* Способы и термины . . . С. 79.

[98] *Вайнштейн С.И.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: Дис. . . . д-ра. ист. наук. М., 1969. Гл. 11 (ГБЛ. Фонд докт. дис.).

[99] *Тенишев Э.Р.* О языке киргизов уезда Фуюй (КНР) // ВЯ. 1966. №1. С. 90—91.

100 *Кононов А.Н.* Способы и термины... С. 79.
101 *Попов. А.А.* Жилище. С. 155.
102 *Там же.* С. 141.
103 *Там же.* С. 131—227.
104 А.А. Попов допустил ошибку, когда писал, что в тувинских чумах "очажных крюков не было". См.: *Попов. А.А.* Жилище. С. 155.
105 Как показали проведенные мною полевые исследования у тофаларов, их чум не отличался от чума тувинцев-оленеводов.
106 *Вайнштейн С.И.* Чум подкаменнотунгусских кетов // КСИЭ. 1954. 2. С. 39—43. *Алексеенко Е.А.* Кеты. Л., 1967. С. 86.
107 *Вайнштейн С.И.* Чум. . . Рис. 2.
108 *Пекарский Э.К., Цветков В.П.* Очерки быта приаянских тунгусов // Сб. МАЭ. СПб., 1913. Т. 2, вып. 1. С. 78.
109 *Соколова З.П.* Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // Сибирский этногр. сб. М., 1963. Т. 5. С. 189.
110 *Попов А.А.* Жилище. С. 155.
111 *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. С. 78.
112 *Попов А.А.* Жилище. С. 142.
113 Там же. С. 155.
144 *Алексеенко Е.А.* Кеты. С. 88, ср.: *Вайнштейн С.И.* Чум. . . Рис. 3.
115 *Хомич Л.В.* Ненцы. М.; Л., 1966. С. 105—106.
116 *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая. . . С. 78.
117 *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений. . . Т. 1. С. 350.
118 Сборник летописей. История монголов. Соч. Рашид-Эддина / Пер. с перс. И.Н. Березина // Тр. Вост. отд-ния имп. археол. об-ва. СПб., 1858. Ч. 5. С. 91.
119 См.: *Вайнштейн С.И.* Чум. . . Рис. 4.
120 *Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.; Л., 1963. С. 411.
121 *Радлов В.В.* Опыт словаря. Т. 1, ч. 1. Стб. 362; *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (. . . гласные). С. 130—132.
122 *Гаджиева С.Ш.* Народное жилище каякентских кумыков // СЭ. 1953. № 3. С. 78.
123 *Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов // ТИЭ. М.; Л., 1952. Т. 18. С. 270.
124 *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (. . . гласные). С. 130—132.
125 ССк. §118.
126 КРС. С. 46.
127 *Johansen U.* Alačyę // Rasid Rachmeti Arat için. Ankara, 1966. S. 286—305.
128 *Mahmud al-Kasgari.* Divanü Lugat-it-türk. Ankara, 1940. 1. S. 139; ДС. С. 33.
129 *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (. . . гласные) С. 131.
130 ЭРС. С. 23.
131 *Вайнштейн С.И.* Чум. . . С. 39; *Алексеенко Е.А.* Кеты. С. 82, 95.
132 См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 86.
133 *Шибаева Ю.А.* Из истории хакасского жилища // КСИЭ. М.; Л., 1950. 10. С. 43.
134 *Радлов В.В.* Опыт словаря. СПб., 1911. Т. 4, ч. 1. С. 637.
135 Там же. С. 637, 640—641.
136 *Ковалевский О.* Монгольско-русско-французский словарь. Казань, 1846. Т. 2. С. 1527.
137 ЭРС. С. 348.
138 *Рассадин В.И.* Лексика современного тофаларского языка: Автореф. дис. . . . канд. филол. наук. Улан-Удэ, 1967. С. 33.
139 ЭРС. С. 221.
140 *Туголуков В.А.* Экондские эвенки // ТИЭ. Н.С. 1960. Т. 56.
141 *Патачаков К.М.* Культура и быт хакасов. . . С. 59.
152 *Тощакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978. С. 82.
143 *Серошевский В.Л.* Якуты. С. 350; *Ионова Д.В.* Жилые и хозяйственные постройки. . . С. 262—263.

[144] К сожалению, в литературе это почти не нашло отражения. См., например: *Попов А.А.* Жилище.

[145] *Попов А.А.* Жилище. Табл. XIX, рис. 3.

[146] *Патачаков К.М.* Культура и быт хакасов. . . С. 59.

[147] *Вайнштейн С.И.* Памятники скифского времени в западной Туве // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1955. Вып. 3. С. 83.

[148] *Грязнов М.П.* О кельтеминарском доме // Новое в советской археологии. М., 1965. С. 99—102.

[149] *Василевич Г.М.* Угдан — жилище эвенков Яблонового и Станового хребтов // Сб. МАЭ. М.; Л., 1961. 20. С. 31—39.

[150] *Кудрявцев Д.* Роль русской культуры в развитии бурят-монгольского народа в XVIII—XX вв. // ВИ. 1946. №10.

[151] *Попов А.А.* Жилище. С. 160.

[152] См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники скифского времени. . . С. 91; *Он же.*. Памятники казылганской культуры // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. С. 160; *Маннай-оол М.Х.* Тува в скифское время. М.; 1970. С. 13; *Грач А.Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980; *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая. . .; *Он же.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. С. 214 и след.

[153] *Бернштам А.Н.* Материалы к изучению архитектуры киргизов и казахов XVIII—XIX вв. в Семиречье // КСИЭ. 1950. 10. С. 70. Рис. 5.

[154] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893. С. 86.

[155] *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 90.

[156] *Попов А.А.* Жилище. С. 135.

[157] Там же. С. 149.

[158] Предложение относить к юрте лишь переносные жилища с решетчатым остовом (см.: *Вайнштейн С.И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ. 1976.№ 4. С. 42—43) было поддержано и другими исследователями (например, см.: *Муканов М.С.* Казахская юрта. С. 199—200).

[159] *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (. . . гласные). С. 513—514.

[160] *Майдар Д.* Памятники истории и культуры Монголии. М., 1981. С. 82—86.

[161] *Гафферберг Э.Г.* Хазарейская юрта ханаи хырга // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14.

[162] *Муканов М.С.* Казахская юрта.

[163] *Гафферберг Э.Г.* Хазарейская юрта. . .

[164] *Кармышева Б.Х.* Жилище узбеков племени карлук южных районов Таджикистана и Узбекистана // Изв. отд-ния обществ. наук ТаджССР. Сталинабад, 1956. Вып. 10—11.

[165] *Попов А.А.* Жилище. С.149 и след.

[166] Народы Средней Азии и Казахстана. Сер. "Народы мира". М., 1962. Т. 1; 1963. Т. 2.

[167] *Faegre T.* Tents. Architekture of the nomads. N.Y., 1979.

[168] См.: *Вайнштейн С.И.* Проблемы истории жилища . . .; *Он же.* Die wichtigsten Etappen in der Entwicklungsgeschichte der Behausung bei den Steppennomaden Eurasiens // JMVL. 1982. Bd. 34. S. 93—115; *Вайнштейн С.И., Крюков М.В.* К истории жилища тюрко-монгольских кочевников Центральной Азии // Тез. докл. Всесоюз. сес. по итогам полевых этногр. и антропол. исслед. 1984—1985 гг. Йошкар-Ола, 1986.

[169] *Харузин Н.* История развития жилища. . . С. 21.

[170] Там же. С. 46.

[171] *Драги А.А.* Самобытность и эволюция архитектуры Монголии. М., 1975; *Майдар Д.* Памятники истории и культуры Монголии. М., 1981. С. 82—83; *Taube E. Taube M.* Schamanen und Rhapsoden. Leipzig, 1983. S. 14—15.

[172] *Щепетильников М.Н.* Архитектура Монголии. М., 1960. С. 20.

[173] *Хазанов А.М.* Социальная история скифов. М., 1975. С. 271.

[174] *Ростовцев М.* Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914. Т. 1. С. 173.

[175] *Граков Б.Н.* Скифы. М., 1971. С. 37.

[176] *Шульц П.Н.* О работах Евпаторийской экспедиции // СА. М.; Л., 1937. Вып. 3. С. 253.

[177] *Евтюхова Л.А.* Развалины дворца в "Земле хягас" // КСИИМК. 1974. 21 С. 85; Шепетильников Н.М. Архитектура Монголии. С. 19; Абетеков А.К. О типах жилищ у древних усуней // Первобытная археология Сибири. Л., 1975. С. 138.

178 *Кюнер Н.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 78.

179 Сохранилось известное свидетельство Аммиана Марцеллина, что гунны не имеют даже шалашей и постоянно кочуют в кибитках (История. XXXI. 2. 10).

180 *Геродот.* История в девяти книгах. IV. 121; *Гиппократ.* О воздухе, водах и местностях. 25; *Страбон.* География. VII. 3. 17.

181 Штерн Э.Р. Из жизни детей в греческих колониях на северном побережье Черного моря // Сб. археол. статей. . . СПб., 1911. С. 28; *Нечаева Л.Г.* О жилище кочевников юга Восточной Европы в железном веке // Древнее жилище народов Восточной Европы. М., 1975. С. 11—13.

182 *Нечаева Л.Г.* О жилище кочевников. . . С. 14.

183 Там же.

184 *Попов А.А.* Жилище. Табл. X, рис. 15 (указание, что это жилище эвенков, – ошибочно).

185 См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники скифского времени. . . С. 82—87. Рис. 3.

186 Материалы по истории сюнну. М., 1968. С. 143. Примеч. 147.

187 *Го Можо.* Цай Вэньцзи. Пекин, 1959. На кит. яз. Все переводы с китайского языка здесь и далее выполнялись М.В. Крюковым.

188 *Грязнов М.П.* Боярская писаница // Пробл. истории материальной культуры. М., 1933. №7—8. С. 41—45.

189 *Гаджиева С.Ш.* Народное жилище каякентских кумыков // СЭ. 1953. №3. С 88.

190 *Гафферберг Э.Г.* Жилище джемшидов Кушкинского района (К истории жилища кочевников) // СЭ. 1948. №4.С. 129.

191 *Радлов В.В.* Из Сибири. С. 138—139.

192 Книга Ахмеда Ибн-Фадлана (Мешхедская рукопись). Л. 199 об., 207 а. // *Ковалевский А.Н.* Книга Ахмеда-Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу. Харьков. 1956.

193 *Ковалевский А.Н.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана. . . С. 213. Примеч. 528.

194 *Агаджанов С.Г.* Огузские племена Средней Азии IX—XIII вв. // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 10. С. 185.

195 См.: *Вайнштейн С.И., Крюков М.В.* К истории жилища. . . С. 261—263.

196 Там же.

197 Прекрасный в художественном отношении перевод стихотворения китайского поэта Бо Цзюйи о юрте осуществил Л.Н. Гумилев (*Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967. С. 72), но с существнными фактическими неточностями. По Бо Цзюйи., юрта "имеет крышу с острием в середине", однако у Л.Н. Гумилева эта строка осталась не упомянутой. Бо Цзюйи пишет: "Сотни колец соединены". Л.Н. Гумилев переводит: "Сотни две сковали мне колец", но это неверно, так как речь идет не о кованых кольцах, а о поэтическом образе решетки.

198 *Spaiser W.* China: Geist und Geselschaft. Baden-Baden, 1959. S. 158; *Gobain A. von.* Frühe Zeugen der Scherengitter-Jürte // Studia Turcica. Budapest, 1971. S. 169—173.

199 *Gabain A. von.* Frühe Zeugen. . . S. 173.

200 *Димитров Д.И.* Принос към изучаването на старобългарското жилище в североизточна България // Изв. на Народния музей. Варна, 1973. Кн. 9, т. 24. С. 105—106.

201 *Афанасьев Г.Е.* Население лесостепной зоны бассейна Среднего Дона в VIII—X вв. // Археол. открытия на новостройках. М., 1987. Вып. 2. С. 73.

202 *Дорш Д., Новгородова Э.А.* Петроглифы Монголии. Улан-Батор, 1975. С. 32. Опубликовавшие рисунок Д. Дорш и Э.А. Новгородова вряд ли правы, утверждая, что это жилища "на пяти подпорках с островерхой крышей и торчащей из нее трубой" (Там же. С. 32).

203 Гос. музей истории культуры и искусства Узбекской ССР им. А. Икрамова. Самарканд. Кол. А-403-1 (КП-1779).

204 *Гафферберг Э.Г.* Хазарейская юрта. . .

205 Там же. С. 91.

206 *Жамцарано Ц.* Поездка в Южную Монголию в 1909—1910 гг. // Изв. Рус. комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. Сер. 11. СПб., 1913. №2.

207 *Дыльков С.Д.* Эджен-хоро // Филология и история монгольских народов. М., 1958.

208 *Martin F.R.* The miniature paintings and painters of Persia, India and Turkey from the 8th to the 18th century. London, 1912. Vol. 2. Tab. 43.

209 *Самойлович А.Н.* Казаки Кошагачского аймака Ойратской автономной области // Казаки. Л., 1930. Рис. 3.
210 *Харузин Н.Н.* История развития жилища. . . С. 22, 23.
211 *Гафферберг Э.Г.* Жилище джемшидов.
212 *Кармышева Б.Х.* Жилище узбеков племени карлук. . . .С. 23.
213 *Попов А.А.* Жилище. Табл. 16, рис. 3.
214 Там же. Табл. 17, рис. 2.
215 Вопрос о характере средневековых жилищ, круглых в плане и со следами углубленных в землю жердей, изученных во время раскопок Цимлянского городища, вызвал дискуссию. С.А. Плетнева считала их решетчатыми юртами (*Плетнева С.А.* О связях алано-болгарских племен Подонья со славянами в VIII—X вв. // СА. 1962. №1. С. 86—90), однако с этим решительно не согласны Л.Г. Нечаева (*Нечаева Л.Г.* О жилище кочевников. . . С. 22—26) и Г.Е. Афанасьев (*Афансьев Г.Е.* Население лесостепной зоны. . . С. 72—75). Однако круглоплановые жилища с углубленным в землю и обмазанным глиной каркасом могли развиться под влиянием традиций сооружения юрт кочевниками, перешедшими на оседлость.
216 Радзивилловская, или Кенигсбергская летопись. СПб., 1902. Т. 1. Рис. на л. 232 об., 237 об., 242 об.
217 *Нечаева Л.Г.* О жилище кочевников. . . С. 37.
218 ССк. Тексты. С. 203—519; пер. С.А. Козина. С. 79—199.
219 ССк. §232.
220 Там же. §6.
221 Там же. С. 524.
222 *Данзан Л.* Алтан тобчи ("Золотое сказание")/Пер. с. монг., введ., коммент. и прил. Н.П. Шастиной. М., 1973. С. 306, примеч. 18.В китайской версии "Сокровенного сказания" *гэр терген* переведено как *фанцзы чэцзы*, т.е. дом-повозка; анализ термина см.: Cleaves. F.W. An early Mongolian toan contract from Qara Qoto // HJAS. 1955. Vol. 18, N 1—2. P. 37, n. 26.
223 *Рубрук Г.* Путешествие. . . С. 91—92.
224 ССк. §115.
225 Там же. С. 105.
226 *Данзан Л.* Алтан тобчи. С. 323. Примеч. 43.
227 ССк. §232.
228 *Владимирцов В.В.* Общественный строй монголов. Л., 1934.С.45; в современном монгольском языке *орд, ордон* — дворец.
229 ССк. §118.
230 Там же. С. 106.
231 Там же. §24.
232 Там же. §103. Судя по контексту памятника, речь идет о шалаше, а не о юрте.
233 ССк. §265, 266.
234 В "Сокровенном сказании" в похвале гвардии Чингисхана его жилище носит название siltesutai k'er (ССк. §230). С.А. Козин переводит это название в трех разных местах работы по-разному: сетчатая юрта (ССк. С. 171), решетчатая юрта (ССк. С. 172), юрта с плетеными стенами (ССк. С. 603).
235 ССк. §190.
236 *Данзан Л.* Алтан тобчи. С. 237.
237 ССк. §230.
238 КСОТ. С. 137, 138.
239 *Рубрук Г.* Путешествие. . . С. 91.
240 Там же. Хотелось бы отметить, что Г. Юл, английский комментатор путешествия Марко Поло, предложил, на наш взгляд, наиболее близкую к действительным формам реконструкцию монгольского жилища на повозках (см.: *Yule H.* The book of ser Marko Polo. London, 1903. Vol. 1. P. 225, pict.). Неоднократно высказывалось мнение, что характерные для половецких вежей дымоходы в виде длинных и узких рукавов аналогичны монгольским жилищам с шейкой, описанным Г. Рубруком (например: *Плетнева С.А.* Печенеги, тюрки, половцы в южнорусских степях // МИА. М.; Л., 1958. №62. С. 200). Из изложенного очевидно, что для такого вывода нет достаточных оснований.
241 *Рубрук Г.* Путешествие. . . С. 92.
242 *Окладников А.П.* Археологические данные о появлении первых монголов // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 208—210.

243 КСОТ. С. 138.
244 *Карпини Джованно дель Плано*. История монгалов. М., 1957. С. 27.
245 Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1866. Т. 4. С. 287, 288.
246 Die Reisen des Venezianers Marco Polo. . . S. 212.
247 КСОТ. С. 138.
248 *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. С. 45; *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. С. 123.
249 *Радлов В.В.* Из Сибири. С. 139.
250 *Го Можо*. Цай Вэньцзи. Рис. 3, *7, 9, 10*.
251 *Feher G.* Türkische Miniaturen. Aus den Chroniken der ungarischen Feldzüge. Leipzig; Weimar, 1978. Taf. 16, 37, 45.
252 *Forman W.* Tschingis-Chan und sein Reich/Text von S. Marek und Knižková. Prag, 1963. S. 11, 16.
253 *Hartwig W.* Ethnographica der Chalcha und Burjaten // JMVL. B., 1966. Bd. 22. Abb. 200.
254 *Попов А.А.* Жилище. С. 150. Табл. XVIII, рис. 5—7.

Глава вторая

ЖИЛОЕ ПРОСТРАНСТВО И ЧЕЛОВЕК УТВАРЬ

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 к 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"[1].

Столетия спустя В. Радлов, описывая юрту алтайцев, которую он наблюдал в середине прошлого века, писал, 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..."[2]. Во многом сходным было и использование жилого пространства у тувинцев-кочевников, о чем пойдет речь ниже.

Здесь же отметим, что названий "мужская" и "женская" сторона не было ни в тувинском языке, ни в языках других тюрко-монгольских народов. Так, у бурят левая половина по отношению к входу называлась *баруун тала* — западная (юго-западная) сторона, а правая — *зуун тала* восточная (северо-восточная) сторона[3]. Аналогичные наименования сторон юрты — монгольские по своему происхождению — исполь-

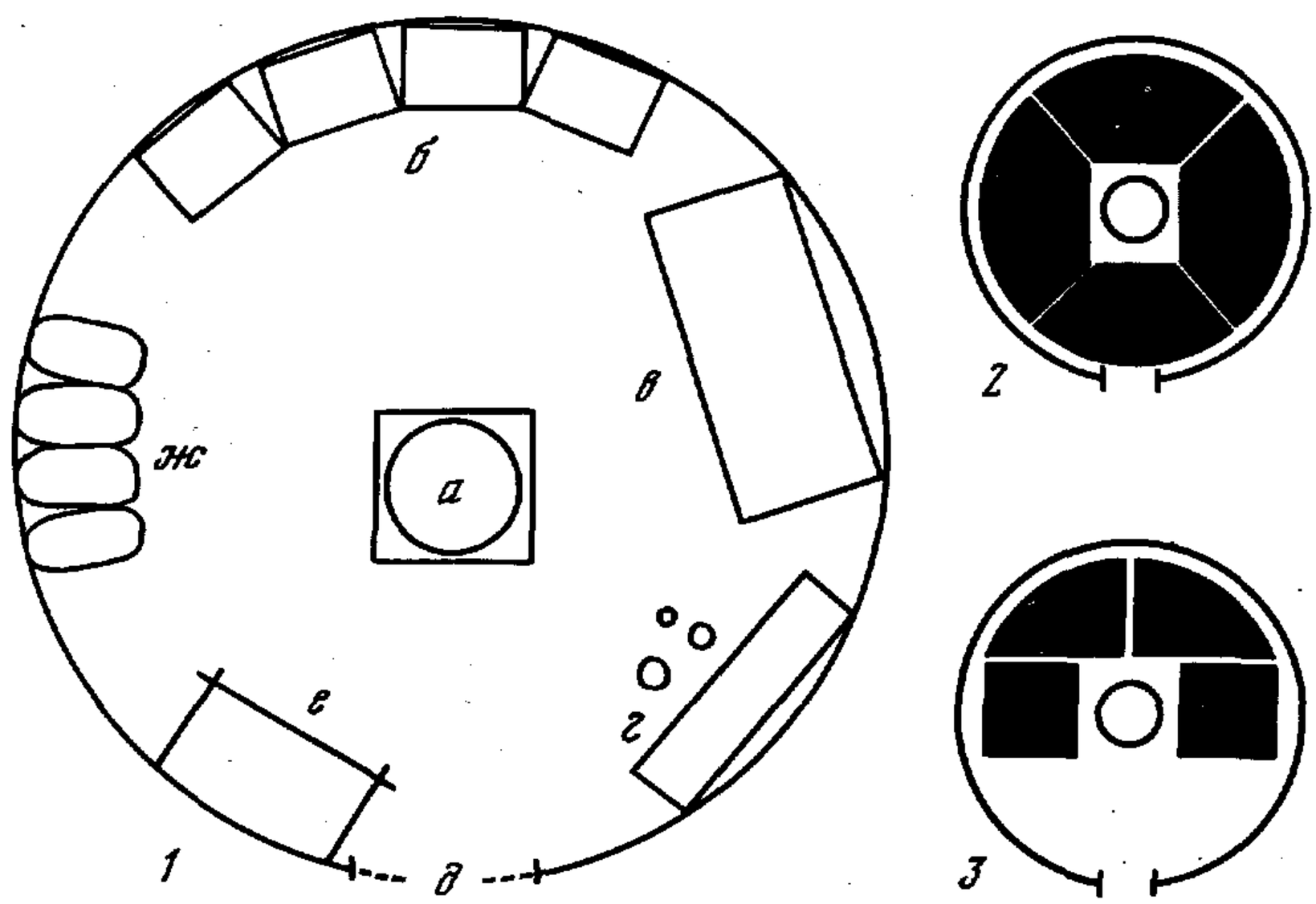


Рис. 42. Размещение в юрте утвари и ковров
1 — план жилого пространства юрты: *а* — очаг, *б* — почетная часть; *в* — кровать; *г* — этажерка для посуды; *д* — вход; *е* — место для молодняка; *ж* — вьюки; *2, 3* — размещение ковриков ширтек

зовались и тувинцами, у которых при южной ориентировке входа восточную сторону называли *чөөн тала* (*чөөн* — восточная), а западную — *барыын тала* (*барыын* — западная). *Чөөн тала* означало также левую сторону, а *барыын тала* — правую. Впрочем, восточную сторону называли также кухонной стороной — *ҮлгҮҮр 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[4]. Каждая из половин тувинского жилища делилась в свою очередь на северную и южную (при южной ориентировке входа)[5].

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

Рассмотрим функциональную структуру жилого пространства тувинской юрты, начиная от входа (*кирер эжик*), соединявшего это пространство с окружающим внешним миром (рис. 42).

Часть юрты, прилегающая к входу, носила название *эжик аксы*. Она включала также проем входа и порог. С входом был связан ряд существенных и обычно строго выполнявшихся норм этикета. Так, приближающийся к юрте всадник, шагов за тридцать-сорок 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. Но перед тем как войти в юрту, он должен был их вытащить с тем, чтобы они красиво свисали с

пояса на ремешках. А плеть, которую он весь путь держал в правой руке, необходимо было привязать к седлу — в юрту гостю 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"[6]. Все это символизировало мирные намерения гостя. Но к нему предъявлялись и другие требования этикета.

Так, он должен был, подходя к входу, аккуратно поправить шапку (если он раньше ее снял, то теперь бы обязательно надел) 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 зайти в жилище.

Гость, будучи приглашеным в жилище, не должен был наступать на порог (*эгин*). Случись такое — хозяин был бы глубоко оскорблен, так как 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..."[7] По этой 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 выдвижении нового хана его обносили на войлоке по кругу по движению солнца[8].

— *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!" или "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 пространнее. 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 — *чолукшууру*. 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 таким образом подчас 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 *баскактаныр*, подогнув под себя скрещенные ноги, остальные — в позе *сөгедектээр*,

подогнув под себя левую ногу, а правую, согнутую в колене, поставив перед собой, причем так, чтобы она была обращена к входу.

Гость садился рядом с хозяином, справа от него, в стороне, противоположной входу, — почетной части тёр (*дөр*), 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* — кусок шелка, платок. Хозяин также принимал дар обеими руками (перед уходом гость получал отдарок, который он укладывал в тот же мешочек). Затем начинался непременный обряд традиционного этикета *таакпылажыр:* хозяин вынимал табакерку с нюхательным табаком, обычно подвешенную к поясу в футляре, либо положенную за правую полу, и предлагал ее, не произнося при этом слов, гостю, протягивая табакерку правой рукой, придерживая ее левой. Тот 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.

Лишь после *таакпылажыр* можно было приступать к беседе, но начиналась она с произнесения коротких традиционных фраз — вопросов, которые задавал гость (если гостей было несколько, то старший из них), и ответов хозяина; вопросы и ответы чередовались, например:

— Все ли хорошо у вас?

— Все благополучно!

— Здоров ли скот, не было ли джута?

— Все хорошо!

— Благополучным ли был ваш путь? — в свою очередь спрашивал хозяин.

— Все благополучно! — отвечал гость.

Этот обмен фразами носил чисто ритуальный характер и обычно не нес какой-либо информации. Лишь закончив его, переходили к беседе. Если гость был не знаком хозяину, то у гостя спрашивали его 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 гостю.

В ходе беседы гостя непременно угощали (см. гл. "Традиции питания").

Женщины, находясь в левой части жилища, сидели подогнув под себя правую ногу, а левой, согнутой в колене и прикрытой полой халата, опирались о пол. Оне не должны были без особой надобности проходить на "мужскую" половину при трапезе, и особенно в присутствии почетных гостей или старших родственников мужа. Если все же женщине было необходимо туда войти, то она обязательно обходила очаг со стороны входа, а не с почетной стороны тёр; ей не следовало ходить и среди гостей, нельзя было

Рис. 43. В юрте западных тувинцев. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ

Рис. 44. Женщины у очага. Западная Тува. 1926. Рисунок О.Ф. Амосовой (собрание автора)

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[9].

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 не спеша, достаточно тихо, нельзя было кричать или тем более — свистеть, так как считалось, что этим 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, что мы и видим на фотографии начала нашего века (рис. 43), хотя, занимаясь хозяйственными делами или кормлением ребенка, она могла сидеть, поджав скрещенные ноги (рис. 44).

Но 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 ныне повсеместно в сельской местности на улице при 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[10]. В целом сходные позы были описаны и у монголов[11].

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. Н.Ф. Катанов писал в конце XIX в.: "Очаг... посредине юрты. Вместо треножника служат сойотские 3 камня. Очаг устраивают всегда в ямке, имеющей вид круга с радиусом в 6—8 вершков"[12]. 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 свето-дымовое отверстие юрты, но беднякам они были недоступны как из-за сравнительной дороговизны, так и из-за 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 к входу. Место вокруг очага носило название *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 в непосредственной близости 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 нельзя не вспомнить 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..."[13] 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 членение 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 находились в легкой оградке из жердей новорожденные домашние животные, рядом могли сидеть слуги (*айбычы*) бая — владельца юрты, а также неимущие, зашедшие в жилище.

Далее висел бурдюк или стоял бочонок с хойтпаком или кумысом[14] и начинался *чүүк* — длинный ряд кожаных вьючных мешков *барба* и переметных сум *таальын*, установленных на деревянных настилах впритык, узкими боками вперед. В них находилась одежда, меховые одеяла, украшения и другое имущество, зерно. Место у начала *чүүк* именовалось *чүүк адаа* (*адаа* — букв. нижняя часть). Здесь стояла жердь с сучками (*адыр ыяш*), на которую вешали ружья, уздечки, аркан, плеть, путы и др. Рядом укладывали седла. Различные вещи лежали на барбах и талынах, были подвешены над ними на решетках хана.

Напротив входа находилась почетная часть жилища тёр (*дөр*), 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 поверх — шкатулки (*хааржак*). В аптара хранили праздничную одежду, ценное домашнее имущество, в шургулда — мелкие ценности, деньги. Средняя часть тёр была наиболее почетной — *дөр бажы* (*бажы* — букв. голова). Здесь в богатых юртах между средними аптара стояли низенькие квадратные или овальные столики-алтари ширэ (*ширээ*) высотой 20—25 см, с четырьмя или восемью ножками. На ширэ устанавливали буддийские культовые предметы, возлагали жертвоприношения. В юртах знати для хозяина и его особо почетных гостей ширэ иногда использовали и как сидение, 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..."[15]. В жилищах лам обычно было несколько таких столиков разных размеров (рис. 45).

В юртах шаманов в тёр стояли прислоненные к решеткам бубен и другие культовые принадлежности, висели привязанные к решетке эрени (*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

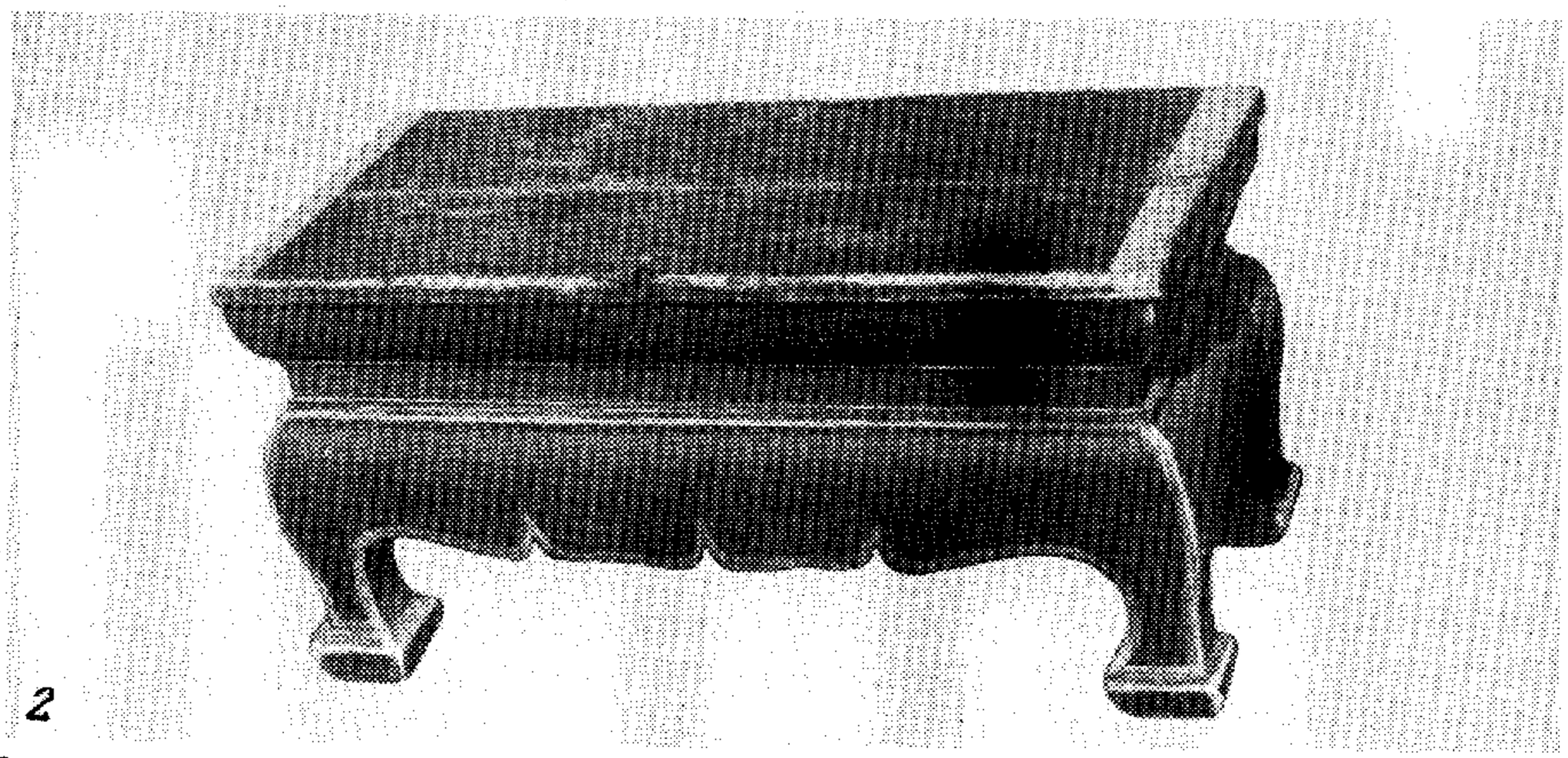


Рис. 45. Культовая утварь (*1*) в юрте ламы. Оюнарский хошун Тувы. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ; культовый столик ширээ (*2*)

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, *дөжек баары* (*дөжек* — войлочный матрац), за ним *дөжек адаа*, что означало "нижняя часть матраца". Тут было место хозяйки. А между ней и хозяином сидели их маленькие дети. Далее у кровати обычно стоял сундук *бут аптара* для продуктов, а рядом с ним — полусферический чугунный котел (*паш*), который ставили, сняв с очага, на три вкопанных в землю колышка и прикрывали деревянной крышкой.

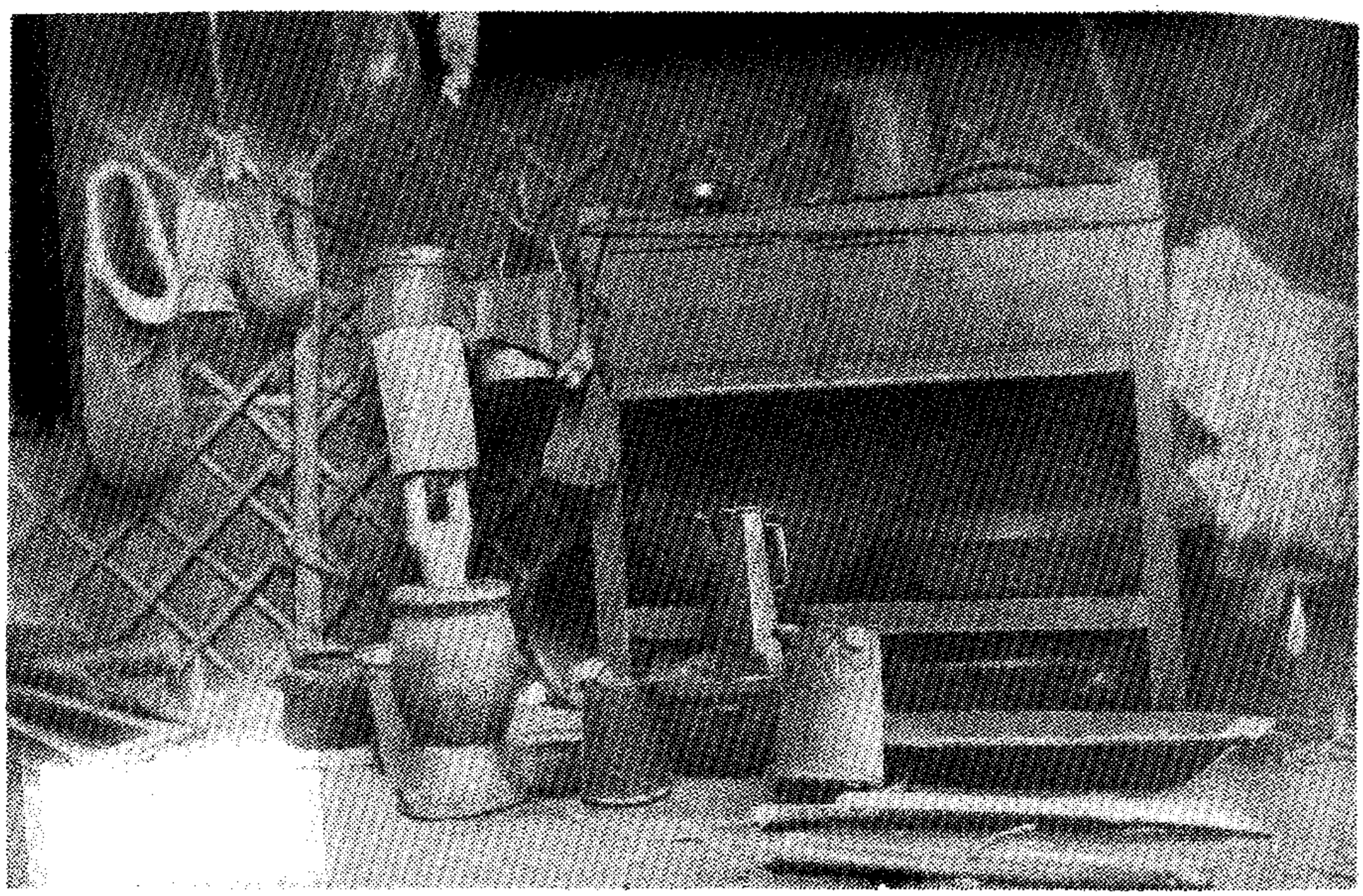
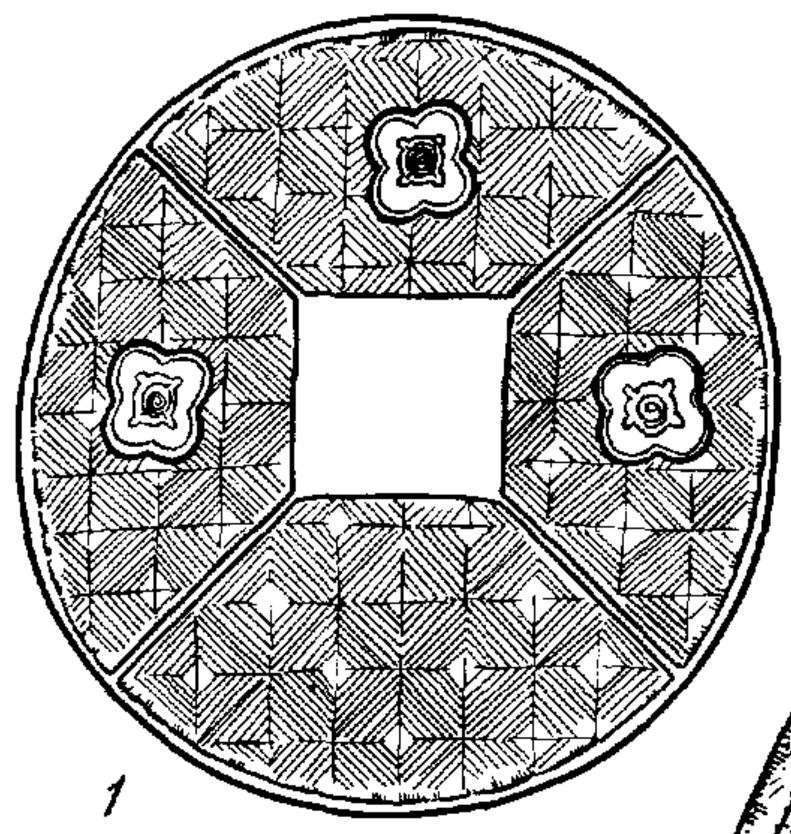


Рис. 46. Утварь на "кухонной" половине юрты. Чаа-Холь. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ

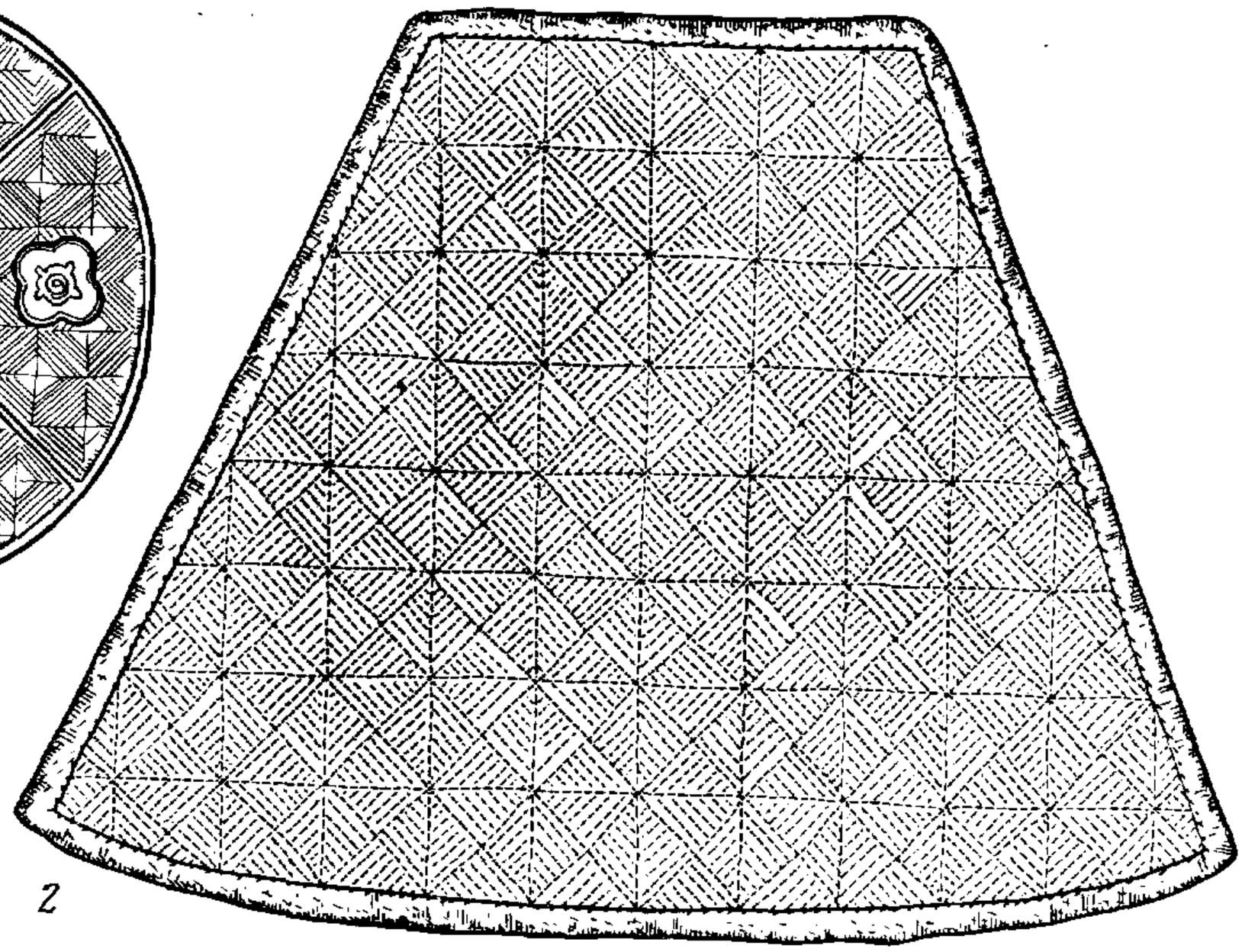
Далее стояла этажерка *үлгүүр* с полками (обычно двумя или тремя) (рис. 46). На них лежала посуда, в том числе миски-чашки для чая и пищи, стояли или висели рядом привязанные к решеткам деревянные ведерки, разного размера ступки для соли, сухого чая, а также другие сосуды, предназначенные для хранения 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 *үлгүүр баары* (букв. передняя часть кухонной этажерки). Поблизости находились обычно каменная ручная мельница, дрова.

Следует отметить, что, по данным ряда моих информаторов, существовало также символическое членение пространства юрты в соответствии с двенадцатилетним животным циклом[16].

Свободное пространство вокруг очага застилали войлочными стеганными ковриками *ширтек* (рис. 42,*2,3*; 47,*2*). 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. К тому же богатые скотоводы поверх ширтеков стелили небольшие четырехугольные или округлые, войлочные или плетенные из шерсти коврики *олбук*, предназначавшиеся для сидения (рис. 47, *4, 5*), Иногда олбуки клали на ширтеки, и тогда они служили сидениями для особо почетных гостей. Ширтеки имели подтрапециевидную форму, причем их сторону, обращенную к стенке жилища, делали дугообразной. Гораздо реже



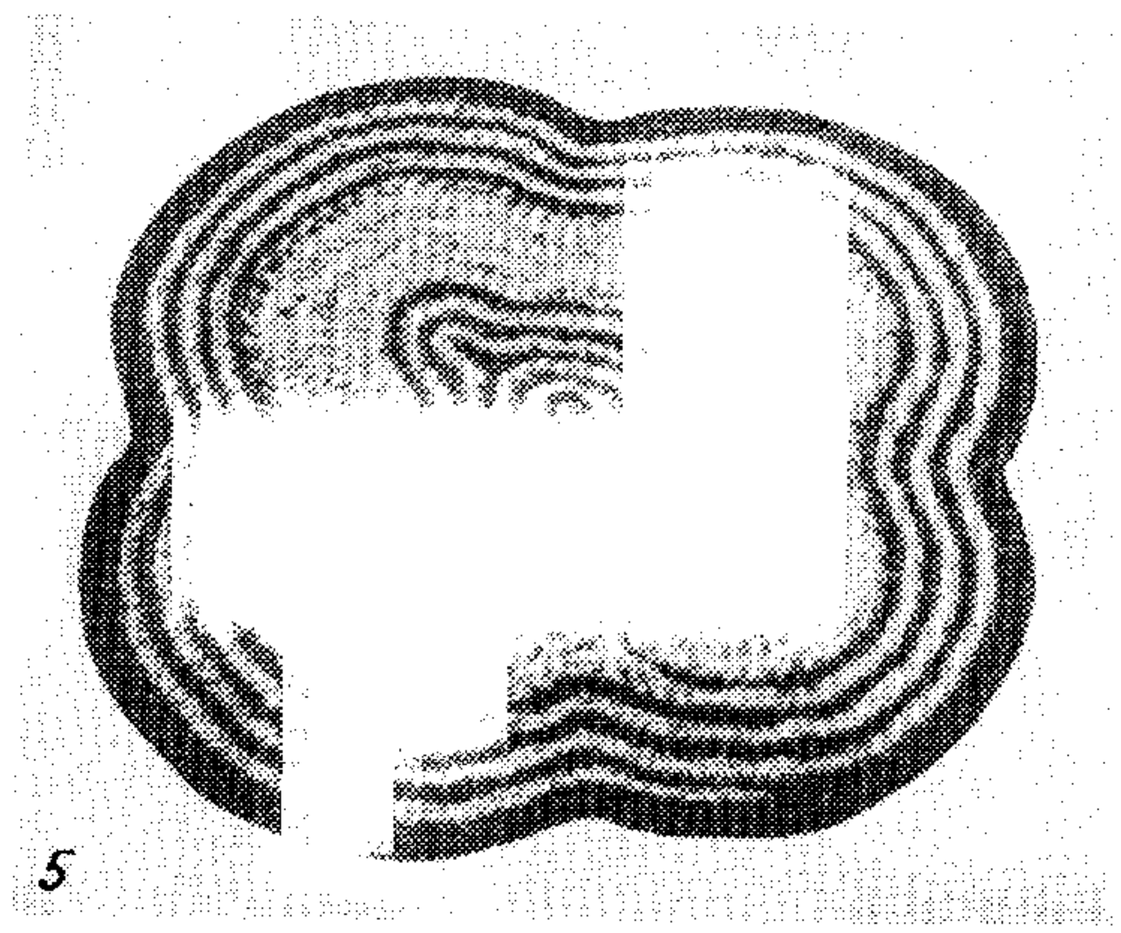
1



2

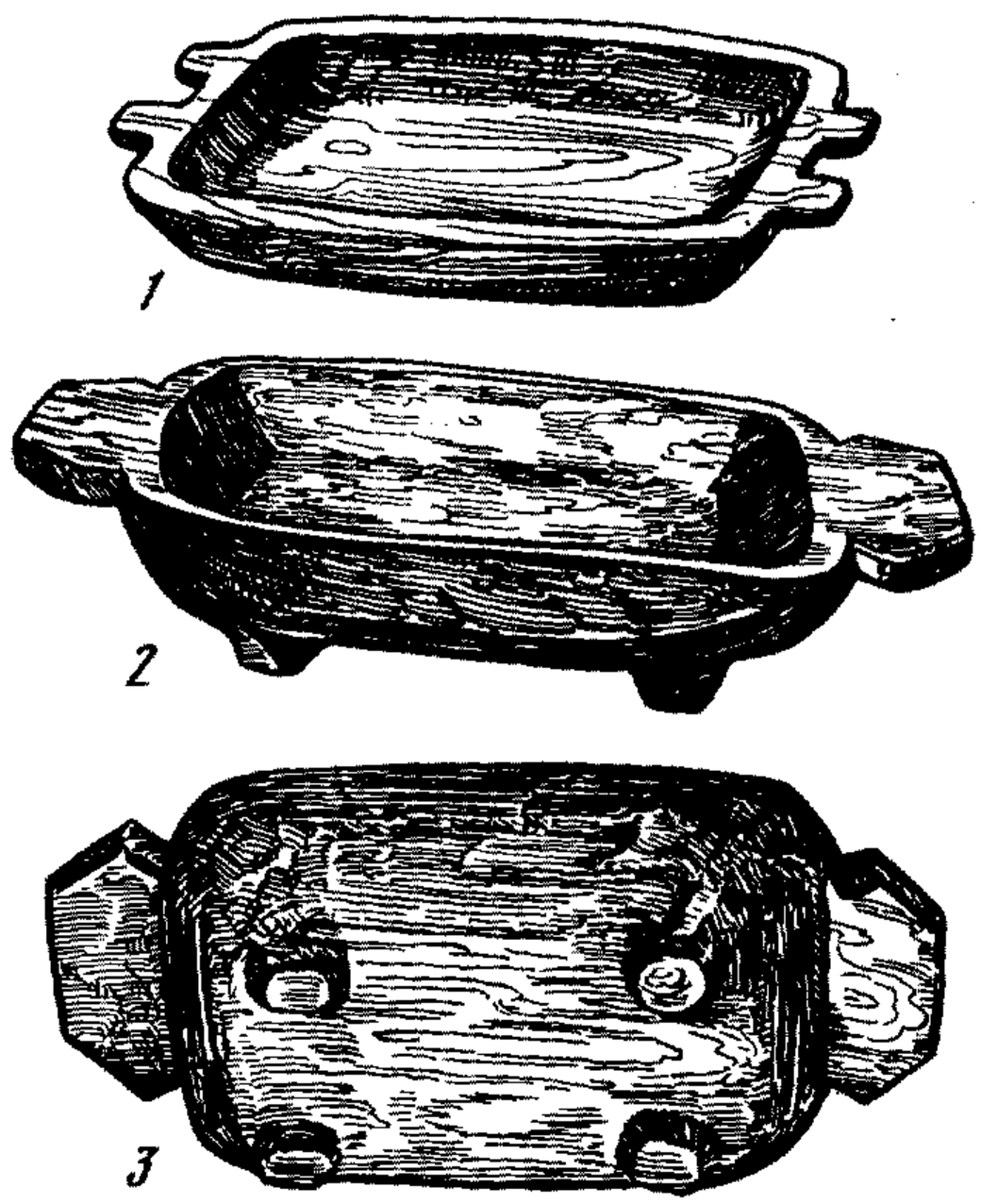
3

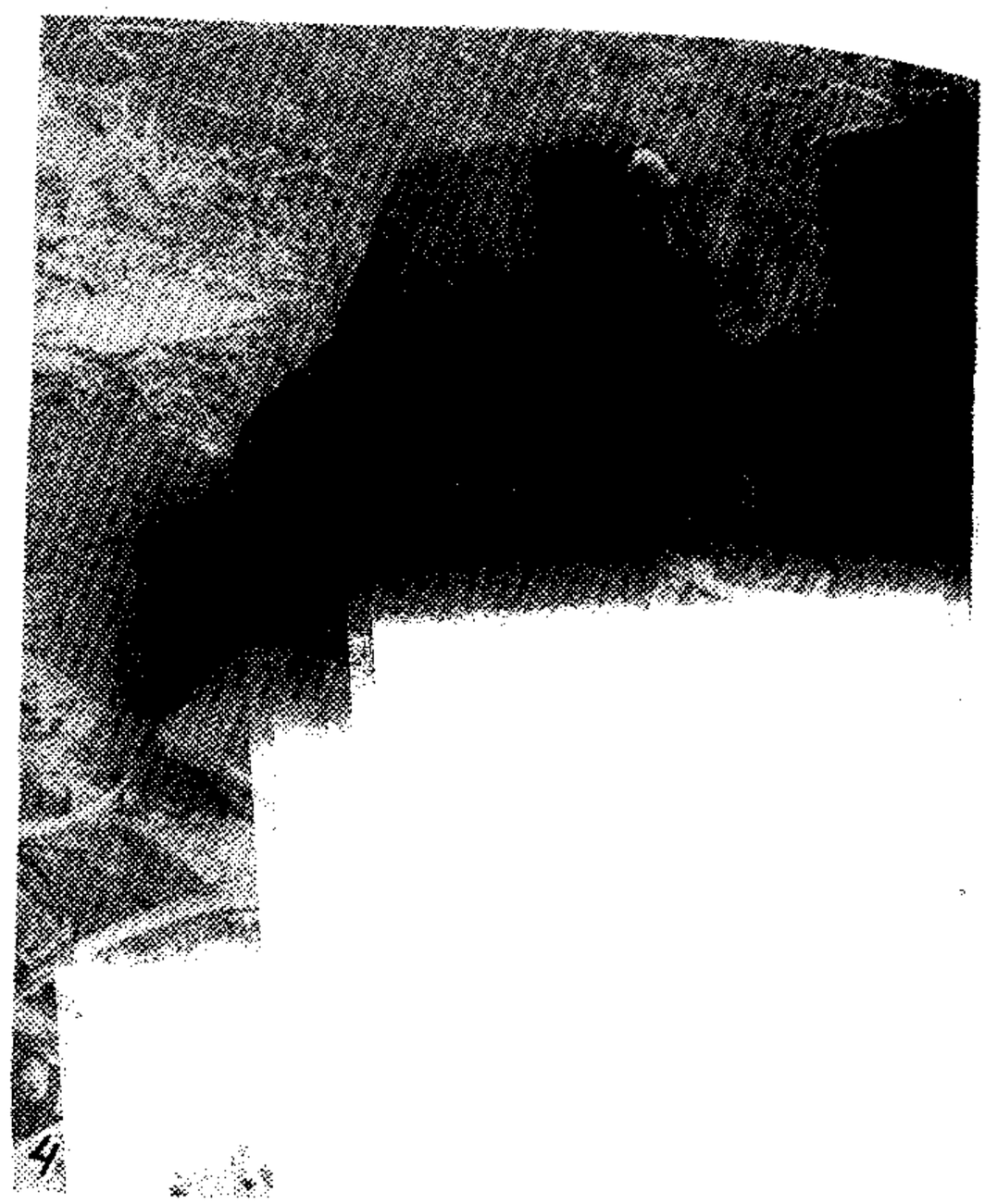
4

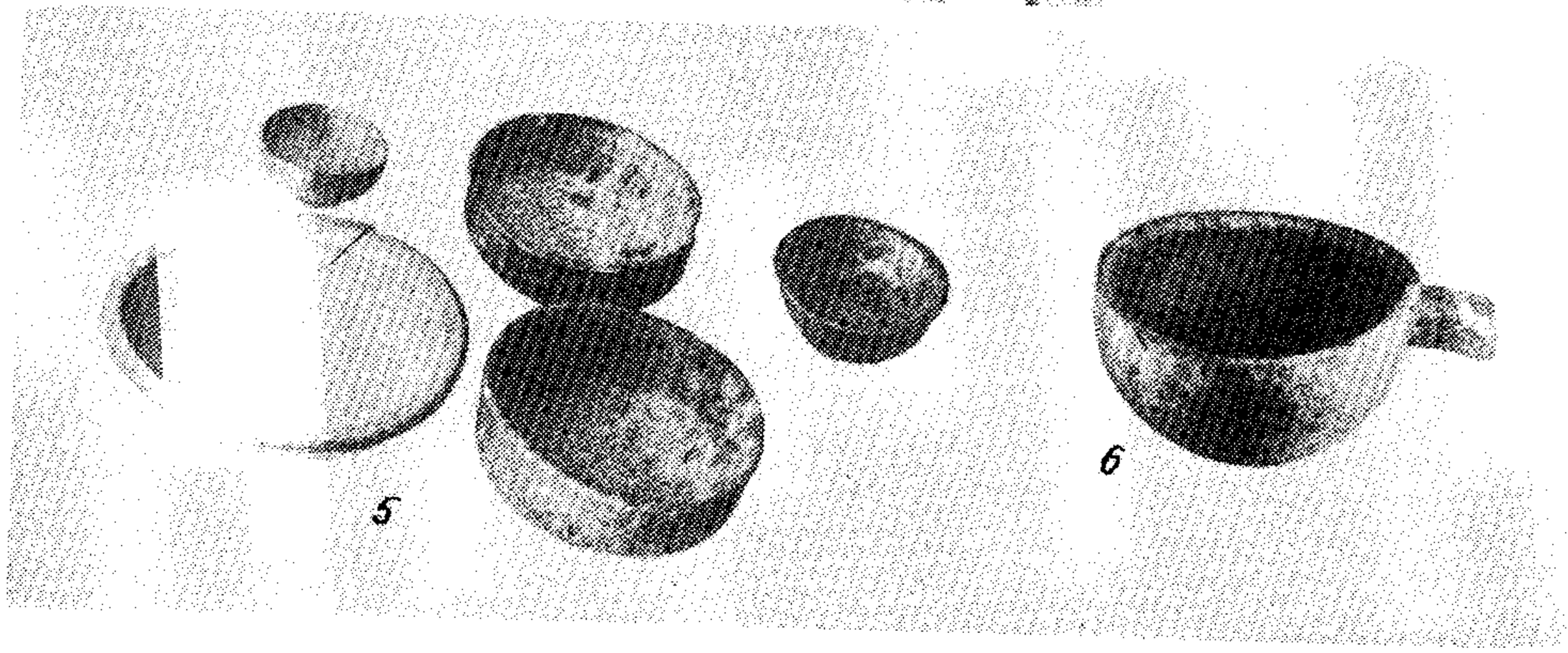


5

Рис. 47. Войлочные коврики ширтек
1 — расположение ширтеков в юрте бая (поверх трех ширтеков лежат олбуки); *2* — ширтек; *3* — тувинка, простегивающая ширтек. 1926. Рисунок О.Ф. Амосовой. АИЭЛ; *4—5* — плетеные олбуки. ТРМ







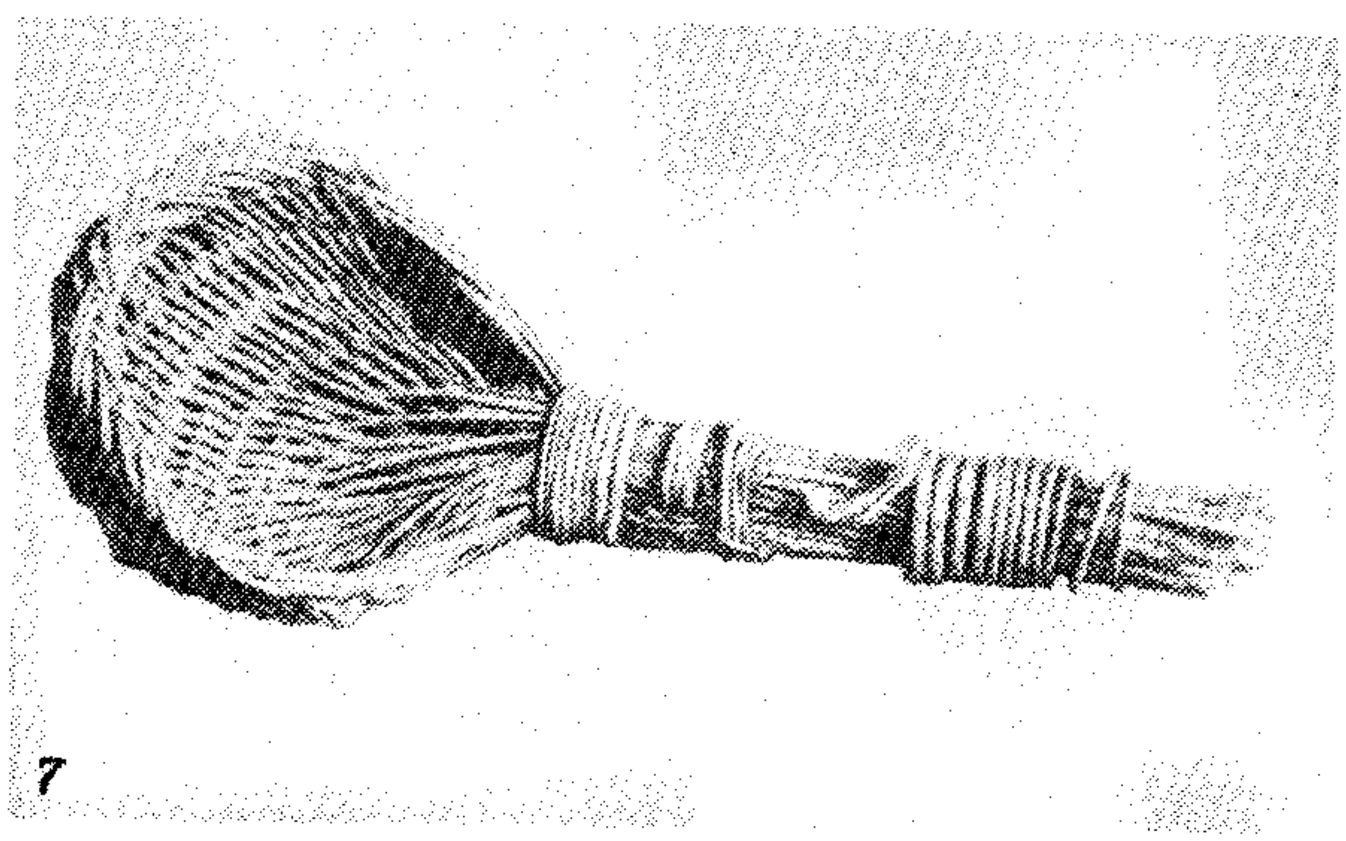


Рис. 48. **Деревянная посуда западных тувинцев**

1—3 — блюда-корытца теспи (без ножек — *1*, с ножками — *2, 3*); *4* — изготовление теспи. Чаа-Холь, 1955. Фото автора; *5, 6* — деревянные чашки аяк; *7* — ложка-цедилка шҳҳр; *8* — ведерки-подойники хууң

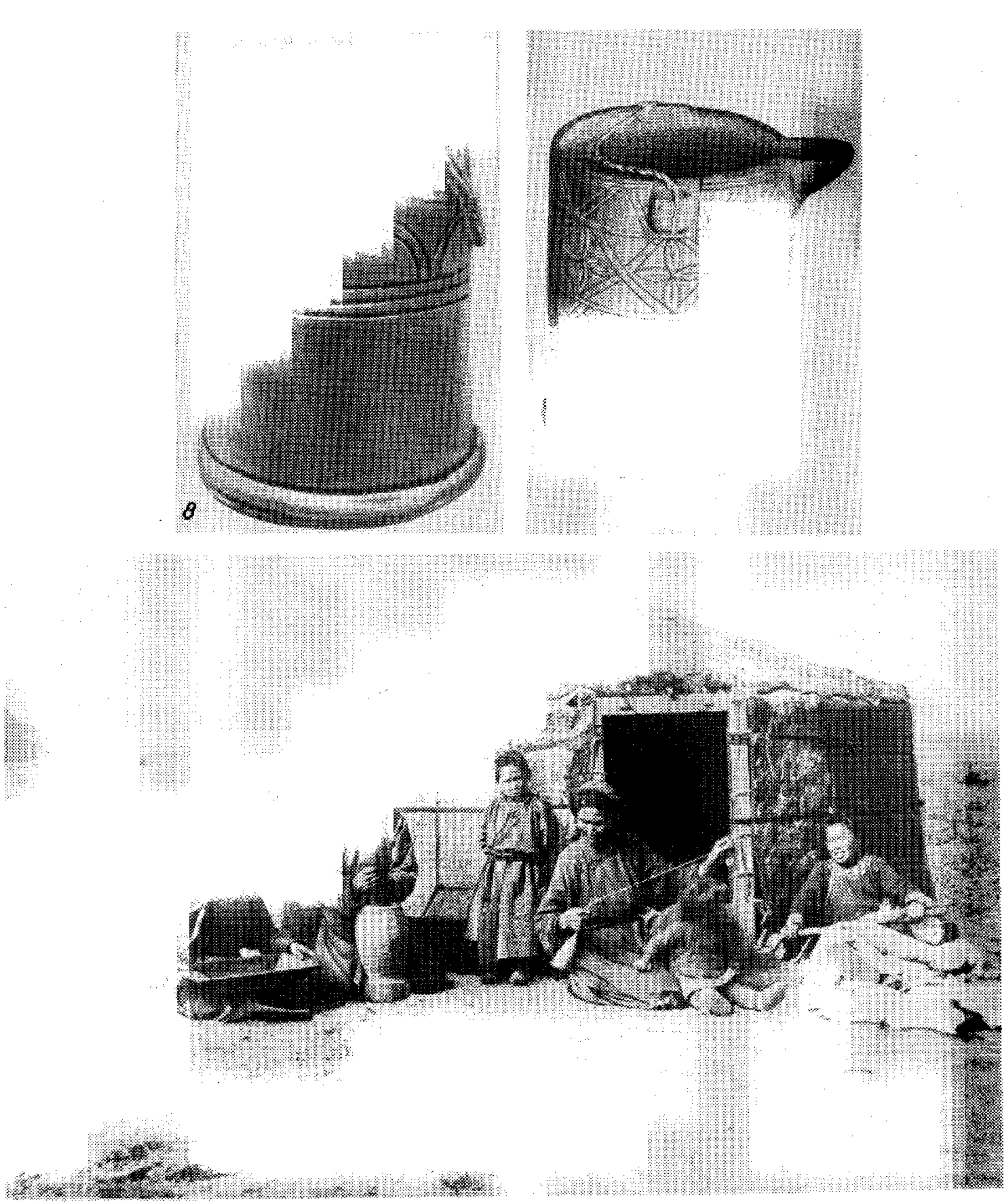


Рис. 49. **Хозяйственные занятия около юрты. Западная Тува.** Начало XX в. **Фото из фондов ЭМКУ**

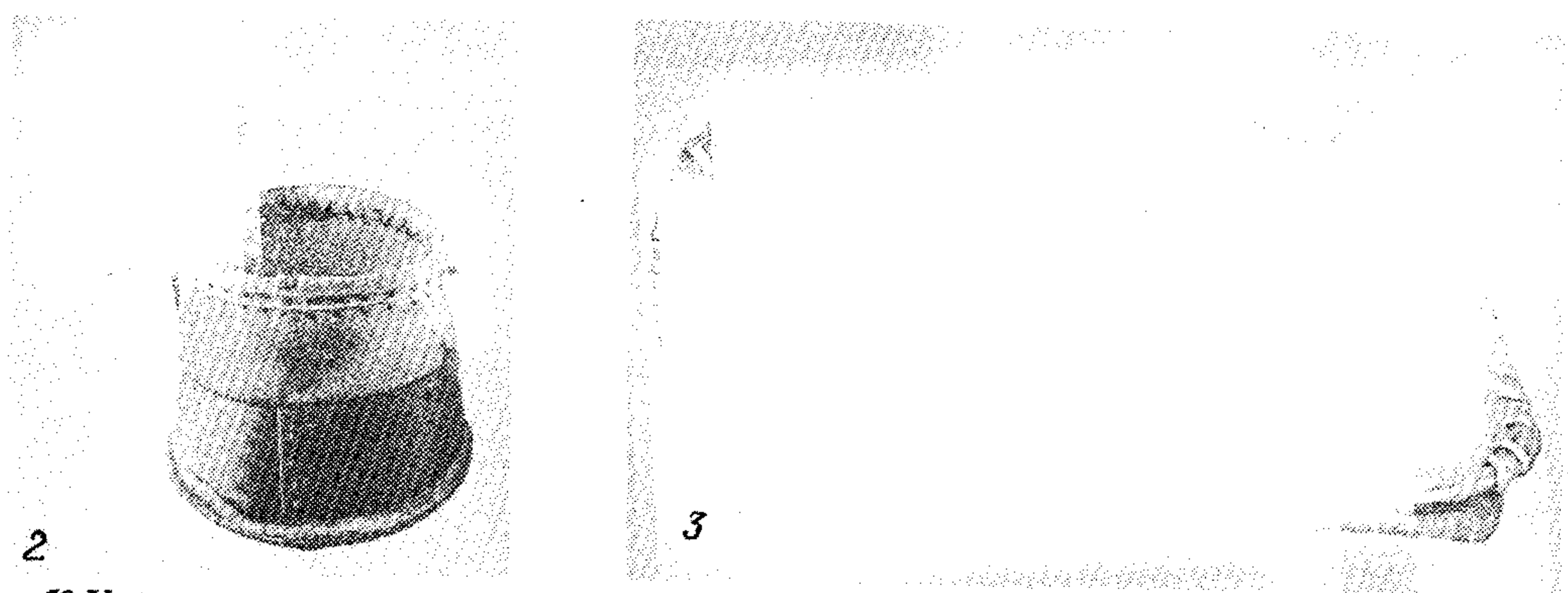
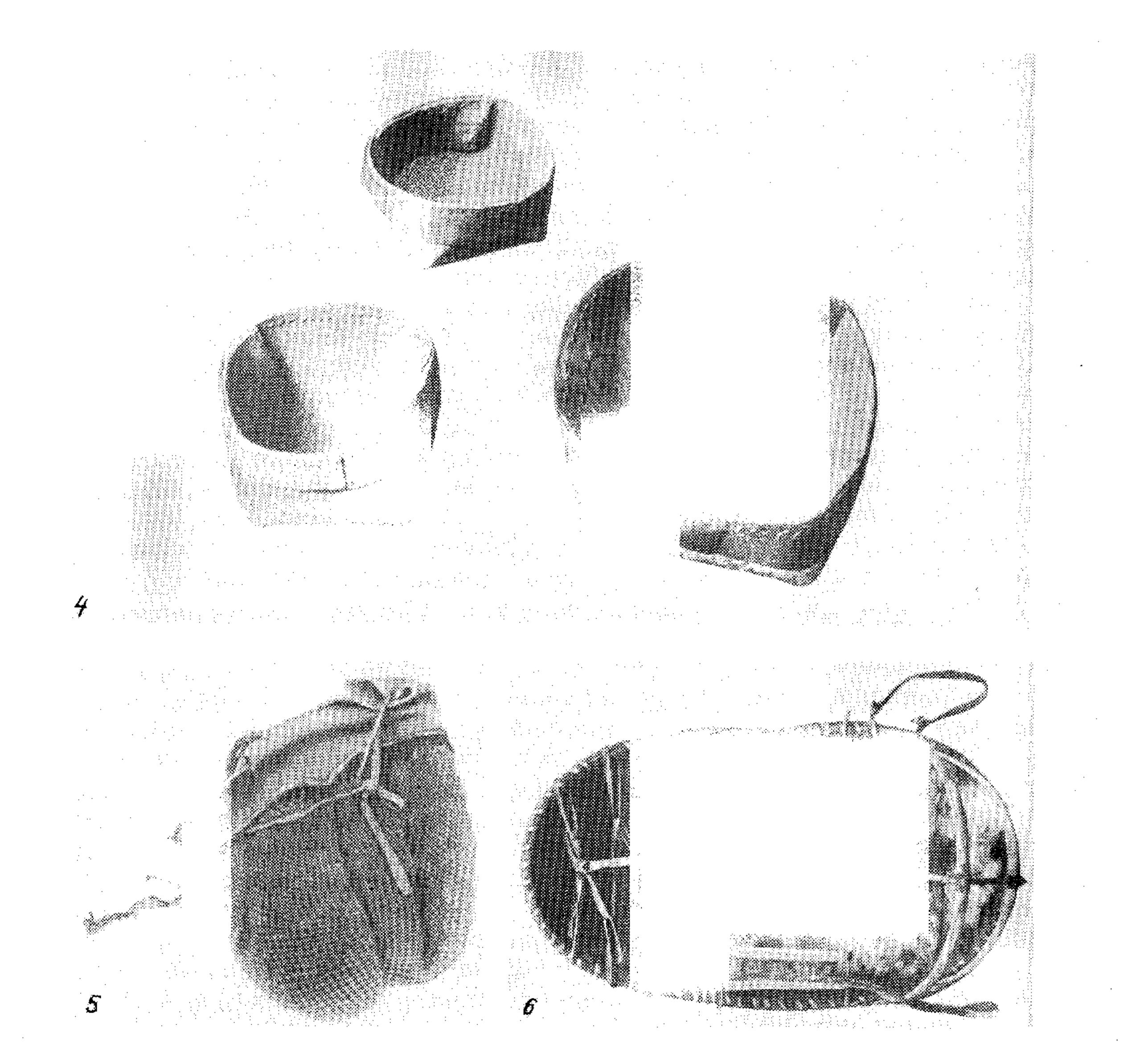


Рис. 50. Утварь охотников-оленеводов

1 — парная вьючная сума барба; *2* — берестяной сосуд соо для воды и молока; *3* — блюдо-корытце из бересты одуш; *4* — берестяные чашки шомук для чая и еды; *5* — сумка кымзар для сараны; *6* — колыбель ковай

их выкраивали сегментовидными или даже квадратными в плане. Величину ширтеков определяли размеры юрты. Их обязательно декорировали различными стегаными узорами (рис. 47, 2). В юртах бедняков войлочные коврики заменялись кожами 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 теспи (*деспи*) (рис. 48. *1—3;* см. также рис. 58, *1*).

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

Описанный интерьер жилища был характерен для юрт, принадлежавших семьям со средним достатком. В дореволюционных жилищах наиболее богатых тувинцев и высших чиновников жилое пространство нередко использовалось иначе. Об этом писал Г.Е. Грумм-Гржимайло, отмечавший, что в таких юртах "отводится большое место божнице, она декорируется лентами и вышитыми тканями, лежанки... выделяются

своими размерами и захватывают большую часть правой (по отношению к человеку, стоящему лицом к входу вне юрты. — *С.В.*) стороны, левая же почти сплошь занимается устанавливаемыми в ряд друг на друга различных размеров шкатулками и сундуками". Далее в примечании он продолжал: "На этой же стороне можно иногда видеть стойку с подвешенными к ней кожанными мешками и турсуками с кумысом, кислым молоком и маслом"[17]. Он же подчеркивал, что "кухня отсюда совсем изгоняется, и из посуды можно здесь видеть только фарфор, фаянс, сосуды из металла, тисненной кожи и камня, и из деревянной только те, которые имеют ценную металлическую отделку. Кухня у богачей — в юртах прислуги..."[18].

Состоятельность владельцев жилища очень заметно отражалась и в интерьере, и в качестве и количестве утвари. Так, войлочные коврики беднякам заменяли кожи домашних животных, постеленные на земляной пол. В «убранстве юрты огромную роль, — писал Ф. Кон, — играет зажиточность юртохозяина. У богача "бурханшире" — жертвенник, "бурханы", всевозможные "абтыри" — ящики, "харджак" — шкатулки, кувшины с резьбой из польского серебра поражают своим богатством; у бедных, кроме необходимых для перекочевок ящиков да низенькой широкой койки, редко что найдешь в юрте"»[19].

С наступлением теплых весенних дней и до начала осенних заморозков утварь, предназначенную для выполнения отдельных видов домашних работ, хранили рядом с юртой. Там же можно было увидеть женщин, обрабатывавших шкуры, прядущих шерсть, провеивающих зерно, и мужчин, занятых толчением зерна в ступе, починкой упряжи и другими работами (рис. 49).

В западнотувинских чумах бедняков традиции использования жилого пространства были такими же, как и в юрте, но утвари в них было намного меньше, 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 корытец, 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 ценимых ими камней в несколько сот рублей. Их любимое времяпровождение — игра в шахматы, причем проигрывают иногда целые табуны лошадей"[20].

Переходя к вопросам использования жилого пространства у восточных тувинцев-тоджинцев, остановимся прежде всего на таковом у охотников-оленеводов.

Как отмечалось выше, они не пользовались юртой и основным жилищем был 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 *паштаныр чүк*, т.е. кухонной стороной (*паштаныр* — букв. кухарничать, стряпать, *чүк* — сторона).

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 (рис. 50, *б*) 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 *чаъйан* при помощи волосяной веревки, о чем уже шла речь выше (см. рис. 11).

Почти все имущество оленеводов находилось в парных вьючных сумах барба, сшитых шерстью наружу из лосиных камусов и кусков кожи (рис. 50, *1*). Барбы стояли в чуме на жердях, уложенных вдоль стены. Семья имела от шести до пятнадцати, а иногда до двадцати 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 сумами *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.

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.

В заключение этого раздела отметим, что юрта и чум, 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, например, 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 стороны. А за ними рваная черная юрта. Туда и входи"[21].

Существенную работу, в частности, об отражении в тувинском фольклоре представлений о жилище и утвари выполнил Л.В. Гребнев[22]. В литературе последних лет встречается утверждение, что монгольские кочевники представляют себе юрту как модель вселенной, что это основывается на мифологическом ее осмыслении[23]. Учитывая древние связи тюркской и монгольской мифологии[24], в особенности тувинской и монгольской, можно было бы полагать, что такое осмысление жилища характерно и для тувинских кочевников. Между тем ни полевые материалы, 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.

УТВАРЬ

В материальной культуре номадов, будь то степные скотоводы центра Азии, охотники-оленеводы Саян или бедуины Аравии, 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, как говорится, под рукой.

Большая часть утвари тувинцев изготовлялась в условиях домашнего производства из наиболее доступных легких и прочных материалов — кожи, дерева, бересты и

шерсти. Те предметы утвари, что находились на виду, обычно декорировали, делая их украшением всего жилища. И хотя утварь в различных по имущественному положению семьях различалась качеством материала, из которого была изготовлена, ее конструктивные особенности в основном не имели существенных отличий.

В XIX — начале XX в. многообразные формы утвари тувинцев-кочевников образовывали два основных, достаточно устойчивых комплекса: западнотувинский скотоводческий и восточнотувинский охотничье-оленеводческий. В зоне стыка культур западнотувинских скотоводов и восточнотувинских оленеводов сформировался переходный охотничье-скотоводческий комплекс утвари, сочетавший черты первого и второго. В каждом из них могут быть выявлены историко-генетические слои, отражающие процесс формирования этих комплексов.

Западнотувинский скотоводческий комплекс утвари

Лишь некоторые виды утвари западных тувинцев-кочевников привлекали внимание исследователей[25], и поэтому ее характеристика, приводимая ниже, основывается почти исключительно на полевых материалах автора и привлекавшихся им музейных коллекциях. Последние наиболее полно представлены в дореволюционных собраниях Государственного музея этнографии народов СССР в Санкт-Петербурге, насчитывающих около тысячи предметов, собранных Ф. Коном в Туве[26]. Коллекции западнотувинской утвари, впрочем в разной мере представительные,имеются и в ряде других музеев нашей страны — в Санкт-Петербурге Кызыле, Красноярске, Иркутске, Томске и др.[27]

Обратимся к характеристике отдельных форм западнотувинской утвари.

Часть утвари женщины делали из войлока — коврики *ширтек* и *өлбук*, матрацы *дөжек*, мешочки *хап*.

Из дерева мужчины изготовляли в своем домашнем хозяйстве кровати, сундуки, колыбели, разборные полки для посуды, сосуды для молока, ступки, крюки-вешалки, корытца и др. Лишь украшенные многоцветной росписью сундуки и декорированные передние стенки кроватей приобретали у ремесленников-столяров, работавших на заказ[28]. Для поделок использовали лиственницу, реже — кедр, а также тополь и березу (в том числе ее корень).

Наиболее громоздким, разумеется, лишь по сравнению с остальными вещами, было низкое деревянное супружеское ложе — кровать (*орун*), но и она весила всего несколько килограммов, имея крайне простую конструкцию: на поставленную на ребро доску (длиной ок. 2 м, высотой от 0,2 до 0,5 м) клали поперек дощечки, опиравшиеся одним концом на эту доску, а другим — на коротко обрубленные бревнышки или деревянные колышки, вбитые в землю; поверх укладывали несколько досок. Орун можно было очень быстро собрать и установить, а при перекочевке составлявшие ее доски связывали и легко перевозили вьюком.

Следует отметить, что в юрте тувинцы-кочевники ставили только одну кровать, хотя теперь бывают и две. На нее стелили 4—8 войлочных матрацев в зависимости от обеспеченности семьи. В изголовье лежала валиковая подушка (*сыртык*) из кожи, реже — из ткани. Ее лицевая сторона, обращенная к центру жилища, была плоской, из прямоугольной дощечки, декорированной кожей либо тканью[29]. Подушечка служила

для хранения мягких вещей, которые вкладывали через боковую прорезь. Одеяло (*чоорган*) было сшито из меха или шкуры.

Сравнительно легкие парные ящики-сундуки аптара с откидывающейся вверх крышкой служили также украшением жилища, так как их передние стенки покрывала пышная узорная роспись (рис. 51, *1*).

Маленький ребенок находился в деревянной колыбели (кавай), декорированной обычно резными узорами, игравшими роль охранительных символов и благопожеланий младенцу. Колыбели (рис. 52, *1—3, 4*) подвешивали к верхней части жилища, у изголовья кровати, на крюке — деревянном, роговом или металлическом (рис. 52, *5, 8*), также с узорами или мелкой пластикой того же назначения.

Среди нескольких деревянных сосудов, стоявших на левой половине юрты, непременно были небольшие деревянные ведерки цилиндрической формы — хуунг (*хуун*), 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 прибивали деревянными гвоздиками, в восточных же — вставляли деревянное дно. Были хуунги широкие и приземистые, высокие и узкие в зависимости от назначения. Совсем маленькие, высотой всего 8,5—10 см, детские, побольше — для дойки мелкого рогатого скота и, наконец, высотой 25—30 см — для дойки коров и ячих. Хуунги имели носик-слив, а также две выпуклости у верхнего края, с отверстиями, в которые продевали волосяную веревочку. Интереснейшая особенность хуунгов — зональное расположение резных узоров, составлявших три орнаментальные зоны (реже — одну или две). У венчика — узкий горизонтальный поясок из шевронов, прямых и косых треугольников, зигзагов, ромбов, меандра и других фигур, ниже — более крупный узор с г-образным меандром, смыкающимися дугами, образующими арки, горизонтальная плетенка, ромбы с вписанными в них меньшими ромбами и др. В третьем ярусе были фигуры, ритмически повторяющие верхний ряд. Каждый ярус завершали горизонтальные линии — пояски. Встречались и другие варианты украшения хуунгов[30] (рис. 48, *8*).

Не было семьи, утварь которой не включала бы долбленые деревянные ступки (*согааш* или *соктааш*) для измельчения соли, чая, зерна (рис. 51, *4*). 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 (высотой 25—30 см) из березы. Тулову этих сосудов придавали форму цилиндра с поддоном, реже, в юго-восточной Туве они имели вид банки. Ступки для соли, и особенно для чая, всегда декорировали причем гораздо разнообразнее, чем хуунги, применяя не только геометрические, но и криволинейные узоры. Песты (*бала*) для толчения зерна изготовляли из дерева, а для размельчения чая и соли служили длинные гальки.

В юртах мне приходилось видеть и березовые цилиндрические долбленые бочки тоскар (*доскаар*) для кисломолочного напитка *хойтпак* и кумыса, достигавшие высоты ок. 1 м (рис. 51, *3*), но для хранения, особенно перевозки кумыса и молочной водки (*арага*) тувинцы-кочевники преимущественно пользовались горизонтальными деревянными бочонками тора хуунг (*доора хуун*) значительно меньшего размера, с туловом, выдолбленным из тополя (см. ниже рис. 60, *1*). Их поперечные стенки из тонкого дерева или бересты прибивали деревянными гвоздями. Вверху сосуда, на месте короткого сучка делали вертикальный слив. Такие сосуды длиной от 40 до 100—120 см были особенно удобными при перекочевке. В каждой семье непременно имели не-

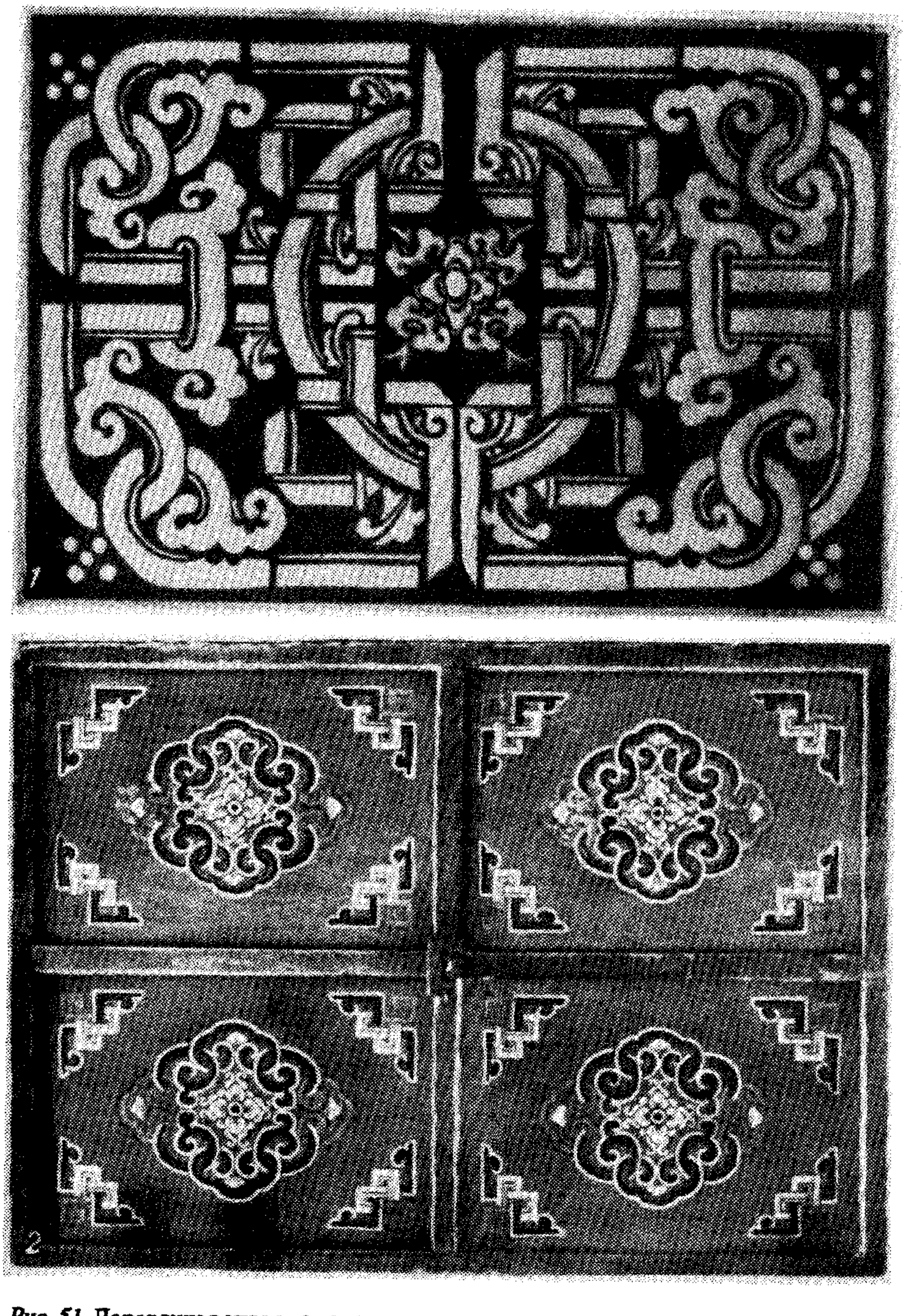
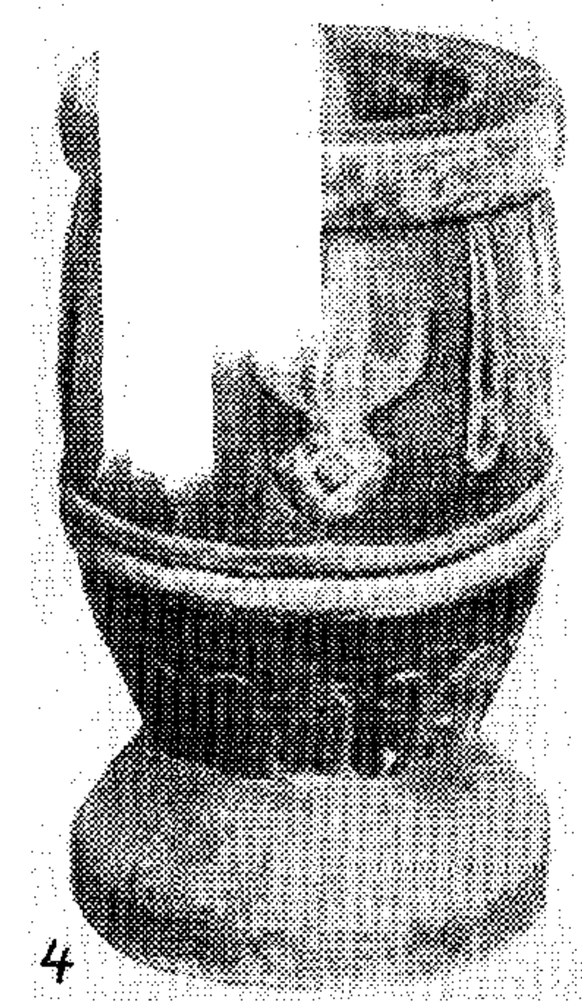


Рис. 51. Деревянная утварь западных тувинцев
1 — передняя стенка сундука аптара; *2* — передняя стенка комода шургулда; *3* — бочка тоскар в процессе изготовления. Улуг-Хем, 1958. Фото автора; *4* — ступка согааш

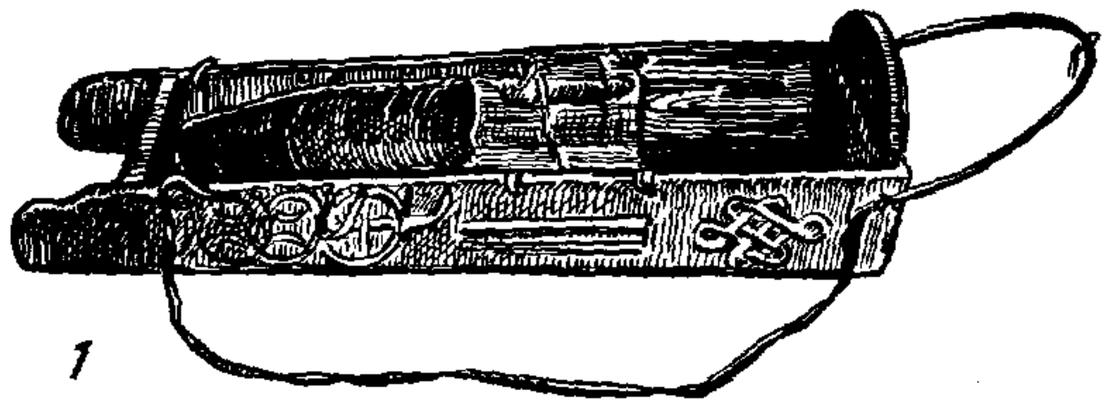


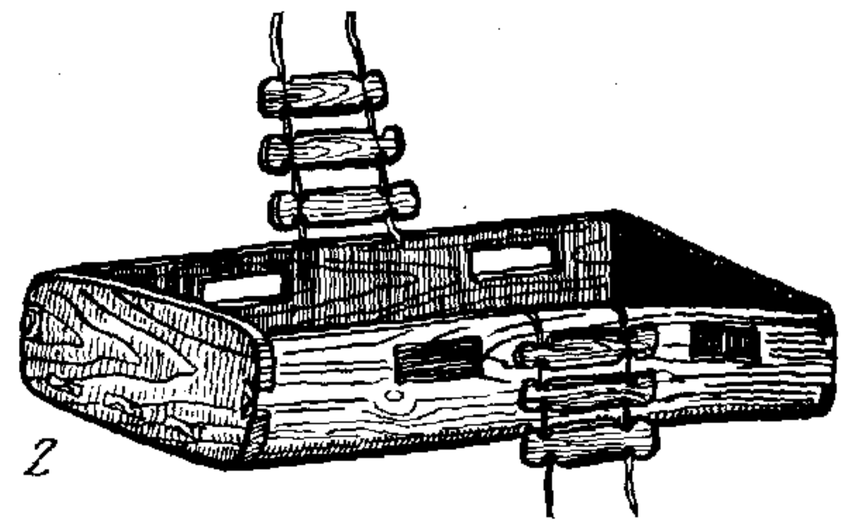
сколько деревянных мисок-чашек (*аяк*) для еды, чая, кумыса (рис. 48, *5*, *6*), которые хранили в цилиндрах (*аяк хавы*) из прутьев, стянутых деревянными обручами, или в специальных мешочках из войлока. Впрочем, богатые скотоводы предпочитали привозные фарфоровые китайские чашки. Отправляясь в путь, всадник вез чашку за пазухой халата.

Араку пили не только из аяков, но и из чарок (*дашка*). Для разлива чая служили высокие кувшины (*домбу*, *хоо*) — медные (рис. 53, *1*) и деревянные. Первые покупали у китайских купцов, а деревянные (из планок), похожие по форме на металлические, изготовляли местные мастера.

Деревянные блюда тесни (*деспи*) овальной или подпрямоугольной формы, с загнутыми по краю бортиками и четырьмя короткими ножками либо без них (рис. *48*, *1—3*), делали из одного куска дерева при помощи тесла и ножей с прямым и искривленным лезвием (блюда имели длину 20—45 см, ширину 20—25 см, высоту бортика ок. 3 см, высоту ножек 2—10 см). В тесни гостям подавали мясо, но в сходных по форме блюдах (*ыт деспи*) кормили собак, что отмечено и в тувинском эпосе[31]. В начале XX в. тесни начали быстро выходить из употребления. Лишь у наиболее богатых имелись для угощения металлические блюда (*тавак*), преимущественно серебряные, а также небольшие фарфоровые тарелочки (*була*) для печенья (в южных районах *була* означает деревянное блюдо).

Среди утвари, сшитой из кожи и шкур животных, были большие кожаные вьючные парные сумы *барба* (рис. 54, *1*) и *таальыц*, изготовлявшиеся из выделанной кожи домашних и диких животных. При перевозке их вьючили на волов (рис. 54, 2), лошадей или верблюдов по обе стороны грузового седла.





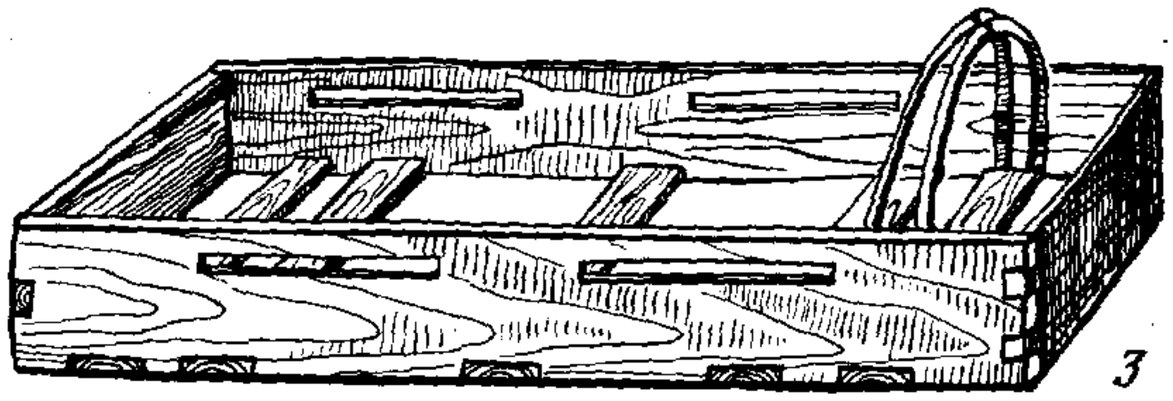
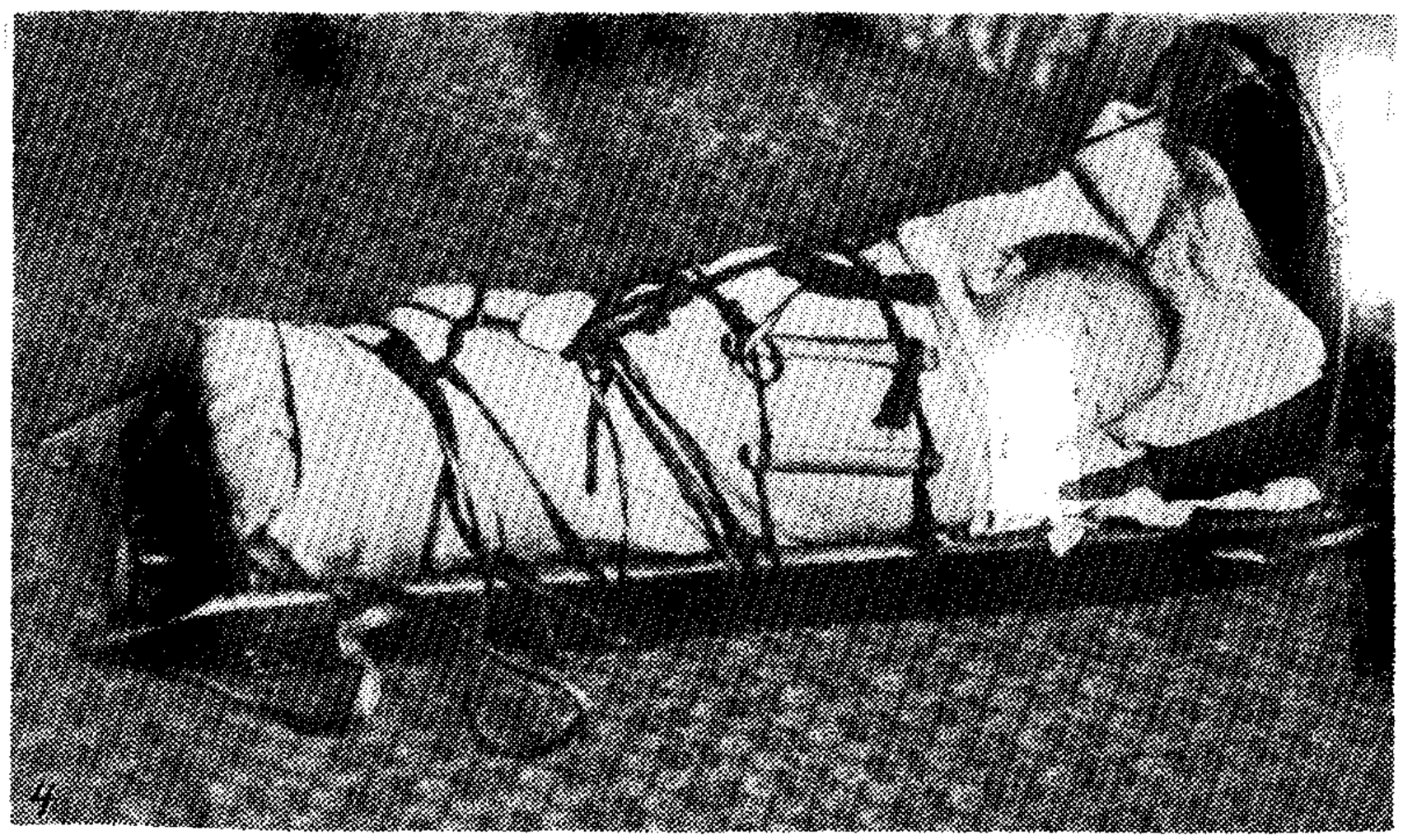
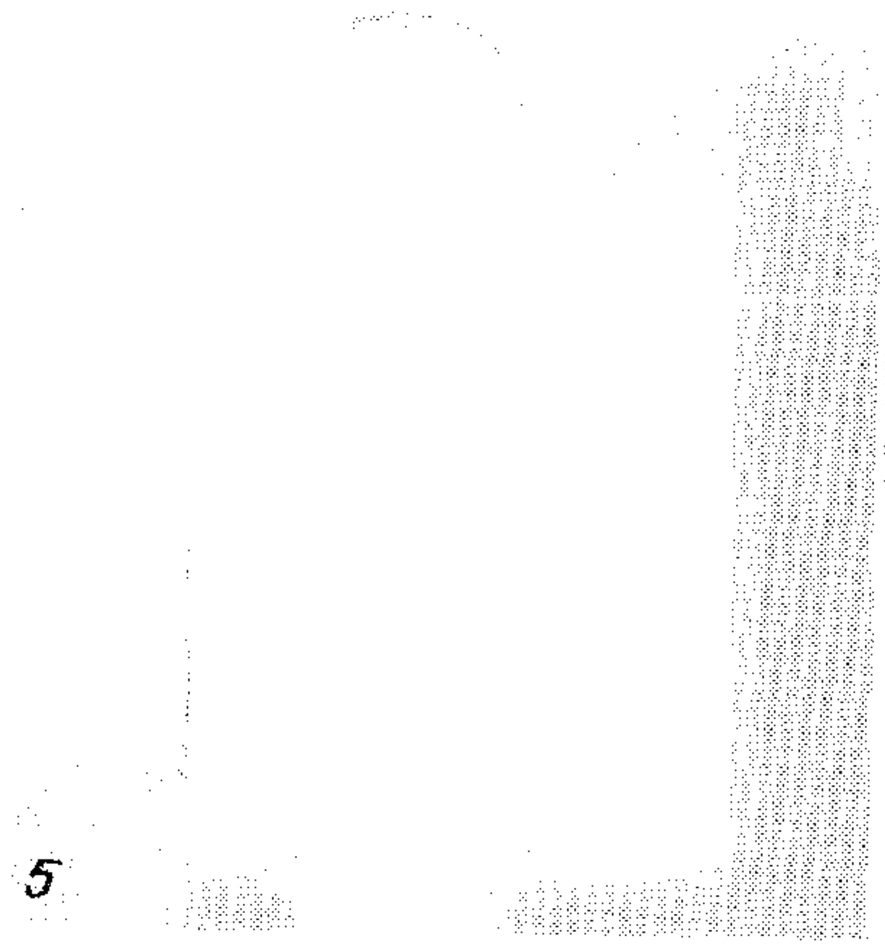


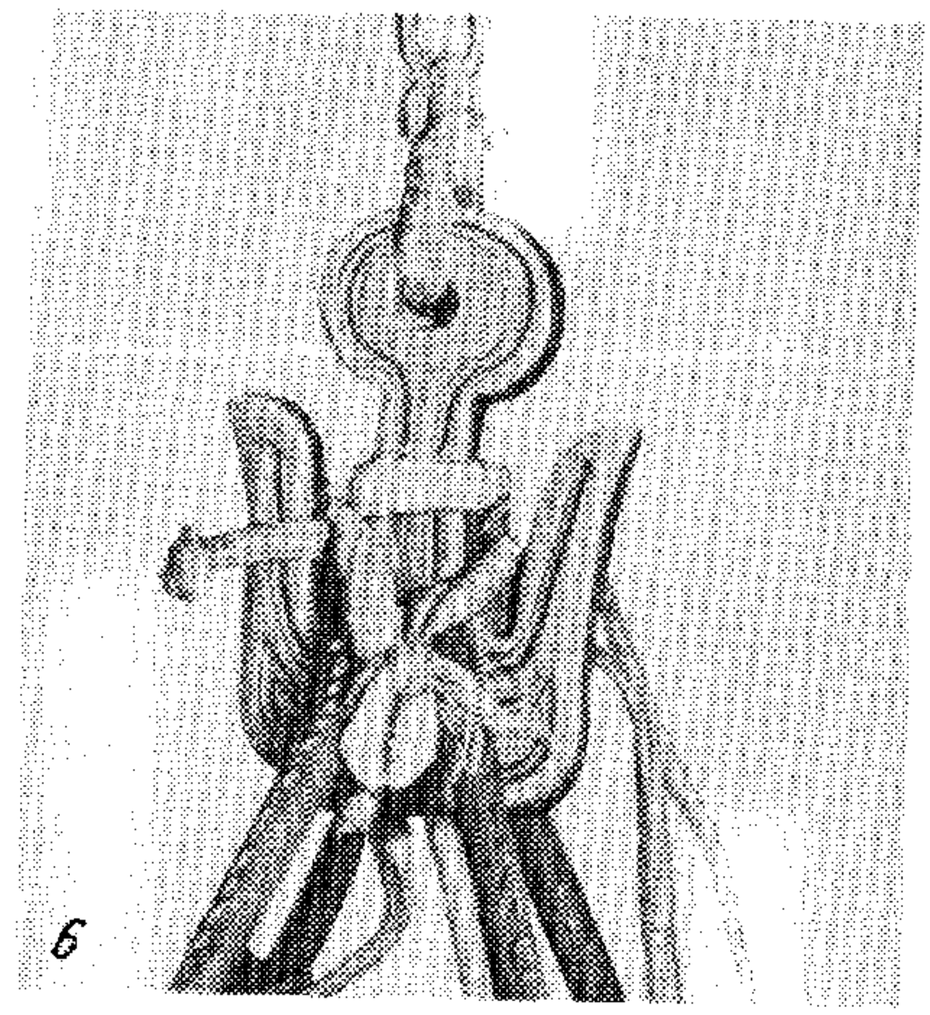
Рис. 52. Деревянные колыбели и крюки для их подвешивания. Западные тувинцы *1—3* — колыбели ковай; *4* — ребенок в колыбели. 1958. Фото автора; *5—8* — крюки для подвешивания колыбели (*5* — рог, *6, 7* — дерево, *8* — железо). Из личных собраний автора

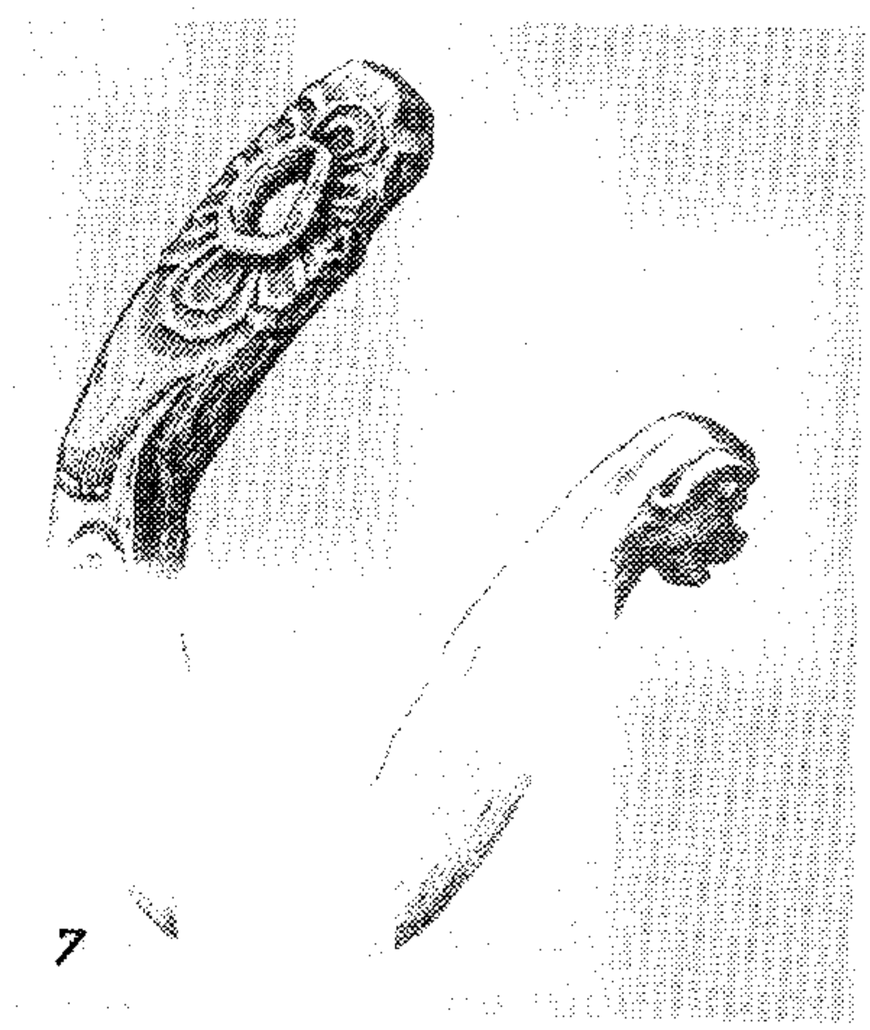


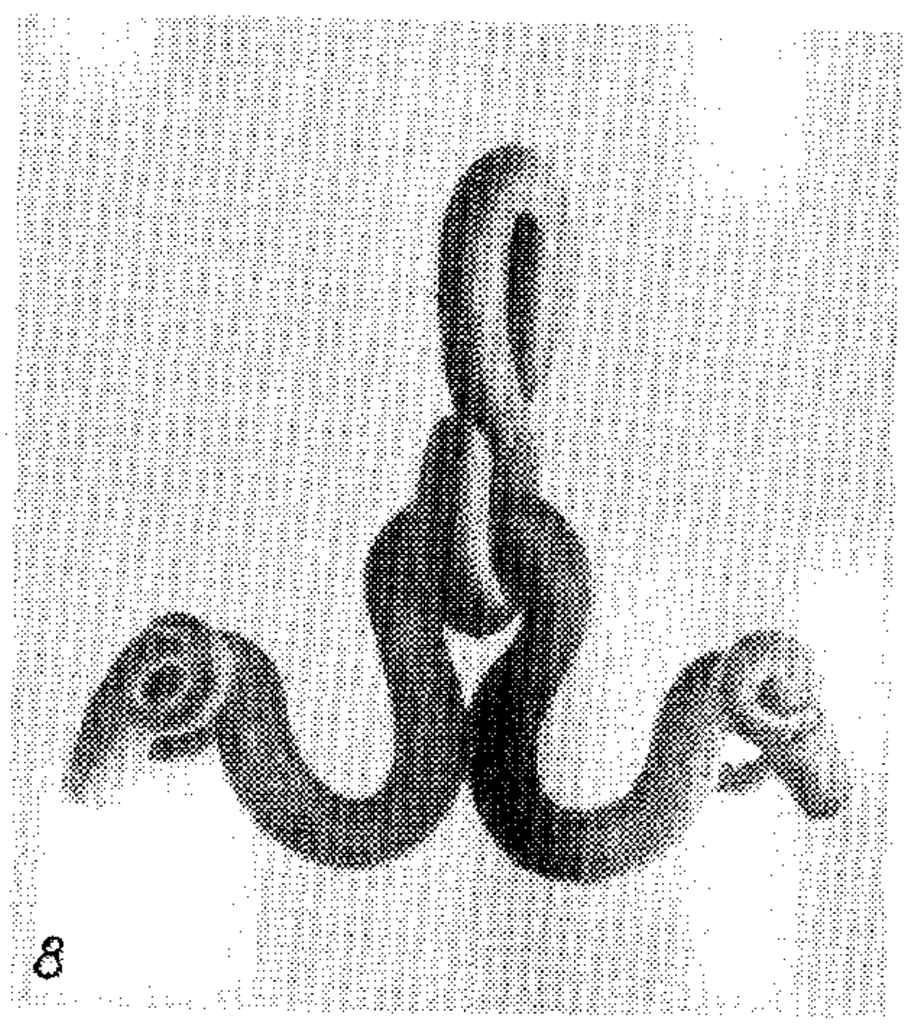
Для хранения и перевозки жидкостей использовали также сшитые из бычьей или коровьей кожи сосуды различных форм и размеров. В летнее время скотоводы, особенно в южных районах, хранили кисломолочный напиток хойтпак в больших трапециевидных бурдюках когэр (*көгээр*) в виде мешка, сшитого из бычьих кож специальными швами (рис. 55, *2, 3*). Такой сосуд вмещал до 200 л. 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 (рис. 55, *1*).

Кумыс и араку хранили в сшитых из копченой кожи орнаментированых плоских флягах когэржиках (*көгээржик*). Они имели сравнительно высокое горло и округлое тулово с овальным низом и несколько спрямленными либо приподнятыми по краям


5

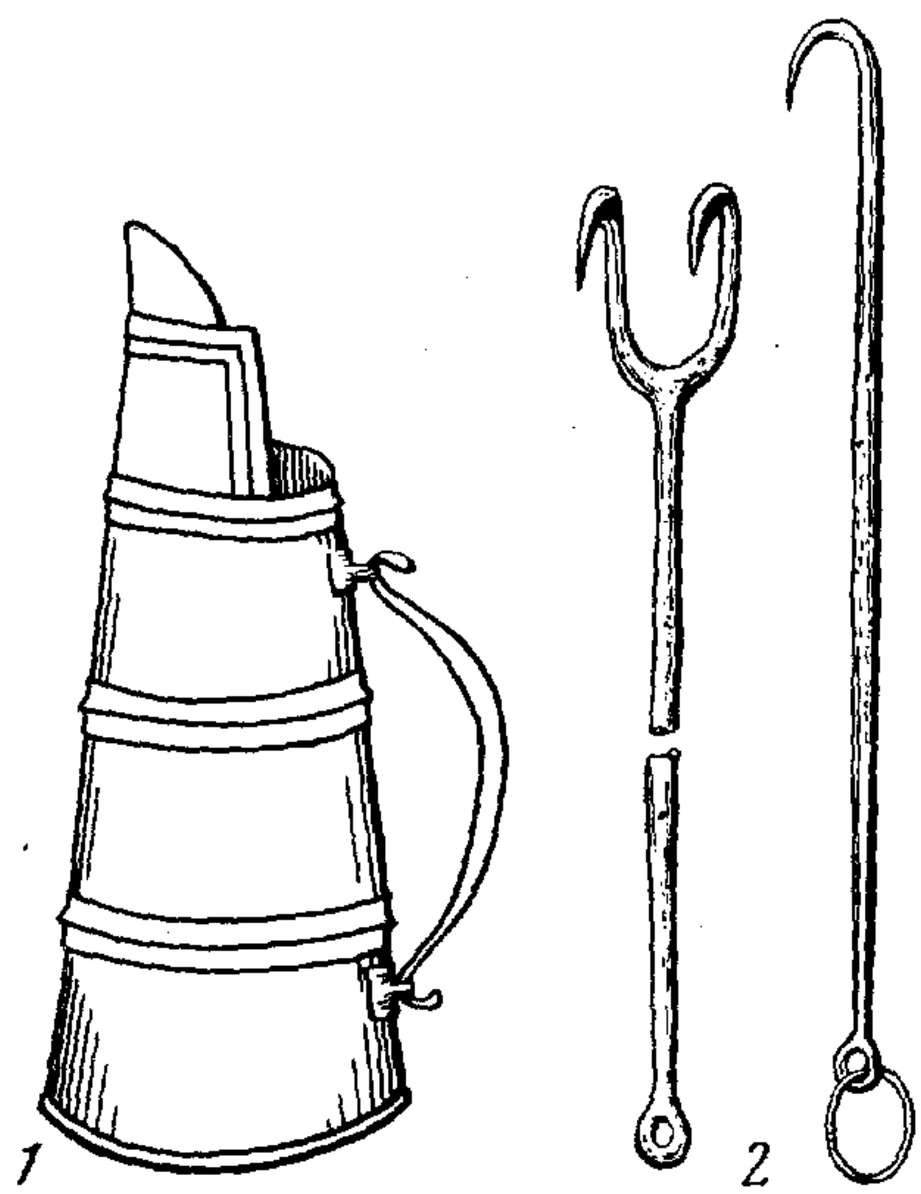

6


7


8

плечиками. Впрочем, последние были характерны лишь для западной Тувы, их высота колебалась от 10 до 50 см, но были и совсем небольшие фляги *хойлаарак*, которые носили за пазухой, причем самые маленькие имели высоту всего ок. 5 см. На изготовление кёгэржиков шла лишь кожа быка или яка. Традиционные приемы ее обработки были уже ранее описаны мною[32], однако мне удалось позднее установить, что у кобдинских тувинцев применялся и иной способ дымления кожи[33].

Фляги были не только легки и прочны, но и совершенно непроницаемы для жидкости, причем их кожу настолько хорошо выделывали, что она казалась отполированной. Их всегда украшали тиснеными традиционными узорами: края окаймляли бордюром из линейного пояска, либо пунктира, зубчатой полоски или меандра, а в центре помещали крупный узор, включающий крестообразные фигуры с ответвлениями, головы животных и др. (рис. 5б; см. также рис. 61, *1*)[34].



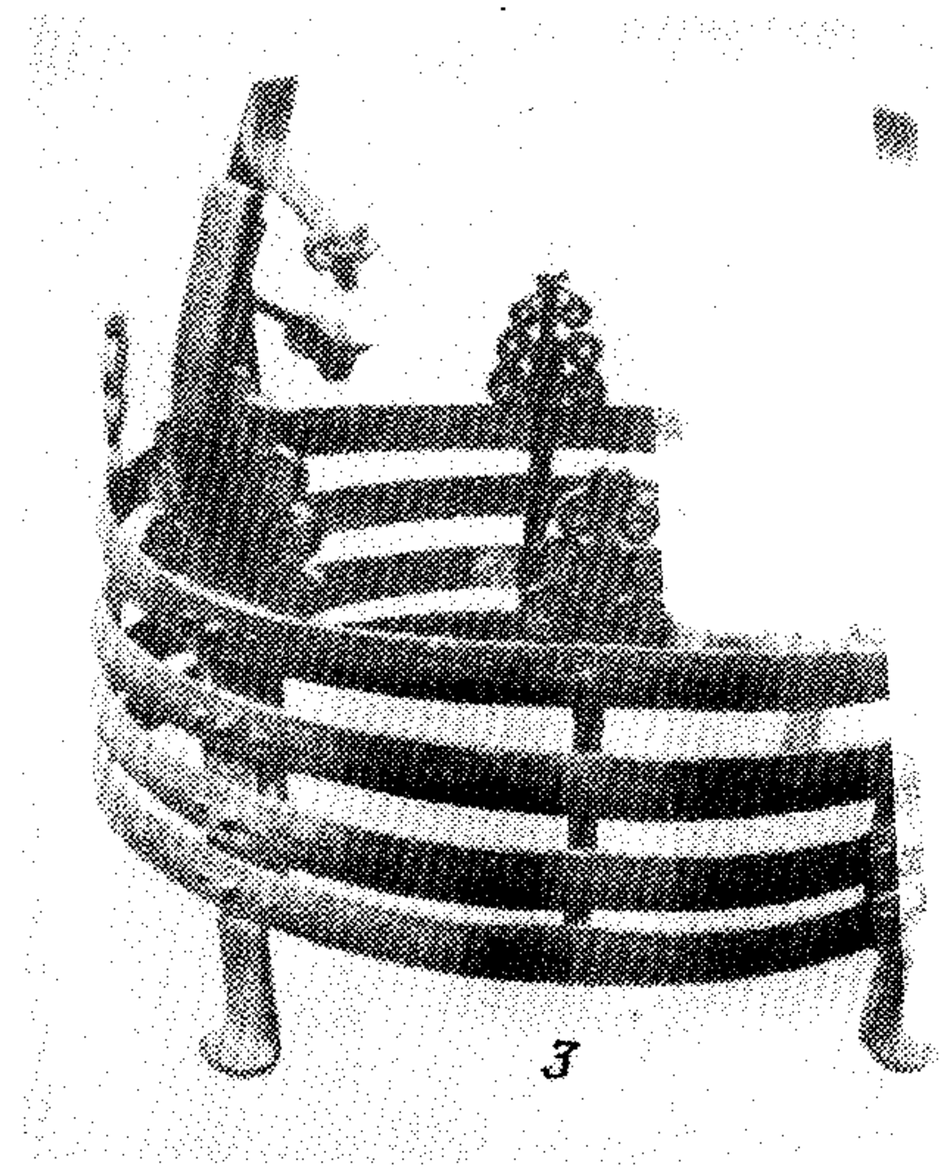


Рис. 53. Металлическая утварь западных тувинцев
1 — медный кувшин домбу; *2* — железные крюки для извлечения мяса из котла; *3* — железный таган ожук

Во многих семьях имели 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 затыкали деревянной пробкой. Хранили в них напитки — араку и хойтпак. Аржымаки упоминаются в фольклорных произведениях, в песнях, благопожеланиях, загадках, как, впрочем, и многие другие традиционные формы утвари. Позволю в качестве примера привести две из них в отношении аржымака:

Песня:

Авайымның аа суду	Моей матери молозиво,
Хөрээмейде хөлбеңейнип.	В моей груди всплескивайся.
Араганың ажык доңу	Араки крепкий первач,
Аржымакта хөлбеңейнип.	В аржымаке всплескивайся.

Загадка:

Аржымакка куткан ышкаш,	Словно налитый в кожаный аржымак,
адыр талга аскан ышкаш.	словно развешенный на развесистом тальнике.

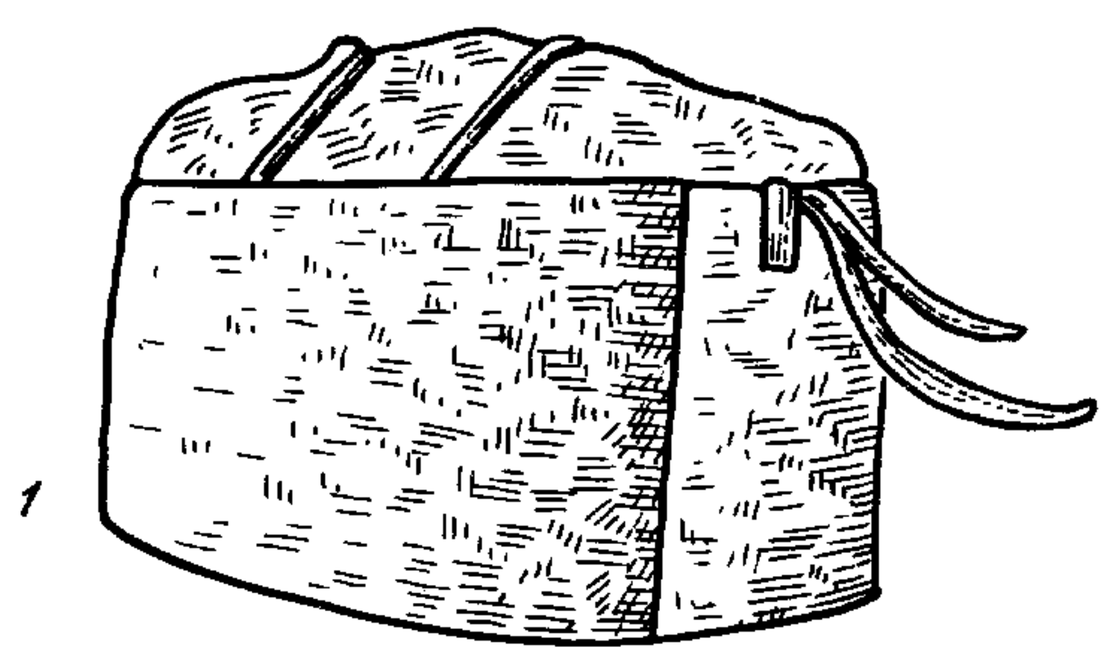
(Отгадка: *птичье гнездо*).

Кумыс и араку перевозили также в бурдюках *дорзук,* которые для поездок привязывали к седлу. Их сшивали особым швом из двух продымленных шкур с задних ног лошадей, затыкали пробками из осины. Торзук вмещал до 5 л и более.

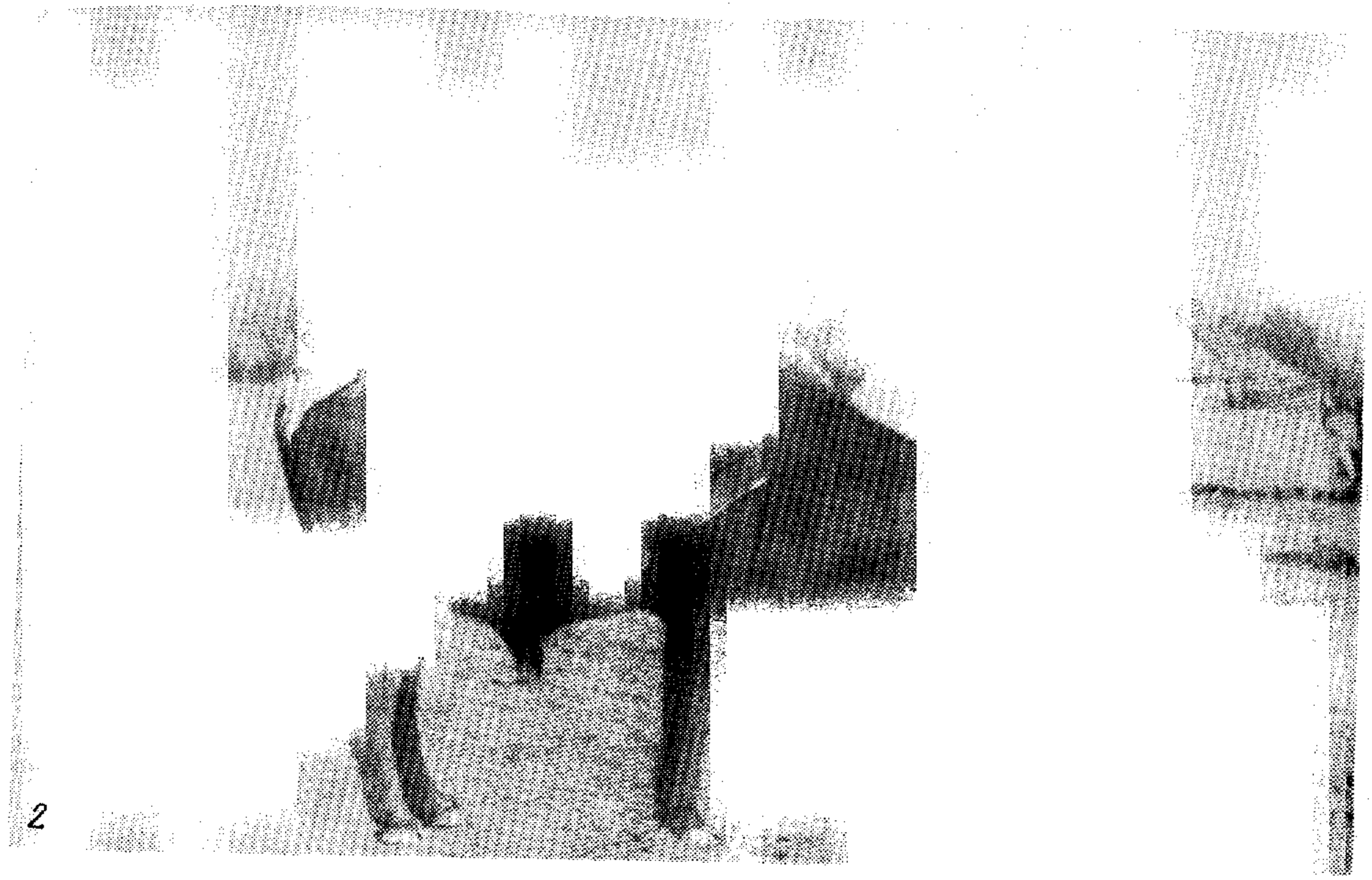
Из овечьих и козьих желудков (*хырын*), мочевых пузырей (*сыный*) и кишок (*шойүнду*) изготовляли сосуды для хранения главным образом масла. Их извлекали сразу же после забоя животного, тщательно мыли теплой водой, а желудок дополнительно выворачивали, надували и коптили, подвесив в юрте. Сосуды — желудки

Рис. 54. Кожаные сосуды и вьючные мешки западных тувинцев

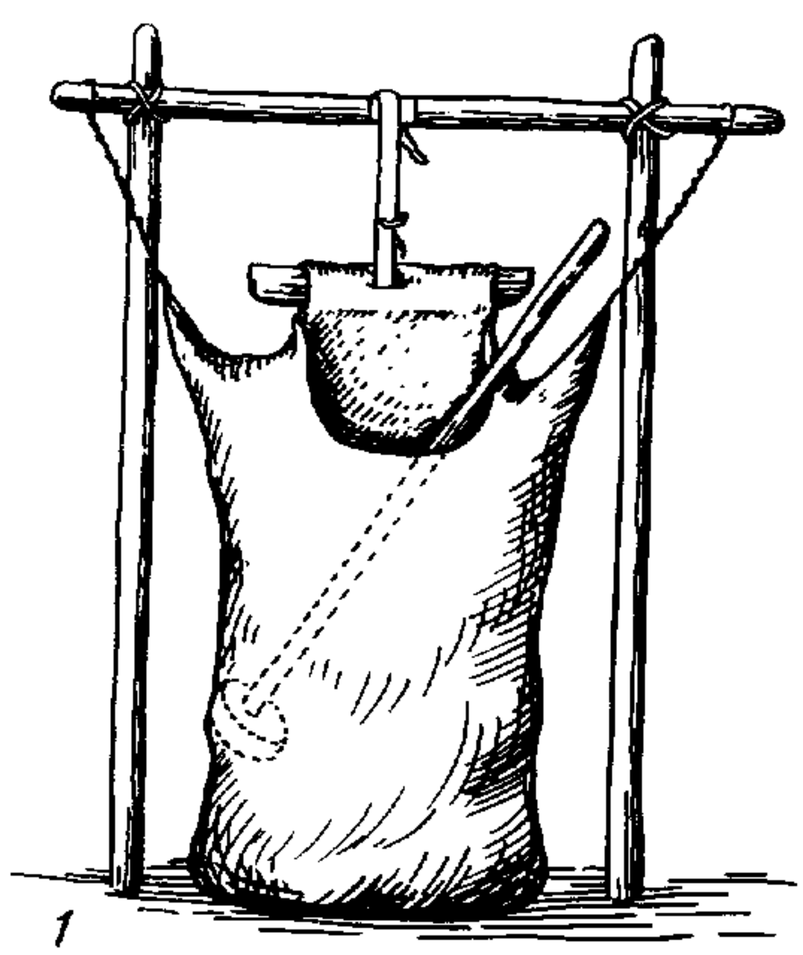
1 — парная кожаная сума барба; *2* — перевозка груза во вьючных сумах. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ



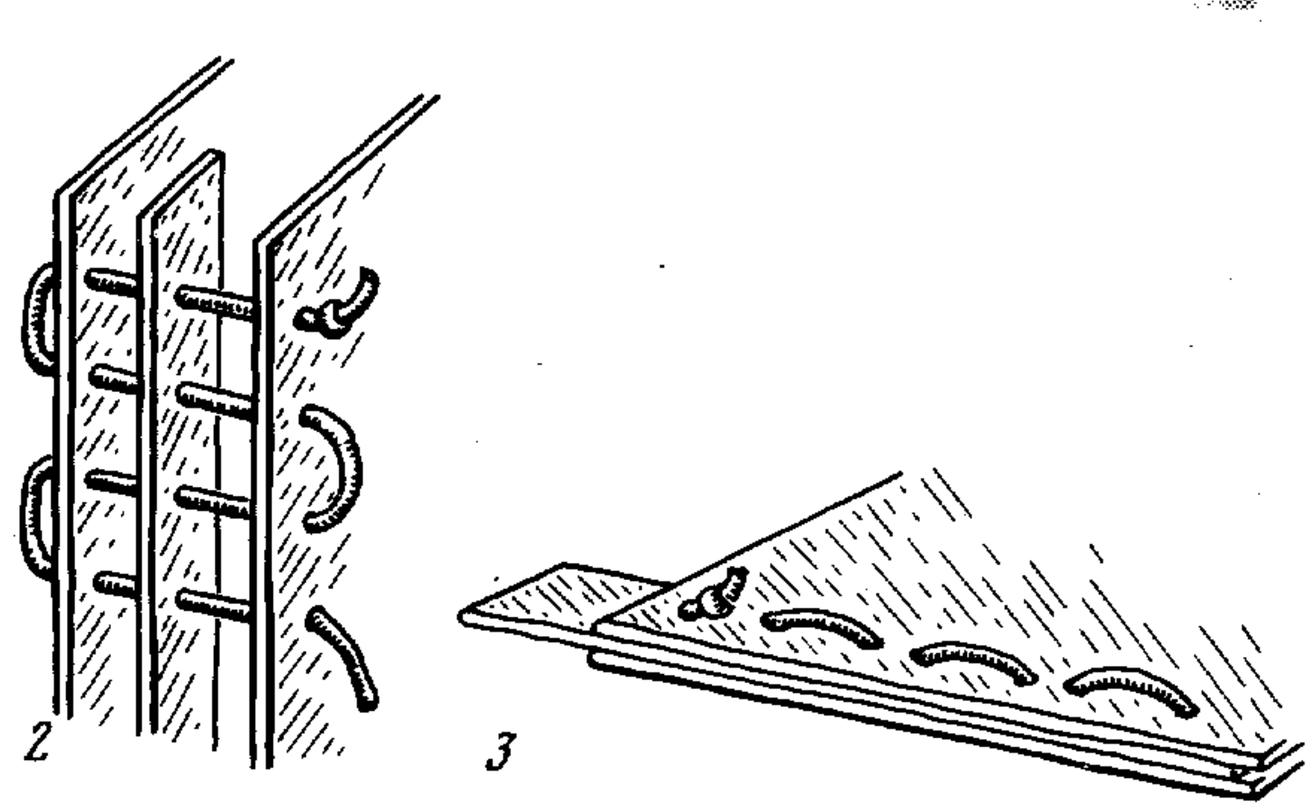
1



2



1



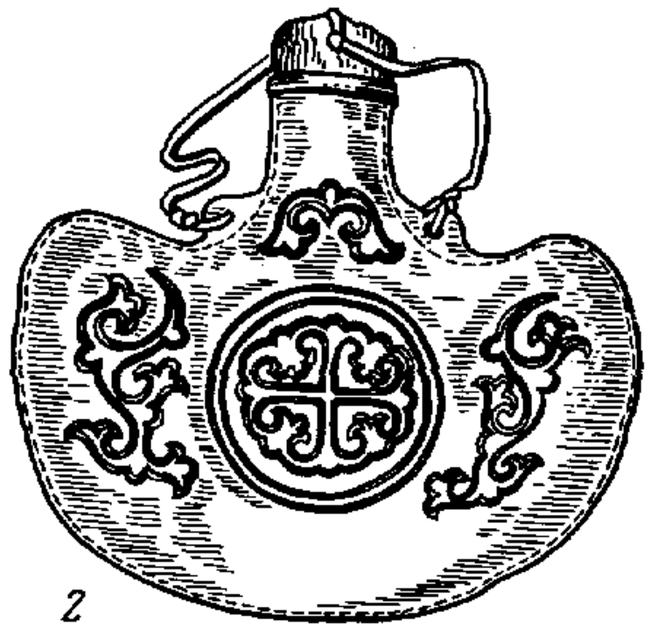
2 3

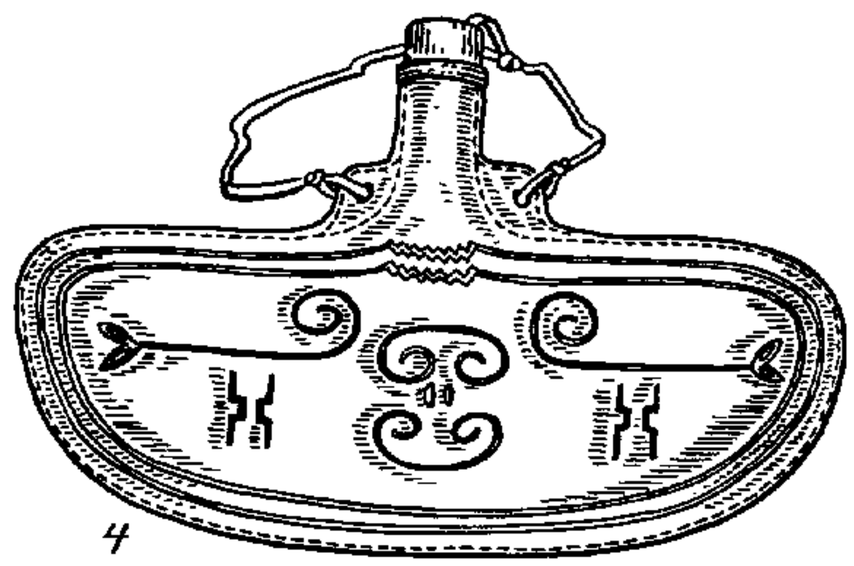
Рис. 55. Кожанный бурдюк көгээр западных тувинцев

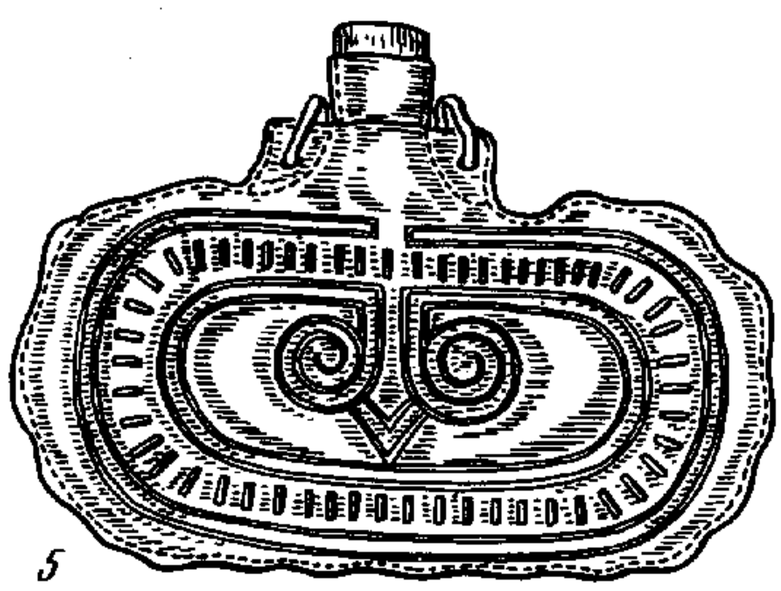
1 — способ его подвешивания в юрте; *2, 3* — способы сшивания

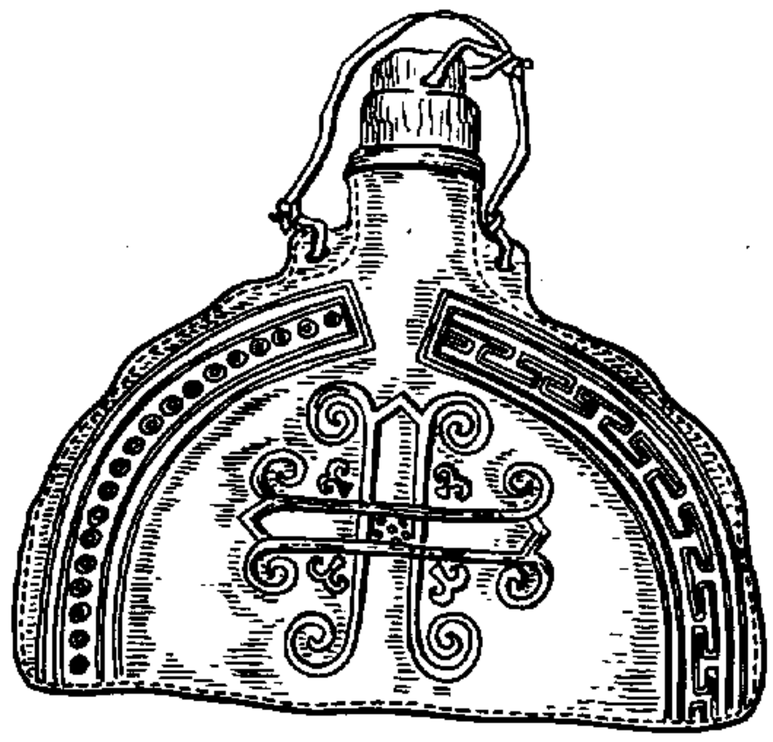
Рис. 56. Формы и орнаментация тувинских кожаных фляг когоржиков

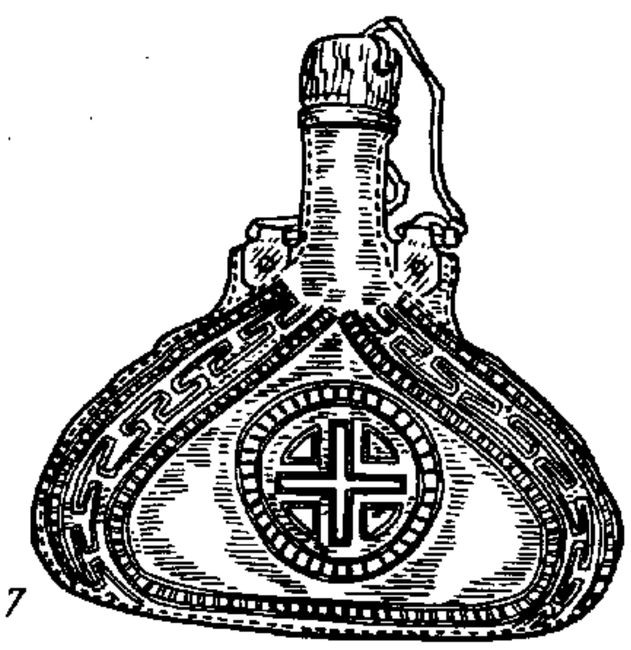
1 — фляга; *2—7* — орнаментация фляг











были разного размера в зависимости от принадлежности взрослой овце или ягненку. Перед употреблением такие сосуды смачивали водой. Из кожи, войлока, ткани шили небольшие мешочки (*хап*) 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 (*ожук*) на трех или чаще на четырех ножках (рис. 53. *3*), нередко декорированный, а также чугунный полусферический котел (*паш*) с деревянной крышкой. Нередко железные декорированные таганы и, как правило, чугунные котлы покупали у китайских купцов. Еще в 50-е годы мне неоднократно встречались чугунные котлы с китайскими клеймами. Их упоминания имеются в тувинском эпосе. Так, в героическом сказании "Алдай-Буучу" говорится о "большом, с девятью клеймами котле (*улуг тос-таңма паш*)"[35]. В дальних поездках пользовались сравнительно небольшим медным котлом (*чаглак паш* или *хола чаглак*), иногда он имел несъемные ножки. Такие котлы возили с собой в кожаных мешках *таальын*, что было давней традицией кочевников центра Азии и нашло отражение в фольклоре[36].

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 (*хымыш*) для разлива воды и чая и упомянутые выше высокие импортные кувшины домбу, *хоо* (рис. 53, *1*), но из них только разливали чай, вскипевший в котле.

Строго говоря, к утвари относятся все предметы повседневного домашнего обихода, в том числе и атрибуты домашних игр. К ним прежде всего следует отнести шахматы, которые имели многие семьи тувинских кочевников, причем шахматные фигуры, вырезанные местными мастерами из дерева или отлитые из меди, нередко отличала высокая художественная ценность.К предметам игр, которые имела почти каждая семья, следует отнести и игральные кости (*кажык*), обычно — бараньи астрагалы. Любимыми детскими игрушками служили фигурки людей, диких и домашних животных, вырезанные из дерева, мягких пород камней, войлока. Хранили их в выдвижных ящичках низеньких комодов *шургуулда*[37].

Восточнотувинские комплексы утвари

Переходя к рассмотрению утвари восточных тувинцев-тоджинцев, прежде всего остановимся на ее особенностях у охотников-оленеводов. Еще Г.Е. Грумм-Гржимайло писал: "Тоджинцы вообще во многом и весьма существенно отличаются от остальных сойотов, что до известной степени должно быть поставлено в связь с их преимущественно охотничьим бытом, обрекающим их на бродячую жизнь, полную всевозможных лишений и заставляющую мириться с обстановкой, лишенной хотя бы элементарного комфорта. . . все, что они себе позволяют приобретать на стороне в дополнение к предметам собственного производства и дарам окружающей их природы, ограничивается столь малым, что заезжему в их стойбища (*чурты*) (*стойбище — чурт. — С.В.*) торговцу-прасолу незачем иметь при себе сложного товарного ассортимента: на него он не найдет здесь покупателей. Все, в чем нуждается тоджинец, сводится к чаю, табаку, двум-трем сортам простейшей бумажной ткани, пороху и небольшому числу металлических изделий..."[38] Путешествовавший по Туве Д. Каррутерс писал, что редко

даже среди номадов можно встретить племена, у которых жизненные потребности были низведены до такого низкого уровня, как у тувинцев-оленеводов[39].

Действительно, олень, на которого грузили вьюк с утварью, был много слабее верблюда, вола или лошади. И число оленей в условиях тайги было обычно невелико даже в семьях баев, и это при том, что количество перекочевок у охотников-оленеводов в течение года было значительно больше и протяженность маршрутов выше, чем у западнотувинских скотоводов[40].

Почти вся утварь оленеводов, кроме котла, была изготовлена из такого легкого и доступного материала, как береста, из дерева, кожи и некоторых внутренних органов животных.

Для доения оленей, а также хранения молока и воды в каждом хозяйстве имелось несколько своеобразных берестяных сосудов *соо* с сужающимся вверху туловом и крышкой-чашкой, совершенно не известных западным тувинцам. Одна из интереснейших особенностей этих любопытных сосудов — орнаментальные пояски в верхней части сосуда, выдавленные зубами и дополненные зубчатой резьбой (рис. 50, 2). Маленькие соо, высотой 10—15 см, использовались лишь как подойники, а большие сосуды, высотой до 50 см, — для хранения воды.

Для жидкости служили и цилиндрические сосуды хуунг, выдолбленные из березы или тополя (высота 20—30 см, ширина 10—12 см), но не с берестяным дном, как у западных тувинцев, а с деревянным, прикрепленным ивовыми прутьями. Их сравнительно небольшая высота (20—30 см при ширине 10—12 см) объясняется тем, что женщина при доении оленя не ставила хуунг на землю, а держала его зажатым между ногами.

Мясо, рыбу и другие продукты хранили в берестяных, реже — деревянных блюдах *одуш* (рис. 50, *3*). Для изготовления берестяного одуша отрезали прямоугольный кусок бересты, сгибали его по углам и при помощи лыка скрепляли согнутым в кольцо ивовым прутом (*дээрбек*). Берестяными были и небольшие чашки *шомук* (рис. 50, *4*). Из наростов (*уру*) на березовых деревьях вырезали чашки аяк для чая и мясного бульона.

Молоко в пути хранили в сосудах *хөгээр*, изготовленных из кожи, снятой чулком с задних ног лося. Соль, чай, мука, зерно находились в матерчатых мешочках (*хап*) различного размера, а также 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*) длиной 25—30 см и шириной 35—42 см, сплетенные из сухожильных шнурков. Верхний край кымзаров отгорачивали полосками кожи. Посредине сумки проходил продольный пучок шнурков, который с обеих сторон был переплетен шнурками ячейного плетения (рис. 50, *5*). Подобные сумки известны тофаларам и сагайцам.

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

Мясо извлекали из котла костяными или железными крюками (*илбек*), либо медной ложкой (*шуур*) с отверстиями (приобретали у бурятских купцов). Для этих же целей служил ковш *ыяш шуур*, сделанный из березы. Котел с огня снимали специальным приспособлением (*хуна*) из оленьего рога.

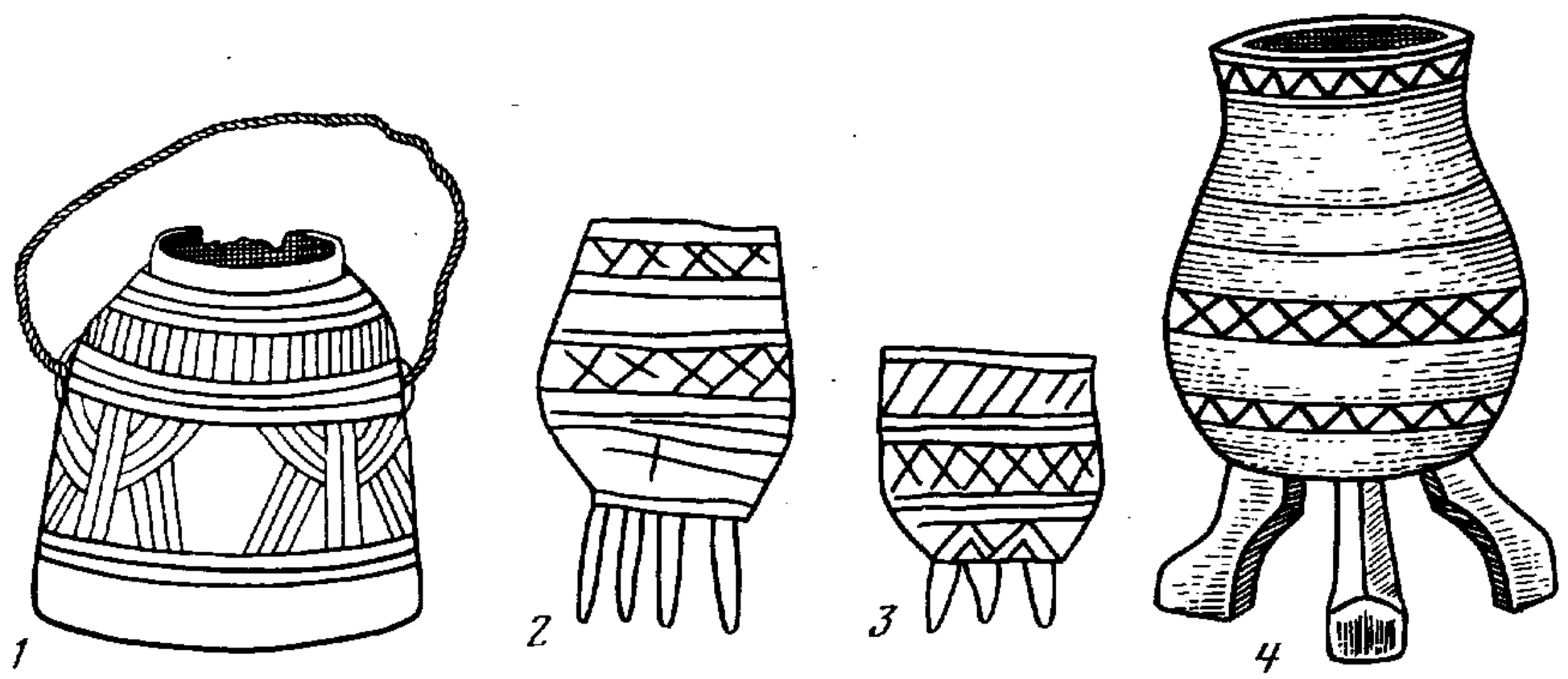


Рис. 57. Старинные деревянные сосуды
1 — сосуд из Тоджи; *2—3* — изображения сосудов с ножками на петроглифах Тувы (по М.А. Дэвлет); *4* — якутский чорон

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

Мелкие вещи находились в небольших деревянных ящичках. Нитки, иголки, пуговицы и отдельные лоскутки материи хранили в кожаных мешочках (*инчеек*), сшитых из камуса лося. Небольшие орнаментированные игольники (*инелик*) вырезали из рога марала.

В отличие от западных тувинцев у охотников-оленеводов почти не встречались шахматы, бараньи астрагалы для игры в кости, а игрушки для детей делали главным образом из бересты в виде силуэтов зверей и животных. Несколько таких игрушек имеются в коллекции Ф. Кона в Государственном музее этнографии народов СССР в Санкт-Петербурге.

Что же касается комплекса утвари охотников-скотоводов восточной Тувы, то он во многом был близок западнотувинскому. В чумах охотников-скотоводов, особенно у состоятельных семей,можно было увидеть и кровать, и деревянные сундуки аптара, и когэржики, даже аппараты для приготовления араки, совершенно не встречавшиеся у оленеводов. Однако охотники-скотоводы использовали и характерные для культуры оленеводов берестяные сосуды, сумки из сухожилий для собирания сараны, постели из шкур диких животных.

Вместе с тем у тоджинских охотников-скотоводов сохранились в деревянной утвари и чрезвычайно интересные реликтовые формы сосудов. Так, в 1951 г. у старика-тоджинца (1870 г. рожд.) Ак Кола я приобрел для тувинского музея старинный сосуд, аналогов которому я ни разу не встречал ни в Тодже, ни в других районах Тувы. Сам А. Кол говорил, что сосуд достался ему от деда и что в детстве он видел подобную утварь и у других тоджинцев. Сосуд был сделан из дерева как бы в подражание древним керамическим горшкам. Он имел широкое тулово, сужающиеся плечики и прямой венчик. Вся поверхность сосуда была покрыта узором. По плечикам под венчиком шел поясок из трех параллельных горизонтальных резных линий. Второй такой же поясок проходил по верхней части тулова, третий — почти у дна. Верхний и средний пояски были связаны множеством поперечных линий, расположенных на

определенном расстоянии друг от друга, причем средний и нижний пояски соединены орнаментальной композицией из прямых дуг и линий (рис. 57, *1*). А. Кол утверждал, что у них в семье в пору его детства хранился небольшой деревянный сосуд с тремя ножками, и нарисовал его. Этот сосуд имел, судя по рисунку, два горизонтальных декоративных пояска. Из таких сосудов, по словам А.Кола, пили кумыс и араку. Другие информаторы (старик из числа тоджинских скотоводов С.А. Бараан, выросший в Эрзине Ю.Л. Аранчын и др.) утверждали, что видели их в раннем детстве. Тем не менее эти свидетельства вызывали необходимость их подтверждения в музейных материалах, но таких сосудов ни в одной из коллекций нет. Определенные сомнения вызывало и то обстоятельство, что нет их и у народов Сибири, кроме якутов (рис. 57, 4)[41]. Так бы и осталось это свидетельство в числе сомнительных, если бы не находка археологом М.А. Дэвлет в горно-степной части Тувы много лет спустя петроглифов с изображениями кубков на трех и четырех ножках[42], аналогичных описанным моими информаторами (рис. 57, 2, 3). Важно отметить, что среди рисунков на этих петроглифах, датируемых XVIII — началом XIX в., есть изображения ряда реалий из сферы тувинской материальной культуры, вполне верно отражающих ее характерные черты. Все это теперь позволяет полагать, что у тувинцев в прошлом, в условиях относительной изоляции подобные архаичные сосуды сохранялись дольше, чем в других районах Южной Сибири.

ВОПРОСЫ ГЕНЕЗИСА УТВАРИ

Переходя к проблеме происхождения традиционных форм тувинской утвари, хотелось бы отметить ограниченные возможности ее сравнительно-этнографического исследования в целях не только диахронного, но и синхронного анализа. Это прежде всего связано с парадоксально слабой изученностью утвари у всех народов Сибири, как, впрочем, и у сопредельных этносов. Достаточно яркий пример тому — фундаментальный "Историко-этнографический атлас Сибири" (М.; Л., 1961), где утварь — безусловно, один из важнейших компонентов материальной культуры этносов — даже не упомянута. С большим сожалением приходится констатировать существенное различие в подходе к изучению утвари со стороны археологов и этнографов. У первых именно утварь является, пожалуй, одним из основных и наиболее надежных и массовых видов исторических источников, публикации и сравнительному изучению которой уделяется серьезное внимание, чего, увы, нельзя сказать о подходе этнографов к аналогичному материалу[43].

Определенные выводы о генезисе утвари у тувинцев-кочевников могут быть сделаны главным образом благодаря богатым археологическим источникам, характеризующим ее развитие у ранних кочевников Южной Сибири (материалы погребений в курганах могильников Пазырык, Башадар, Кокэль и др.).

С раннекочевническим историко-генетическим слоем я связываю многие формы утвари, бытовавшие у тувинцев в XIX — начале XX в. Среди них утварь из войлока, дерева, кожи, металла. Таковы войлочные коврики ширтек, в декорировке которых использована орнаментация стегаными геометрическими узорами. Подобная декорировка войлочных ковров была известна уже хунну, о чем свидетельствуют находки в Ноинулинских курганах [44]. Впрочем, возможно, знали её и племена Центральной Азии

Рис. 58. Традиционные и древние формы деревянной утвари

1 — тувинское блюдо тесли на ножках; *2* — блюдо гуннского времени. Тува. Могильник Кокэль; *3* — блюдо скифского времени. Алтай. Могильник Уландрык; *4* — тувинская чашка аяк; *5* — чашка скифского времени. Могильник Кокэль

в скифское время. Указанием на это служит находка войлочного потника, декорированного сеткой из чешуйчатых узоров, в одном из Пазырыкских курганов Алтая, но выполненной не стежкой, а аппликациями [45]. Причем, как отметил еще С.И. Руденко, кочевники центральноазиатских степей ограничивались изготовлением сравнительно грубых кошм в отличие от древних скотоводов, которые умели делать и очень тонкий войлок, что можно объяснить заменой последнего тканями, приобретавшимися у оседлых народов.

К этому же слою есть возможность отнести деревянные блюда тесли (рис. 58, *1*). Они появляются лишь в быту ранних кочевников, так как в более древних памятниках

неизвестны, что позволяет их относить к формам материальной культуры, возникшим вместе с кочевым бытом скотоводов. Такие блюда представлены целой серией находок в курганах пазыркской культуры Алтая (VIII—III вв. до н.э.), особенно много их в курганах Уландрыка (рис. 58, *3*), где были обнаружены те же два типа овальных и подпрямоугольных блюд с закругленными бортиками, с четырьмя короткими ножками (высотой от 2 до 10 см) или без них, размеры блюд 20—22 см в ширину и 27—28 см в длину, а высота бортика около 3 см [46]. Таким образом, они аналогичны тувинским. В скифское время в аристократических погребениях Алтая были найдены также низенькие блюда-столики с закругленным бортиком и на ножках, но более высоких — от 20 до 40 см и со съемными крышками [47]. Возможно, что на появление в среде кочевых племен скифского времени таких блюд оказали воздействие традиции древневосточных цивилизаций, так как изображения небольших столиков на четырех ножках известны еще в памятниках Ассирии и ахеменидской Персии[48]. Учитывая значительное влияние оседлых цивилизаций на культуру кочевников, нашедшее наиболее яркое отражение в генезисе их звериного стиля, [49], нельзя исключить и здесь элементов заимствования. Возражение С.И. Руденко против возможности такой связи на том основании, что в пазырыкских курганах блюда-столики имели съемные крышки [50], вряд ли может быть принято в свете находок блюд без крышек в Уландрыке. В гуннское время подобные блюда сохраняли свое значение в быту. Об этом можно судить по многочисленным находкам их моделей в могильнике Кокэль (рис. 58, *2*) в составе погребального инвентаря женских, мужских и детских погребений [51]. Как и много позднее у тувинцев, они сделаны из одного куска дерева, либо со съемными ножками. На некоторых моделях хорошо прослеживается процесс их изготовления. Подобно тувинским, они вначале обработаны теслом, а затем ножами с прямым и скребловидным лезвием. Сохранена тувинцами и форма древних блюд — подпрямоугольная и овальная. В гуннское время такие формы уже, вероятно, получили широкое распространение среди кочевых скотоводов (Ноин-Ула в Монголии[52] в Фергане[53], Киргизии[54] и др.). Еще в XIX – начале XX в. они, не изменив своего древнего архетипа, по всей вероятности, широко бытовали в среде кочевых народов, но сведения об этом, насколько мне известно, имеются лишь в отношении алтайцев [55] и хакасов [56].

Несомненно, уже в скифское время вошли в обиход кочевников и полусферические деревянные миски, и чашки для еды и питья (рис. 58, *4*). Такие сосуды найдены в казылганских курганах Тузы (Кокэль [57], Саглы [58] и др.), в курганах Алтая (Уландрык [59] и др.) (рис. 58, *3*, *5*). Продолжалось их бытование и в гуннское время, судя по моделям таких сосудов в сыынчюрекских погребениях Кокэля [60], и в последующие эпохи вплоть до современности как постоянного атрибута утвари кочевников евразийских степей.

К скифскому времени восходит и столь характерная для кочевых тувинцев и других кочевников традиция — подвешивать небольшие вещи к стенке жилища. Это было отмечено В.Д. Кубаревым, который писал, что почти вся посуда из дерева в могильнике Уландрык имеет специальные отверстия для хранения ее в жилище в подвешенном состоянии [61].

Есть все основания полагать, что в гуннское время распространяются цилиндрические деревянные сосуды со сливом и прикрепляемым деревянным или берестяным дном, подобные тувинским хуунгам (рис. 59, *1*). Они были обнаружены в более ранних погребениях скифской эпохи в Южной Сибири. О распространении их, начиная с

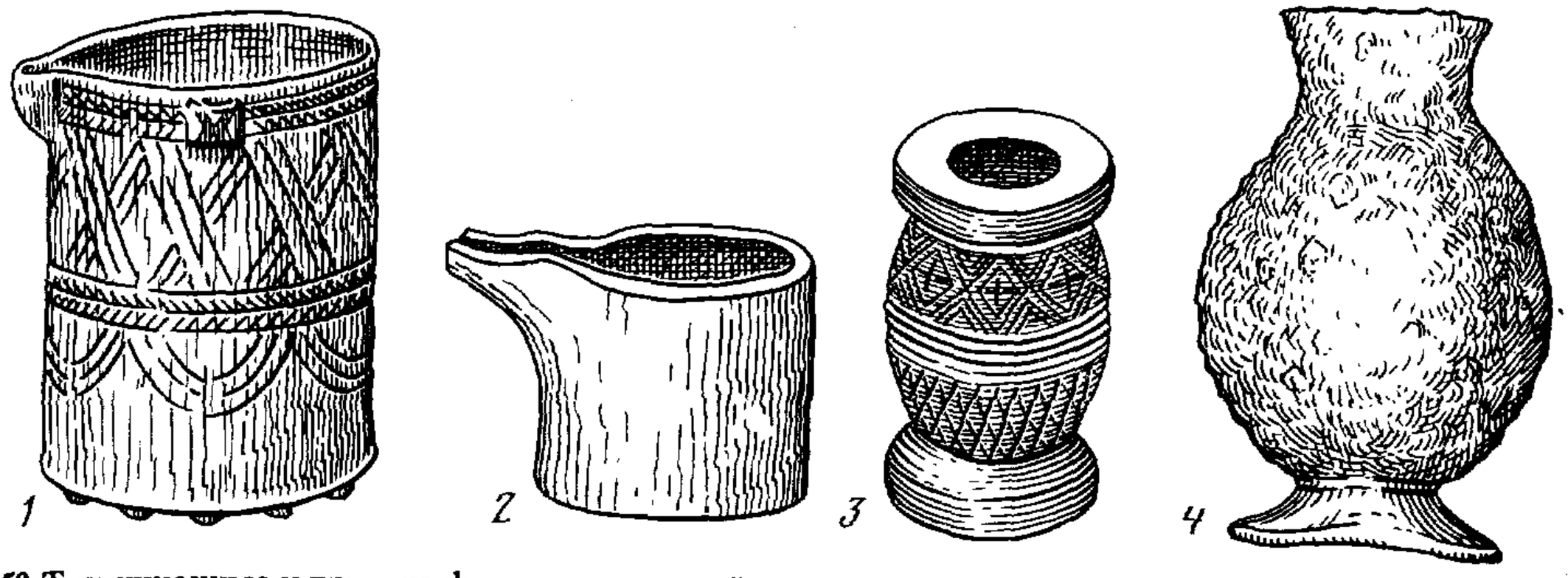


Рис. 59. Традиционные и древние формы деревянной утвари

1 — тувинский подойник хуунг со сливом; *2* — деревянный сосуд со сливом гуннского времени. Тува. Могильник Кокэль; *3* — ступка тувинская для размола чая и соли; 4—сосуд на поддоне гуннского времени. Могильник Кокэль (увеличено)

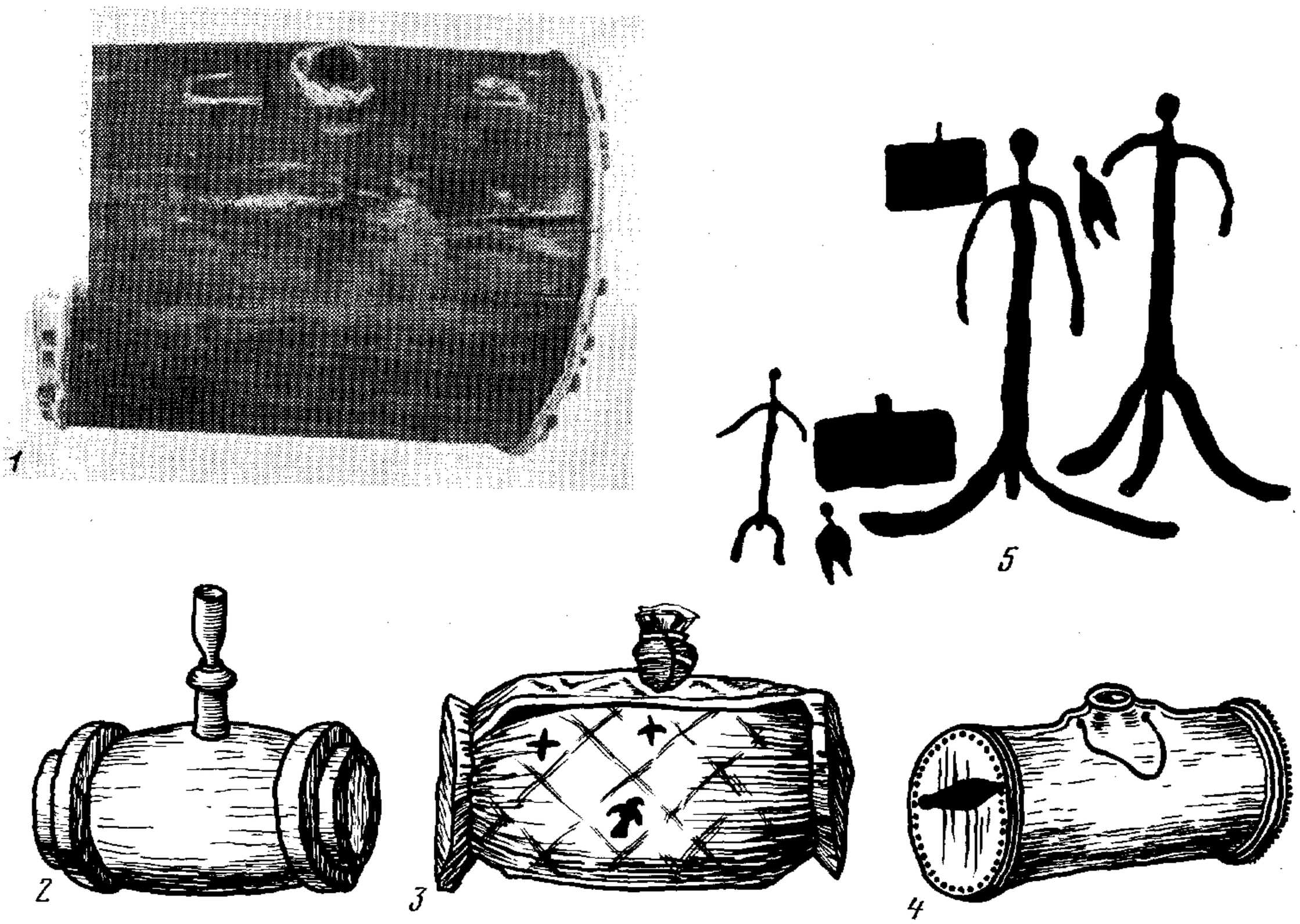


Рис. 60. Традиционные и древние деревянные бочонки

1 — тувинский горизонтальный дора хуунг; *2* — хакасский; *3* — гуннского времени. Тува. Могильник Кокэль; *4* — того же времени. Хакасия. Могильник Оглахты; *5* – изображение бочонков на Боярской писанице (по М.А. Дэвлет)

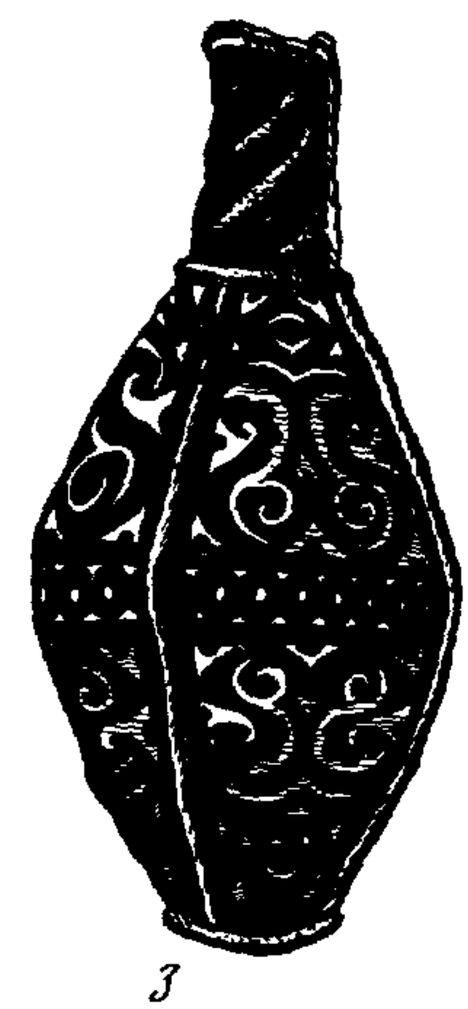


Рис. 61. Традиционные и древние формы кожаных фляг
1 — тувинская фляга когэржик; *2* — изображение фляги на изваянии древнетюркского времени. Тува (по А.Д. Грачу); *3* — фляга скифского времени. Алтай. Пазырыкский могильник.

гуннского времени, убедительно говорят находки в сыынчюрекских курганах могильника Кокэль десятков моделей таких сосудов (рис. 59, 2) [62]. Так как это были лишь вотивы, размер их меньше бытовых и не превышает по высоте 7 см. Все они были выдолблены их одного куска дерева, а некоторые имели подобно тувинским вставное деревянное дно, их носики-сливы также сделаны в сучке, имелись и боковые отверстия в стенках для продевания, по-видимому, волосяной веревки. Чрезвычайно любопытно и то, что на одном из ведерок сохранились следы геометрического узора, включающего три зоны, образованные горизонтальными линиями, соединенными вертикальными полосками [63]. Сходные, зонально расположенные геометрические узоры на тувинских хуунгах, но выполненные не краской, а резьбой, — убедительное свидетельство сохранения в тувинской утвари традиций, сложившихся еще в гуннскую эпоху. Вместе с тем любопытно отметить, что в декоре тувинских хуунгов прослеживаются и очень древние мотивы орнаментации, имеющие аналоги в украшениях керамики даже эпохи бронзы [64].

Среди деревянных предметов утвари к гуннскому времени восходят также горизонтальные бочонки *доора хуун*. Несколько моделей бочонков, близких по форме к западнотувинским (рис. 60, *1*), были обнаружены в погребениях гуннского времени в могильниках Кокэль [65] (рис. 60, *3*) и Оглахтинском (рис. 60, *4*). Их изображения известны на Боярской писанице в Минусинской котловине, датируемой той же эпохой [66] (рис. 60, 5). Бочонки, подобные тувинским, со сливом в верхней части сохранялись в XIX — начале XX в. также у хакасов [67] (рис. 60, *2*).

Форма тувинских деревянных ступ на поддоне (рис. 51, *4*; 59, *3*) сближается с

получившими широкое распространение в среде ранних кочевников бронзовыми котлами на поддоне, причем весьма любопытно, что в некоторых случаях на деревянных ступах сохраняются мотивы арочного и лопастного узоров, столь характерного для декора сосудов сынчюрекской культуры[68]. Впрочем, в погребениях скифского времени в Минусинской котловине (тагарская культура) обнаружены и деревянные модели ступок или бронзовых котлов [68 а]. Сосуды на поддоне были известны и древним тюркам. Сходные ступы поныне бытуют у алтайцев, шорцев, монголов и др.

Раннекочевнический слой включает также основные виды кожаных когэржиков (рис. 61, *1*; 56, *5*). Их архетип был, вероятно, близок к тем сосудам, которые известны из раскопок погребений скифского времени в Туве и на Алтае. Уже в то время использовались широкие и плоские кожаные сосуды со сравнительно узким горлом, подобные найденным в Пазырыке [69] (рис. 61, *3*). Применялся уже и характерный для когэржиков шов с прокладкой, не пропускавшей влагу, и прочно скреплявший стенки сосуда. Фрагменты такого сосуда были найдены мною в одном из казылганских курганов Тувы, причем для его сшивания казылганцы, как и тувинцы, пользовались сухожильными нитями [70]. Любопытно, что еще в скифское время стенки подобных сосудов орнаментировали, используя мотивы, которые поныне встречаются в декоре тувинских когэржиков, — узоры из стилизованного рога. Ранним кочевникам было, по-видимому, известно и дымление кожи для фляг [71]. Вместе с тем тувинцы, как и другие степные кочевники, не применяют аппликации при декорировке кожаных сосудов, столь характерные для ранних кочевников, прибегая для этой цели к выдавливанию узоров на сырой коже. В развитии форм подобных сосудов у поздних кочевников по сравнению с их раннекочевническими прототипами произошли некоторые изменения: их тулово начали делать более округлым и уплощенным, с овальной нижней частью и высокой цилиндрической шейкой. Во второй половине I тысячелетия они уже имели характерные черты, присущие современным когэржикам, —узкое горло и уплощенное округлое тулово. Об этом, в частности, можно судить по изображению такой фляги на одном из древнетюркских каменных изваяний [72] (рис. 61, *2*). Любопытно, что и мотивы, включавшие крупные изображения роговидных узоров, использовались для украшения фляг еще в скифское время [73], но у тувинцев, в отличие от ранних кочевников, для их орнаментации применяется не аппликация, а тиснение. По всей вероятности, широкое распространение сосудов указанных форм у кочевников степной зоны Евразии и их бытование в XIX — начале XX в. у тувинцев, алтайцев, киргизов, башкир, казахов, калмыков, монголов и других народов связаны именно с древнетюркской эпохой. С этого времени они почти не изменяют свой вид, оказавшийся наиболее приспособленным к кочевому быту.

Железные таганы с тремя, особенно с четырьмя ножками и обращенными внутрь и вниз прутьями восходят, вероятно, к позднекочевническому слою в западнотувинской культуре. Впрочем, декорирование стоек таганов изображениями бараньих голов, возможно, — далекий отголосок более ранних традиций, восходящих к скифскому времени [74].

Особо хотелось бы остановиться на двух упомянутых выше типах реликтовых сосудов у тоджинцев-скотоводов. Один из них — деревянный горшок с декором, имеющим аналогии в докочевнических культурах степной зоны центра Азии, другой — также достаточно архаичный тип утвари, сохранившийся в Сибири ныне лишь у якутов в деревянных сосудах-чоронах [75], имеющих три ножки. Известно, что в культуре яку-

тов есть значительный южный субстрат, формировавшийся в сопредельных с Саяно-Алтаем районах Сибири [76]. Любопытно, что в декоре якутских чоронов встречаются арочно-лопастные узоры, близкие тем, которые украшали керамику сынчюрекских племен Тувы в гуннское время[77], есть и другие параллели. Выявление сходных форм якутских и тувинских сосудов — дополнительный факт существования общих субстратных элементов в культурах их носителей.

В западнотувинском комплексе, разумеется, есть и предметы утвари, связанные с гораздо более поздними слоями в его генезисе. Таковы, в частности, деревянные орнаментированные парные сундуки аптара и комоды шургулда, разборные деревянные кровати, которые, вероятно, проникли к тувинцам довольно поздно, возможно, лишь в XVIII — начале XIX в. На это, в частности, указывает то, что до недавнего времени кроватями не пользовались кобдинские тувинцы, хотя они были известны их соседям — монголам. Упоминание кровати почти не встречается в тувинском эпосе, где обычно идет речь лишь о постели *дөжек* и изголовье-подушке *сыртык*. Видимо, столь же поздно проникновение к тувинцам металлических кувшинов хоо, домбу, а также изготовление их деревянных аналогов.

Таким образом, есть все основания полагать, что в своих основных чертах западнотувинский комплекс утвари восходит к культурам ранних кочевников скифского и гуннского времени, когда шло формирование ХКТ кочевых скотоводов степей Евразии, о чем пойдет речь ниже.

Комплекс утвари тувинцев-оленеводов также имеет достаточно древние истоки.

К его древнейшему дооленеводческому слою можно отнести, пожалуй, все виды утвари из бересты. Прежде всего — это своеобразные трапециевидные сосуды соо, которые, очевидно, знало уже не только древнейшее самодийскоязычное, но и тунгусоязычное население Саян и Присаянья. Они были распространены не только у тувинских оленеводов и тофаларов, но и у камасинцев, как утверждали мои старейшие информаторы-тофалары, посещавшие их таежные стойбища. Бытовали такие сосуды, судя по изученным мною музейным коллекциям, у тунгусов на всей огромной территории их расселения [78]. Крайне любопытно, что тувинское название этого сосуда *соо* может быть сопоставлено с названием бересты в самодийских языках [79]. В древности с таким сосудом были знакомы и отдельные группы предков западных тувинцев. Указанием на это служит сохранение названия соо у кобдинских тувинцев, впрочем, не для берестяного, а для деревянного сосуда. Очень архаичные черты несет и орнаментировка берестяных сосудов соо, выполненная зубами. Подобный способ декорировки помимо тофаларов обнаружен лишь у манси, но в прошлом был, очевидно, известен многим таежным народам Сибири и от них, можно полагать, проник к североамериканским индейцам [80].

Берестяные блюда-корытца, имеющие аналоги у многих таежных народов Севера, также, несомненно, могут восходить к дооленеводческой традиции. Вероятно, что еще в условиях дооленеводческой таежно-охотничьей культуры началось использование когээров из кожи с ноги лося, снятой чулком, колотушки из рога лося, мешков из шкур.

К раннеоленеводческому слою, по-видимому, восходят парные сумьг — барбы, предназначенные для перевозки поклажи на вьючных седлах оленями. Вряд ли такие барбы могли быть созданы до возникновения первоначального вьючного оленеводства на рубеже н.э., но с его появлением необходимость в таких парных сумах несомненна. С этим же слоем, вероятно, связано происхождение некоторых других компонентов

материальной культуры тувинцев-оленеводов, в том числе вьючного оленьего седла и оленьего недоуздка. Что же касается утвари, вероятно, к этому же слою можно отнести деревянные подойники *хуун*, получившие распространение у западных тувинцев в гуннское время, т.е. в эпоху возникновения оленеводства в Саянах.

Что же касается позднеоленеводческого (тюркского) слоя в материальной культуре тувинских охотников-оленеводов, то утварь в нем, по-видимому, почти не представлена, хотя именно с ним связано появление и распространение заимствованных у степных племен, проникших в Восточные Саяны, таких компонентов упряжи, как верховое и детское оленье седло, стремена, некоторые формы одежды, о чем пойдет речь ниже. Все это служит свидетельством специфических закономерностей взаимодействия этнических культур, связанных с различными ХКТ, когда заимствуются лишь те формы утвари, как и некоторые другие компоненты культуры, которые соответствуют природным и хозяйственным условиям существования данного этноса [81].

[1] *Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. М., 1957. С. 92—94.

[2] *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника / Ред., примеч. и послесл. С.И. Вайнштейна. М., 1989. С. 142.

[3] *Басаева К.Д.* Традиционное бурятское жилище и его членение // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. С. 120.

[4] Там же. С. 118 и след.

[5] *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 152—153.

[6] Сказания о богатырях. Тувинский героический эпос / Предисл., пер., коммент. Л.В. Гребнева. Кызыл, 1960. С. 42.

[7] *Карпини Джиованни дель Плано*. История монгалов. М., 1957. С. 30.

[8] *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 229.

[9] *Басаева К.Д.* Традиционное бурятское жилище. . . С. 120.

[10] Ср.: *Потапов Л.П.* Очерки. . . С. 159, 160.

[11] *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 114—116.

[12] АИЭЛ. ОУЗ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 526. С. 98.

[13] *Карпини Джиованни дель Плано*. История монгалов. С. 30.

[14] Место расположения бурдюков в юрте — один из этнокультурных признаков. Ф. Фиельструп обратил внимание, что у монголов бурдюк стоит на правой стороне юрты, а у ряда тюркских народов — на левой. *Фиельструп Ф.* Молочные продукты питания турков-кочевников // Казаки. Л., 1930. С. 268.

[15] Тувинские народные сказки. М., 1971. С. 130.

[16]. Сведения о членении жилища в соответствии с названиями двенадцатилетнего животного цикла записано мной от Ю.Л. Аранчына и ряда других тувинцев. Приведу некоторые из этих символических наименований частей жилого пространства юрты. Так, ее почетная часть обозначалась как "мышь" — символ богатства, поскольку здесь стояли сундуки с наиболее ценными вещами; далее — промежуток между почетной частью и началом кровати именовался "корова", что должно было символизировать достаток. Затем "тигр" — символ власти и мужества — место хозяина; "заяц" — символ кротости и покорности — место у заднего конца кровати, где сидела хозяйка; "дракон" — властитель неба, символ небесных и земных даров — начало стороны с продуктами; "змея" — символ влаги и земли — пространство между сундуком *бут аптара* и посудной этажеркой, где хранился на трех колышках чугунный котел и стояли чайник, деревянные ведерки с водой; "лошадь" — символ подвижности — пространство у входа, так как за ним, в 10—15 шагах к западу (при южной ориентировке юрты) находилась коновязь; "овца" — символ нуждающихся в попечении животных и людей — внутреннее пространство жилища справа от входа, куда помещали новорожденных животных и где сидели бедняки, пришедшие за помощью; "обезьяна" — высшее животное — олицетворение места, где хранились бурдюк с кумысом, конская упряжь и оружие; "петух" — символ плодородия и молодости — место, предназначенное для молодых мужчин, сыновей хозяина; "собака" — символ преданности — начало пространства для размещения гостей-мужчин; "кабан" — символ сытости — начало размещения

сундуков с ценным имуществом. Во многом сходное членение юрты в соответствии с двенадцатилетним животным циклом было известно и монголам. См. *Дажаав Б.* Юрта — основа монгольского зодчества // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974. С. 95—96.

17 *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 42.

18 Там же. С. 42.

19 *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. М., 1934. Т. 3. С. 165—166.

20 *Потанина А.В.* Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895. С. 70.

21 Тувинские народные сказки. С. 136.

22 *Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. М., 1960. С. 82—93.

23 *Жуковская Н.Л.* Традиционные представления о жилом и хозяйственном пространстве у монголов // ПИИЭ, 1983. М., 1987. С. 72 и след.; Она же. Категории и символика. . . С. 14 и след.

24 *Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблема взаимосвязей) // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981.

25 *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор. . . С. 35—36; Там же. Описание этнографических коллекций Минусинского музея. С. 81—84; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия. . . Т.3, вып. 1. С. 39—43; *Дьяконова В.П.* Посуда народов Южной Сибири в собраниях МАЭ // Материальная и духовная культура народов Сибири. Л., 1988, см. также: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства Тувы. М., 1974. С. 118 и след.

26 В ходе экспедиций Ф. Кона в Туву в 1902—1903 гг. им была собрана большая коллекция предметов быта тувинцев, большая часть которой ныне хранится в Государственном музее этнографии народов СССР в Петербурге, где материалы по жилищу и утвари входят в кол. № 469, 472 и др. См.: *Вайнштейн С.И.* Антропологические и этнографические исследования Ф.Я. Кона // СЭ. 1965. № 4. С. 116—128.

27 Тувинские коллекции имеются в Музее этнографии и антропологии АН СССР в Петербурге (кол.№ 391, 1340 и др.); в Красноярском краевом музее хранятся тувинские коллекции, собранные в 1897—1919 гг. (кол. № 1506 Ф. Кона; № 1551 А.Я. Тугаринова; №1570, 1579 *А.П. Ермолаева;* № 1507, 1551, 1552, 1582, собранные разными лицами); в Иркутском краеведческом музее (кол № 385, 388, 402, 414, 503 и др., переданные в 1884 г. Н.М. Мартьяновым; кол № 1364 Д.А. Клеменца, 1891 г.; № 5874 Ф.Кона, 1903 г.); в Томском краеведческом музее (кол. №2472 Г.П. Сафьянова, 1888 г., № 2473, 2485 и др.); в Тувинском республиканском музее имеются значительные коллекции утвари, но собранные преимущестенно в 1950—1960-е годы.

28 См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972 С. 263—286.

29 См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства. . . С. 132, рис. 88.

30 Там же. С. 112. и след., рис. 75.

31 *Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. С. 93.

32 См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография. . . С. 261—262.

33 На склоне горы выкапывали две ямки, причем одну ниже другой. Их соединяли канавкой, которую сверху прикрывали камнями, дерном. В нижней ямке разводили костер из гнилушек лиственницы, а в верхней ставили треножник из жердей, к которому привязывали кожу для дымления, прикрыв ее войлоком. Так кожу дымили неделю, после чего ее мочили и сшивали из нее *когэржик.* У кобдинских тувинцев мною описан способ изготовления бурдюка (*хенек*) из цельной шкуры козы: отрезав у забитого животного голову и сняв шкуру чулком, ее выворачивали, чистили и сушили, а затем, вновь вывернув, использовали как временный (до месяца для кумыса или арáки) сосуд.

34 См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства. . . С. 128, 129, рис. 84—86, 109 и на с. 221.

35 Тыва тоолдар. Кызыл, 1951. Вып. 2. С. 86.

36 *Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. С. 89.

37 См.: *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию. С. 114 и след.; *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900. С. 113—114; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия. . .Т. 3, вып. 1. С. 103—107; *Вайнштейн С.И.* История народного искусства. . . С. 172 и след.; *Самбу И.* Из истории тувинских игр. Кызыл, 1974.

38 *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия. . . Т. 3, вып. 1. С. 43.

39 *Каррутерс Д.* Неведомая Монголия. СПб., 1914. Т. 1: Урянхайский край, С. 223.

40 См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография. С. 62—63, 98—99.

41 Народное искусство Якутии / Сост. М.В. Хабаров. М., 1981. Табл. 39.

42 *Дэвлет М.А.* Петроглифы на кочевой тропе. М., 1982. Табл. 34.

43 Вопросы генезиса тувинской утвари рассматривались также в более ранних работах автора. См.: *Вайнштейн С.И.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: Автореф. дис. . . д-ра ист. наук. М., 1969. С. 30—31; *Он же.* Историческая этнография тувинцев. С. 231 и след., рис. 23; *Он же.* История народного искусства. . . С. 122 и след. Некоторые из этих вопросов нашли отражение в публикациях В.П. Дьяконовой: *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 140 и след.; *Она же.* Некоторые палеоэтнографические черты в традиционной культуре тувинцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 198—212.

44 *Руденко С.И.* Культура хунну и ноинулинские курганы. М.; Л., 1962. Табл. 5, 39—44.

45 *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. С. 244, табл. 102.

46 *Кубарев В.Д.* Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987. С. 50 и след.

47 *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая. . . С. 82—86.

48 Там же С. 86, примеч. 1.

49 См.: *Вайнштейн С.И., Кореняко В.А.* О генезисе искусства кочевников: авары // Народы Азии и Африки. М., 1988. № 1.

50 *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая. . . С. 86.

51 См.: *Вайнштейн С.И., Дьяконова В.П.* Памятники в могильнике Кокэль конца I тысячелетия до н.э. — первых веков н.э. // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2, табл. X, рис. 10—19; *Вайнштейн С.И.* Раскопки могильника Кокэль в 1962 // ТТКЭАН. Л., 1970. Т. 3, рис. 82; *Дьяконова В.П.* Большие курганы-кладбища на могильнике Кокэль // ТТКЭАН.. Т. 3. Табл. 7, рис. 20—24; *Она же.* Погребальный обряд тувинцев. . . С. 137 и след.

52 *Руденко С.И.* Культура хунну. . . С. 33.

53 *Латынин Б.А., Оболдуева Т.Г.* Исфаганские курганы // КСИИМК. 1959. Т. 76, рис. 7.

54 *Бернштам А.Н.* Кенкольский могильник. Л., 1940. Табл. 18, 19.

55 *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд. . . С. 137, примеч. 198.

56 *Патачаков К.М.* Культура и быт хакасов. Абакан, 1958. С. 40.

57 См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники казылганской культуры Тувы // ТТКЭАН. Т. 2. Табл. 5, рис. 7.

58 *Грач А.Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. Рис. 14.

59 *Кубарев В.Д.* Курганы Уландрыка. С. 50, рис. 18, 1—4; табл. 8, *2, 3, 4*.

60 См.: *Вайнштейн С.И.* Раскопки могильника Кокэль. . . С. 30, рис. 33, *8*; *Вайнштейн С.И., Дьяконова В.П.* Памятники. . . Табл. II, рис. 13.

61 *Кубарев В.Д.* Курганы Уландрыка. С. 51.

62 См.: *Вайнштейн С.И. Дьяконова В.П.* Памятники. . . Табл. II, рис. *5* и др.; *Вайнштейн С.И.* Раскопки могильника Кокэль. . . Рис. 33, *8*, 83, *3*, 87, *3*; *Дьяконова В.П.* Большие курганы-кладбища. . . Табл. 7, рис. 10 и др.

63 *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд. . . С. 136.

64 См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства. . . С. 154.

65 См. Вайнштейн С.И.., Дьяконова В.П. Памятники . . . Табл. 9; См.: *Вайнштейн С.И.* Раскопки могильника Кокэль . . . Рис. 80, *9*; 82, *2*; 87, *1*; *Дьяконова В.П.* Большие курганы;кладбища . Рис. к с. 110, табл. 7, рис. 16, 17 и др.

66 *Дэвлет М.А.* Большая Боярская писаница. М., 1976. Табл. 6.

67 *Патачаков К.М.* Культура и быт. . . Рис. 25—10.

68 См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства. . . С. 42—44.

68 а *Курочкин Г.Н.* Тагарские курганы в зоне новосельской оросительной системы // Памятники археологии в зоне мелиорации Южной Сибири. Л., 1988. рис. 14, *4, 5*.

69 *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая. . . Табл. 93, рис. 2.

70 См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники скифского времени в Западной Туве // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1955. Вып. 3. С. 100.

71 *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая. . . С. 243.

[72] *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961. Табл. 2, рис. 44.

[73] *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая. . . Табл. 93, 2.

[74] *Артамонов М.И.* Сокровища саков. М., 1973. Рис. 52; *Вайнштейн С.И.* История народного искуства. . . С. 106.

[75] *Хабаров М.В.* Народное искусство Якутии. Л., 1981. С. 11, рис. 39.

[76] *Окладников А.П.* Якутия до присоединения к русскому государству // История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. 1.

[77] См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства. . . С. 40.

[78] Например, подобные тунгусские сосуды см.: ГМЭ. Кол. № 911;7; МАЭ Кол. № 209;39, 3957;15; такие же тофаларские сосуды: МАЭ. Кол. № 1339;183.

[79] *Рассадин В.И.* Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971. С. 92.

[80] *Чернецов В.Н.* Исчезнувшее искусство (узоры, выдавленные на бересте у манси) // СЭ. 1964. №3.

[81] См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые закономерности генезиса компонентов этнических культур (орнаментика) // Генезис и эволюция этнических культур в Сибири. Новосибирск, 1986. С. 130—142.

Глава третья

ТРАДИЦИИ ПИТАНИЯ

ПИЩЕВЫЕ КОМПЛЕКСЫ И ЦИКЛЫ

Традиционная пища тувинцев-кочевников привлекала внимание исследователей[1], однако далеко не все вопросы этнографии питания и формирования его специфических особенностей были изучены.

Прежде всего в рамках введения к данной главе 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. У тувинцев, как отмечено выше, были представлены три ХКТ, для каждого их 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-оленеводский 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 служили 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 (главным образом 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 одним из их ценных вкладов 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.

Арехологические источники позволяют прийти к выводу, что в ряде особенностей он 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 периоды, 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[2], 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[3], 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. Почти в каждом погребении 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 почти не встречаются. Думается, такое изменение отражало не только возросшую ценность баранины в питании, но и существенное увеличение удельного веса овец в структуре стад 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 приготовлять 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[4]. Использовались и продукты земледелия, о чем свидетельствуют найденные в казылганских и сыынчюрекских курганах зерна проса и обломки зернотерок. Было знакомо кочевникам и курение[5]. 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[6].

Восточнотувинский охотничье-оленеводческий 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 *бышпак* и простоквашу *тарак*. Луковицы сараны, игравшие круглый год существенную роль в питании, ели главным образом в сушеном виде. Весной любили пить березовый сок — *хадыҥ чугу*. Рыбу поджаривали на палочках у огня. В отдельные годы в результате эпизоотий 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. Об этом писал еще в конце XVIII в. Е. Пестерев, наблюдавший жизнь тоджинцев: "а у самих в лесах обитающих Тоджинского рода Сойот наперед сего бывали и домовые олени, но в нынешние годы все вывалились (вывелись. — *С.В.*), да и людей весною много вымерло..."[7]

В особенно голодные периоды жители тайги выходили в степи к скотоводам и земледельцам. Здесь уместно привести слова песни, записанной В. Радловым о подобных голодающих людях в других районах Южной Сибири:

Эти (люди) не видели пищи,
Это голодные люди.
.....
Люди, рожденные людьми,
Не могут быть худы до такой степени,
Таких людей мы еще не видели...[8]

Рассматриваемый пищевой комплекс в основных чертах, несомненно, восходит к древним традициям питания дооленеводческого населения — пеших охотников и рыболовов горной тайги. Представление о наборе продуктов в их питании дают материалы Тонмакской стоянки, открытой мною в Тодже, где были обнаружены кости рыбы, диких копытных, водоплавающей птицы[9]. Можно полагать, что собирательство сараны и некоторых других дикорастущих растений играло очень важную роль также и у них.

Начавшееся на рубеже н.э. 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 землепашества не имели. У них много сараны: собирали ее коренья и приготовляли из них кашу. Ловили рыбу, птиц, зверей и употребляли в пищу"[10]. 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, Рашидаддин 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»[11]. У нас есть все основания, таким образом, считать, что к этому времени здесь завершилось формирование пищевого комплекса охотников-оленеводов горной тайги.

Восточнотувинский охотничье-скотоводческий пищевой комплекс основывался на ХКТ охотников-скотоводов, населявших остепненные долины в горной тайге Восточных Саян по соседству с охотниками-оленеводами. 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[12]. Однако потребление молочных продуктов оставалось сравнительно высоким, а способы их приготовления не отличались от западнотувинских. 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 ограниченно, поскольку зерно поступало сюда лишь в обмен на пушнину.

Формирование охотничье-скотоводческого пищевого комплекса, надо полагать, началось со скифского времени, когда в Тоджу проникли из западной Тувы казылганские скотоводческие племена, курганы которых были открыты и раскопаны мною в Тодже[13]. Многовековые этнокультурные и хозяйственные связи охотников-скотоводов Саян и родственных им кочевых племен скотоводов западнотувинских степей[14] 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.

Западнотувинский (скотоводческий) пищевой цикл. - 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. Впрочем, 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. Сойоны (тувинцы. — *С.В.*) неимущих классов занимаются также сбором кореньев и употребляют в пищу кандык, корни лилий, калба (allium ursinum) и дикую редьку, которую во множестве запасают на зиму"[15]. 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 поймают на охоте какого-нибудь зверя или птицу"[16]. То же мы читаем у Г. Рубрука: "Однако летом, пока у них тянется кумыс, то есть кобылье молоко, они не заботятся о другой пище"[17]. О том, что монголы того времени летом потребляли почти исключительно молочную пищу, подтвердил в своих записках и Пэн Дая[18]. Эта традиция сохранялась у монголов и алтайцев еще в XIX — начале XX в. В. Радлов писал, что у алтайцев "летом едят мясо только самые богатые люди, остальные едят его лишь в тех случаях, когда животное падает или с ним произойдет несчастье, да еще на праздничном пиршестве или при жертвоприношении"[19], в этом отношении они не отличались от тувинцев.

Следует также отметить, что в летнее время, нередко уже с утра, тувинцы, особенно богатые скотовладельцы, в довольно больших количествах пили араку (*арага*) — перегоняемую из хойтпака молочную водку. Так, Г.Е. Грумм-Гржимайло утверждал: "из молока же... гонится молочная водка (арага), которой в Урянхайском крае упиваются в летние месяцы все: и взрослые, и подростки, и мужчины, и женщины"[20].

В осенне-зимний период доля молочных продуктов в рационе западных тувинцев постепенно уменьшалась и из-за сокращения и прекращения надоя (например, кумыс готовили, как правило, только до августа), и 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. По словам одного из моих информаторов В. Самба из Улуг-Хема, в начале XX в. в семье бая М. Монгуша, у которого Самба, будучи бедняком, брал несколько голов крупного рогатого скота на выпас, всю зиму каждый день члены семьи ели мясо и те или иные молочные продукты, причем запасы масла и сыра не иссякали у них до начала весенней лактации скота. Но, несмотря на "помощь" баев (нередко родственников), многие бедняки жили впроголодь и даже голодали. Е. Пестерев писал даже о случаях людоедства в условиях голодания у тувинцев в конце XVIII в. Впрочем, здесь уместно привести свидетельство В. Радлова о том, что "распределение имущества у сойонов очень неравномерно. Весьма значительные богатства соседствуют с ужасающей нищетой, и последняя встречается много раз чаще (чем у алтайцев. — *С.В.*)... Однако рассказы Пестерева о том, что сойоны ели кожу и даже человеческое мясо, это сказки"[21].

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 были просо и чай. Имея в виду большинство тувинцев, Н.Ф. Катанов писал в конце XIX в.:

"В холодное время года пищу сойотов составляют только просо и чай, заваренный с солью, просом и иногда с маслом или сметапою"[22].

У большинства кочевых скотоводов западной Тувы в конце XIX — начале XX в. усредненное соотношение калорий, получаемых от разных видов пищи, было все же, судя по имеющимся у меня 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[23].

Восточнотувинские пищевые циклы. У охотников-оленеводов потребление мяса диких копытных было сравнительно высоко круглый год, но вместе с тем, 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, приобретавшееся оленеводами у западных тувинцев в обмен на пушнину. Пищевой цикл был, пожалуй, в значительно большей мере зависим от годового хозяйственного цикла, чем у западных тувинцев.

В пищевом цикле охотников-скотоводов в весенне-летний период молочные продукты становились регулярной основой питания, хотя 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 существеннейшее 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 бо́льшие 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 луковицами 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; мне рассказывали о случаях смерти от голода еще в начале XX в.

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, она возвращалась в юрту, чтобы вскипятить молоко и согреть чай. Теперь уже вся семья рассаживалась завтракать. Пили чай (*шай*), ели пенки (*өреме*), 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" (*хойтпак. — С.В.*) — кислое, снятое вареное коровье молоко»[24].

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, женщина готовила вечернюю пищу — чай, молочные блюда. Если в семье было мясо, то его варили и ели вечером.

Поздней осенью и в зимнее время, еще 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-оленеводов восточной Тувы не имел существенных отличий от такового у западных тувинцев.

Тувинцы, как и монголы и другие кочевые скотоводческие народы, ели только руками. Мясо с костью 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, то 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"»[25].

Угощая мясом гостей, строго придерживались сложившихся обычаев. Е.К. Яковлев писал: "Особенно у сойот соблюдается детально установленный церемониал подавания пищи... Первому, самому почетному гостю подносится ... задняя часть барана с хвостовой частью... вторая часть по почету — грудина... третья — ребра... четвертая — лопатка"[26]. По моим наблюдениям, курдюк — крестцовая кость овцы с жирным мясом (*ужа*) — считался наиболее почетным у всех групп тувинцев.

Характер угощения мясом у тувинцев восходит к традициям тюрко-монгольских

степных кочевников. Определенную аналогию им мы находим в описании распределения туши барана Кун-ханом между своими младшими братьями и сыновьями в "Родословной туркмен". Однако степень почетности той или иной ее части у различных тюрко-монгольских кочевых скотоводческих народов все же различалась. Так, у одних групп киргизов считался наиболе почетным крестец, а у других — излюбленными и почетными были иные части туши, как, впрочем, и у туркмен[27].

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 кисломолочную закваску 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.

Во время свадьбы совершался особый обряд благословления — *алгыш*. Пиалу с молоком или аракой брал в руки отец жениха и щелчками брызгал молоко по сторонам, произнося благопожелания, чтобы у молодых было много пищи и жили они хорошо и богато, а затем, неторопливо отпив глоток, передавал эту пиалу матери жениха. Она повторяла благословление и отдавала пиалу невестке. Затем ту же процедуру проделывал брат отца. Так, по очереди обходили всех родственников — жителей аала, и каждый из них совершал алгыш.

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 кижи аяк эрни ызырар, арга кирген кижи 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 (*шаажаң аяк*), а если ее не было, то — в деревянную, и отдавала хозяину, а тот передавал ее гостю. В семьях побогаче вскипевший чай предварительно наливали в медный чайник-кувшин (*домбу*), который ставили рядом с хозяином и гостем. Наливать чай в пиалу следовало не до верха, а примерно на 2/3 ее объема, подавать и принимать — только обеими руками, что было 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, "десять начальников протянули ему 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..."[28].

Затем перед гостем ставили деревянную чашку с талганом (*далган*) — мукой из жареного ячменя или пшеницы, или с толченым просом (*чиҥге-тараа*), поверх которого накладывали горкой жирные молочные пенки. В летнее время угощали обычно также пресным творогом *быштак* или кислым творогом *ааржы* со сливками *өреме*. Когда в котле варилась какая-либо еда, то вошедший в юрту обязательно должен был дождаться, пока она сварится, и хотя бы немного ее попробовать, что отмечено и у монголов[29].

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 непременно обеими руками и двумя руками принимали[30], либо только правой рукой, которую поддерживали левой между кистью и локтем. Если гостей было несколько, то ее 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 эту 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 (*көгээржик*) 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[31]. В XVII в. сходный обычай существовал при дворе узбекских ханов[32]. Л.П. Потапов считает возможным видеть в таком церемониале отражение первобытнообщинных отношений кочевников[33]. Однако в этом обычае прослеживается четкое разграничение гостей по их положению, что нельзя не связывать с явлениями, не столь уже ранними в развитии кочевого общества. Что же касается обычая передачи только одной чаши от гостей к хозяину и обратно, то, возможно, что в толковании этого обычая скорее был прав Пэн Дая, объяснявший указанный церемониал тем, что первоначально это делалось для того, чтобы уберечься от отравления, но в дальнейшем превратилось в постоянный обычай[34].

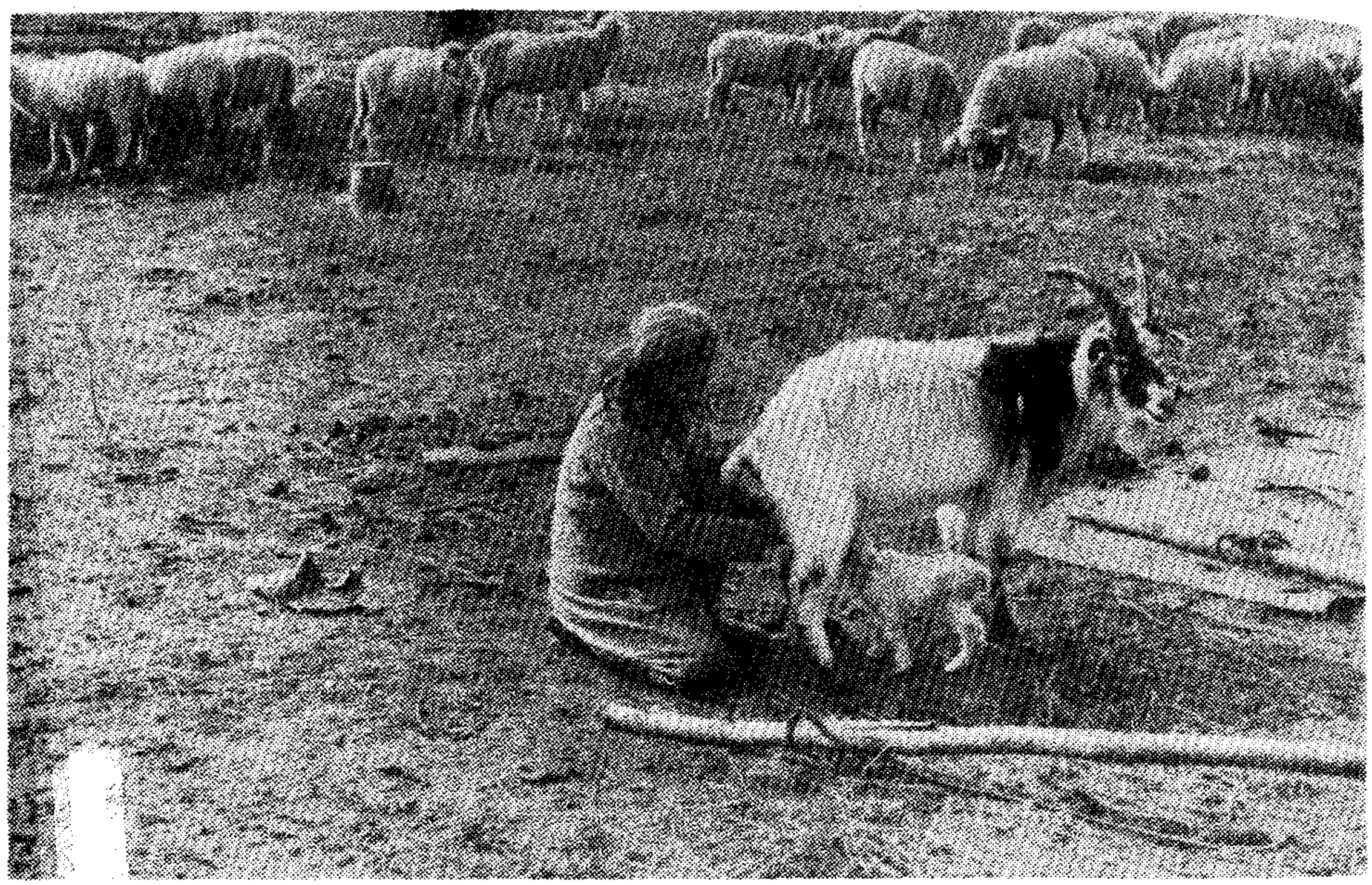


Рис. 62. Доение козы подсосным методом (с подпусканием козленка). Бай-Тайга, 1956. Фото автора

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. Еще Е.К. Яковлев обратил на это внимание: "все, что касается приготовления пищи, находится во власти женщины"[35].

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 угощаньем", добавляя, что, по словам тувинцев, "почтение выражается белым"[36]. 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 подпусканием молодняка (рис. 62).

Молоко, кроме кобыльего, тувинцы (в том числе кобдинские, населяющие Монголию) обязательно, о чем уже шла речь выше, кипятили сразу после доения. Это отметили еще А.П. Ермолаев и другие наблюдатели дореволюционного тувинского быта[37].

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,ус* — 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, но 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 продукты потреблялись по мере изготовления. Из сырого кобыльего молока готовили кумыс.

Сырое молоко тувинцы почти не употребляли (его пили только больные, стараясь избавиться от изжоги, от кашля, им поили больных детей). "Свежее коровье молоко, — утверждал Ф. Кон, — в сыром виде вовсе не употребляется"[38]. Обязательное кипячение свеженадоенного молока, кроме кобыльего, — древняя традиция кочевых скотоводов. Встречающееся утверждение, что монголы предпочитают пить сырое молоко, оспаривается рядом современных исследователей[39].

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 видов скота, 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 пенок, 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 сут* (букв. лысое молоко) наливали в сосуд с хойтпаком. 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*[40].

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 ведерке, которое плотно обтягивали войлоком и хранили замороженным в переметных сумах. Иногда для закваски использовали кусочек войлока, еще с осени пропитанный хойтпаком и сохранявшийся в подсушенном виде. Если закваски не оказывалось, то ее одалживали в других семьях, либо применяли для этой цели кору

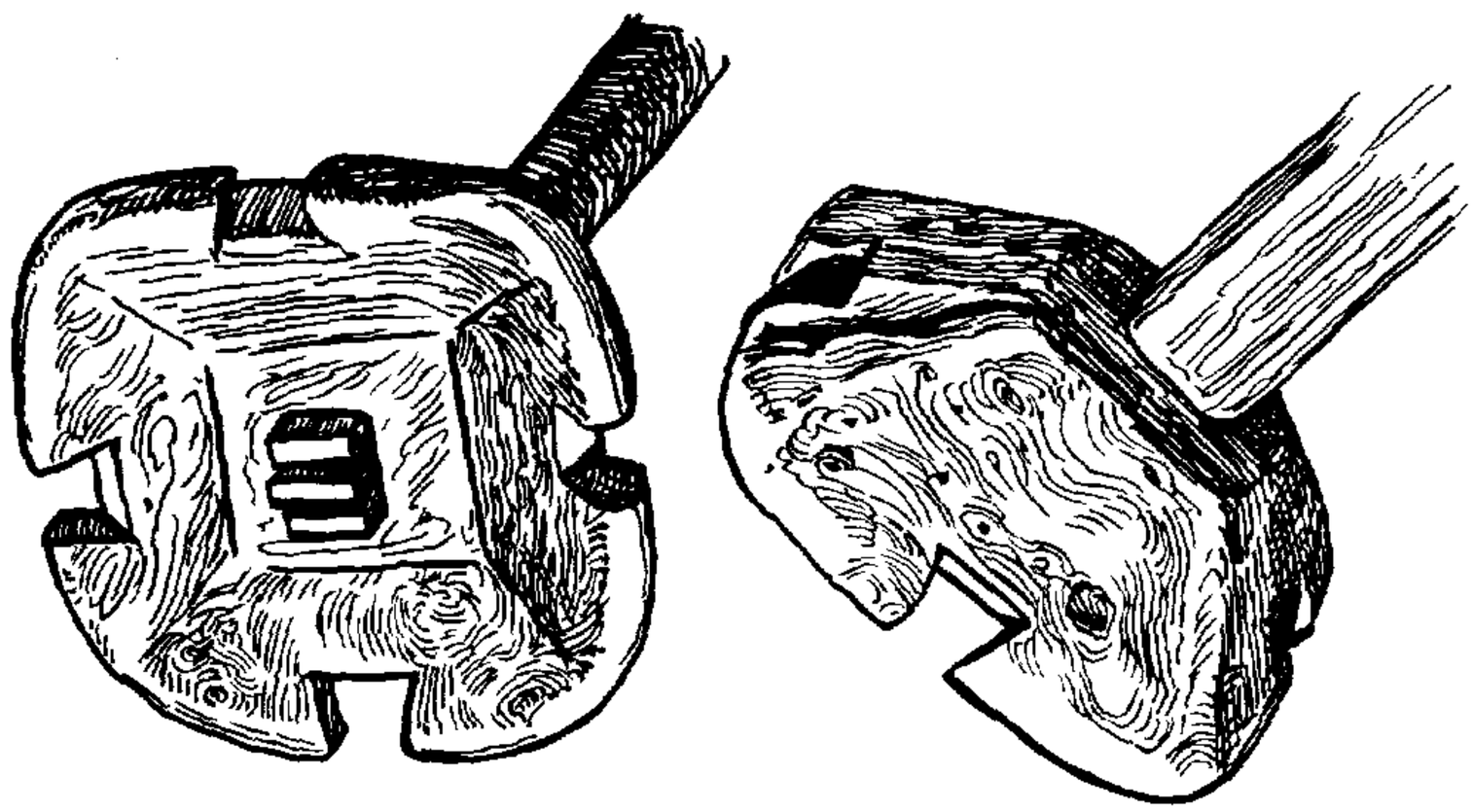


Рис. 63. Основание мутовки

тальника. Известны и другие способы приготовления закваски[41]. Получив первый хойтпак, его теперь постоянно хранили в специальном сосуде, куда регулярно подливали, как уже отмечено выше, 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 (*көгээр*), подвешенных в юрте. Заметим, что живущие в Монголии кобдинские тувинцы хранили хойтпак только в когэрах.

Хойтпак время от времени взбалтывали специальной мутовкой (*бышкы*). Для ее изготовления к концу палки длиной около 1 м 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 (рис. 63). Встречающееся в литературе утверждение, что тувинцы, в отличие от других тюрков, приготовляли хойтпак по монгольскому способу из сырого молока[42], 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, но сам по себе этот факт не может служить свидетельством его большей древности, так как целостное оформление эпоса произошло не ранее XVI—XVII вв.

По особенностям приготовления подобных напитков у кочевников обычно выделяют монгольский и казахский способы: первый — приготовление напитка из сырого молока, второй — из кипяченого. Казахский способ приготовления характерен для тюркских народов, так готовят и тувинцы. Лишь в самые последние годы значительная часть тувинцев начала готовить хойтпак из сырого молока, что вызвано использованием сепараторов для получения сливок. Тем не менее Л.П. Потаповым было высказано мнение, что для тувинцев были характерны и "монгольский способ" приготовления хойтпака из сырого молока и его монгольское наименование в отличие от тюркского — айран[43]. Но это неверно в отношении как приготовления, так и названия напитка: слово "хойтпак" монголы не знают. У монголов острокислый напиток, сходный с хойтпаком, носит название *хоормог*. Названия в форме *айраг, эрик* известно монголам, но только

ойраты называют этими словами острокислое молоко, а халха-монголы понимают под айрагом (*гүне айрак*) кумыс (у ойратов кумыс — *чиген*).

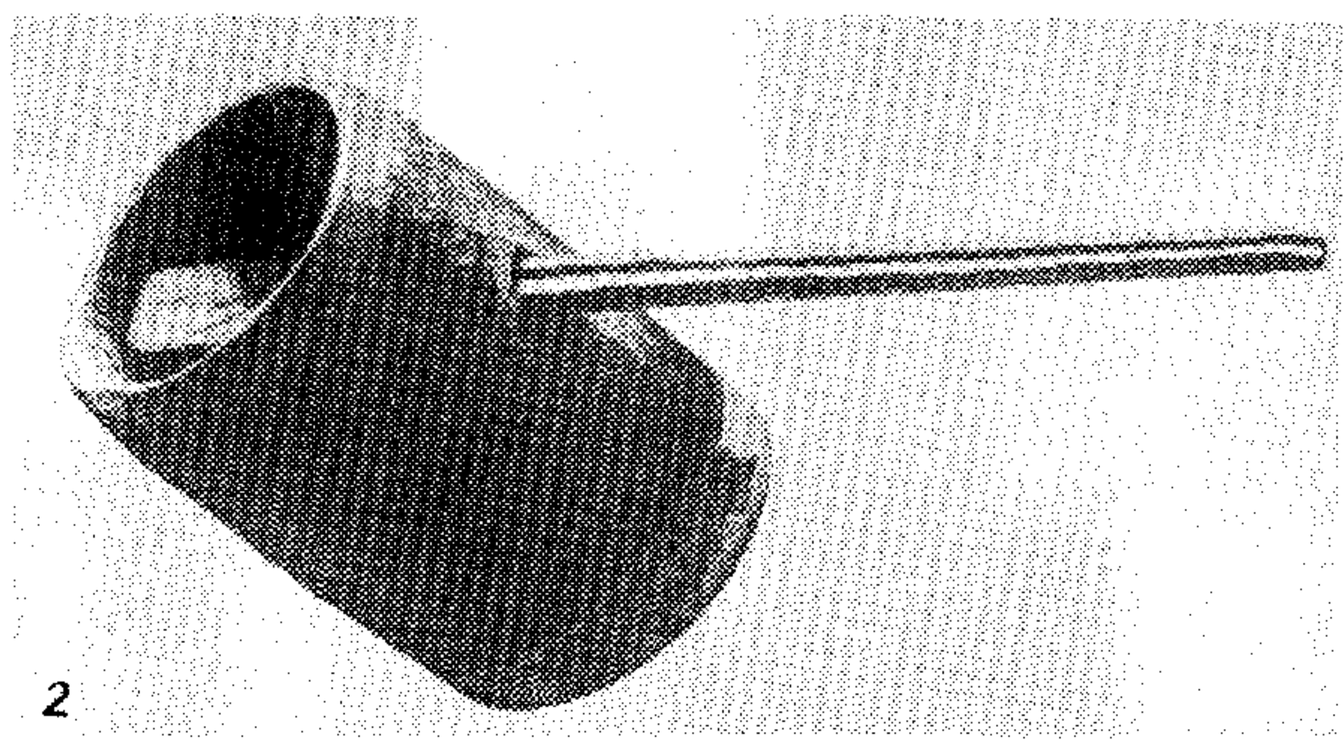
Значительная часть хойтпака, когда он накапливался, перегонялась тувинцами в араку. Для ее приготовления хойтпак наливали в большой чугунный котел, установленный над очагом. На него ставили деревянный цилиндр (наподобие кадушки, но без дна) несколько меньшего диаметра, чем котел (у тувинцев западных районов он носит название *шуурруун*, в других районах — *бүлгээр*, у кобдинских тувинцев — *хуп*). Щели между котлом и цилиндром закладывали тряпками, а иногда замазывали глиной. На бюлгэр (*бүлгээр*) плотно устанавливали чугунный котел меньшего размера (*чылапча*), наполненный водой, которую по мере нагревания постоянно заменяли холодной. В бюлгэр имелось отверстие, через которое наклонно выводилась узкая дощечка *шорга* с продольным желобком (*шуурруун 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 (рис. 64). 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 хойтпак перегоняли всего один раз, получая прозрачный кисловатый, нередко пахнущий дымом напиток, содержавший не более 15° алкоголя. Впрочем, *арага* — название для молочной водки лишь от первой перегонки. После второй она носила название *аржаң* (*араганың арагазы*), после третьей — *коржаң* (*аржаңным 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 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. Некоторые различия имеются, впрочем, в конструкциях перегонных аппаратов, на что обратил внимание Ф.А. Фиельструп[44].

Вопрос о времени распространения у тувинцев и других тюрко-монгольских кочевых скотоводов способа перегонки кислого молока в араку представляет значительный интерес. Несомненно, что монголы еще в XIII в. 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"[45]. 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 в. монголы знали молочную водку, а именно упоминание, что Огодай-хан "был одолеваем темным вином", названным "*бер дарасун*" (ССК. § 281). С.А. Козин переводил название этого напитка в "Сокровенном сказании" как вино[46]. Аналогичное значение для терминов "бер" и "дарсун" дали также другие монголисты[47]. Немецкая исследовательница У. Иогансен поддержала вывод языковедов на историко-этнографическом материале[48]. Можно полагать, что если бы монголы в XIII в. знали араку, вряд ли о ней не упомянули бы китайские и европейские путешественники.



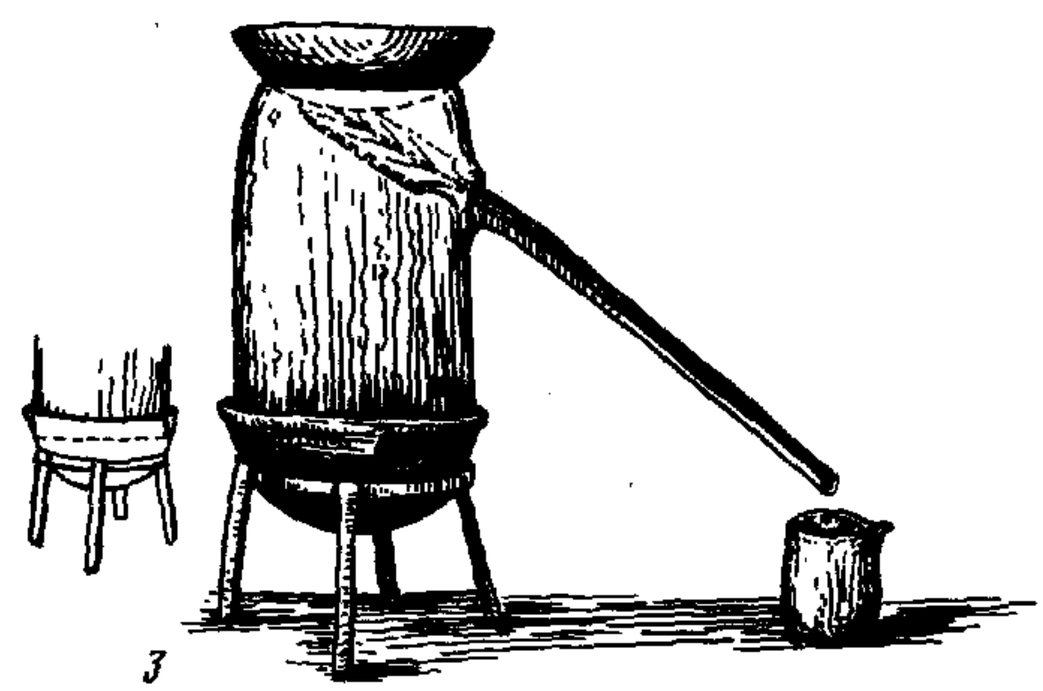


Рис. 64. Приготовление араки

1 — процесс перегонки хойтпака. Западная Тува. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ; *2* — бочка со сливом, часть перегонного аппарата. Бай-Тайга, 1956. Фото автора; *3* — схема перегонного аппарата

Одно из наиболее ранних упоминаний молочной водки под названием арака имеется у Абу-ль-Гази, где говорится, что Огуз-хан велел после возвращения из странствий сделать 99 хаузов (бассейнов), наполнив 90 из них кумысом, а 9 — аракой[49]. Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что арака на описанном Алу-ль-Гази празднестве легендарного Огуз-хана составляла лишь небольшую часть напитков для гостей, а остальное был кумыс, хотя, как известно, ныне у тех народов, которые готовят араку в торжественных случаях, богатые скотоводы угощают не кумысом, а аракой.

По-видимому, в XVII в. арака уже начинала вытеснять кумыс как алкогольный напиток. Не случайно в тувинском эпосе замена кумыса аракой в ряде случаев (прием почетного гостя и др.) также нашла отражение. Причем нередко, как отметил

Л.В. Гребнев, слова "арака" и "кумыс" в сказаниях встречаются вместе — *арага-хымыс*[50].

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"[51]. Это наиболее раннее указание в Туве на изготовление вина из кумыса, т.е. араки, которую и поныне изготовляют не только из хойтпака, но и из кумыса. Можно полагать, что первоначально арака у всех степных кочевников изготовлялась путем перегонки кумыса. Заметим, что в ставке Алтын-хана араку готовили уже в достаточно большом количестве: своим гостям из России он предоставил, помимо баранины, "молоко коровье пресное, да вино из молока ж, на день по пяти сум, а сума в ведро"[52].

Как уже отмечено 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 *өл ааржы* (букв. сырой аржи) вываливали на коровью шкуру, блюдо, доску или ящик на открытом воздухе, где она должна была сохнуть (рис. 65, *1, 2*). 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 (рис. 65, *3*). 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.

До этого у скотоводов Тувы применялся другой способ получения сухого твердого сыра, необходимого для длительного хранения в зимнее время. Можно полагать, что этот способ был сходен с тем, который Г. Рубрук описал у монголов. Он упоминает у них "сыр твердый, как выгарки железа", который монголы называли *гриут*[53]. Продукт, аналогичный куруту, монголы называют *хурууд*. Ряд авторов считает возможным предполагать, что Г. Рубрук, говоря о гриуте, имел в виду курут, подобный приготавливаемому ныне алатйцами[54] и монголами[55]. Но с этим нельзя согласиться, так как и алтайцы и монголы готовят курут, как и тувинцы, из творожного осадка, полученного в процессе приготовления молочной водки, в отличие от средневековых монголов,

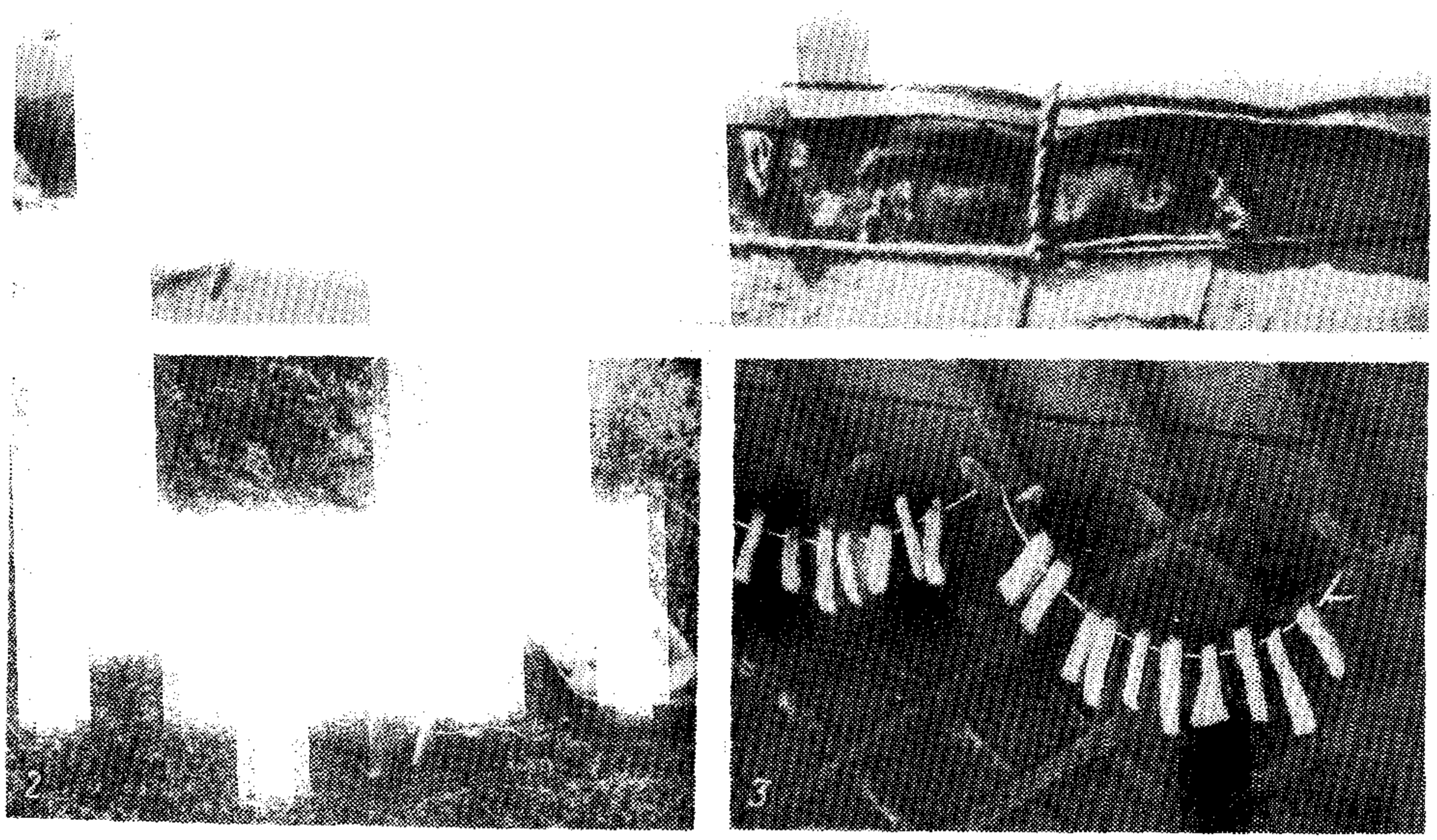


Рис. 65. Приготовление аржи и курута
1, 2 — сушка аржи на солнце; *3* — копчение курута в юрте. Улуг-Хем, 1953. Фото автора

готовивших гриут путем выпаривания скисшего молока после получения из него масла[56].

Способ приготовления твердого сыра, описанный Г. Рубруком, который ныне не практикуется ни тувинцами, ни монголами, ни алтайцами, сохранился, однако, у казахов, у которых приготовленный этим способом сыр носит название *курт*[57], а также у башкир (*корот*)[58], киргизов (*курут* или *курт*)[59] и у некоторых других тюркских скотоводческих народов.

Тувинцы готовили курут и аржи на зиму в сравнительно большом количестве. Сухим сыром питались, его брали в кожаных сумах с собой охотники, отправляясь в длительную поездку. Очень любопытно, что в одном из пазырыкских курганов Алтая была найдена кожаная сумка, наполненная сыром[60], — яркое свидетельство древности такого обычая. Название "курт" происходит, по-видимому", от тюркского *курт* — сохнуть, делаться сухим[61] (ср. тув. *кургаар*). Заметим, кстати, что в уйгурских документах первой половины II тысячелетия, найденных в Турфане, один из видов налогов именуется курут[62], а следовательно, входил тогда в состав натуральной подати[63].

Сухой сыр ели, запивая чаем, иногда, особенно летом, его варили с молоком.

Лакомым продуктом был также сладковатый творог эжегей (*ээжегей*). 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[64]. Следует отметить, что и киргизы изготовляли подобный творог из овечьего молока под названием эжегей[65], знали его и алтайцы.

Обычно из молока крупного и мелкого рогатого скота, причем нередко смешанного с кобыльим молоком[66], получали также пресный, несколько сладковатый, мягкий сыр пыштаг. Тувинцы западных и центральных районов для приготовления пыштага в снятое кипящее молоко наливали закваску *сарыг суг* — точнее: сыворотку, образующуюся при отцеживании пожа. 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, в то же время западным он не знаком[67]. Монголы же в отличие от ряда тюркских народов готовят пресный сыр *бяслаг* не из кипяченого, а из сырого молока.

Представляет интерес, хотя и остается спорным, вопрос о том, готовили ли тувинцы, как и другие кочевники, хотя бы в небольших количествах сыр из кобыльего молока. Один из моих старейших информаторов утверждал, что такое случалось в годы его молодости, другие же решительно отрицали саму возможность этого. Впрочем о получении у некоторых скотоводческих народов сухих продуктов (сырков) из кобыльего молока имеются сведения в литературе, в частности, у алтайцев[68]. На приготовление сыра из кобыльего молока у ранних кочевников указывали и древние авторы[69].

В каждой семье из молока крупного и мелкого рогатого скота, если его было достаточно, готовили жирные пенки *өреме*. Ф. Кон писал: «"Уреме" (*өреме. — С.В.*) считается особенно лакомым блюдом. Богачи высушивают "уреме" на солнце, разложив их на дощечках. Часто в середине между двумя ломтиками "уреме" вкладывается вареное в молоке просо... Ойнары толкут высушеное "уреме" с черемухой»[70]. А.П. Ермолаев отмечал: "Как особое лакомство подают хорошо поджаренную ячменную муку с вложенными в нее кусочками сметаны"[71].

Чтобы получить *өреме*, как отмечалось, цельное молоко кипятили на слабом огне, затем оставляли отстояться и снимали толстый слой жирных пенок. 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.[72]

Название *өреме* для пенок, сливок в близких фонетических вариантах известно монголам, бурятам, а также якутам, алтайцам, хакасам и другим тюркским народам; у монголов оно имеет форму *үрүм* или *өрмө*.

Для приготовления масла пенки подолгу взбивали мутовками в тополевой бочке, затем сливали в чугунную чашу и, влив в нее небольшое количество холодной воды, вновь взбивали. Масло всплывало наверх, его снимали руками или ковшом с небольшими отверстиями, перекладывали в какую-либо посудину, сжимали в комья, 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 — барбах. 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"[73]. 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 өреме;* 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 *өреме* и поджаренную муку, получали вкусный *итпек* (впрочем, так же называют сгусток, пенку, образующуюся на поверхности хойтпака).

Следует заметить, что в богатых семьях масло было лишь из коровьего молока. "Масло, — писал Ф. Кон, — повсюду приготовляется только из коровьего молока. Только в одном месте — на Баянголе — я видел приготовление масла из козьего молока"[74]. Но в бедных семьях, где было мало коров, для получения масла смешивали обычно молоко крупного и мелкого рогатого скота. Подобное явление было характерно для других скотоводческих народов. В частности, В. Радлов отмечал, что у казахов коровье и овечье молоко смешивали лишь бедняки[75].

Наиболее любимым молочным напитком был кумыс, приготовлявшийся, как уже отмечено, главным образом из кобыльего молока, которое в свежем виде не пили, хотя в некоторых группах 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-четырех дойных кобыл. Если имелись одна-две кобылы, то их, как правило, не доили, так как молока было недостаточно для приготовления кумыса. В хозяйствах с бо́льшим количеством кобыл

кумыс иногда заготавливали даже на зиму, замораживая в больших бурдюках-когэрах. 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 также из верблюжьего молока в смеси с кобыльим, как и у многих других скотоводческих народов. Чтобы готовить кумыс, требовались закваски. Как утверждали мои информаторы, сколько бы кобылье молоко ни кисло 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 1—4 суток. Если сосуд был новым, то закваской служило небольшое количество готового кумыса. Взбалтывали напиток деревянной мутовкой, представлявшей собой палку длиной около 1 м с кругом или крестовиной на конце. 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, так как 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"[76]. 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 перекисшим, 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 начали вытеснять широкие бочонки *доскаар* (первоначально, по-видимому, *доскаар* называли, как и у кобдинских тувинцев, лишь долбленые бревна для поения скота). Вытеснение кожаных бурдюков в это время деревянной посудой для кумыса отмечено и у других скотоводческих народов, в частности — у башкир[77].

В отличие от чая, по рассказам моих старейших информаторов, кумыс, как и араку, о чем шла речь выше, должны были разливать гостям не женщины, а мужчины, обычно — сам хозяин, притом в лучшую из имевшейся посуду, что было характерно и для некоторых других скотоводческих народов[78]. Заметим, что у тувинцев еще в XIX в. лошадей доили преимущественно мужчины и лишь позднее, в первые десятилетия нашего столетия этим все больше стали заниматься женщины. Мужчины доили кобылиц у южных алтайцев, киргизов, казахов[79] и у многих других скотоводческих народов.

В.П. Дьяконова на основе находок моделей деревянных ведерок со сливом, которые могли служить подойниками, не только в женских, но и в мужских погребениях могильника Кокэль, приходит к любопытному выводу, что уже в гуннское время доением

в Туве занимались как женщины, так и мужчины[80]. Этого нельзя исключить, хотя следовало бы иметь в виду, что такие сосуды могли служить и для хранения воды.

Кумыс, как и молоко и араку, нельзя было выплескивать на землю, так как существовало поверье, что из-за этого у лошадей, принадлежавших хозяину юрты, произойдет несчастье — их поразит молния. Эта магическая примета, несомненно, достаточно древняя. Свидетельство тому — сообщение Рашидаддина конца XIII — начала XIV в. о том, что в племени урянкатов (которые, как уже знает читатель, относятся к далеким предкам тувинцев): "если прольется на землю вино или кумыс, молоко пресное и кислое, то молния преимущественно падает на четвероногих, в особенности на лошадей"[81].

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. — *С.В.*) 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"[82]. Способ приготовления кумыса, совершенно аналогичный современному, описал у средневековых татаро-монголов Рубрук. Наряду с ним путешественник приводит способ изготовления из кобыльего молока особого, поныне загадочного и позднее кочевниками 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"[83].

Каракосмосу посвящена статья Ф. Фиельструпа, который испытывая сомнения относительно верности сведений, приводимых Рубруком о "черном кумысе", искал параллели этому напитку у современных тюрко-монгольских народов[84]. 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, свидетельствует летопись, сказал князю: "...пьеши ли черное моло́ко. наше питье кобылий коумоузѣ?" оно́му же рекошу: "доселе есмь не пилъ. нынѣ же ты велишь пью". он/ъ/ же р/е/че: "ты оуже нашь же Тотаринъ. пии наше питье".[85] 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[86]. Впрочем, использование высоко ценившегося верхнего слоя, как мы знаем, отмечено Геродотом у скифов, что также осталось вне внимания Ф. Фиельструпа. Сущест-

вование 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 называния у средневековых татаро-монголов особой разновидности кумыса черным, то, по мнению изучавшего этот вопрос И.Г. Добродомова[87], а также на основе других исследований[88] здесь "черный" (*кара*) означает "крепкий".

Обычай богатых тувинцев пить кумыс ежедневно по нескольку раз и угощать им гостей достаточно древен и упоминается в эпосе[89], но уже эпос отражает вытеснение 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. Радлов отмечал в середине прошлого века, что у казахов "подать важному гостю иной напиток, а не кумыс — значит оскорбить гостя"[90] (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.

Снижение потребления кумыса отмечено также у алтайцев[91] и монголов[92], что было, по-видимому, вызвано освоением способов изготовления острокислых напитков, перегоняемых в араку. Вряд ли при этом имело значение увеличение поголовья крупного рогатого скота, как полагают некоторые исследователи[93]. Последнее отмечено главным образом у алтайцев, между тем вытеснение кумыса аракой было характерно почти для всех кочевых скотоводов Центральной Азии и Южной Сибири.

С наступлением осенних холодов коровье молоко, залитое в деревянные ведерки *хуун* или в блюда *тавак*, замораживали на открытом воздухе и хранили зимой на крыше юрты или на помосте рядом с жилищем. Бедняки заготовляли на зиму 3—5 ведерок мороженого молока, а зажиточные — до 20 и больше. Мороженое молоко *доңсут* предназначалось исключительно для заправки чая. В конце XIX — начале XX в. баи хранили запасы молока в срубных амбарах на зимниках, что подтверждается сообщением Ф. Кона: "Бедняки держат замороженое молоко в юртах, богатые — в амбарушках"[94]. Овечье и козье молоко впрок не замораживали, так как к наступлению холодов доение мелкого рогатого скота уже не велось.

Чтобы обеспечить семью в 4—5 человек (двое взрослых и двое-трое детей)[95] самыми минимальными потребностями в молочных продуктах, в условиях, когда они составляли основу питания, особенно в летнее время, было необходимо иметь 4—5 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 излишки крупного рогатого скота передавать беднякам (обычно родственникам) на выпас с правом доения. Это было закономерным явлением для саяно-алтайских кочевых скотоводов. Л.П. Потапов, исходя из потребностей алтайской семьи в сухом сыре куруте, одном из основных продуктов питания южных алтайцев, указывает, что для них минимальное число коров на хозяйство составляло 12 голов[96].

При нехватке дойных коров потребность в молочной пище стремились возместить молоком других видов своего скота (овец, коз, лошадей, верблюдов) либо взять коров или других дойных животных у баев "на прокорм и доение"[97], что представляло явление, широко распространенное в мире кочевых скотоводов.

Традиции приготовления и потребления молочной пищи у охотников-скотоводов восточной 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 мочевых пузырей диких животных, а также берестяными ведерками *соо*.

Особо следует остановиться на молочных продуктах охотников-оленеводов. Молоко оленей (доили их с мая до конца сентября), отличавшееся очень высокой жирностью (ок. 25%)[98], кипятили и употребляли почти 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 *сүт* смешивали со свежим 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 обезвоживали в мешочке из ткани и вешали в чуме. Через несколько дней пыштак считался готовым.

Для приготовления простокваши *тарак* 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 *сөөкей* — одно из любимых лакомств (у западных тувинцев оно было известно под названием *итпек*). Оленье молоко замораживали главным образом в берестяных сосудах *соо*, очищеных кишках (*шейүндү*), пузырях (*сыңый*) и желудках (*хырын*) животных, где оно могло храниться до весны. Не останавливаюсь здесь более подробно на молочной пище оленеводов, так как она описана мною в другой работе[99].

Мясная пища была особенно любима тувинцами-кочевниками и издавна играла существенную роль в их рационе, впрочем, преимущественно в осенне-зимний период, о чем шла речь выше. 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, которых считали имеющими "холодное дыхание (холодную морду)", что было характерно и для бурятской, и для монгольской кулинарии[100].

Особо ценившейся, престижной пищей издавна была баранина.

Вплоть до начала XX в. мелкий рогатый скот забивали древним способом. В этом обычно участвовали 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[101]. О подобном установлении эпохи Хубилая свидетельствует и Рашидаддин: "издали закон, чтобы никто не резал горла баранам и другим

употребляемым в пищу животным, а по их обычаю рассекал бы [им] грудь и лопатку"[102].

Если коня, барана или корову забивал не член семьи, то ему по традиции отдавали гортань и голову животного.

Лучшие части туши, по мнению тувинцев, — это грудина (*төш*), задняя часть туши (*ужа*), лопатка (*чарын*). Кровь (*хан*) также шла в пищу: полученные при забое мелкого рогатого скота сгустки свернувшейся крови (*кадыг хан* — густая кровь) помещали в очищенную двенадцатиперстную кишку (*мөөн*) 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 (*чиҥге шөйүндү*). 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 эъди*), тонкими кишками и варили в котле.

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

Г.Е. Грумм-Гржимайло описал и другой способ убоя и приготовления барана. "Его (барана. — *С.В.*) 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"[103]. Расспрашивая у информаторов об этом способе зажаривания барана, я убедился в том, что в начале XX в. он тувинцами уже почти не применялся. Однако зажаривание 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, укрепив вертел на двух вертикальных палках с развилками. Время от времени тушу поварачивали, 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[104]. Способ варки путем заполнения водой грудно-брюшной полости животного, куда кладутся раскаленные в костре камни, вызывающие кипение воды, можно полагать, очень древен и восходит к охотничьим традициям.

Конина также ценилась тувинцами, а некоторые из моих информаторов считали ее даже вкуснее и намного питательнее баранины. Особенно ценимым было мясо яловых 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 мы читаем и в тувинском эпическом сказании "Баян-Тоолай": "Меге Баян-Тоолай утром сел на своего коня Туман-Кыскыла, поймал из табуна, который водил туманно-красный жеребец, семь лет ходившую яловой бурую кобылицу и зарезал ее на той (пиршество. — *С.В.*) по случаю рождения сына...", а также в сказании "Алдай-Буучу", где к пиршеству требуется "поймать яловых кобылиц и собрать мяса с гору"[105]. Впрочем, на празднествах у богатых скотоводов по случаю свадьбы, рождения сына и др. угощали не только кониной, но и обязательной бараниной.

Обычно же 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. При первом способе 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 нарезанными внуренностями, 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. Аналогичное явление отметил В. Радлов у казахов в середине XIX в. Он писал: "Говядины богатый киргиз (казах. — *С.В.*) не ест никогда, да и бедный ест ее весьма неохотно. Киргизы считают, что говядина трудно переваривается и потому она очень нездоровая еда, вызывающая несварение в желудке и боли в сердце". Объясняется это тем, по мнению В. Радлова, что кочевники едят только старое мясо коров, "не отличающееся вкусом и, действительно, твердое и жесткое, если его варить в открытом котле"[106]. Древние монголы, по свидетельству Сюй Тина, также не забивали на мясо крупный рогатый скот. Он писал, что, прожив в степях больше месяца, "никогда не видел, чтобы татары резали крупный рогатый скот на мясо"[107].

Приведем традиционный порядок разделки туши крупного рогатого скота: 1) снимали шкуру; 2) извлекали внутренности; 3) вырезали грудинку; 4) отделяли конечности вместе с ребрами; 5) отделяли голову; 6) отрезали крестец с филейной частью; 7) разрубали 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, кровяную колбасу, несколько ребер с мясом, сердце и поверх всего — кишки.

Блюда из мяса крупного рогатого скота приготовляли так же, как и из мяса овец и коз, впрочем, кроме *чөрөме,* но было и специфическое блюдо — колбаса *тырткан.* Чтобы ее сварить, мясо со спинной части туши мелко нарезали, добавляли соль, дикий укроп, сало и наполняли ими тщательно вымытые кишки, которые связывали с обеих сторон.

Тувинцы расходовали мясо очень экономно, в пищу шли почти все части туши. Как верно заметил Е.К. Яковлев, у тувинцев "соблюдается удивительная экономия и почти ничего из туши убитого животного не выбрасывается, кроме совершенно уж несъедобных вещей"[108].

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 (*сери*), хранили до весны. Надо 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. 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 надо было вынуть часть мяса, 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 *ууже.*

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 и 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 по несколько месяцев. Подобный способ консервации использовали еще средневековые кочевники центра Азии. Так, Г. Рубрук писал о монголах: "Они сушат мясо, разрезывая его на тонкие куски и вешая на солнце и на ветер, и эти куски тотчас сохнут без соли, не распространяя никакой вони"[109]. Однако если у тувинцев была соль, то они избегали сушить мясо, не смоченным предварительно в соленом растворе. Был известен и иной способ сушки мяса, когда его подвешивали в юрте над очагом и коптили, но этот способ приготовления (*ыштап каан эът*) применяли лишь в дождливую и ненастную погоду. Потребляли такое мясо сваренным в воде.

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[110]. Сняв шкуру с добытого на охоте крупного зверя и вскрыв полость живота, вынимали внутренности и вырезали печень. После этого тушу разделывали 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.

Тувинцами горно-степных районов западной и южной Тувы, а также кобдинскими тувинцами особенно ценилось мясо сурка (*тарбаган*). Оно издавна употреблялось кочевниками Центральной Азии, в том числе и средневековыми монголами[111]. О потреблении мяса сурков имеются указания и в тувинском эпосе[112].

В Монгун-Тайге и у кобдинских тувинцев блюда из мяса сурка приготовляли, 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. Аналогичный способ кулинарной обработки сурков описан у монголов[113].

Тувинцы, даже бедняки, не ели мясо животных, убитых молнией. Можно полагать, что и этот обычай достаточно древний. Он упомянут Рашидаддином в числе особенностей быта урянкатов: "Если молния упадет на животное и оно подохнет, они не едят его мяса, а сторонятся и убегают от него"[114].

Следует отметить, что бедняки, хронически голодая, весной по нескольку раз варили в воде одни и те же кости, которые были до этого обглоданы и выброшены баями. Подобную же картину рисуют наблюдатели быта алтайцев[115].

В литературе было распространено ошибочное мнение, будто бы тувинцы совсем не употребляют в пищу мясо птицы, на что, в частности, указывал П.Е. Островских[116]. Это утверждение было поставлено под сомнение еще Г.Е. Грумм-Гржимайло[117], который обратил внимание на сообщение Василия Тюменца, что на обеде у Алтын-хана среди других блюд подавали дичь. Действительно, в "расспросной речи" в Посольском приказе атамана В. Тюменца и десятника И. Петрова в 1617 г. говорится, в частности, что "ествы было: утята и тетереви, заечина и баранина и говядина, а всех еств было з 10"[118]. Мои информаторы также единодушно утверждали, что тувинцы и в прошлом охотно ели мясо диких уток, гусей, тетеревов, дроф, уларов. С добытой дичи снимали кожу вместе с перьями, выбрасывали внутренности и варили тушку в воде с солью, реже — жарили ее на палочках[119]. Яйца не ели.

У охотников-скотоводов восточной Тувы способы забоя скота и рецепты мясных блюд были аналогичны западнотувинским[120].

Охотники-оленеводы Тоджи, за исключением немногих баев, забивали домашних оленей редко, лишь в самых 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 и служит для передвижения верхом и перевозки грузов"[121].

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-оленеводами, 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[122]. 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.

У оленеводов Тоджи рыба в питании играла второстепенную роль. Однако часть хозяйств все же регулярно вела с весны до осени рыбный промысел. Но и там ее впрок не заготовляли; 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 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 способе ее приготовления прослеживаются любопытные традиции питания таежных охотничье-рыболовческих народов Сибири, в частности — можно отметить сходство со способом приготовления рыбной порсы, который мне пришлось наблюдать у кетов.

Растительная пища играла у западных тувинцев немаловажную роль в рационе питания, в особенности просо и ячмень, причем не только у тех тувинских хозяйств, 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 один 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 во всей 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 ссыпали в другую посуду, вновь ставили на сильный огонь уже без воды и подсыпали небольшие порции зерна, помешивая палкой (обмотана на конце тряпкой) *былгааш* до тех пор, пока зерно не высыхало и не прожаривалось. Высыпав поджаренное зерно в блюдо, начинали жарить следующую порцию.

Приготовленное таким образом зерно ссыпали в ступку, где толкли, очищая от

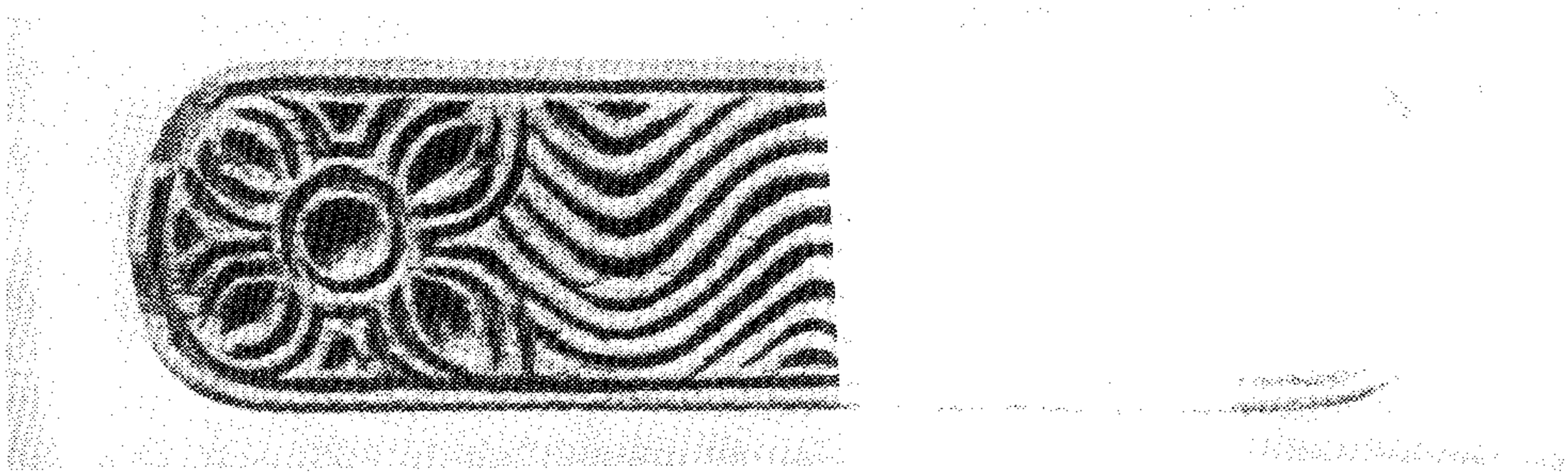


Рис. 66. **Деревянный штамп для нанесения узора на лепешки боорзак. Улуг-Хем, 1958. Фото автора**

шелухи (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 троекратного повторения процесса блюдо считалось готовым к употреблению (этапы процесса имели следующие названия: 1) кара *дүктээр* — толчение начерно; 2) *ак дүктээр* — белое толчение; 3) *арыдыр дүктээр* — толчение начисто.

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 (рис. 66), 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.

Давняя ли традиция приготовления тех или иных блюд из зерна? Упомянутое выше сообщение русских послов к Алтын-ханам позволяет сделать вывод, что еще в начале XVII в. тувинцы питались только мясом, молоком и продуктами охоты[123]. Русские послы ничего не сообщили об употреблении в пищу населением Тувы продуктов земледелия. Нет сведений о земледелии у тувинцев и у Е. Пестерева, который также отмечал, что у них "никакого хлеба нет, а питаются одним мясом и разных трав кореньями, а когда родятся кедровые орехи, то их в пищу употребляют"[124]. Однако путешественники XIX в. указывают и на земледелие у тувинцев, и на употребление ими в пищу продуктов землепашества. В связи с этим получило распространение мнение, которое, отстаивалось В.И. Дуловым, что тувинцы начали заниматься земледелием в XIX — начале XX в.[125] Этот вопрос подробно рассматривался мною в "Исторической этнографии тувинцев"[126]. Здесь же отметим, что нет никаких оснований

рассматривать блюда из проса и ячменя у тувинцев конца XIX—XX в. как заимствованные у русского или китайского земледельческого населения. Специфические особенности и названия этих блюд указывают на их длительные традиции и большую древность. Так, например, толокно (*далган*) известно киргизам[127] и алтайцам[128] и ряду других тюрко-монгольских народов под этим названием.

Такое же, вероятно, древнее и не менее широко распространенное мучное блюдо в виде лепешек, жаренных в масле,, — *боова-боорзак*. Нельзя не отметить, что оно упоминается в тувинском эпосе[129]. Сходное блюдо известно киргизам под названием *боорсок* в виде печенья из жаренных на жиру кусочков теста[130], а монголам — под названием *борцог* в виде кусков мелко нарезанного теста, сваренного в бараньем жире или масле[131]. Параллели к этому названию мучных, жаренных в масле блюд известны у алтайцев, казахов, каракалпаков, уйгуров[132].

В структуре питания исключительно важную роль играл 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. Еще в XVIII в. Е. Пестерев отмечал: "а когда нет мяса и коренья, то очень много пьют кирпичного чая с солью"[133]. Такую же картину рисует Н.Ф. Катанов в конце XIX в.: "В холодное время года пищу (бедных. — *С.В.*) сойотов составляет только просо и чай"[134]. В этом отношении интересно также 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"[135]. Если в бедных семьях не было зеленого кирпичного чая, то использовали его заменители — дикорастующие травы: кипрей длиннолистый, иван-чай; герань ложносибирскую и луговую; пион — марьин 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[136].

Дикорастущие в питании малоскотных тувинцев, в особенности восточных тувинцев-тоджинцев, имели существенное значение. Ф. Кон утверждал, что тувинским беднякам приходится ограничиваться в питании "различными кореньями"[137]. На важную роль дикорастующих в питании тувинцев указывали и другие исследователи начала XX в.; так, Г.Е. Грумм-Гржимайло писал, что везде, где рос кандык (Erythronium dens canis), собирали его корневые части, высушивали и варили на молоке. Луковицы сараны также выкапывали и сушили[138]. В пищу использовали не только сарану, но и корни других растений (в особенности кандыка — *бес*), о способах заготовки которых мне уже приходилось писать[139]. Западные тувинцы, выкопав луковицы сараны, мыли их, измельчали и сушили. Их варили с мясом и без него, смешивли с аржи. Многие семьи питались сараной всю зиму. Корни кандыка выкапывали в мае, варили в молоке, приправляли ими мясной бульон.

Для очень многих тувинских семей, в особенности бедных, важным пищевым подс-

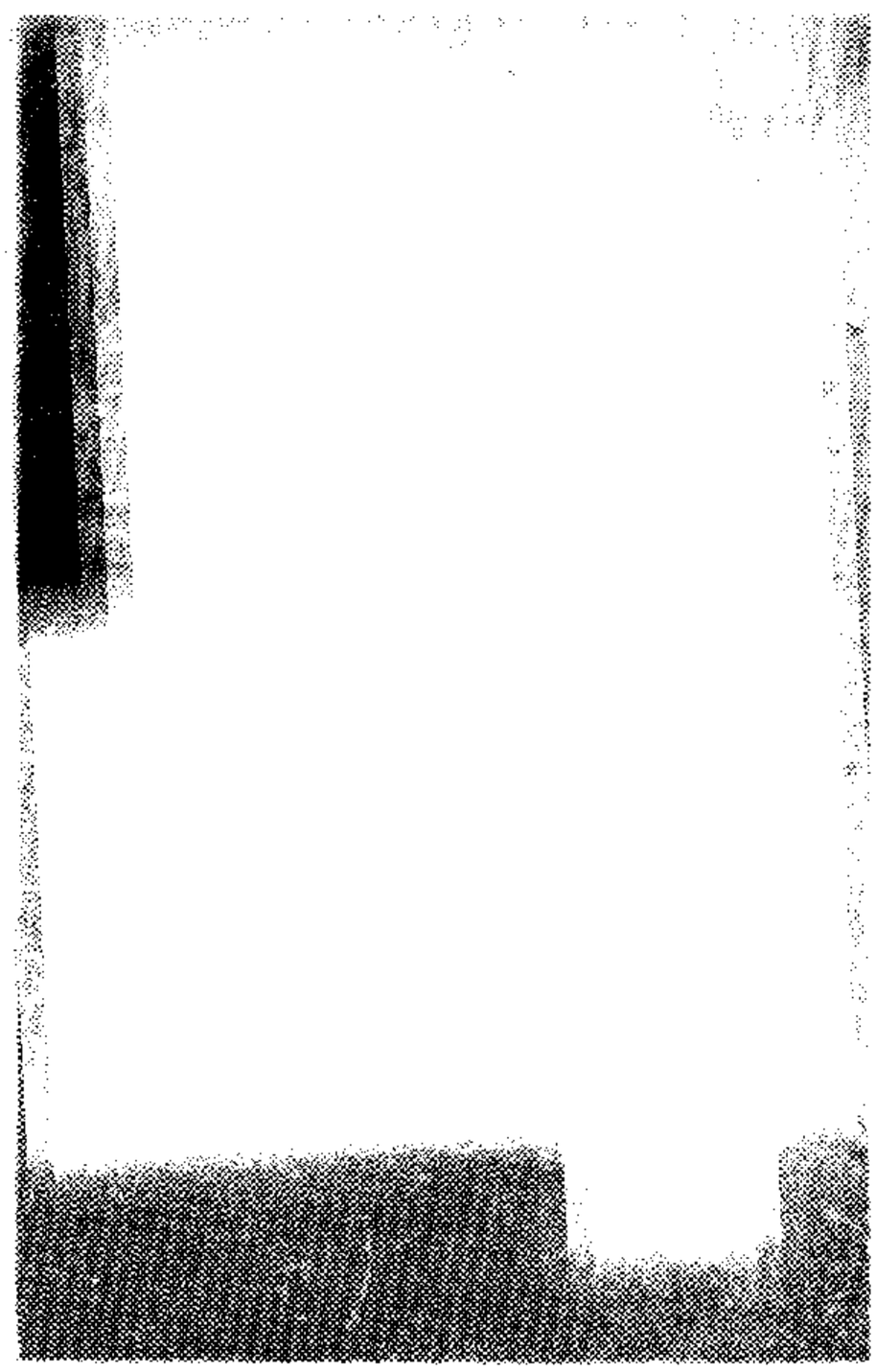


Рис. 67. Курящий мужчина. Улуг-Хем, 1958. Фото автора

порьем служили также корни *мыйырак* живородной гречишки и *шеңне* — дикого пиона. Осенью, в августе, их собирали, раскапывая норки полевых мышей, где находились сделанные ими запасы живородной гречишки. Такие запасы корней именовали *күске мыйыраа* (*күске* — букв. мышиный). Некоторые семьи собирали по нескольку 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.

С удовольствием ели тувинцы кедровые орехи (*пөш тоорую*) в сыром виде, жарили их в золе, иногда варили, но больших запасов их 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*).

Тувинцы заготовляли ягоды черемухи (*чөдураа*), высушивали их вместе с косточками, толкли и ели как лакомство, а иногда даже засушивали их вместе с молочными пенками, употребляя в пищу растертыми в горячей воде, подобно другим саяно-алтайским народам. Об употреблении "татарами" толченых ягод черемухи еще в конце XVIII в упоминал П. Паллас[140].

У восточных тувинцев растительная пища имела особенно важное значение. Характерно, что П. Паллас в свое время отмечал, имея в виду, по-видимому, саянских тувинцев, что "хлебопашества у них нет, скота мало, а потому они живут кореньями"[141]. Их растительная пища, в особенности у охотников-оленеводов, состояла в основном из высушенных луковиц сараны (Lilium martagon, L): 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-оленеводами, луковицы высушивали на специальном сооружении *аърга*, 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 лиственницы, связанных волосяной нитью, установленных на четырех ножках-подставках *адагаш*, сделанных 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 кочевок[142]. 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 *айльг быдаа*, в который добавляли оленье молоко, свежие луковицы ели испеченными в золе очага.

Весной, делая на березах надрезы, собирали березовый сок (*хадын чулуу*) и с удовольствием его пили.

Несколько слов надо сказать здесь и о курении (*таакпылаары*). Наряду с обычным табаком (*тыртар таакпы*) пользовались и нюхательным табаком (*думчук таакпызы*). Курительные трубки (*даңза*) были длинными, достигали полуметра и более. Их делали из стволов молодых кустарников, срезавшихся вместе с верхней частью корня, которая служила головкой. Носили трубку, затыкая ее за пояс или за голенище сапога. Курили обычно сидя (рис. 67), причем все — как мужчины, так и женщины. Раскуренную трубку передавали от одного члена семьи к другому, разрешали курить и маленьким детям. Еще в начале 1950-х годов мне приходилось видеть грудных детей, которым матери давали курить. Г.Е. Грумм-Гржимайло обратил внимание на то, что тувинцы — страстные курильщики: "курят даже подростки, чуть не малые дети. Не менее того распространено и нюхание табака... Табак ... китайский... Суррогатом его служит древесина тополя, ивы и березы, которую высушивают и обращают в порошкообразную массу, которую и подмешивают к табаку"[143].

Приведенная характеристика потребляемой тувинцами растительной пищи указывает на ее важную роль в рационе тувинцев, хотя вряд ли был прав Г.Е. Грумм-Гржимайло, который писал, что "растительное питание у сойотов имеет не меньшее значение, чем в чисто земледельческих странах"[144]. Вместе с тем несомненно, что традиции потребления специфических блюд из земледельческих продуктов — проса и ячменя — весьма древние для тувинцев, хотя, по-видимому, в течение ряда веков — до второй половины XIX в. — 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 сопредельным кочевыми и оседлыми народами, но и в значительной мере устойчивыми этнокультурными традициями, восходящими в ряде своих важных черт к эпохе ранних кочевников.

[1]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. С. 42 и след.; *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. М., 1934. Т. 3. С. 171—173; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 90—98; *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 168—202; *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 101—106.

[2]См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники казылганской культуры // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 171.

[3]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. С. 77.

[4]*Геродот.* История в девяти книгах. IV, 2.

[5]См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники казылганской культуры. // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 171; *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая... С. 77—78; *Вайнштейн С.И., Дьяконова В.П.* Памятники в могильнике Кокэль конца первого тысячелетия до н.э. — первых веков нашей эры // ТТКЭАН. Т.2. С. 256.

[6]См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники скифского времени в западной Туве // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1955. Вып. 3. Рис. 4—17.

[7][*Пестерев Е.*]. Примечания о прикосновенных около китайской границы жителях, как российских ясашных

татарах, так и китайских мунгалах и сойотах, деланные Егором Пестеревым с 1772 по 1781 г. ... // Новые ежемесячные сочинения. СПб., 1793. Ч. 80. С. 55.

[8]*Radloff W.* Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. SPb., 1868. Bd. 2. S. 4; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 101. примеч. 1.

[9]См.: *Вайнштейн С.И.* Археологические исследования в Туве в 1955 г. // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1956. Вып. 4. С. 36—37.

[10]*Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, живших в Срединной Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 348.

[11]*Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 1. С. 123.

[12]На все 216 хозяйств охотников-скотоводов в Тодже в 1931 г. приходилось 1284 голов крупного рогатого скота, включая молодняк, и всего 911 мелкого (456 овец и 455 коз), т.е. значительно меньшее количество, в то время как у западных тувинцев общая численность мелкого рогатого скота превышала численность крупного в 5 раз. Расчеты сделаны мною на основании ТСДП. С. 70—73.

[13]См.: *Вайнштейн С.И.* Археологические исследования в Туве... С. 33—36.

[14]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 20—36.

[15]*Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 490.

[16]*Карпини Джиованни дель Плано.* История монгалов. М., 1957. С. 36.

[17]*Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. М., 1957. С. 95.

[18]КСОТ. С. 139.

[19]*Радлов В.В.* Из Сибири. С. 163.

[20]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 96.

[21]*Радлов В.В.* Из Сибири. С. 490; Радлов имеет здесь в виду утверждение Е. Пестерева, что во время голода у тувинцев бывали случаи людоедства. [*Пестерев Е.*]. Примечания... Ч. 80. С. 57

[22]АИЭЛ. ОУЗ. Ф. V. Оп. 1. Д. 526. С. 108.

[23]*Майский И.* Современная Монголия. Иркутск, 1921. С. 156.

[24]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 96.

[25]*Пржевальский Н.М.* Монголия и страна тангутов. М., 1946. С. 71.

[26]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор... С. 46—47.

[27]*Кононов А.Н.* Родословная туркмен. Сочинения Абу-ль-гази, хана Хивинского. М.; Л., 1958. С. 51; *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 146.

[28]Тувинские народные сказки. М., 1971. С. 169.

[29]*Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики // Восточноазиатский этнографический сборник. ТИЭ. Н.С. М.; Л., 1960. Т. 60. С. 203, 207.

[30]Об этом обычае у монголов см.: *Козлов П.К.* Монголия и Кам. М., 1947, С. 142, 143.

[31]КСОТ. С. 139: "Например, [человек] А, первый наливший [кобылье молоко], непременно пьет его сам, и только после этого дает пить лицу Б..."

[32]*Бартольд В.В.* Церемониал при дворе узбецких ханов в XVII в. // Сб. в честь семидесятилетия Г.Н. Потанина. Зап. ИРГО по Отд-нию этнографии. СПб., 1909. Т. 34. С. 293—308.

[33]*Потапов Л.П.* Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // Тюркологический сборник. М.; Л., 1951. 1. С. 174.

[34]КСОТ. С. 139.

[35]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор... С. 46.

[36]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 171.

[37]ККА. Ф. 217. Оп. 2. Д. 85. Л. 20 об.

[38]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 171.

[39]Об употреблении монголами в пищу преимущественно сырого молока писал, в частности, И.М. Майский (*Майский И.М.* Монголы накануне революции. М., 1960. С. 59). Однако известная монголистка К.В. Вяткина утверждает, что "молоко (*сү*) монголы пьют только в кипяченом виде" (*Вяткина К.В.* Монголы... С. 201); ср.: *Жуковская Н.Л.* Категории и символика в традиционной культуре монголов. М., 1988. С. 73 и след.

[40]Из работы В.Л. Серошевского можно предположить, что якуты напитка типа хойтпака не знали, простоквашу называли *сорат* (*Серошевский В.Л.* Якуты. СПб., 1896. Т. 1. С. 314).

[41]*Потапов Л.П.* Очерки... С. 169.

[42]Там же.

[43]*Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // ТТКЭАН. М.; Л., 1960. 1. С. 181.
[44]*Фиельструп Ф.А.* Молочные продукты питания турков-кочевников // Казаки: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930. Вып. 15. С. 284—285.
[45]*Потапов Л.П.* Древний обычай...
[46]С.А. Козин переводит *бер дарасун* как темное вино (ССк. С. 199), а *дарасун* — как виноградное вино, вино (некуренное) (Там же. С. 577). Действительно, определение вина темным (*бер* — темное, ср. монг. *бор өтөг* — бурый медведь) исключает предположение, что речь идет об араке, прозрачной, как вода.
[47]*Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. I—II // Тр. Ин-та востоковедения. М.; Л., 1938. XIV. С. 121, 435.
[48]*Johansen U.* Tränken die Alten Türken Milch-Branntwein? // Ural-Altaische Jahrbücher. Wiesbaden, 1961. Bd. 33, H 3—4.
[49]*Кононов А.Н.* Родословная... С. 48, 90, примеч. 83.
[50]*Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. М., 1960. С. 101.
[51]МИРМО. С. 62.
[52]Там же. С. 64.
[53]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 97.
[54]*Потапов Л.П.* Пища алтайцев // СМАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14. С. 46.
[55]*Шастина Н.П.* Примечания к книге Гильома Рубрука "Путешествие в восточные страны" // *Рубрук Г.* Путешествие... С. 226. Примеч. 55.
[56]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 97.
[57]*Радлов В.В.* Из Сибири. С. 263—264.
[58]*Руденко С.И.* Башкиры: (Историко-этнографические очерки). М.; Л., 1955. С. 129.
[59]КРС. С. 451.
[60]*Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. С. 203.
[61]*Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1889. Т. 2, ч. 1. Стб. 934.
[62]*Радлов В.В.* Памятники уйгурского языка: Материалы, изданные после смерти автора с дополнениями С.Е. Малова. Л., 1928.VIII. Документы № 14 и 21, а также словарь, с. 281 ("курут" — название подати).
[63]*Потапов Л.П.* Пища алтайцев. С. 46.
[64]*Потапов Л.П.* Очерки... С. 173.
[65]*Абрамзон С.М.* Киргизы... С. 143.
[66]ТСДП. С. 10 (Вводный текст).
[67]*Фиельструп Ф.А.* Молочные продукты... С. 288, Примеч. 1.
[68]*Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей. М., 1893. С. 16.
[69]*Гиппократ.* О воздухе, водах и местностях. 25; *Страбон.* География. VII. 4, 6.
[70]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 171—172.
[71]ККА. Ф. 217. Оп. 2. Д. 85. Л. 21.
[72]ТСДП. С. 10. (Вводный текст).
[73]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 97.
[74]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 172.
[75]*Радлов В.В.* Из Сибири. С. 272.
[76]ССк. 85.
[77]Руденко С.И. Башкиры. С. 130.
[78]Аналогичные традиции описывает В.В. Радлов у казахов в середине прошлого века: *Радлов В.В.* Из Сибири. С. 283.
[79]Там же. С. 278.
[80]*Дьяконова В.П.* Некоторые палеоэтнографические черты в традиционной культуре тувинцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 209—210.
[81]*Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. I, кн. 1. С. 157.
[82]*Геродот.* История. IV. 2.
[83]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 97.
[84]*Фиельструп Ф.* "Кара-космос" Рубрука // Этнография. 1926. № 1—2. С. 259—260.
[85]Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2. Стб. 807.

[86]*Фиельструп Ф.* "Кара-космос"... С. 260.
[87]*Добродомов И.Г.* "Черное молоко" в Ипатьевской летописи // Русская литература. 1982. № 3. С. 202—203.
[88]*Кононов А.Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТС. 1975. М., 1978. С. 164—165; *Aalto P.* Le "lait noire" chez Pline l'Ancien // Reşid Rachmeti Arat için. Ankara, 1966. P. 1—4; *Doerfer G.* Turkische und mongolishce Elemente im Neupersischen. Wiesbaden, 1967. Bd. III. S. 512—517; 1975. Bd. IV. S. 481.
[89]Тыва тоолдар. Кызыл, 1947. С. 38, 85.
[90]*Радлов В.В.* Из Сибири. С. 283.
[91]*Потапов Л.П.* Древний обычай... С. 171.
[92]*Вяткина К.В.* Монголы... С. 203.
[93]*Потапов Л.П.* Древний обычай... С. 171.
[94]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 172.
[95]По переписи 1931 г., на 15 648 учетных хозяйств тувинцев приходилось 64 911 человек (ТСДП. С. 16—17), что отражало преобладание семей из 4—5 человек.
[96]*Потапов Л.П.* Пища алтайцев. С. 48.
[97]В этом отношении представляют значительный интерес данные переписи 1931 г.: из 15 648 хозяйств различные виды скота "на прокорм и доение" брало 2054, т.е. около 13% всех семей. Ими было взято 104 358 голов, из них крупного рогатого скота — лишь немногим более 22% (23 223), мелкого скота — свыше 64% (67 274), лошадей — около 13% (13 464) (ТСДП. С. 98—102).
[98]Средний удой важенки у тофаларов (условия аналогичны тоджинским) от 127 г до 394 г в день. 4 л молока дают 1 кг масла. По концентрации питательных веществ оленье молоко превосходит молоко всех домашних животных См.: ТСДП. Вводный текст. С. 10.
[99]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 102—104.
[100]*Жуковская Н.Л.* Категории и символика... С. 70.
[101]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 94. Примеч. 1.
[102]*Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1960. Т. 2. С. 49.
[103]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 95.
[104]*Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. С. 100.
[105]*Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. С. 100; ТТ. 1947. С. 271; 1957. 2. С. 114.
[106]*Радлов В.В.* Из Сибири. С. 272—273.
[107]КСОТ. С. 139.
[108]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор... С. 46.
[109]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 95—96.
[110]*Вайнштейн С.И.* Историческая этнография... С. 183—215.
[111]КСОТ. С. 139; *Рубрук Г.* Путешествие... С. 98.
[112]*Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. С. 100.
[113]*Банников А.Г.* Млекопитающие Монгольской Народной республики. М., 1954. С. 368—369.
[114]*Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1, кн. 1. С. 156.
[115]*Ландышев С.* Извлечение из писем. М., 1847. С. 68; *Радлов В.* Из Сибири. С. 167.
[116]*Островских П.Е.* Значение Урянхайской земли для Южной Сибири // Изв. РГО. 1899. Т. 35, вып. 3. С. 324.
[117]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 93. Примеч. 1.
[118]МИРМО. С. 63—64.
[119]Дичь ели, впрочем, редко, и тувинцы-тоджинцы. См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 102.
[120]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 101 и след.
[121]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... Т. 3, вып. 1. С. 49.
[122]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 171.
[123]МИРМО. С. 61—65.
[124][*Пестерев Е.*]. Примечания... Ч. 79. С. 79—82.
[125]*Дулов В.И.* Земледелие у тувинцев в XIX — начале XX в. // Материалы по истории земледелия СССР. М., 1952. Т. 1. С. 309—321.
[126]См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография... С. 155—180.
[127]КРС. С. 696..
[128]*Потапов Л.П.* Пища алтайцев. С. 42.

[129]*Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. С. 101—102.
[130]КРС. С. 145.
[131]*Вяткина К.В.* Монголы... С. 206.
[132]*Садыков С.* Тюрко-монгольские параллели // Источники формирования тюркских языков Средней Азии и Южной Сибири. Фрунзе, 1966. С. 125.
[133][*Пестерев Е.*]. Примечания... Ч. 80. С. 55.
[134]АИЭЛ. ОУЗ. Ф. V. Оп. 1. Д. 526. Л. 133.
[135]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 171.
[136]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 466-19.
[137]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 171.
[138]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 90—91.
[139]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 56—57, 105—106; *Он же.* Историческая этнография... С. 226—230.
[140]*Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Росийского государства. СПб., 1788. Ч. 3. С. 31.
[141]Там же. С. 529.
[142]Аналогичные сушилки описаны у башкир: *Руденко С.И.* Башкиры... С. 129.
[143]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 98—99.
[144]Там же. С. 92.

Глава четвертая

ОДЕЖДА

ОДЕЖДА ТУВИНЦЕВ-КОЧЕВНИКОВ

Традиционная одежда тувинцев стала объектом предварительного этнографического изучения в самом конце XIX — начале XX в., а ее основные исследования были проведены лишь в середине нашего столетия. Литературные данные, приведенные в трудах Е.К. Яковлева, Ф. Кона, В.П. Дьяконовой и др.[1], могут быть в значительной мере пополнены богатыми собраниями одежды тувинцев конца XIX — начала XX в., имеющимися в ряде музеев страны; особенно ценны в этом отношении коллекции, собранные Ф. Коном и хранящиеся в ГМЭ[2].

Весьма сложные и интересные вопросы генезиса одежды тувинских кочевников поныне не были предметом специального рассмотрения. Вместе с тем несомненно, что понять генезис и эволюцию тувинского народного костюма, происхождение и развитие которого было в значительной мере обусловлено этнокультурным влиянием сопредельных народов, невозможно без постижения процессов его формирования у номадов Центральной Азии.

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-оленеводческий комплексы (а также промежуточный охотничье-скотоводческий комплекс).

В этой главе мы рассмотрим традиционную одежду не раздельно 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-оленеводам. В описании народного костюма я исхожу 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 в. в покрое одежды и приемах ее изготовления господствовали традиции, достаточно полно засвидетельствованные в народной памяти, фотографиях (см., например, рис. 68), рисунках, музейных собраниях и некоторых ее типах, бытующих до наших дней.

Общее название одежды в тувинском языке *хеп* — понятие, объединяющее все

Рис. 68. Западные тувинцы в летней одежде

1 — группа тувинцев у юрты. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ; *2* — тувинцы. 1926. Фото из фондов МАМГУ; *3, 4* — тувинец (вид спереди и сзади). Эрзин. 1957. Фото автора

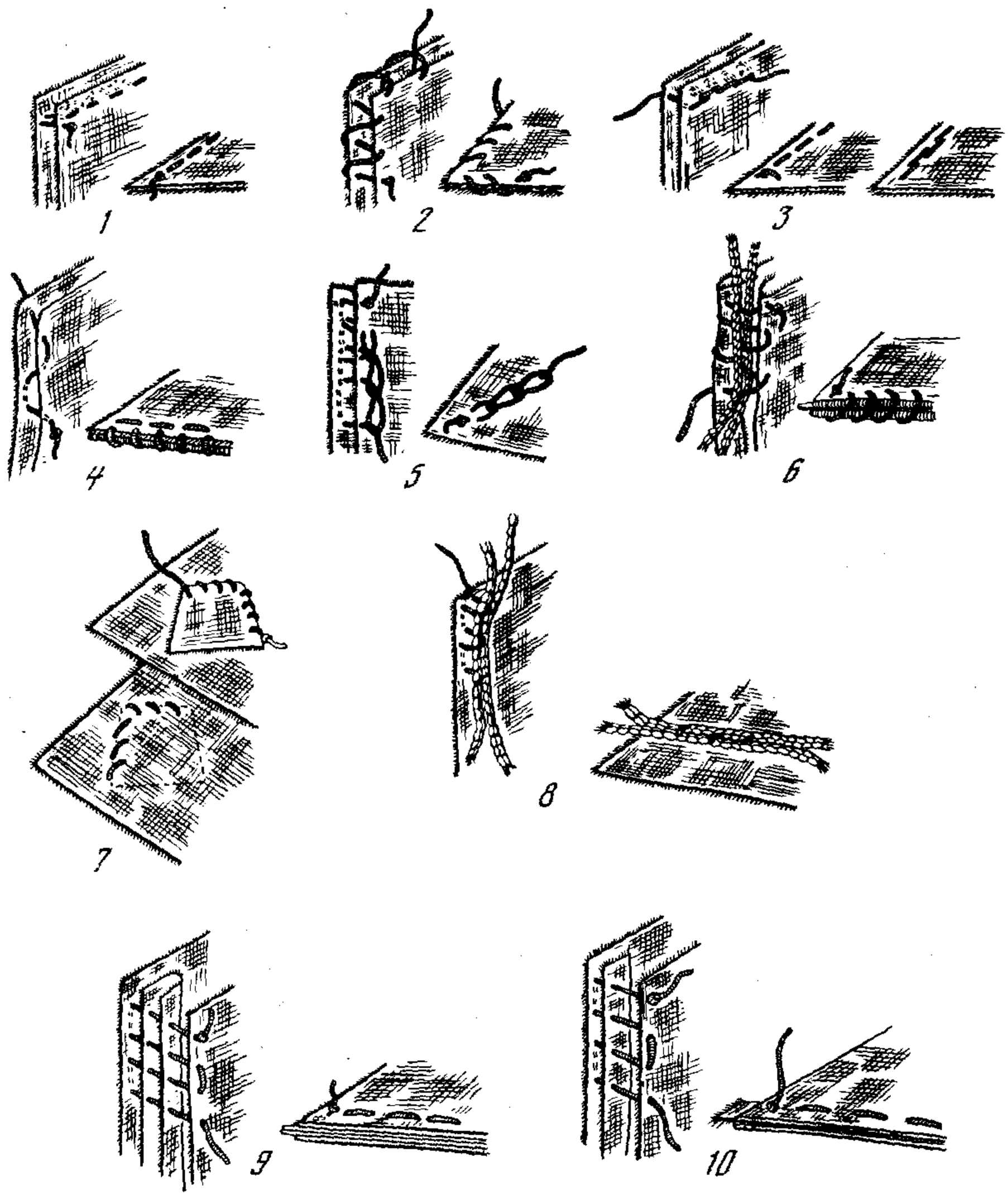


Рис. 69. **Швы (*1—10*), используемые при шитье одежды у западных тувинцев (по В.П. Дьяконовой)**

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 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"[3].

Прежде чем приступить к рассмотрению конструкции отдельных видов одежды, следует отметить, что при ее изготовлении пользовались специальными швами *даарашкы*.

Коротко остановимся на их характеристике (рис. 69). 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. Более полное их описание приводит В.П. Дьяконова[4]. 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); *төш чартыы* — от конца пальцев вытянутой руки до середины груди; *узун дугай* — от конца пальцев вытянутой руки до локтя; *мугур дугай* — 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 сөөм* — 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 т.д. использовались, как известно, почти всеми народами мира.

Одежду, включая обувь, изготовляли 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 (*хилиҥ*).

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

Маленькие дети до 4—5 лет в жаркую погоду играли нередко вне жилища голышом[5], мне приходилось часто наблюдать это еще в 50-е годы.

Верхняя наплечная одежда

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 имелись главным образом в характере украшений. Аналогичное явление отмечалось наблюдателями монгольского быта как в середине XIII в., так и много столетий спустя, накануне революции[6]. Впрочем, монголы знали специальные женские одеяния, которыми пользовались, однако, лишь замужние монголки[7]. И.Г. Георги обратил внимание на то, что в конце XVIII в. у бурят повседневное женское одеяние "сходно с мужским во всем, до головного убора"[8], хотя и отметил некоторые особенности мужской, женской и девичьей одежды.

Рис. 70. Западный тувинец в летнем костюме. 1950. Рисунок по фото автора

Тувинское название *тон* распространено в ряде тюрских языков — хакасском, киргизском, казахском, башкирском, туркменском и др., но неизвестно монголам, которые называют подобную одежду *дээл*. *Тон* как название одежды знали древние тюрки[9]. 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 других народов Восточной, Центральной и Средней Азии, впрочем, отличаясь в этом отношении от традиций некоторых сибирских народов, издавна этнически более связанных с Южной Сибирью: в частности, кетов и хантов, которые запахивали распашную одежду налево[10].

Наплечную одежду тувинцы обязательно опоясывали, используя для этого, как правило, 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[11]. 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 (рис. 68, 70). Такой покрой тона спасал кисти рук от весенне-осенних заморозков и зимних морозов, позволял не пользоваться рукавицами. Аналогичное явление отмечалось, в частности, у монголов и бурят. Так, Ф.И. Ланганс писал о бурятах в XVIII в., что они "рукавиц ни в какие морозы не имеют"[12]. Впрочем, тувинцы по крайней мере в начале XX в. наряду с обычными рукавицами (*хол-хавы*), которые снабжались небольшими петлями для привязывания к рукавам, пользовались и очень короткими, которые прикрывали лишь пальцы, оставляя открытой ладонь, защищенную от холода спущенным рукавом. Халат шили длинным, почти до щиколоток.

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 (покрой 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 покрой к восточноазиатскому типу (1 вариант)[13]. Из передней половины предпочитали кроить левую полу, правую вырезали отдельно и пришивали. Задняя половина служила спинной частью (рис. 71, *1—4*). Для расширения подола книзу при необходимости использовали клинья. Нередко полы кроили одинаковой ширины, а к левой поле надставляли

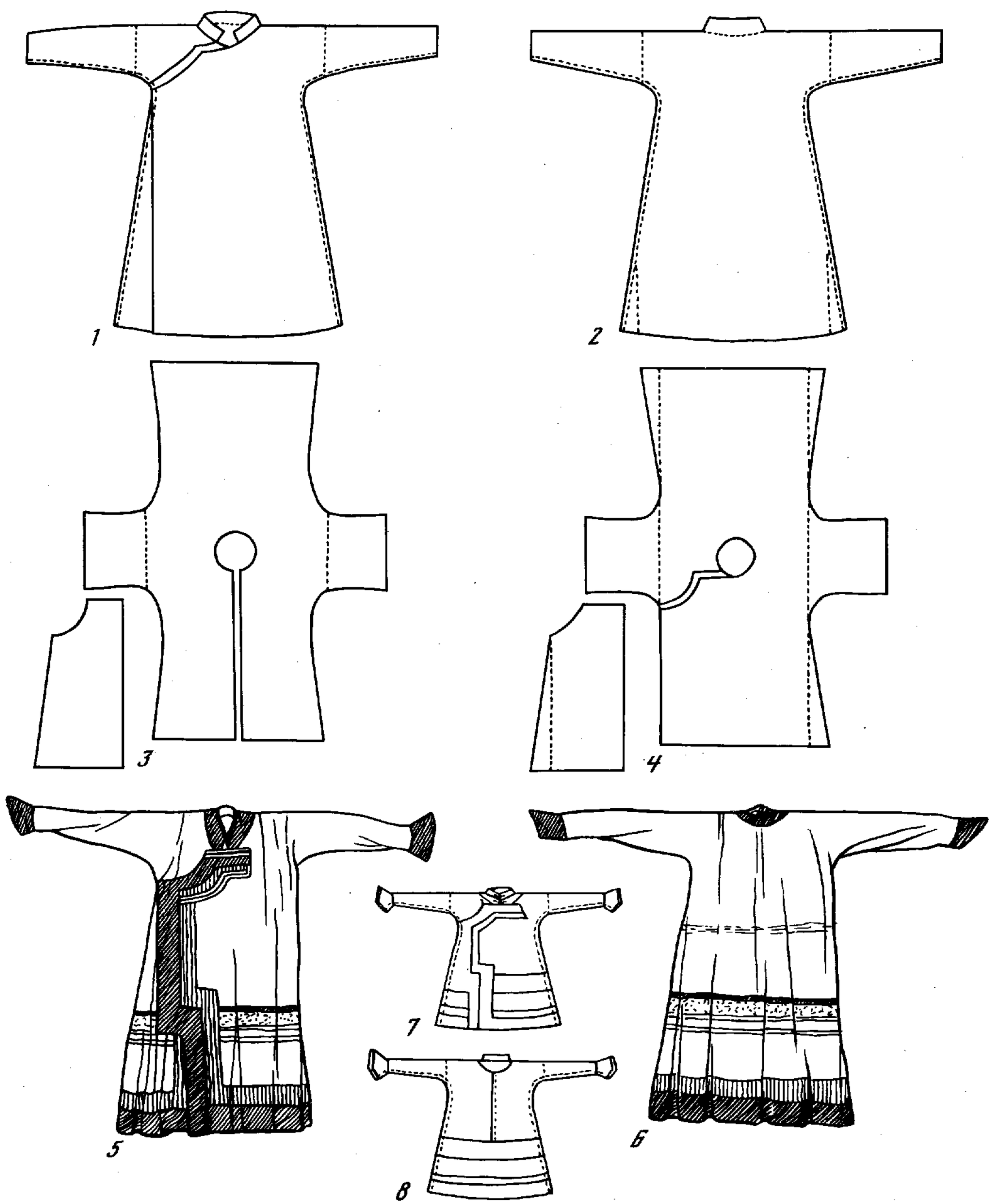


Рис. 71. Летние тоны тувинцев и их покрой

1, 2 — общий вид; *3, 4* — покрой; *5, 6* — женский праздничный тон; *7, 8* — покрой

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 вверху 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 полу женского праздничного тона дополнительно пришивали цветные полоски 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 (рис. 71, *5, 6*). 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 цветов радуги"[14].

Для шитья халатов из ткани придерживались традиционных приемов туникообразного кроя, известного широкому кругу народов Южной Сибири[15], Центральной и Восточной Азии, в числе которых тофалары, алтайцы, хакасы, буряты, монголы, китайцы, маньчжуры и др.

Пуговицы, употреблявшиеся тувинцами, были шаровидными, медными, полыми, с припаянным ушком. Такие пуговицы издавна характерны для китайского костюма[16] и, возможно, проникли к кочевникам Центральной Азии и Южной Сибири из Восточной Азии, но вместе с тем нельзя не отметить, что они встречаются еще в древних погребениях южносибирских кочевников с I тысячелетия н.э., о чем свидетельствует наша находка одной из таких пуговиц в древнетюркском кургане Тувы[17].

Богатые западнотувинские скотоводы и чиновники в теплое время года пользовались халатами *торгу тон* (*торгу* — шелк) из цветного китайского шелка[18]. Кроили их аналогично терлик тон, по типу кимоно.

Отдельные детали тона имели свои названия. Воротничок — *моюндурук*, обшлага — *уштук*, ступенчатый вырез — *өөлет*, рукав — *чең*, пола — *эдек*, низ полы — *эдектинадаа*, верхняя, т.е. наружная (левая), пола — *алаңгы эдек* или *улуг хой*; внутренняя (правая) пола — *соңгу эдек* или *иштии хой*; петля — *дижи*, кайма из цветной ткани — *оорук*, пуговицы — *өөк*, 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[19].

Богатые мужчины надевали летом поверх халата шелковые безрукавки (*кандаазы*).

Несколько их экземпляров представлены в музейных коллекциях[20]. 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[21].

В XIX в. тоджинские охотники-скотоводы носили летом *чирик тон*, который выкраивали подобно *терлик тон* западных тувинцев, но вставные клинья не сшивали снизу, оставляя разрезы (отсюда тув. *чирик* — щербина, зазубрина). Экземпляр чирик тон был приобретен Ф. Коном в начале XX в. как "летний костюм тоджинца, вышедший из употребления"[22]. 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-оленеводов наиболее распространенным видом летней одежды служил *хаш тон* (*хаш* — выделанная тонкая кожа), который шили из изношенных оленьих шкур или осенней косульей ровдуги (рис. 72). Он имел прямой покрой (рис. 72, *1, 2*), 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.

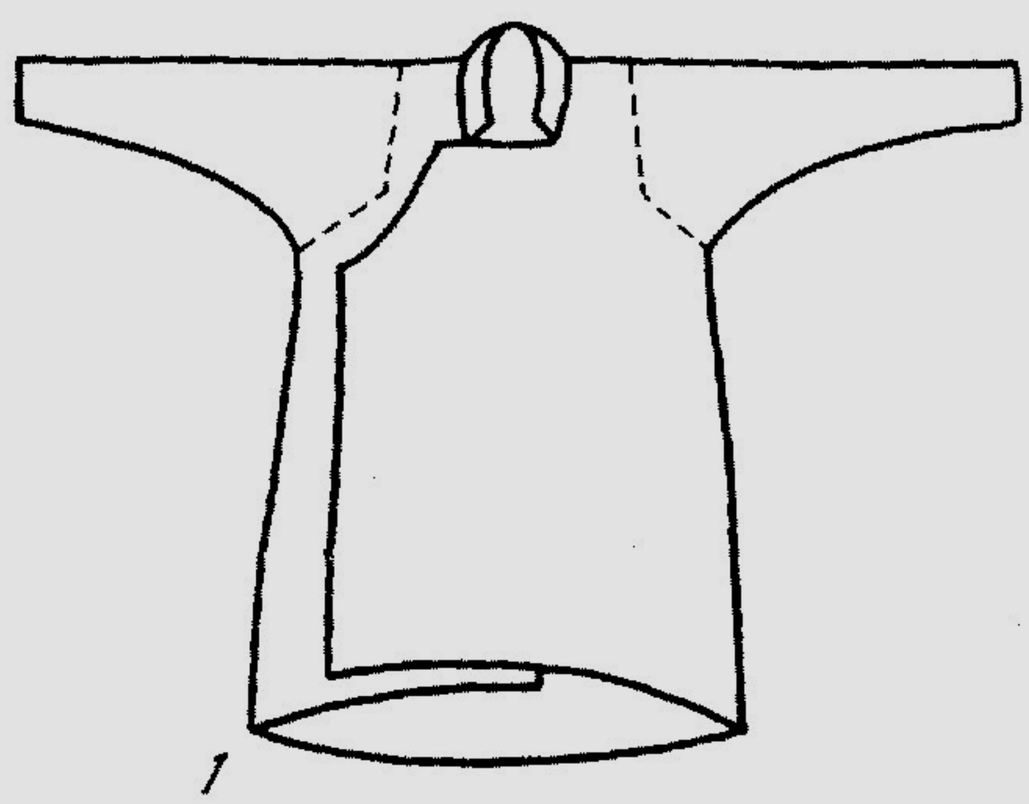
Многие тувинцы поверх тона надевали короткие распашные куртки наподобие жилета, с широкими рукавами — *хүрме*. Их шили из ровдуги, хлопчатобумажной ткани, шелка, шкур. Наибольшее распространение имели *хүрме* из волчьей шкуры, которые надевали в холодные летние дни, а также зимой, причем носили мехом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

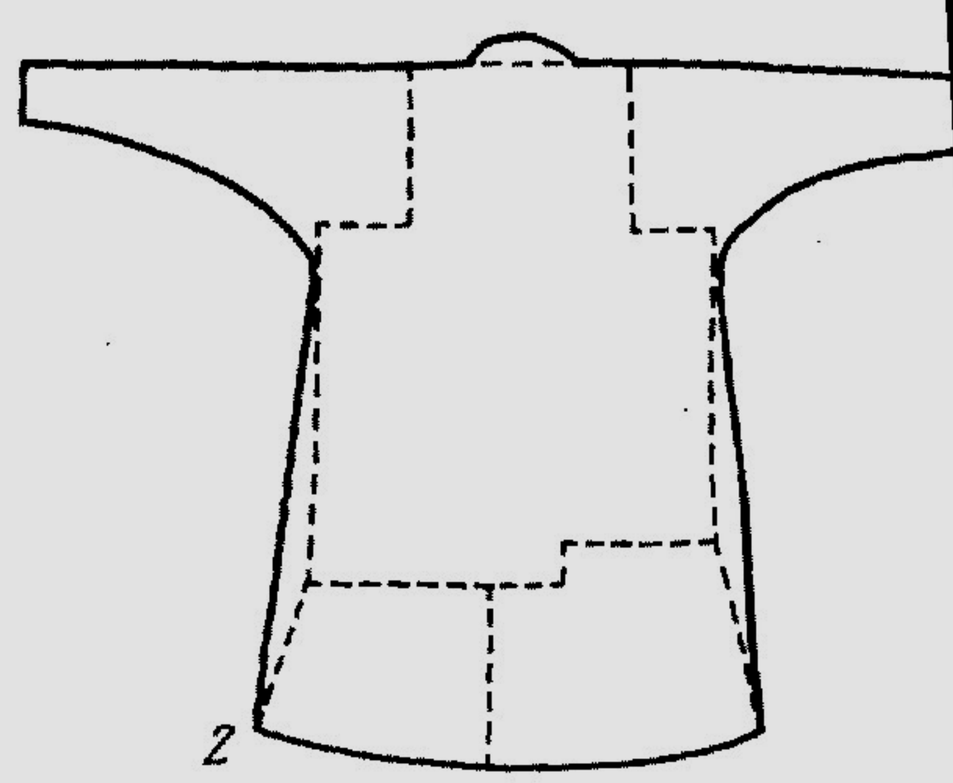
В 30-е годы XX в. начал распространяться новый вид одежды *хөвенниг тон* — ватные стеганые халаты, по покрою аналогичные обычному тон[23].

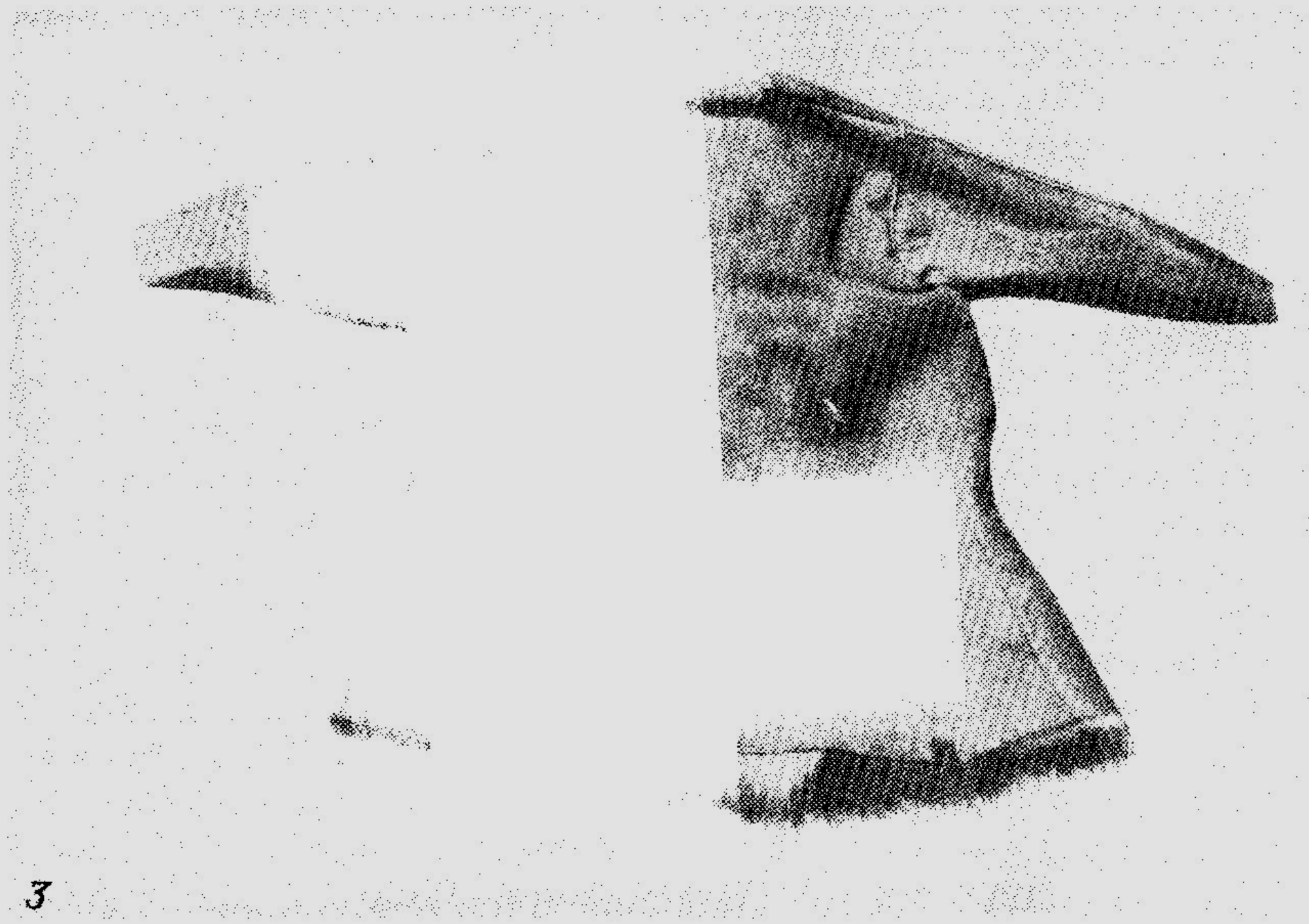
Весной и осенью большинство западных тувинцев носило *ой тон* — сравнительно легкую нагольную шубу, сшитую из шкуры барана, с короткой шерстью, отросшей после весенней стрижки. Сверху ее обшивали тканью (рис. 73, *1*), причем нередко вначале выкраивали ткань, а затем уже подбирали и раскраивали шкуру. Ой тон шили прямого покроя, расширявшимся немного внизу, с прямыми или немного суживающимися рукавами, имевшими глубокие проймы. Спинка, полы, рукава кроились раздельно. Левая пола запахивалась направо, кроилась со ступенчатым вырезом и застегивалась на три пуговицы. На шитье ой тон требовалось всего два-три дня.

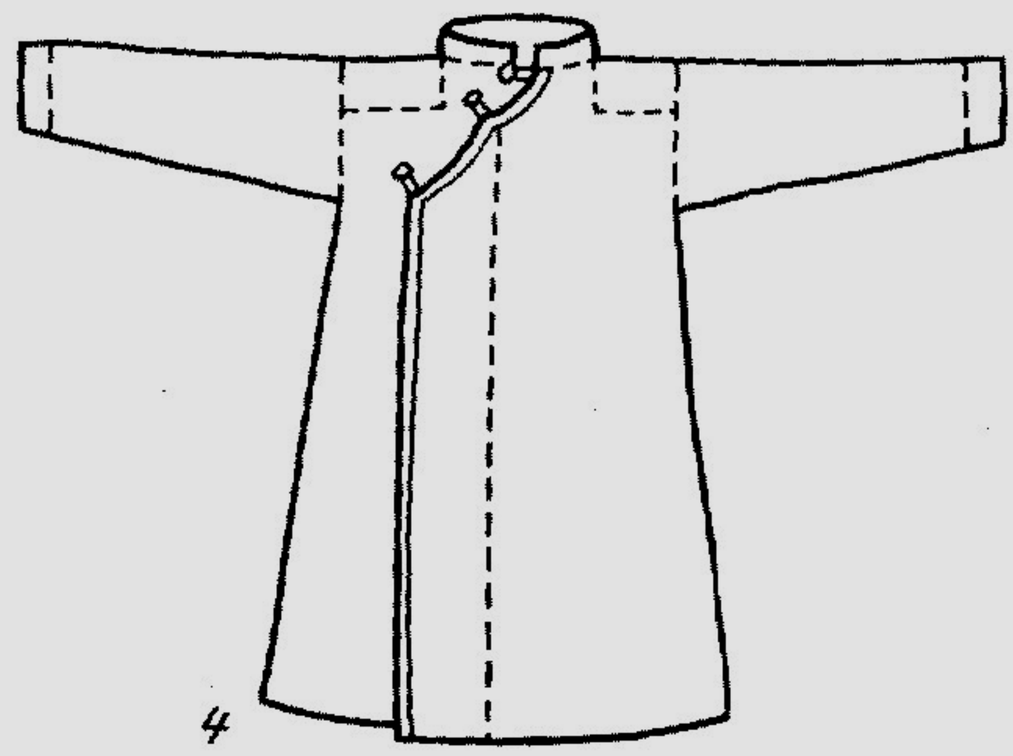
Ой тон, хранящийся в ГМЭ[24], имеет туникообразный покрой (в основе — одно центральное полотнище с вырезом для головы), невысокий стоячий воротник, цельную прямую спинку (длиной 136 см), бока без вставок. Левая пола со ступенчатым вырезом в верхней части, а рукава — суживающиеся к концу. Воротник и левая пола обшиты двойной каемкой из черного плиса. Подобный покрой, известный и южным алтайцам и тофаларам, Н.Ф. Прыткова относит к четвертому варианту южносибирского типа одежды[25] (рис. 73, *2—4*). Совершенно аналогичный покрой нагольных шуб распространен у монголов[26]. 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 крытый — *додарлыг тон* (*додар* — верх).

Охотники-оленеводы при шитье хаш тон из оленьей шкуры наряду с указанным пользовались также и иным покроем (см. рис. 72), причем стан одежды выкраивался из









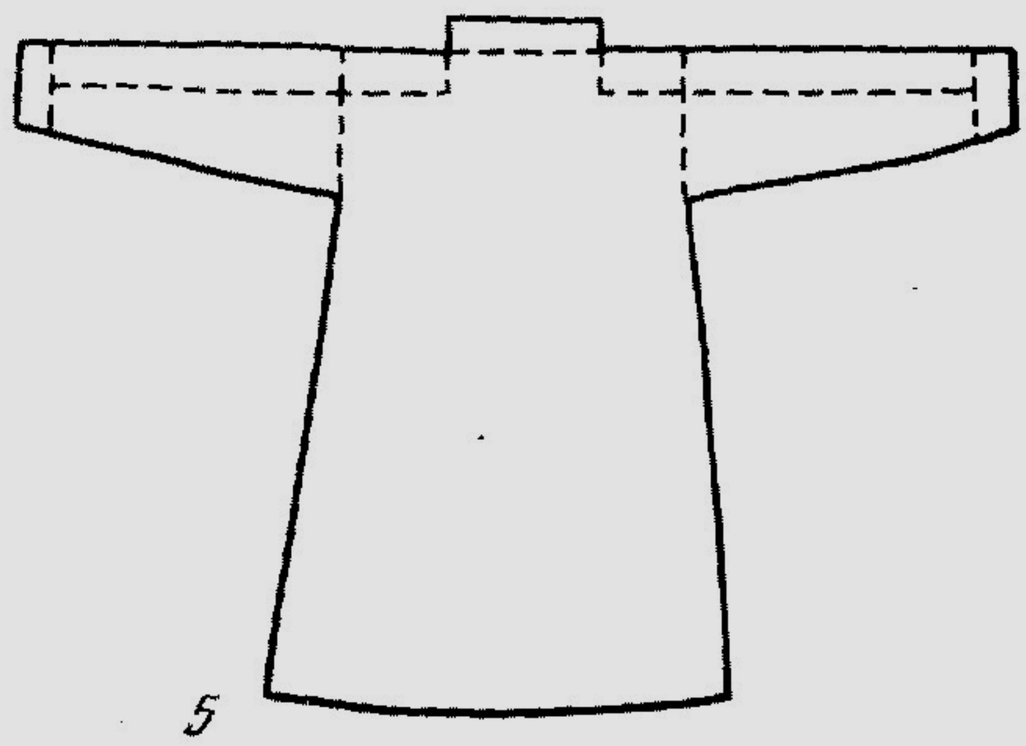
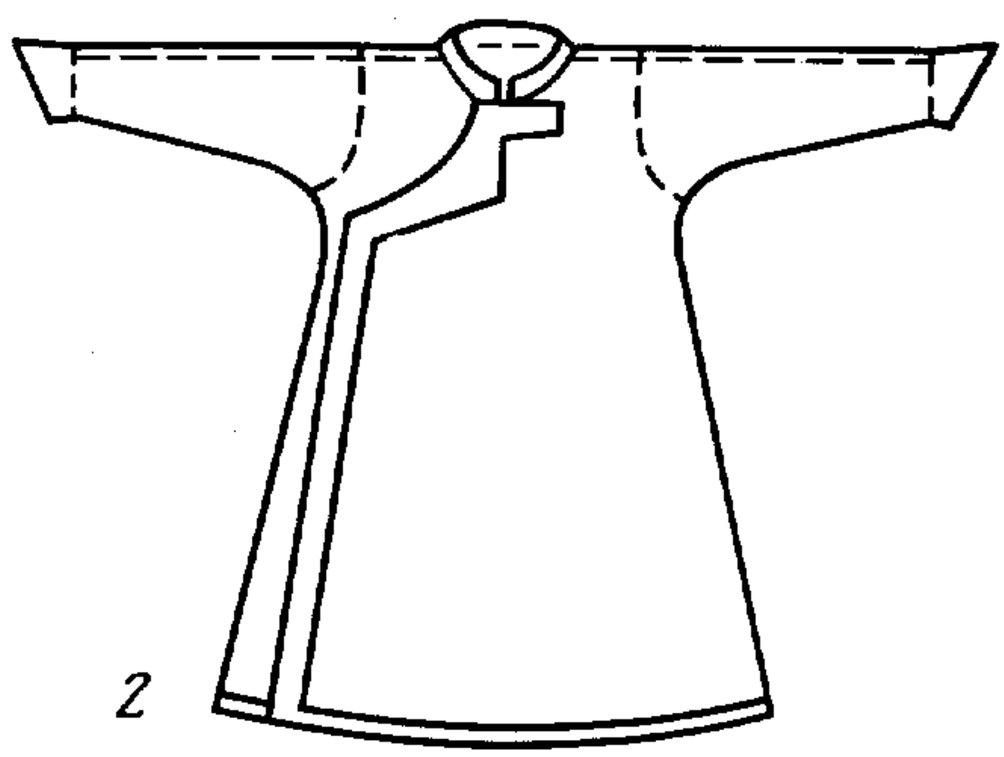
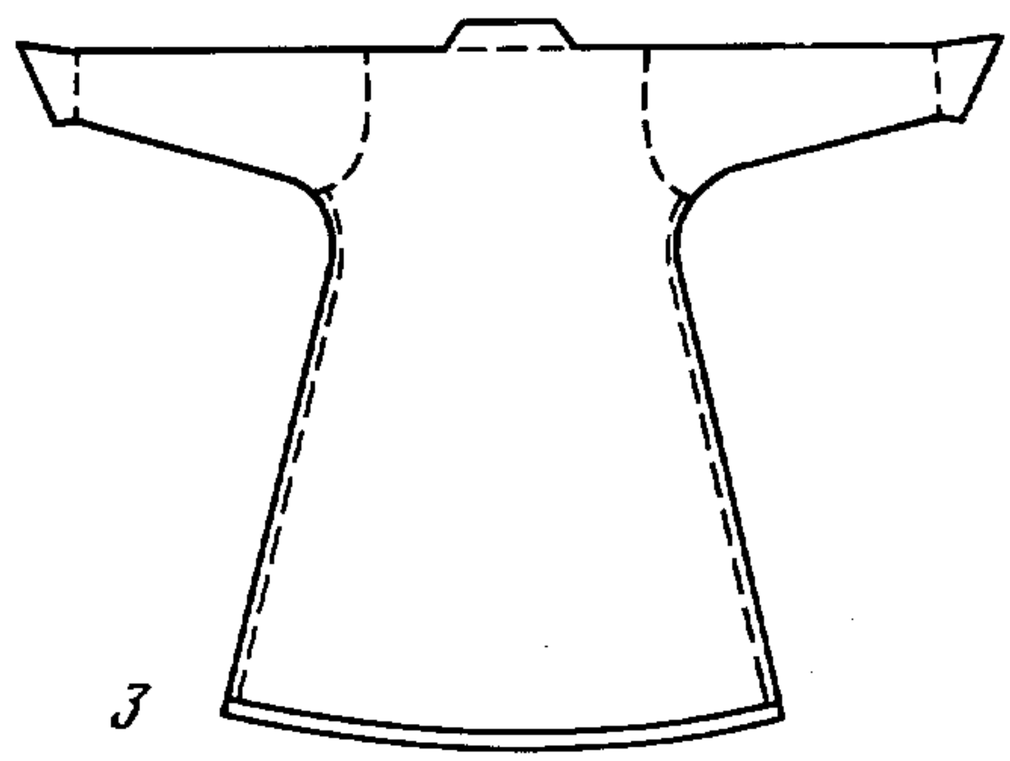
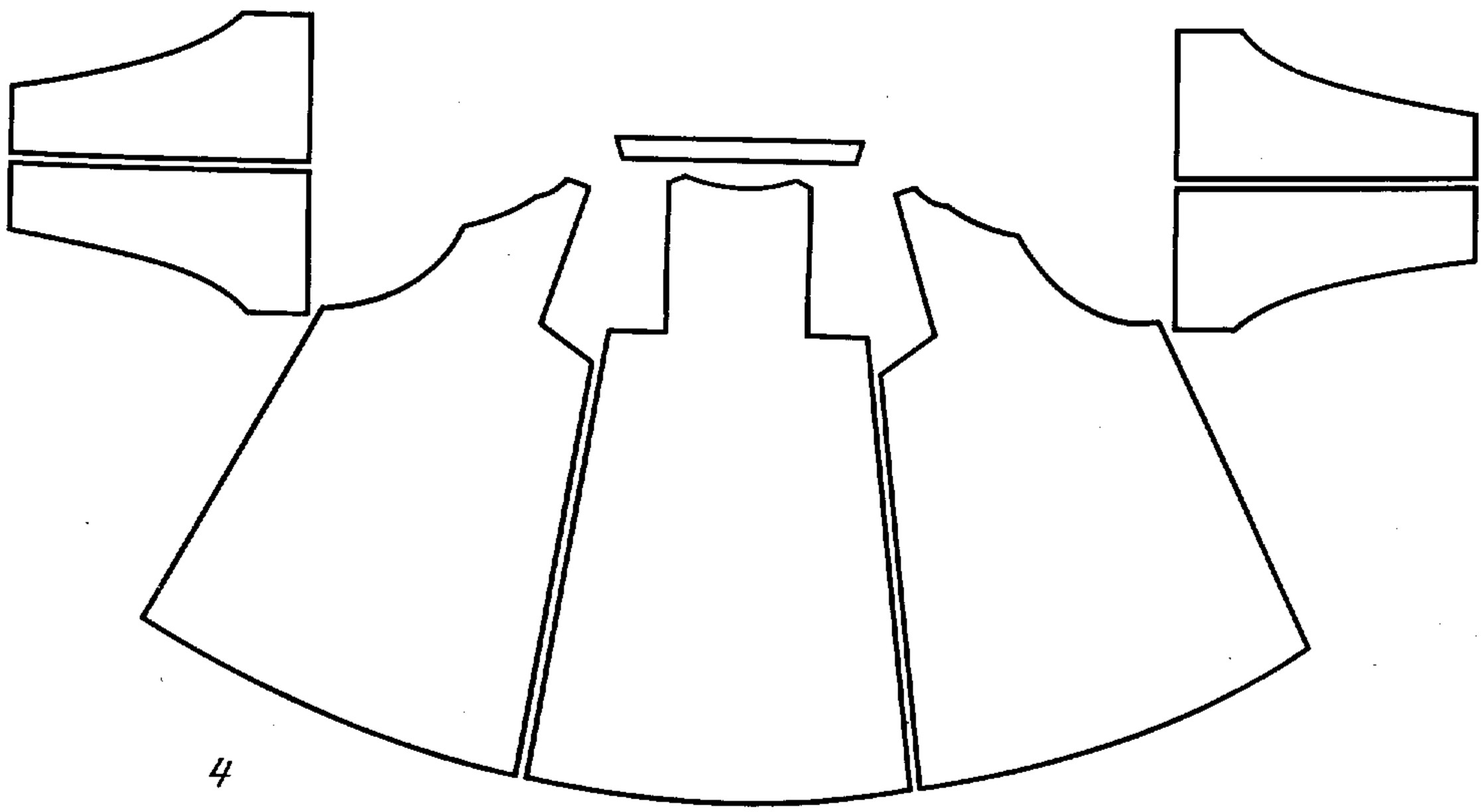


Рис. 72. Хаш тон охотников-оленеводов восточной Тувы
1, 2 — покрой; *3* — разновидность хаш тон (вид сзади); *4, 5* — его покрой

Рис. 73. Весенне-осенний тон западных тувинцев
1 — ой тон; *2, 3* — покрой; *4* — покрой одежды южносибирского типа (по Н.Ф. Прытковой)







11. Зак. 3060

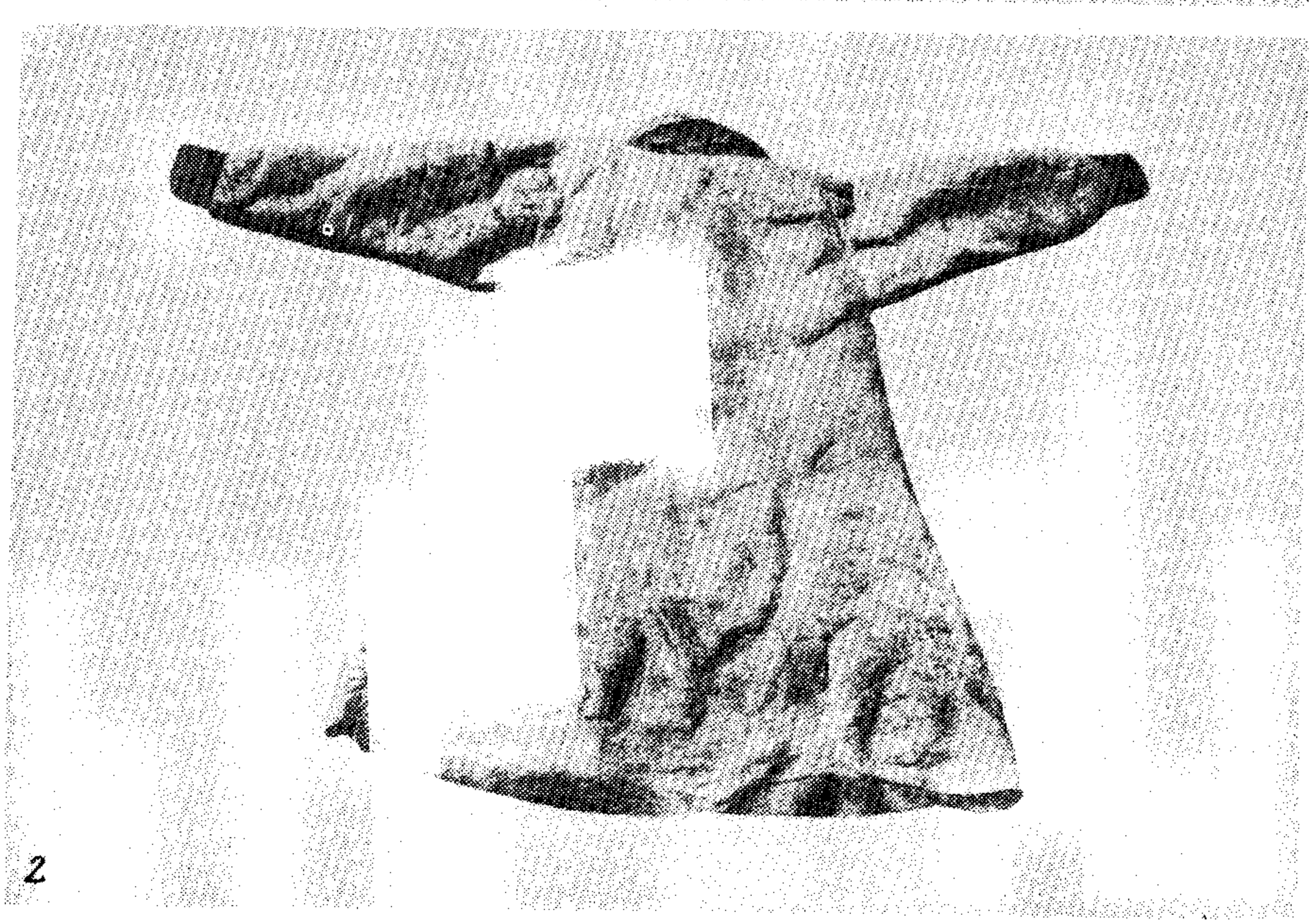


Рис. 74. Зимняя шуба алгы тон и ее покрой
1, 2 — вид спереди и сзади; *3, 4* — покрой (по В.П. Дьяконовой)

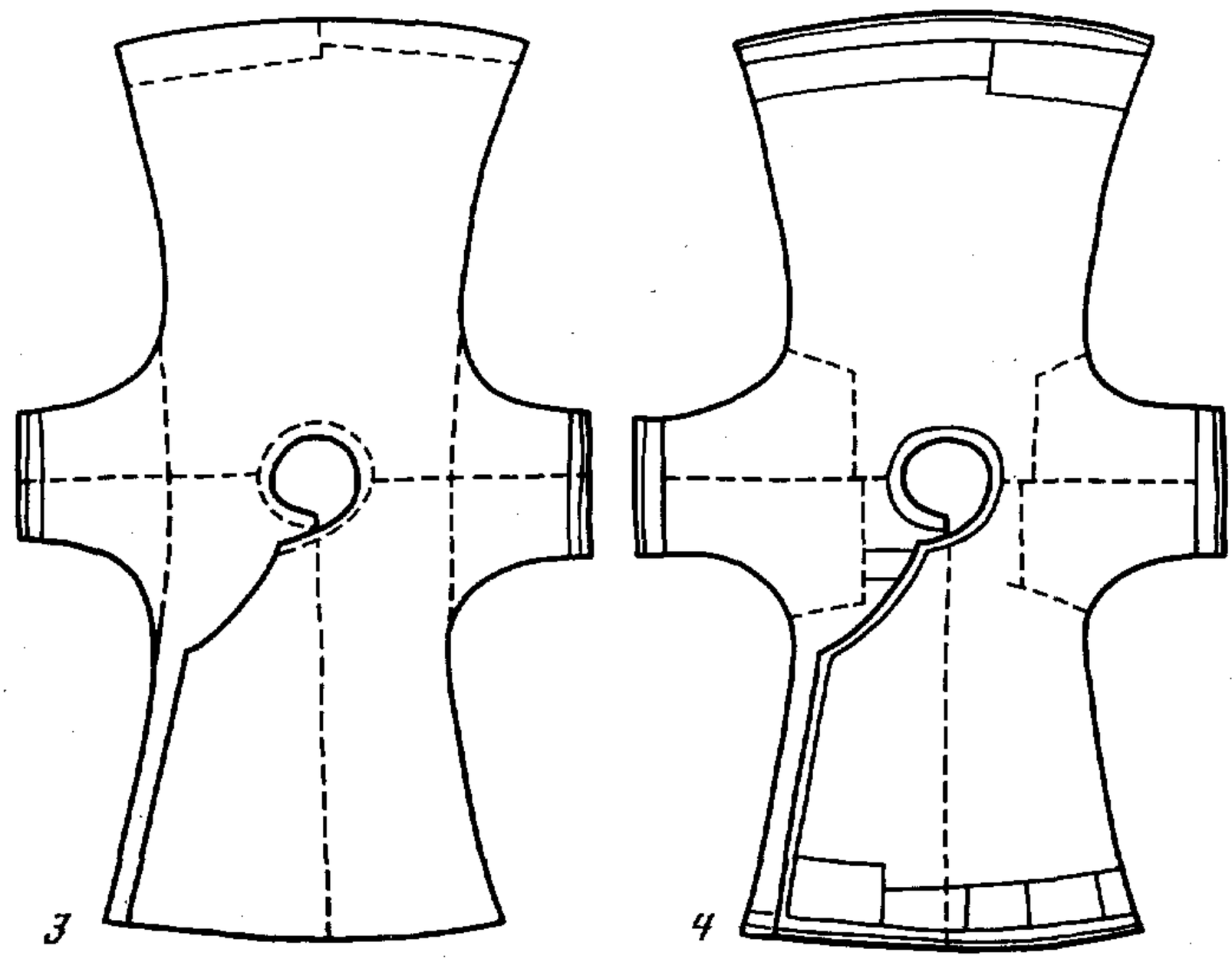
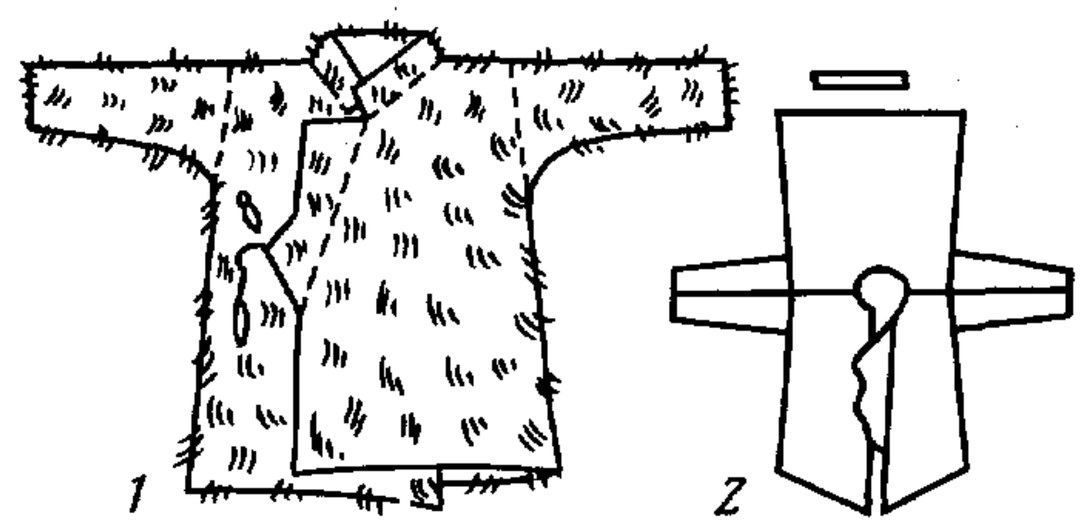
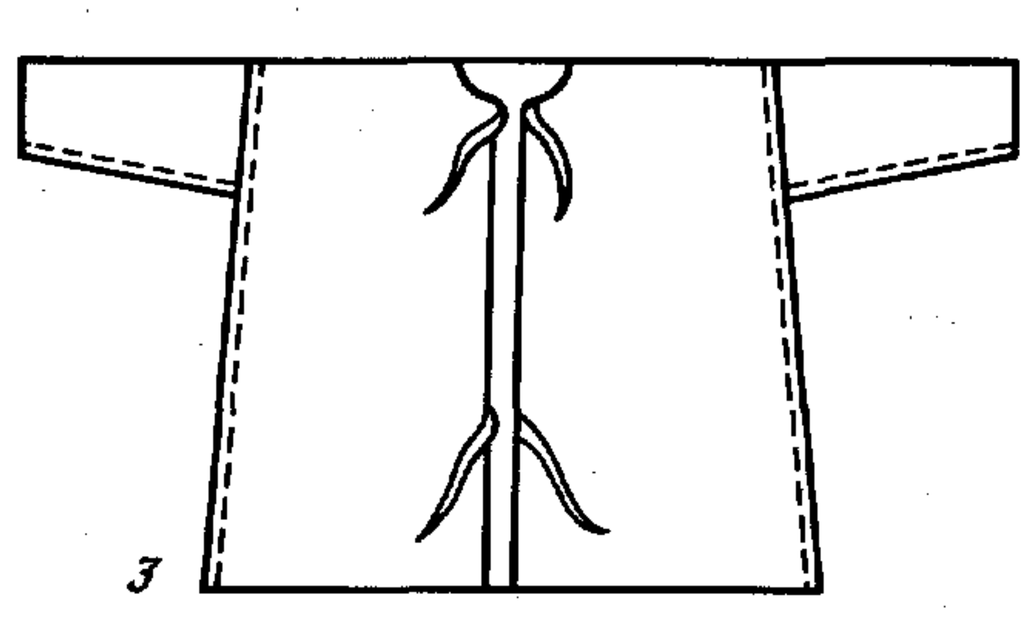
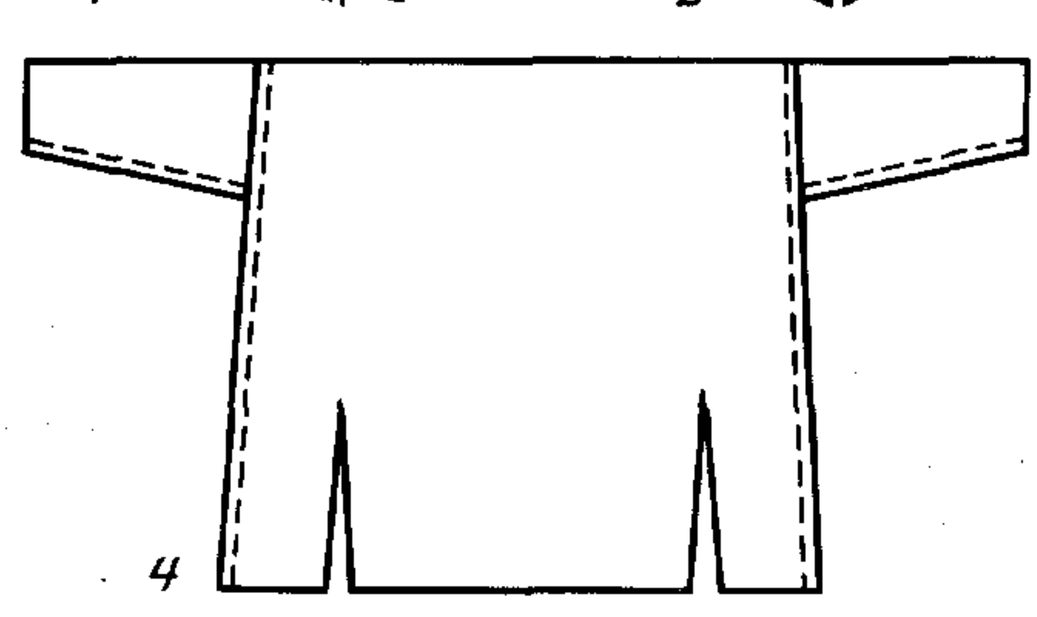


Рис. 74. (окончание)

Рис. 75. Зимняя доха чагы и войлочный дождевик хевенек
1, 2 — чагы и ее покрой; *3, 4* — хевенек, вид спереди и сзади







одной цельной шкуры, но не перекинутой через голову, а как бы обернутой вокруг туловища; в плечевые разрезы вшивали прямоугольные вставки. К левой поле пришивали дополнительно кусок ткани со ступенчатым вырезом.

Такой же покрой был обнаружен мною во время экспедиции 1967 г. у тофаларов. Этот тип характерен лишь для охотничье-оленеводческого комплекса одежды тувинцев. Одежда такого покроя у народов Южной Сибири никем из исследователей не была отмечена, нет ее и в музеях страны. Между тем существование ее у населения

Саян представляет значительный интерес, позволяя установить южную границу ареала этого вида распашной одежды, широко распространенной на севере Центральной Сибири. Определенные аналогии указанный вид одежды находит у кетов[27], а также в мужской одежде восточных хантов и в женской одежде энцев и нганасанов. Н.Ф. Прыткова в своей классификации одежды относит сходный покрой к енисейскому типу[28]. Есть все основания видеть в нем наиболее древнюю одежду народов Сибири, восходящей по раскрою к одежде из одной цельной шкуры[29].

Зимой западные тувинцы носили нагольные зимние шубы *алгы тон* (тув. *алгы* — шкура), их называли также *кышкы тон* (*кыш* — зима), шили из шкур не остриженных весной овец. На одну шубу требовалось 5—7 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 у́же, чем левая. Рукава выкраивали из двух кусков шкуры, вшивавшихся в прямоугольную пройму, т.е применялся покрой южносибирского типа (рис. 74).

Более состоятельные тувинцы, в особенности женщины, носили зимние шубы, крытые цветной тканью. «У богатых сойотских женщин, — писал Н.Ф. Катанов в 1889 г., — шубы покрываются шелковой материей, сверху материи нашиваются в виде каймы внизу шубы кругом черные и красные, шириной в $^1/_4$ вершка ленты. Таких же двух цветов ленты идут вокруг шубы под поясом и по краю шубы и воротника. Воротники "чага" делаются узкие ... и застегиваются медною шарообразною монгольскою пуговицей»[30]. Ткань для шубы раскраивали, как отмечалось выше, по типу кимоно. При этом обычно ширины полотнища не хватало для рукавов, и их надставляли дополнительно.

В литературе имеется указание на существование у тувинцев до середины XIX в. женских шуб, сходных с качинскими *идектиг тон*. По свидетельству Ф. Кона, его информаторы из числа "дряхлых старух" утверждали, что покрой женской шубы тувинок в прошлом был тождествен с покроем шубы качинок, подол шубы стягивался изнутри в сборки протянутыми жилами[31]. Впрочем, подобные шубы и у качинцев вышли из употребления давно — не позднее конца XIX в.[32] Они имели спинку, глубокие остроугольные проймы рукавов, на высоте колен одежда собиралась в сборки нитями из воловьих жил.

Зимой оленеводы надевали нагольные шубы из шкур лося или косули мехом внутрь — *дгктиг* (букв. имеющий волосяной покров). Их раскраивали подобно хаш тон. 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 поле иногда пришивали орук (*оорук*) — полоску из кожи с головы лося или из темной ткани, заменявшую карман. Орук носили у оленеводов не только женщины, но и мужчины и дети в отличие от западнотувинских скотоводов, у которых так 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 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[33]. 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. "В жаркое время года, — писал Н.Ф. Катанов, — сойоты (бедняки, — *С.В.*) ходят или совсем голые, закрывая кожей срамные части, или снявши шубу, если нет рубахи, до поясницы, так что верхня половина тела остается совершенно голою"[34]. 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"[35].

Уходили на охоту в промысловой одежде — более легкой и короткой. Скотоводы в дождь и непогоду надевали дождевики (*хевенек*) либо из тонкого войлока, либо из сукна (*шекпен*). Такие дождевики кроили из цельных полотнищ достаточно широкими (до 1 м 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 (рис. 75, *3, 4*). Экземпляр шекпена из красного сукна имеется в коллекции Ф. Кона в ГМЭ[36]. Дождевики в непогоду носили вместе с капюшонами *бүдээлге* из тонкого войлока или сукна, о чем пойдет речь ниже. Краткие сведения о них приводят Е.К. Яковлев[37] и Ф. Кон[38], однако о их покрое позволяют судить лишь музейные коллекции[39]. Подобные широкие и короткие дождевики были распространены также у монголов по крайней мере еще в XIII в. Сохранилось свидетельство Г. Рубрука о том, что татары "из войлока делают также плащи, чепраки и шапки против дождя"[40]. Отметим, что хевенек — войлочный дождевик сходного покроя — бытовал у монголов и казахов, а киргизам был известен дождевик *басма чекпен*, но его шили из сукна[41].

Зимой на промысле пользовались теплым и удобным для передвижения в горах полушубком (в Тодже его именовали *чолдак тон*, в западных районах — *хөректээш*) 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[42]. Охотники во время зимней оттепели, дождя со снегом носили короткую доху мехом наружу — *чагы* (рис. 75, *1, 2*), оленеводы шили ее из оленьей или косульей шкуры, а скотоводы — преимущественно из двух трапециевидно срезанных шкур домашних 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[43]. Такой покрой, по-видимому, связан с туникообразным покроем западносибирского типа[44], 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 *хүрме*. 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[45].

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 чем 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 листьи хвосты, а также заячьи шкурки, завязывавшиеся на шее кожаным шнурком. Подобные нашейники из волчьих хвостов известны у якутов под названием *мойтрук*. В.Л. Серошевский в свое время допустил ошибку, когда писал, что такой части костюма "не знают ни в Монголии, ни у соётов, ни у тунгусов, теперешних соседей якутов"[46]. Такие нашейники есть и у хакасов, а не только у якутов[47]. У сагайцев, бельтиров и койбалов их шили из козьих камусов и называли *мунчар*[48]. Нашейники из беличьих хвостов были известны и другим народам, в частности — эвенкам (эвенк. *в ā ч ū*)[49].

Маленькому ребенку шили распашонку *чучак*, выкраивая ее с отрезной спинкой и проймами для рукавов.

Следует заметить, что у тувинцев, как, впрочем, и у монголов, и у 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.

Головные уборы

Сообщения о головных уборах (*бөрт*) у тувинцев, исключая тоджинцев[50], крайне скупы. Так, Н.Ф. Катанов отмечает: "...шапки женские имеют один фасон с мужскими, по крайней мере, шапки, виденные мною до сих пор на Джакуле, Баин-голе и Булуке. Как мужские, так и женские шапки снабжены большими овчинными наушниками для защиты ушей от сильных морозов"[51]. Ф. Кон, касаясь головных уборов, ограничивается упоминанием, что ими служила "мерлушечья шапка, крытая сверху бязью"[52]. Сведения о некоторых типах головных уборов у тувинцев, приводимые Н.Ф. Прытковой[53], тоже кратки и неполны. В.П. Дьяконова, изучавшая одежду западных тувинцев, пишет: "О головных уборах тувинцев можно сказать очень мало. Национальные головные уборы полностью исчезли из обихода"[54]. Между тем мои старейшие информаторы начала 50-х годов еще хорошо помнили головные уборы тувинцев до революции, а у некоторых они еще хранились. К тому же их коллекции имеются в ГМЭ[55] и ряде других музеев. Встречаются их изображения и на фотографиях начала века (рис. 76). Одним из весьма распространенных типов головных уборов мужчин и женщин был калбак бёрт (*калбак бөрт*) — шапка с широким куполообразным верхом (*калбак* — широкий), с наушниками, которые завязывались на затылке, и назатыльником, прикрывавшим шею (рис. 77, *1*, *2*). 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[56] имеется экземпляр калбак бёрт, скроенный из черной

Рис. 76. Группа тувинцев демонстрирует мужскую прическу и головные уборы. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ

мерлушки с длинными наушниками (длиной 24 см) и двумя красными лентами (длиной 18 см). Околыш подшит коричневой бязью, круглый куполообразный верх — красной бязью, на макушке четырехугольная зеленая заплаточка, на верхушку которой пришита плетеная красная шишечка *дошка*[57].

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[58].

С калбак бёрт был сходен покрой просторного капюшона бюдэлге (*бүдээлге*) с характерным выступом, опускавшимся на затылок (рис. 77, 5). Шили его из войлока или сукна и носили обычно в дождливую погоду. Он известен также у монголов[59], причем у монголов-халха назывался *юден*[60]. В определенной мере сходные головные уборы известны и народам Средней Азии. Таков, например, *калпак* из войлока, сшитый из двух одинаковых половин[61]. Среди шапок *калпак* у киргизов встречаются экземпляры с налобным козырьком и затылочным мысом[62]. Подобные уборы есть также у казахов[63], башкир[64].

У богатых скотоводов западных районов — мужчин и женщин в XIX — начале XX в. широко бытовала шапка *маактыг бөрт* (тув. *маак* — лента), т.е. шапка с лентой. Она имела простеганную овечью высокую коническую тулью *шаалынчын*, 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

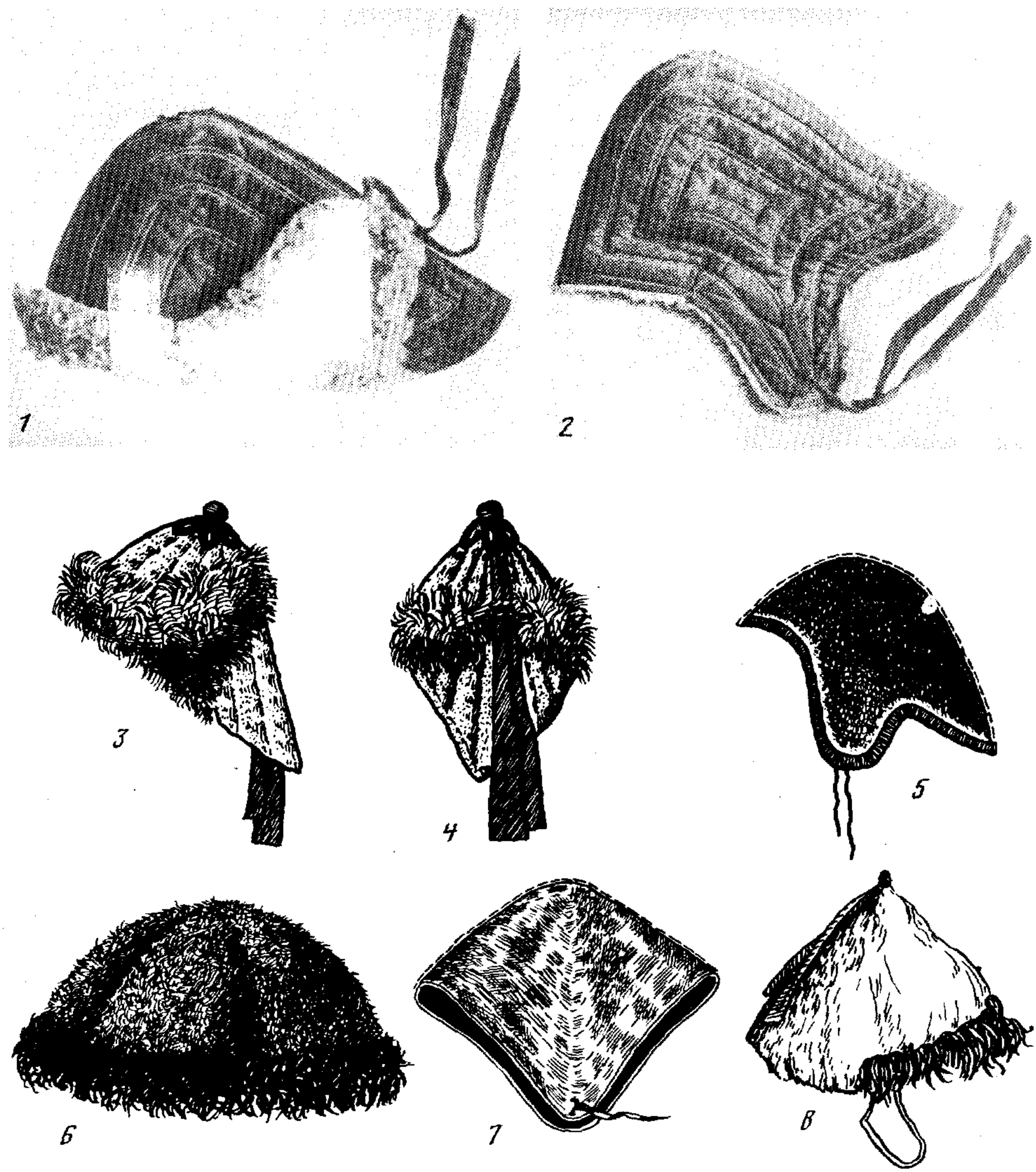


Рис. 77. Виды головных уборов
1, 2 — калбак бёрт; *3, 4* — маактыг бёрт; *5* — бюдэлгэ; *6* — товурзак; *7* — капор; *8* — иви бажи бёрт. Из фондов Музея университета в г. Осло и полевых материалов автора (*1—7*)

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. Г.Е. Грумм-Гржимайло описывает у монголов Халхи головной убор малха[65], сходный с маактыг бёрт. У. Ядамсурен свидетельствует о существовании таких уборов у монголов-захчинов[66]. Подобные головные уборы были

распространены и среди бурят[67]. Есть все основания полагать, что такие шапки имеют у тувинцев сравнительно позднее происхождение и связаны с маньчжурским влиянием.

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 (рис. 77, *3, 4*). Такие шапки были известны в Центральной и Восточной Азии от *Монголии*[68] до Манчьжурии[69].

Довольно распространенным головным убором были и меховые капюры, которые надевали главным образом женщины, но нередко и мужчины. Их выкраивали из двух кусков овчины, беличьих или заячьих шкурок и обшивали тканью (рис. 77, *7*). Они облегали голову, прикрывая уши, а иногда и шею. Аналогичный покрой имели и войлочные капоры, которые носили в непогоду.

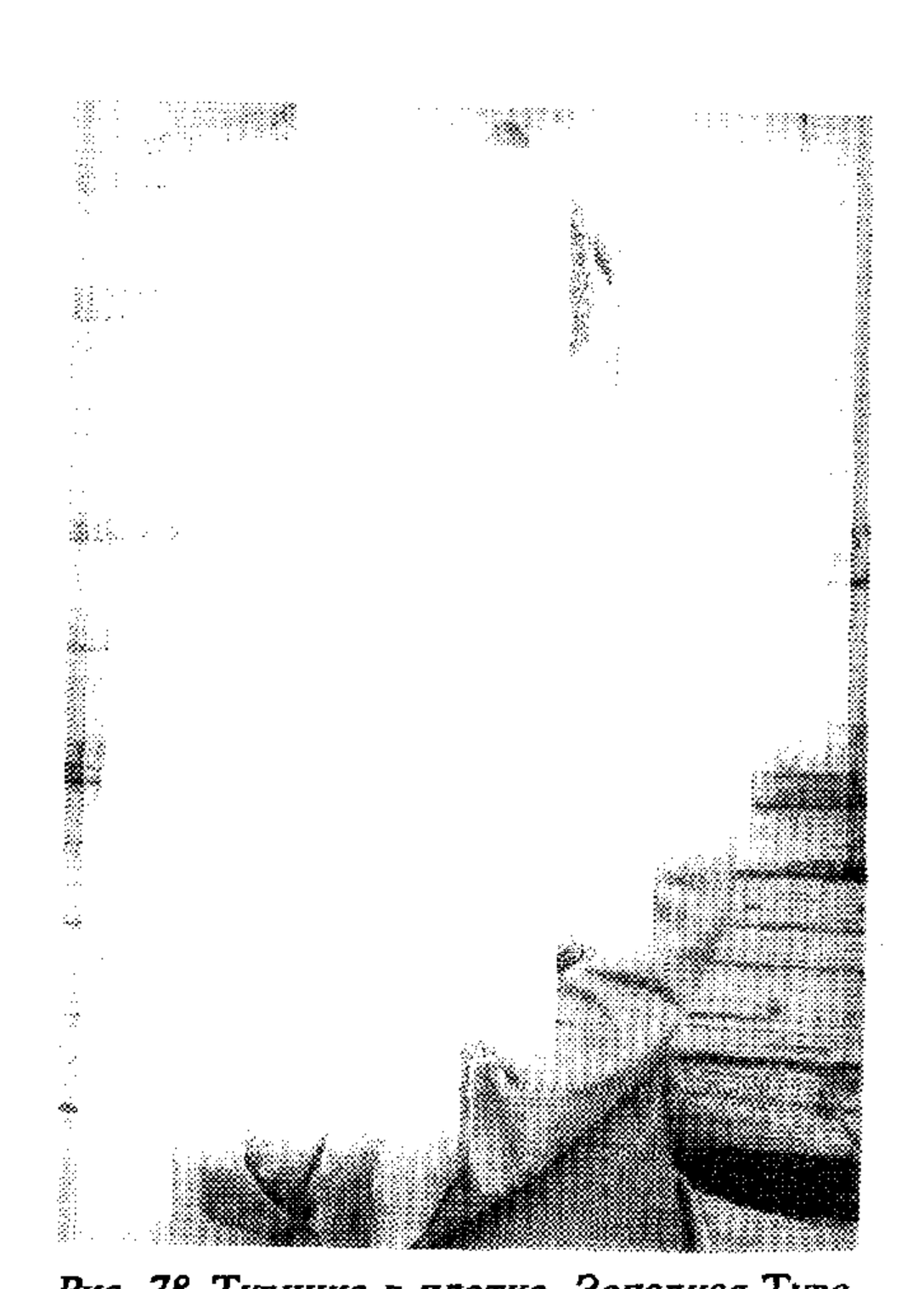


Рис. 78. Тувинка в платке. Западная Тува. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ

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 бөрт*, из оленя — *иви бажы бөрт* (рис. 77, *8*) 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. Так, например, И.Г. Георги отмечал в конце XVIII в., что у бурят "зимою же простые люди носят, как тунгусы, шапки кожаные, сделанные из кож голов оленьих"[70].

В коллекции Ф. Кона сохранился экземпляр *элик бажы бөрт*. Это шапка капорообразной формы, из шкурок, снятых с голов диких коз, сшитая из двух половинок — передней и задней. К затылку пришита полоска материи, покрывающая шею. На верхушке шапки — узелок, связанный из лоскутка материи. Вся шапка, за исключением затылка, покрыта полоской синей материи, подбитой черной барашковой шкуркой[71].

Чрезвычайно интересен и уникален головной убор из утиной кожи и перьев — *онгук кежи бөрт*. 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 мною у оленеводов в Тодже[72], я нашел позднее у тофаларов[73], 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,

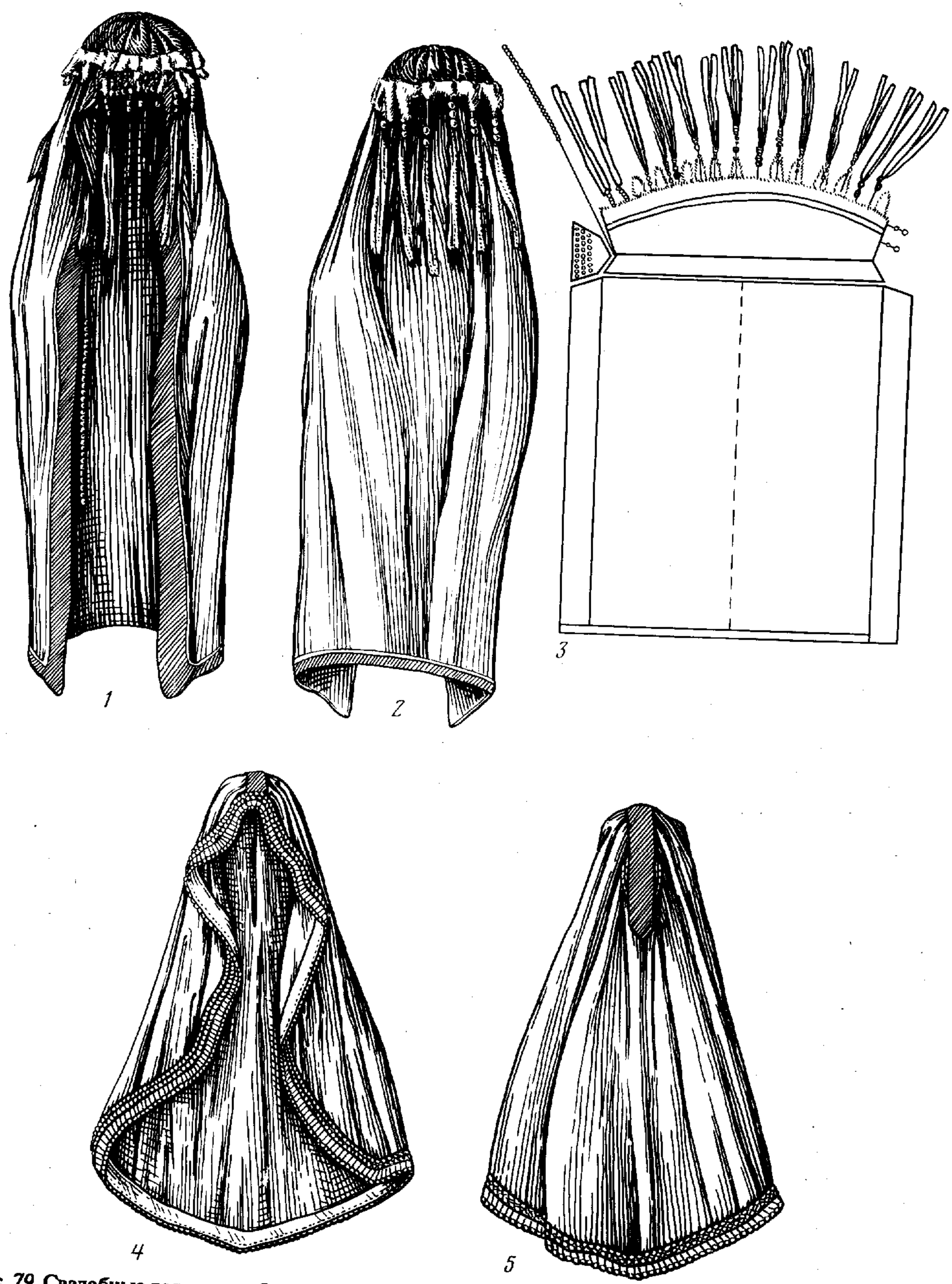


Рис. 79. Свадебные головные уборы
1—3 — тумалай и его покрой; *4, 5* — баштангы, вид спереди и сзади. Из фондов ГМЭ (по Л.П. Потапову)

сообщая, что у саянских племен туба (дубо) люди "одевались в соболье и оленье платье; а бедные делали одежду из птичьих перьев"[74].

В начале XX в. тувинцы использовали также тюбетейкообразный головной убор товурзак (*довурзак* или *доорзак*) из шкур, снятых с голов копытных, либо сшитый из четырех клиньев, выкроенных из шкур (рис. 77, *6*); сшитый из войлока такой головной убор называли *кидис бөрт*. 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 50-х годов. Ношение тюбетеек из клиньев имеет очень широкое распространение у народов Восточного Туркестана и Средней Азии (в том числе сшитых из меховых клиньев)[75].

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* (рис. 78).

Своеобразны были женские головные уборы тумалай (*думаалай*) (рис. 79, *1—3*) и *баштаңгы* (рис. 79, *4,5*), 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[76], 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 тумалай, использовали бусы, монеты, а также просверленные резцы марала и раковины каури.

В коллекции Ф. Кона имеется тумалай, сшитый из голубой шелковой ткани, которая, на половине длины, собранная на шнурок и стянутая, образует как бы шапочку. Верхняя половина материи выше сборки покрывает нижнюю складчатым покровом, по краю обшита полоской горностаевого меха с лапками и хвостиком[77].

Баштангы — накидка на голову и плечи — выкраивалась 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[78] — сшита из светло-малинового шелка; выкроена из двух половин, имеющих форму неправильных полуовалов; на темени оставлено отверстие, 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[79].

Баштангы и тумалай, украшенные драгоценностями, хранили и передавали по наследству как несомненный признак богатства. Ф. Кон записал в дневнике о своем впечатлении от посещения юрты чиновника" «Юрта прекрасно меблирована ... Хозяйка показала свою "баштанга" и "тумалай". Оба этих головных убора убраны такими крупными кораллами, что сотни рублей стоят. Затем мне показали пару серег серебряных с такими крупными кораллами, каких мне не приходилось видеть»[80].

Этимология слова "баштангы" не вполне ясна. Несомненно, что в него входит элемент *баш* — голова. Возможно, что он сочетается со словом *даңгына* — красавица, дочь хана. Но скорее здесь может быть предложена и другая этимология, основанная на данных древнетюркского языка: *баш* — голова, *тан* — надевать, натягивать и,

наконец, образовательный суффикс — *гы*[81]. 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. Так, у киргизов в XIX в. существовал свадебный головной убор *шөкүлө*[82], имеющий некоторое сходство с казахским[83], и в меньшей мере — с каракалпакским *саукеле*[84]. Киргизский *шөкүлө* состоял из конической шапочки с наушниками и длинной треугольной лопасти, спускавшейся на спину. Его богато украшали сеткой из коралловых бус[85]. В архиве Киргизской экспедиции есть фотография, изображающая *шөкүлө* с шапочкой, образованной кусочком ткани, стянутой вздержкой, и прямоугольной лопастью, опускающейся на спину[86]. Однако есть основания полагать, что лишь с середины XIX в. этот убор стал свадебным (молодая носила его в течение трех-пяти дней после свадьбы)[87].

Возможно, что и тувинский *тумалай* был раньше головным убором замужних женщин, став лишь позднее только свадебной принадлежностью. У тувинок в XIX — начале XX в. не было специфического головного убора замужних женщин в отличие от монголов, у которых им пользовались с момента бракосочетания[88], но он не имел ничего общего ни с тувинскими, ни со среднеазиатскими свадебными головными уборами.

Что же касается свадебного покрывала баштангы, которым молодая, прибыв в юрту мужа, прикрывала в первые дни лицо от старших родственников мужа, то нельзя не видеть некоторых параллелей с лицевой занавеской, известной у киргизов, народов Восточного Туркестана, таджиков: молодая, находясь в первые дни пребывания в доме мужа, прикрывала ею свое лицо[89]. Аналогичный обычай зафиксирован у некоторых групп монголов[90].

Обувь

Западные тувинцы носили обувь (идик) двух видов: *кадыг идик* и *чымчак идик* (рис. 80, 81), 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 (тув. *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 даже до 20 раз. К подошве снизу одним швом по краю подшивали толстую коровью кожу, одно- или двуслойную. Кадыг идики поныне еще можно увидеть на ногах тувинцев старшего поколения; их образцы начала века сохраняются в музейных собраниях[91]. Праздничные кадыг идики (рис. 80, *1*) шили из покупной окрашенной кожи, предпочитая светло-коричневые и синие цвета, причем некоторые 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

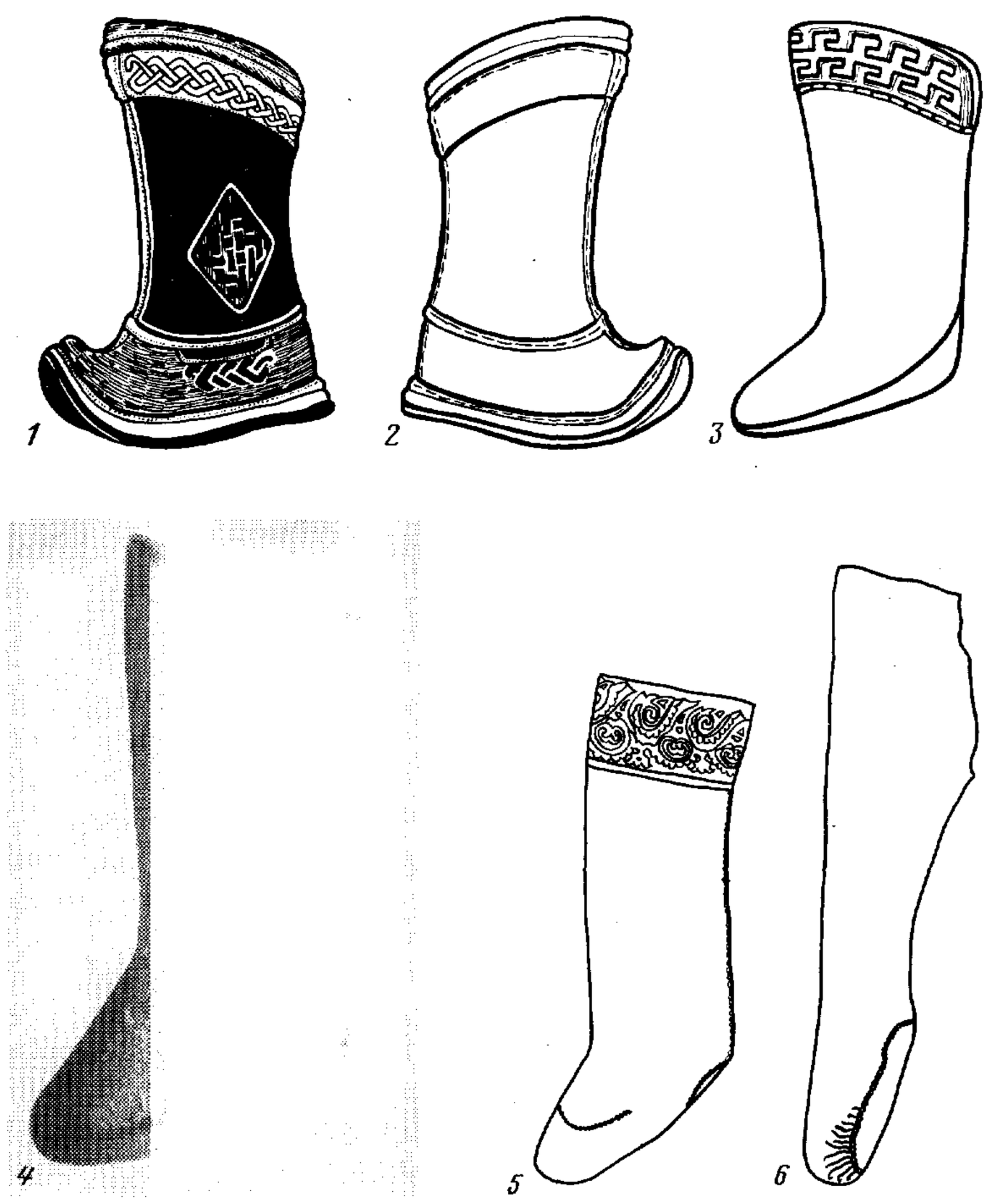


Рис. 80. Праздничные сапоги и войлочные чулки западных тувинцев; чулки ранних кочевников.
1, 2 — сапоги кадыг идик (пунктиром показан покрой); 3 — декорированный чулок ук; *4* — будничный чулок ук; *5, 6* — чулки из Пазырыкского кургана. Скифское время (по С.И. Руденко)

союзки, задники и голенища декорировали кожаными орнаментальными аппликациями, контрастными по цвету к основе[92], изготовленными при помощи специальных деревянных матриц[93]. Аналогичные по покрою и декорировке гутулы (*гутал*) были издавна известны монголам[94], у которых подробно описан сходный с тувинским процесс их изготовления[95]. Но гутулы, особенно богатых монголов, были обычно декорированы намного пышнее, чем кадыг идики тувинцев[96]. Подобной обувью пользовались не только монголы и буряты[97], но и южные алтайцы[98], а в измененном виде и многие другие коневодческие народы. Так, далеко на западе сапоги с загнутым вверх носком бытовали на Кавказе у каратегинцев[99] и осетин[100]. Тем не менее их не знали таежные народы Сибири, даже тувинцы-оленеводы, хотя их ближайшие соседи, восточные

тувинцы-скотоводы, использовали кадыг идики[101], что, в частности, на примере обуви демонстрирует значение природных, а точнее — хозяйственно-культурных факторов в распространении тех или иных форм одежды.

В отличие от кадыг идиков сапоги *чымчак идик* (*чымчак* — мягкий) имели мягкую кожаную подошву без загиба мыса и голенище с прямым или задним косым срезом вверху[102]. 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[103].

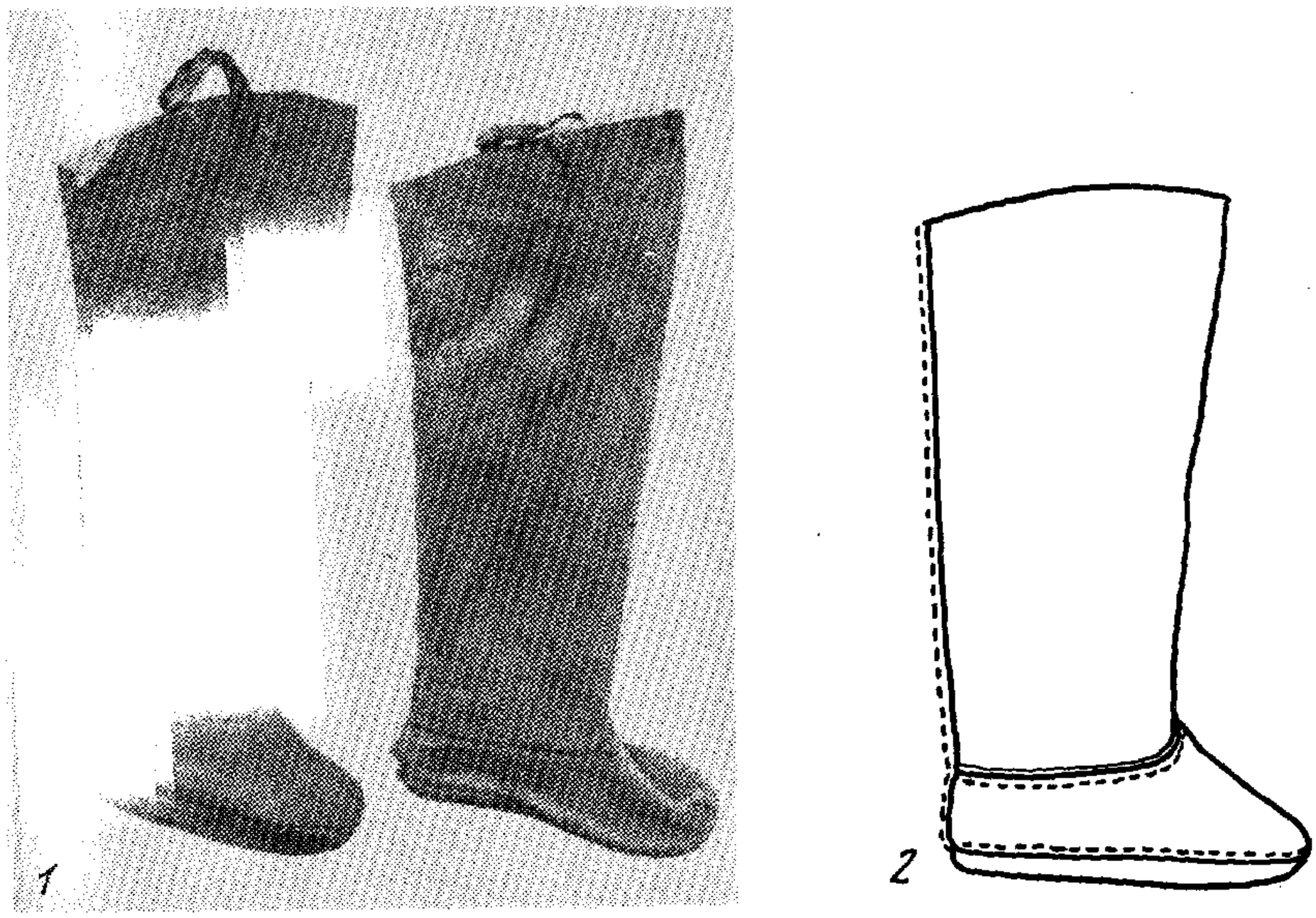


Рис. 81. Сапоги чымчак идик западных тувинцев
1 — общий вид; *2* — покрой

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 Туве чымчак идиками пользовались лишь охотники-скотоводы, а их таежные соседи — оленеводы 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 чымчак 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[104].

Тувинцы-скотоводы зимой носили в сапогах войлочные чулки *ук* с вшитыми подошвами[105] (рис. 80, *3, 4*). Верхную часть чулок нердко 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 пользоваться войлочными чулками, декорированными в верхней части, выступавшей над голенищем сапог, свидетельствует уникальная находка такого чулка в одном из пазырыкских курганов скифского времени на Алтае (рис. 80, *5*)[106]. Крайне любопытно и то, что о бытовании в XIII в. войлочных чулок *ук* в стране племени урянкат (по всей вероятности, древних предков западных тувинцев) имеется свидетельство Рашид-аддина, причем упоминаемое им поверье о том, что в стране урянкатов нельзя было сушить войлочные чулки на солнце, их сушили только в жилище[107], 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[108].

Тувинские скотоводы выстилали подошвенную часть обуви осенней сухой травой, реже — берестой. Аналогичные стельки описаны у хакасов[109], известны они и у других сибирских народов.

Оленеводы восточной Тувы поздней осенью и зимой пользовались камусовыми унтами *бышкак идик* (*бышкак* — шкурка с ног животного, камус) мехом наружу. Они состояли из голенища *чода* и подошвы (рис. 82, *2*). Подошвой (*улдуӊ*) 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 выделывали: смазывали кислым молоком, мяли в руках и в течение десяти дней коптили. Охотники удлиняли 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 *тҮнгҮ*, которыми привязывали их к поясу штанов. В период глубоких снегов поверх обычных меховых сапог, сшитых без хончу, надевали съемные наколенники *өгдешки* (в Тодже — *хууш*), изготовленные из старой шубы. Камусная обувь из голенища и подошвы, подобная тувинской, характерна для многих сибирских народов — тофаларов[110], алтайцев[111], хакасов[112], якутов[113], эвенков[114], но неизвестна монгольским народам Центральной Азии.

Характеризуя сходство бышкак идиков с обувью этого типа у других народов, следует отметить ошибку Г.М. Василевич, которая полагала, что в тех случаях, когда голенища у тувинцев делали из четырех полос камуса, они были сходны с тофаларскими, а когда из шести полос, — с алтайскими[115]. В действительности, число камусовых полос, потребных для шитья голенищ, не является этнографическим признаком,

так как зависит лишь от того, камысы каких видов животных используются для пошива.

Оленеводы весной и осенью пользовались чулками ук, сшитыми из косульей 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[116].

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

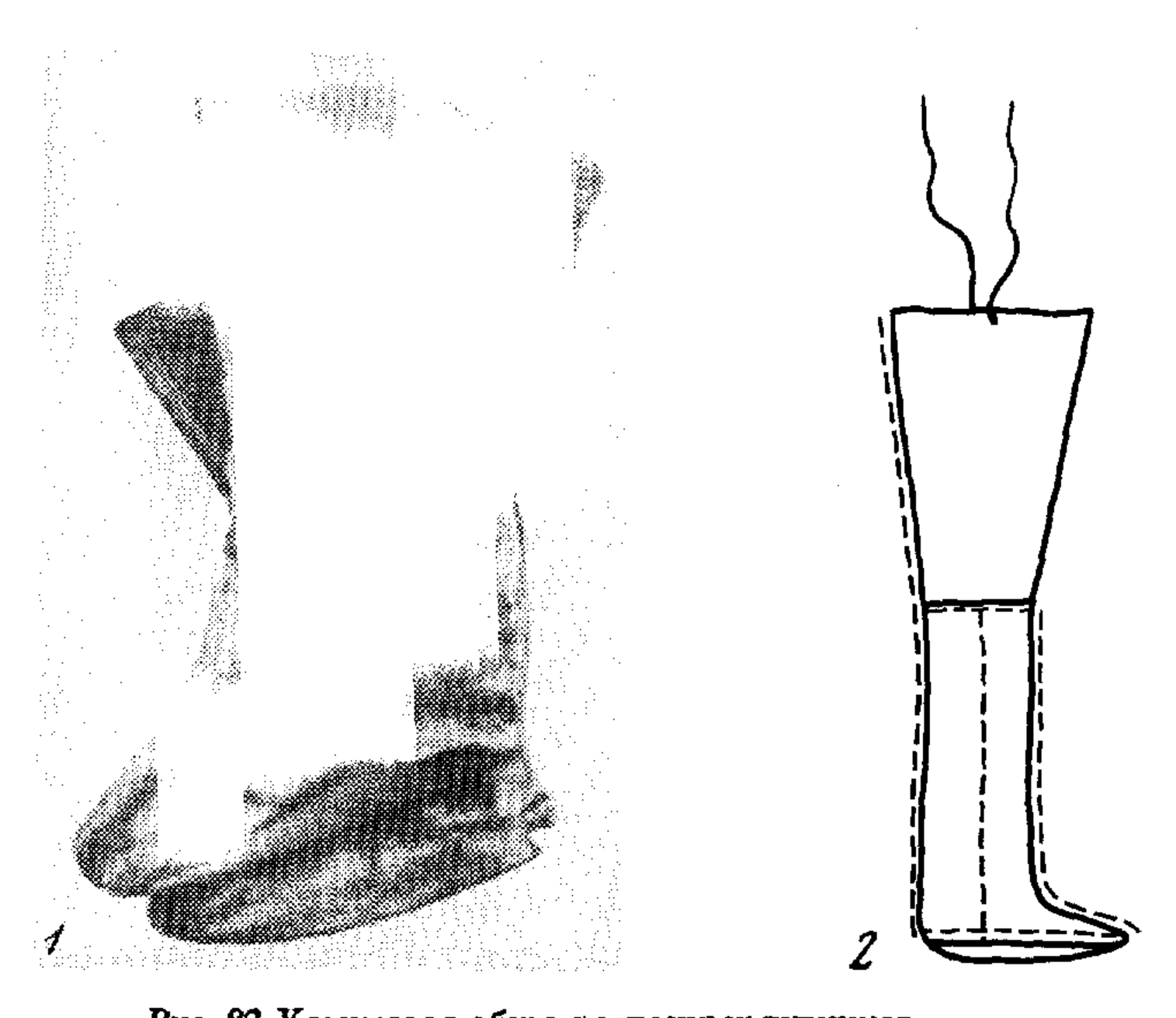


Рис. 82. Камусовая обувь восточных тувинцев
1 — сапоги быцкак идик; *2* — покрой сапог (с наколенниками)

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 *хойлек* у мужчин, женщин и детей были распашными, одного туникообразного покроя (рис. 83. *1, 2*). Их носили на выпуск 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 в. их имели лишь очень немногие баи. Одна из таких рубашек в коллекции Ф. Кона, сшитая из

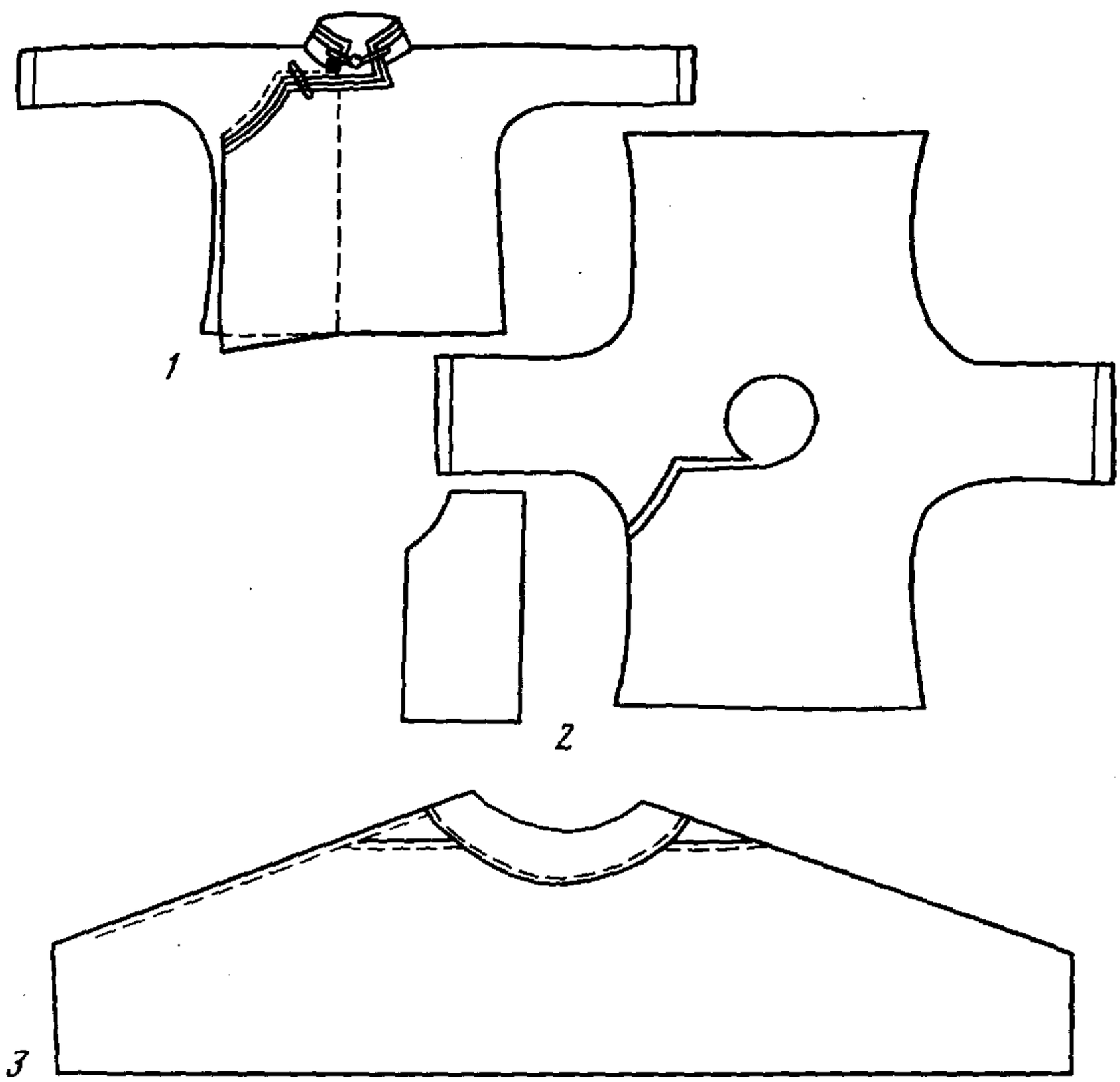


Рис. 83. Покрой рубашки и штанов
1 — рубашка; *2* — раскрой; *3* — покрой штанов

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[117]. Другая рубашка, привезенная Ф. Коном, была сшита из желтоватой бязи[118]. Традиционные рубашки были распространены у тувинцев вплоть до середины XX в. Их покрой аналогичен монгольским рубашкам[119]. Тувинское название рубашки близко к названиям ее у качинцев — *көгенек*, у телеутов — *күнек*, у челканцев — *көүнех*, у алтай-кижи — *күбнек*. Однако по покрою рубашки тувинцев отличаются от таковых у хакасов и алтайцев[120].

Штаны *чүвүр* имели сравнительно простой крой (рис. 83, *3*). 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 несшитым некоторое пространство ... к незашитому краю пришиваются или ремешки, через упки которых проходит сдержка, или загибается складка для сдержки"[121].

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 оленеводы — 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.

Сообщение О. Менхен-Хельфена, что тувинским женщинам запрещалось носить одежду из меха домашних животных[122], ошибочно и не подтверждается нашими материалами; такой запрет относился лишь к штанам. Шкуры для шитья штанов, в том числе ровдуга, применялись алтайцами[123], качинцами[124], кетами[125], тофаларами и другими народами, а покрой их имеет близкие параллели в одежде тофаларов и монголов, некоторое сходство с женскими натазниками хантов[126], а также, вероятно, кетов[127], но существенно отличается от штанов, бытующих у алтайцев[128], тюркских скотоводов Средней Азии. Однако тувинское название *чгвгр* имеет некоторые параллели в ряде тюркских языков, в том числе в башкирском (*салбар*) и северных алтайцев (*чампар*)[129].

Пояс, украшения одежды и прическа

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[130].

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 (*оък чанчыы*) 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. Е. Пестерев встретил в конце XVIII в. тоджинского чиновника, халат которого был подпоясан ремнем, "на котором сплошь набиты серебряные бляхи"[131]. Тувинец с кожаным поясом, украшенным бляхами, был сфотографирован еще в начале XX в. А.М. Остроуховым[132].

Оленеводы на промысле пользовались также своеобразным узким ремнем из кожи косули с копытцами на его концах (для его изготовления шкуру расстилали на земле и 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.

Сзади за пояс справа мужчины обычно затыкали нож (*бижек*) в ножнах (*хын*),

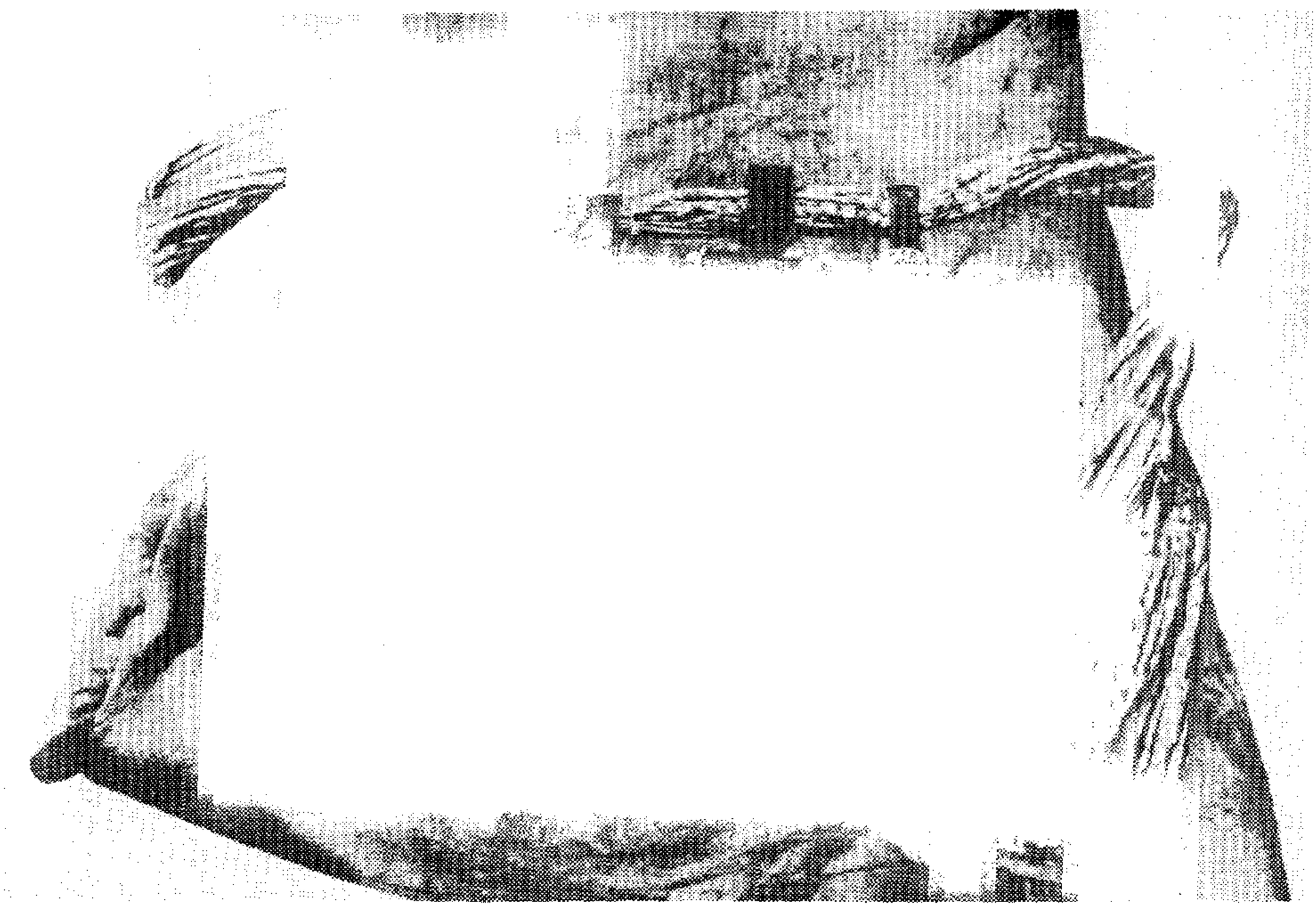


Рис. 84. Пояс с охотничьими принадлежностями западных тувинцев. Чаа=Холь. 1955. Фото автора

привязанных к поясу ремешком терги (*дерги*), огниво (*оттук*) с кремнем (*оттук дажы*). На промысле западные тувинцы носили пояс с охотничьими принадлежностями (рис. 84). За пояс засовывали также табакерку (таапкы хааржаа), кисет (*таапкы 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*)[133]. 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 (рис. 85). 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 (*тун*) в качестве амулета. На терги справа подвешивали нож в ножнах[134]. Серебряные и бронзовые декорированные пряжки (рис. 85, *6*) приобретали у местных мастеров-кузнецов и литейщиков[135] либо среди других привозных товаров и у китайских купцов, которые доставляли серебряные терги, выполненные в тувинских традициях[136].

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

Огниво (рис. 85, *7—10*) 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*

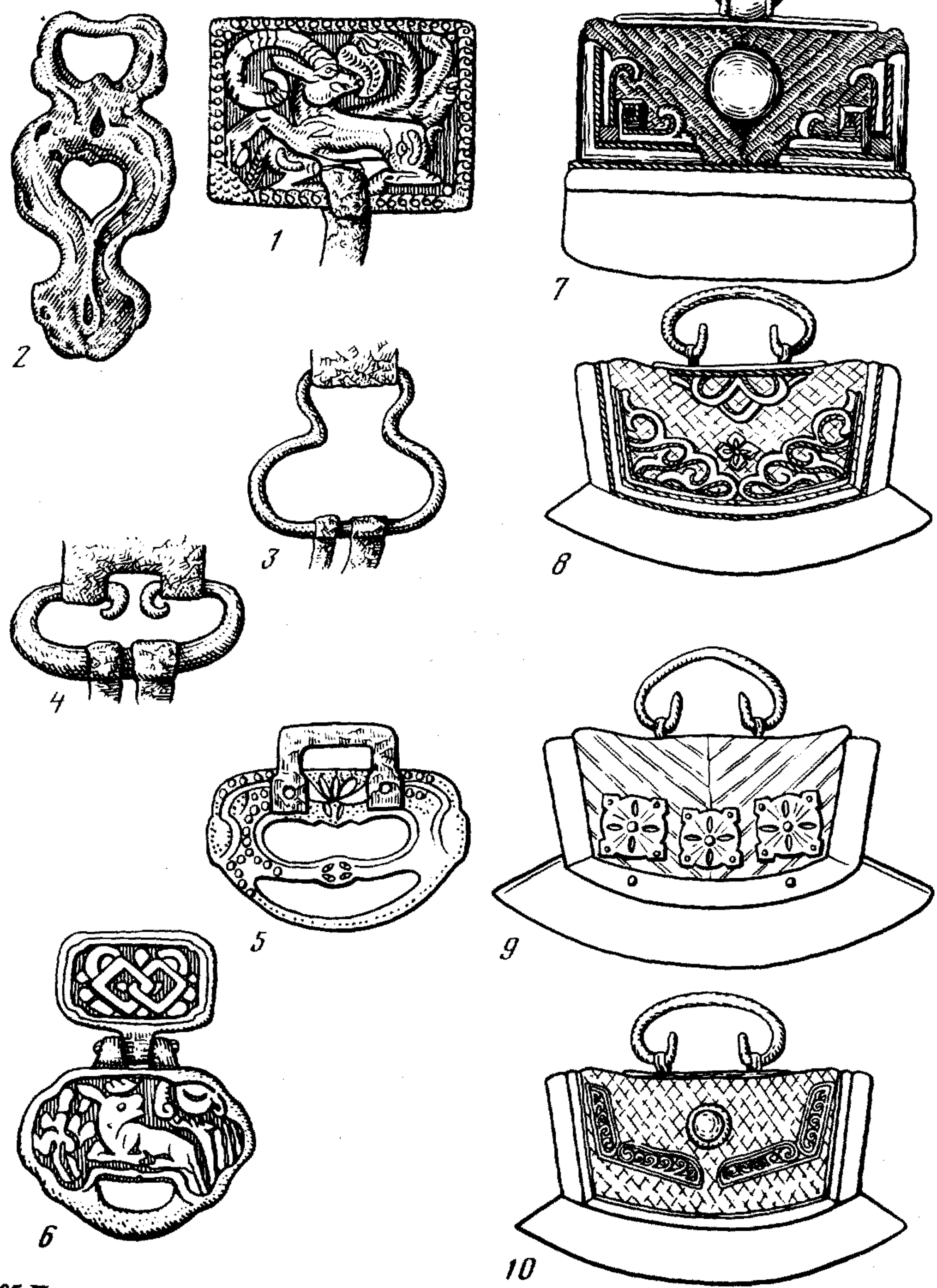


Рис. 85. Подвесные пряжки и огнива

1—6 — подвесные декорированные пряжки и их эволюция (*1* — из Пазырыкских курганов. Скифское время, *2* — из кургана Кара-Чога. Древние тюрки, *3—6* — тувинские. Начало XX в.); *7—10* — огнива

кааcталгазы[137]. Подобные огнива имеют широкое распространение у всех народов Саяно-Алтая, бурят, монголов, киргизов, казахов и др.

Кисет *таакпы 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[138].

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.

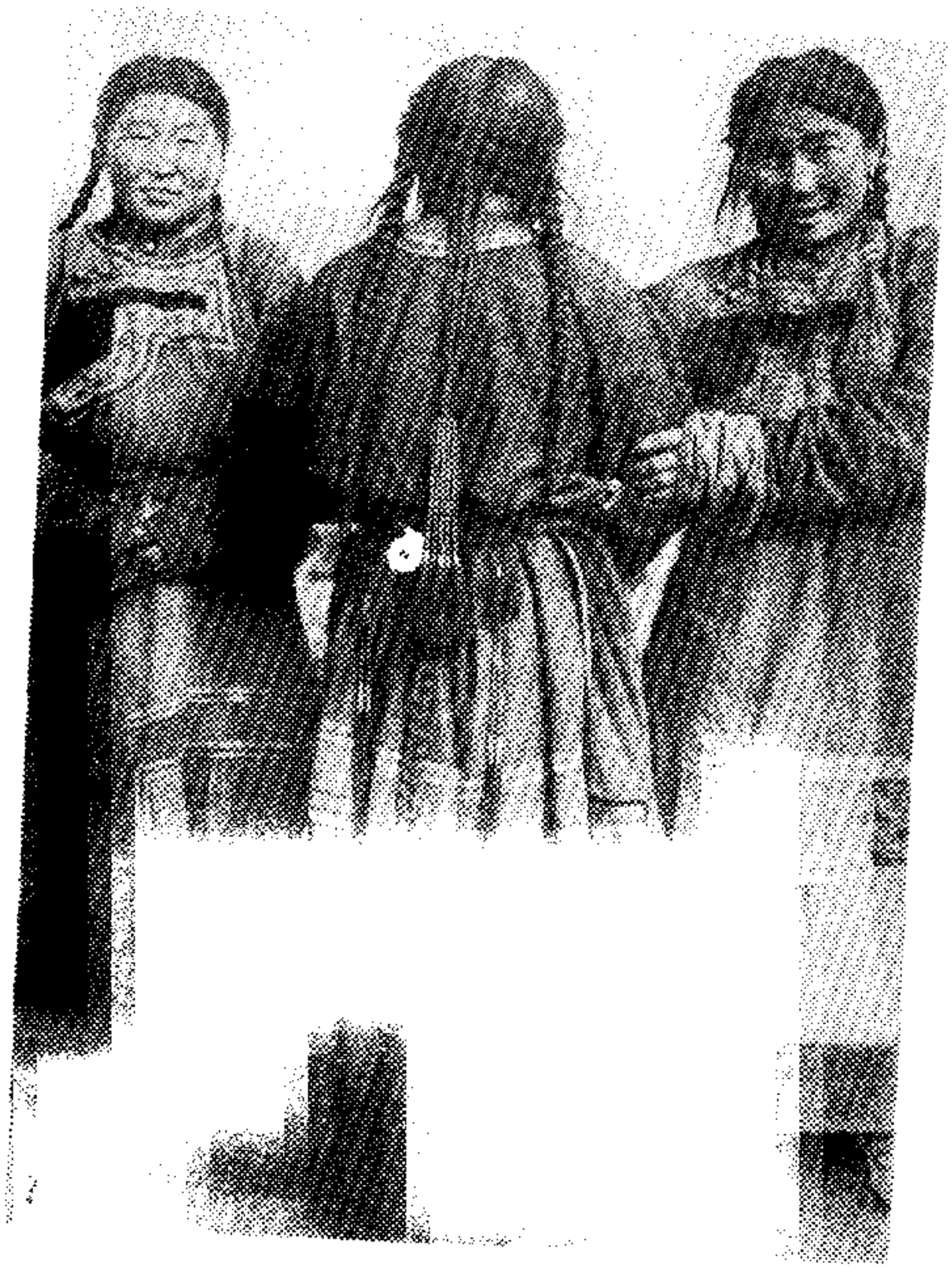
Женщины особенно любили серьги, причем обычно уже в годовалом возрасте девочке прокалывали мочки ушей, а лет с четырех-пяти (иногда и раньше) она начинала носить серьги. Бывало, что и маленьким мальчикам прокалывали правое ухо, в которое они по древней традиции вдевали одну серьгу. В детстве у девочек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

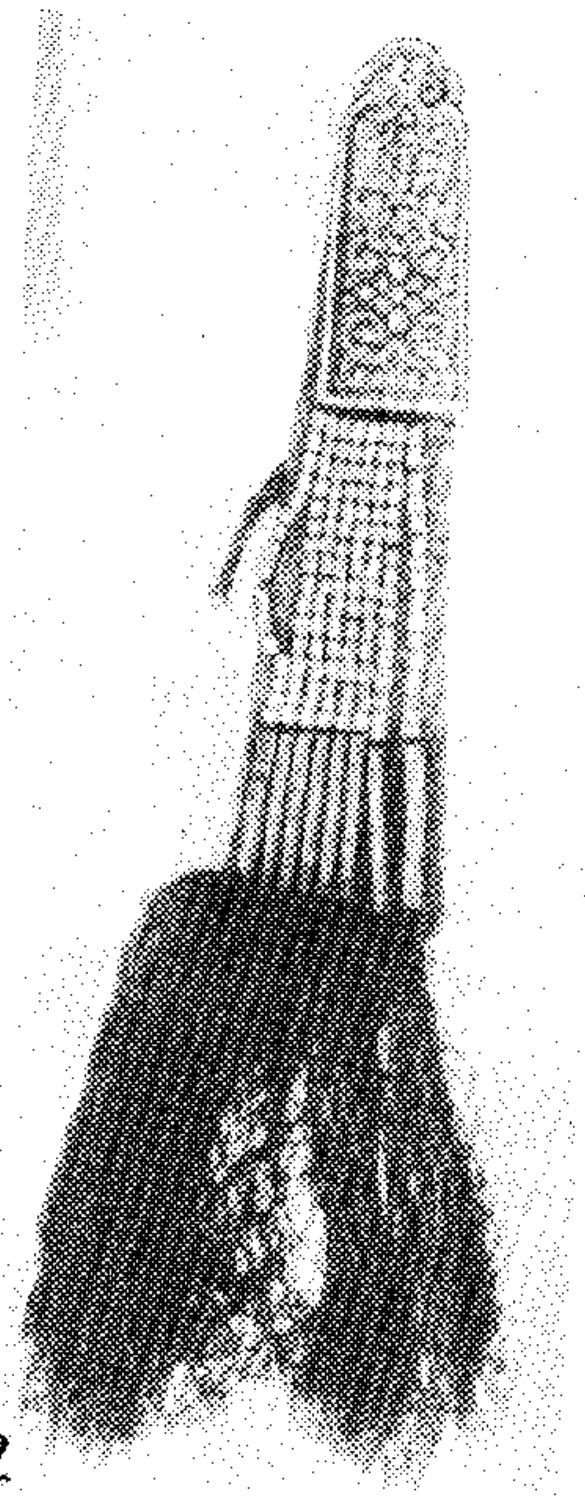
Женским украшением служили и декорированные гребни, нередко металлические, с пышной гравировкой и вставными полудрагоценными камнями.

Тувинки очень ценили накосные украшения, особенно *чавага*, которые девушки готовили к свадьбе, а позднее надевали в праздники, при почетных гостях. Накосник чавага состоял из плоской трапециевидной серебряной пластинки *чавага бажы*, богато орнаментированной гравировкой, чеканкой и украшенной драгоценными камнями. Нередко серебряная пластинка крепилась на железной основе. К чавага подвешивали 3—5 низок бус *чинчи* и шелковые, обычно черные либо золоченые пучки нитей *докча*, завершавшихся бахромой (рис. 86).

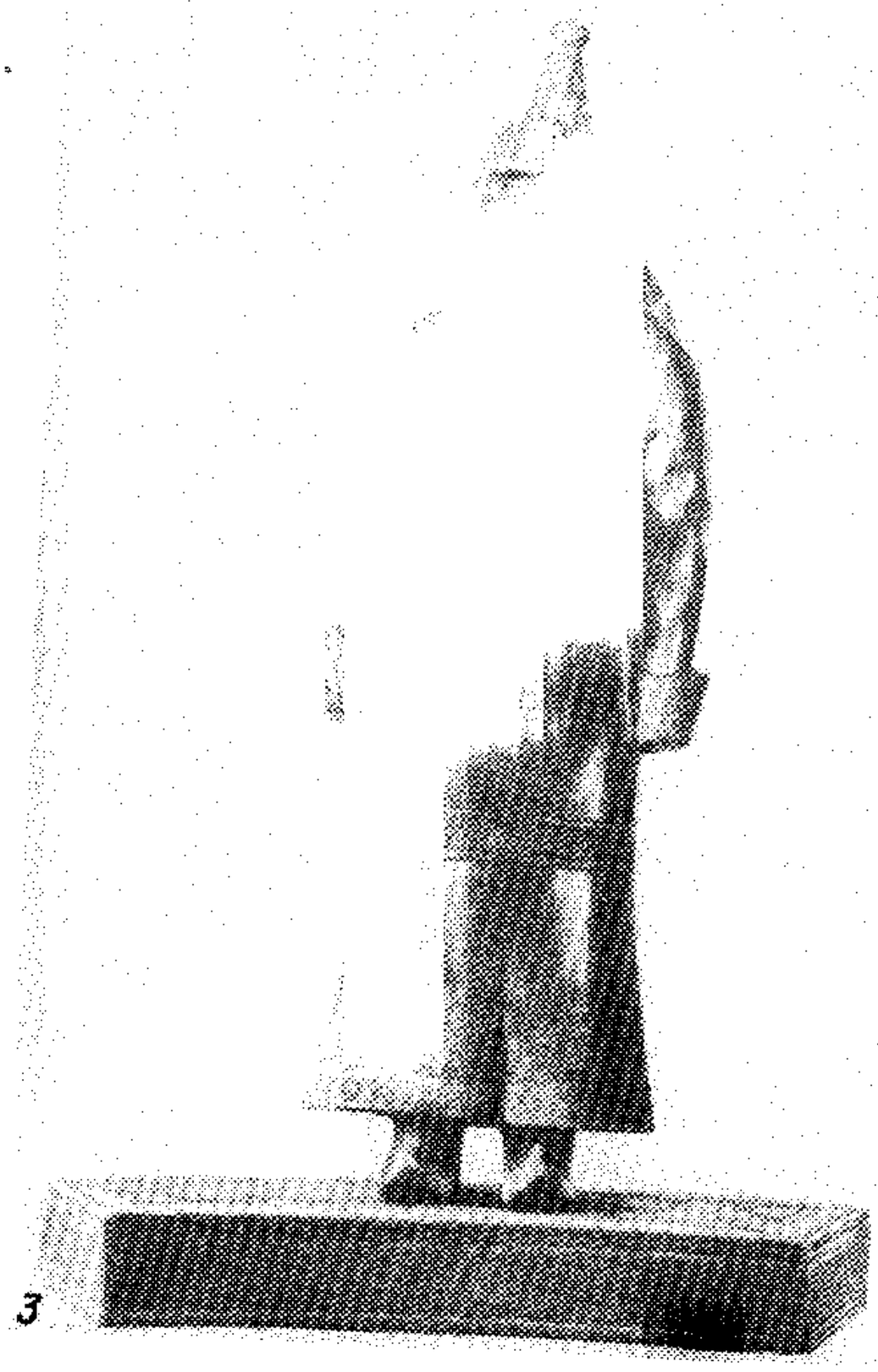
Переходя к прическам, следует отметить, что женщины и мужчины носили косы. Мужчины переднюю часть головы брили, а оставшиеся волосы заплетали в одну косу. Ф. Кон писал: «Волосы на голове мужчины спереди сбривают, а сзади заплетают в одну косу; на бороде (волосы. — *С.В.*) выщипывают, а усы сверху подбривают, 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»[139].

Однако Н.Ф. Катанов в своем дневнике отмечал, что девушки (тувинки. — *С.В.*) носят по одной косе, а женщины — три и даже пять, в то время как у "минусинских татар" наоборот — женщины носят две косы, а девушки — от шести до двенадцати[140]. Последнее утверждение, по свидетельству моих информаторов старшего поколения, более верно. Сообщение Ф. Кона о манере ношения кос женщинами противоречит и наблюдениям других исследователей тувинского быта, в частности Б.К. Шишкина[141], что было отмечено еще Г.М. Грумм-Гржимайло[142]. В начале XX в. у тувинцев, как правило, девочкам уже с раннего детства волосы заплетали в одну косу, реже — в две; девушки с 13—15 лет носили две косы, выходя замуж —три. У состоятельных женщин





2



3

4

Рис. 86

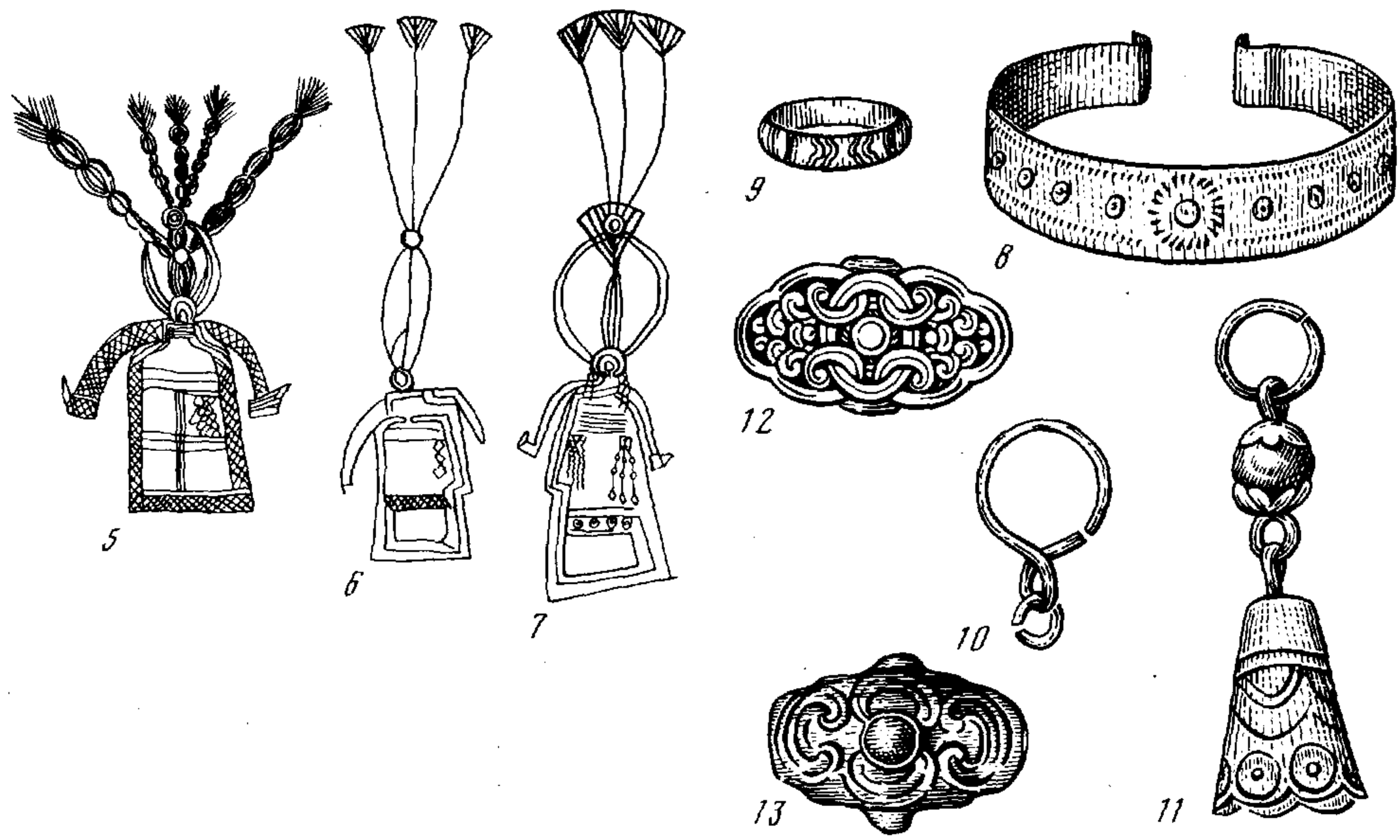


Рис. 86. Женские накосники и украшения

1 — группа женщин с косами. Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ; 2 — накосник; 3, 4 — женщина в традиционном костюме. Скульптура Х.К. Тойбу-хаа (собрание автора); 5—7 — изображения женщин с косами на петроглифах Тувы XVIII—XIX вв. (по М.А. Дэвлет); 8 — браслет; 9 — кольцо; 10—11 — серьги; 12—13 — перстни

средняя коса начиналась обычно тремя косичками, которые ниже плеч сплетали в одну и укрепляли на ней накосник *чавага*. Нередко у пояса все три косы соединяли и пропускали под него, а затем вновь их разъединяли, причем иногда каждую в свою очередь расплетали на три. Мои данные находят подтверждение и в фотодокументах того времени, в художественной иконографии. Еще в начале 50-х годов мне приходилось встречать, впрочем очень редко, не только женщин с такой прической, но и мужчин с косами (в пос. Кунгуртук)[143].

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 снизками из коралловых бус — *салбак*[144]. Чалаа кара имели в верхней части кожаную основу, к которой девушки и женщины крепили чавага. Ф. Кон писал: "Как мужчины, так и женщины вплетают в косы шелковые черные нитки и прикрепляют искусственную косу из черного шелка"[145].

Великолепное скульптурное изображение женщины в тувинском национальном костюме с традиционными украшениями кос, включая чалаа-кара и чавага, выполнил по моей просьбе знаменитый тувинский резчик С. Тойбу-хаа в 1951 г. (рис. 86, *3*, *4*).

Любопытно, что изображение женщин с прическами, включающими чавага, встречаются на поздних петроглифах Тувы XVIII—XIX вв. (рис. 86, 5—7)[146].

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

Наконец, завершая рассмотрение одежды, следует упомянуть и существование кос-

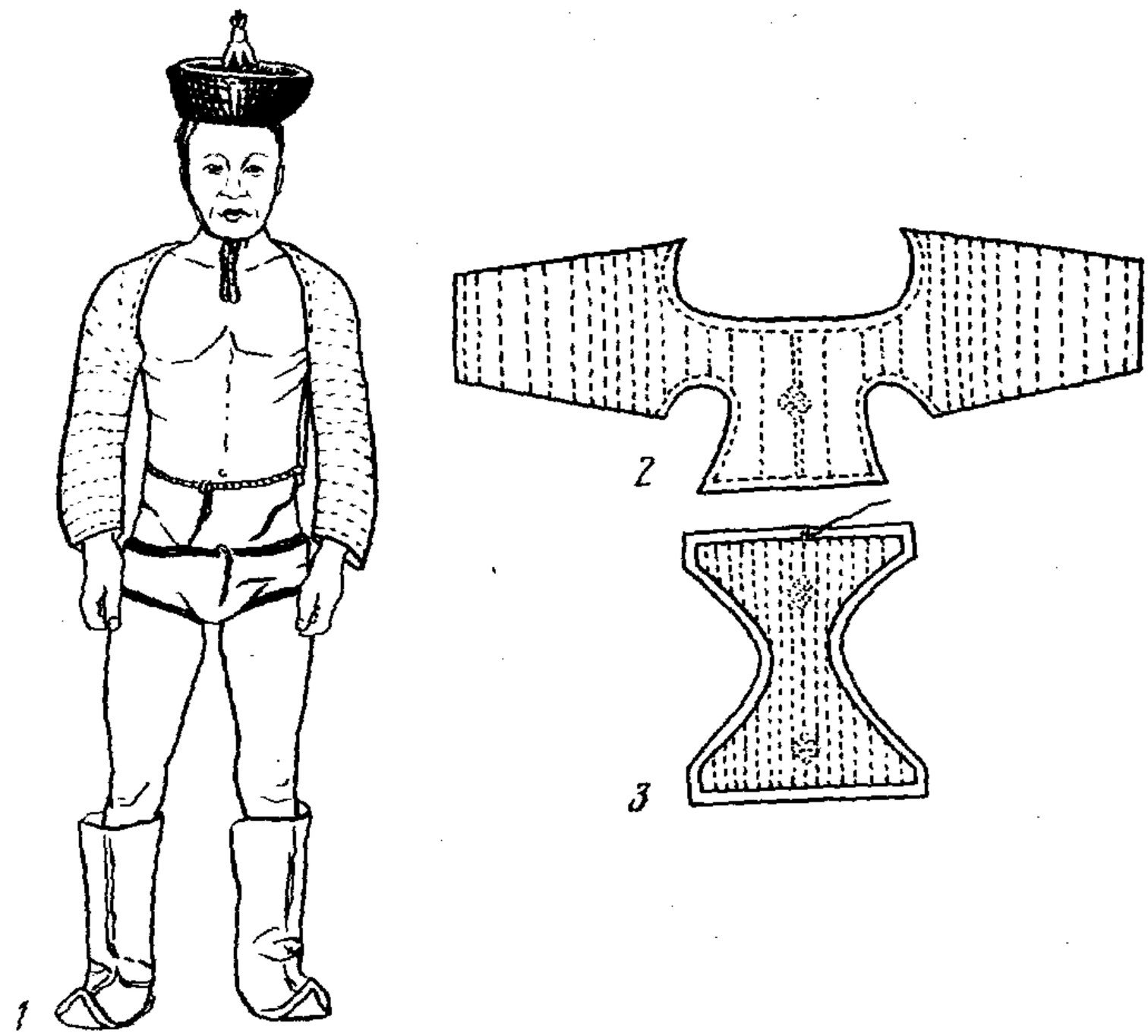


Рис. 87. Спортивная одежда для борьбы хуреш
1 — борец. Начало XX в. Рисунок по фото из фондов ЭМКУ; *2, 3* — покрой спортивных рубашки и штанов (по Л.В. Викторовой)

тюма участников традиционной борьбы, *хуреш*. Он носил название *содак* или *содак-шуудак* 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 (рис. 87).

Мы здесь не рассматриваем одежду тувинских лам, совершенно аналогичную описанной у монголов[147], и ритуальный шаманский костюм, рассматриваемый нами ниже.

Как это следует из изложенного материала, одежда западных тувинцев-скотоводов и восточных тувинцев охотников-оленеводов наряду с общими чертами имела и определенные различия, позволяющие и в этой сфере традиционной материальной культуры выделить, о чем уже шла речь выше, два основных комплекса: западнотувинский скотоводческий и восточнотувинский охотничье-оленеводческий. Что же касается комплекса одежды охотников-скотоводов восточной Тувы, то в нем сочетались черты как первого, так и второго, причем более богатые стремились одеваться подобно западным тувинцам, нередко приобретая у них одежду, украшения в обмен на пушнину, а в одежде бедной части охотников-скотоводов можно проследить более значительное влияние культуры оленеводов. Мы не останавливаемся на этом подробнее, так как различия и сходства в одежде восточнотувинских охотников-скотоводов и охотников-оленеводов были ранее рассмотрены в уже упоминавшейся моей книге, посвященной тувинцам-тоджинцам.

Сравнительно-исторический анализ западнотувинского комплекса одежды позволяет сделать вывод, что его основные черты начали формироваться здесь еще в скифское время. Уже ранние кочевники знали туникообразную распашную одежду, в основе кроя которой было одно центральное полотнище с отверстием для головы и разрезом спереди (2-й тип покроя туникообразной одежды по В.Л. Сычеву)[148]. Он же связывает генетически такую одежду с теми ХКТ, в которых преобладало скотоводство. Как полагает В.Л. Сычев, этот тип развился из нераспашной одежды, которая сохранилась на западе кочевого мира лишь у арабов, причем в свою очередь нераспашная одежда у скотоводов восходит к культурам земледельцев[149]. Между тем уже ранние кочевники знали как нераспашную, так и распашную одежду. Последняя была распространена у скифов и сакских племен, в том числе в Южной Сибири, что удается проследить по многочисленным изображениям и отдельным находкам одежды в погребениях. Происхождение туникообразной распашной одежды, по крайней мере у народов Южной Сибири, нет необходимости связывать с культурами землевладельцев, так как она была известна и таежным племенам, вероятно, еще в древности, когда материалом для пошива одежды могли служить не только ткани, получаемые путем обмена у соседних оседлых народов, но и мех. Такой покрой (западносибирский, по типологии Н.Ф. Прытковой)[150] был известен у хантов, манси, ненцев, шорцев и других народов, причем мех, применявшийся для подобной женской одежды у ненцев, хантов и манси, не давал возможности для раскроя из перекинутых полотнищ, хотя все признаки этого типа одежды фиксируются. К тому же, выйдя из лесов в соседние степные районы, охотничьи предки кочевников Сибири, вступившие в контакты с оседлыми народами и заимствовавшие у них доместицированных животных, освоив кочевой быт, могли использовать традиции распашной одежды, известные им еще в энеолите (таков, например, "фрак" эвенков с нагрудником[151]), для перехода к более удобному туникообразному способу ее раскроя.

Обратимся к характеристике конкретных форм истории костюма у кочевых скотоводческих народов Саяно-Алтая. Наиболее древний слой восходит к скифской эпохе.

В погребениях этого времени на Алтае имеются хорошо сохранившиеся экземпляры распашной одежды — знаменитый длиннополый катандинский халат с узкими рукавами из раскопок В. Радлова[152] и фрагменты еще одного костюма (этого же кургана) из собольего меха, покрытого шелковой материей с нагрудником[153]. С.И. Руденко считал, что "единственная аналогия по покрою этой одежды — мирэлен таежных эвенков"[154]. Интересен и туникообразный распашной войлочный мужской кафтан из третьего Пазырыкского кургана. Его покрой был, по-видимому, характерен для одежды древних кочевых скотоводов. С.И. Руденко не ставит вопрос о назначении этого кафтана, лишь упоминая о его сходстве с рубахой из второго Пазырыкского кургана[155], однако этнографические материалы позволяют дать ответ на этот вопрос. Трудно предположить, что пазырыкский "кафтан" служил рубашкой или надевался поверх нее, так как он очень широк (в плечах ширина 1,18 м) и очень короток (от ворота до нижнего края — 1 м). Назначение загадочного "мужского кафтана" из третьего Пазырыкского кургана (рис. 88, *1*) разъясняется материалами современной тувинской этнографии. Как уже отмечалось, именно такие размеры имели тувинские дождевики хевенек, причем последние также шились из войлока. Определенное сходство имеет и

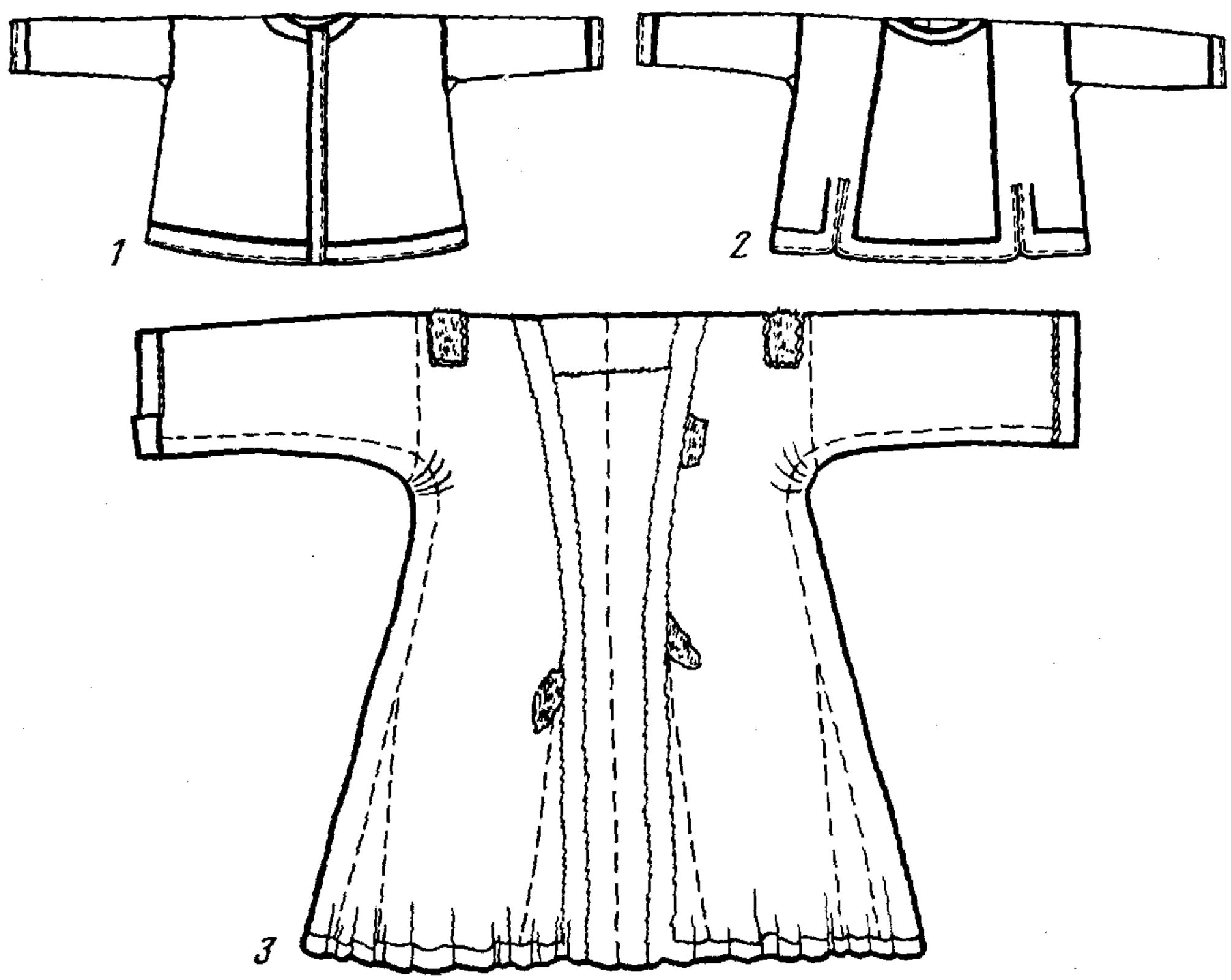


Рис. 88. Одежда древних кочевников
1, 2 — "мужской кафтан" из третьего Пазырыкского кургана. Алтай. Скифское время; *3* — шелковый кафтан из Ноинулинского кургана № 6. Монголия. Гуннское время (по С.И. Руденко)

их покрой: дождевики шили с широким открытым воротом, завязывали двумя-тремя вязками и кроили из цельных больших полотнищ, причем на спинной части делали небольшие надрезы (см. рис. 75, *3, 4*). Подобные дождевики известны и монголам, а также некоторым другим народам, что отмечалось выше.

Следовательно, есть все основания полагать, что "кафтан" из Третьего Пазырыкского кургана служил дождевиком. Характерно, что вместе с дождевиком в третьем же Пазырыкском кургане найден капюшон[156]. Отметим, что капюшон из войлока — необходимая принадлежность дождевиков как в Туве, так и в Монголии, еще Г. Рубрук писал о монголах, что "из войлока они делают также плащи, чепраки и шапки против дождя"[157]. Куртки-дождевики хевенек часто фигурируют в тувинском эпосе. Дождевики из войлока у тувинцев и монголов[158], как и у других кочевых народов, таким образом, можно рассматривать как одни из древнейших видов одежды кочевых скотоводов, сохранявших в течение более чем двух тысяч лет особенности своего кроя.

Можно полагать, что кочевые скотоводы Тувы скифского времени имели общие особенности в одежде не только с населением Алтая, но и с другими племенами ранних кочевников Евразии. По всей вероятности, как и у скифов, верхней одеждой основной массы ранних кочевников Саяно-Алтая служили короткие распашные меховые куртки, которые подпоясывались ременным поясом. Судя по многочисленным изображениям

скифов, можно прийти к выводу, что для них была присуща манера запахивать свою одежду налево. Левосторонний запáх одежды был в это время характерен и для племен Средней Азии, о чем, в частности, свидетельствует терракотовая статуэтка из Кой-Крылган-кала в Хорезме, датируемая IV—III в. до н.э.[159]

Исключительный интерес представляет отмеченная выше находка во втором Пазырыкском кургане фрагментов женской одежды с цельным станом и вышитыми рукавами, которая дополнялась нагрудником[160]. С нагрудником была и детская одежда[161]. Все это характеризует одежду енисейского типа, бытовавшую (помимо Саяно-Алтая) лишь у таежного населения Сибири[162].

Головные уборы скифского времени представляют значительный интерес, свидетельствуя о распространении ряда таких форм, которые, оказавшись хорошо приспособленными к условиям быта в открытых степях и к верховой езде, сохранялись у кочевников весьма устойчиво вплоть до этнографической современности. Так, в Третьем Пазырыкском кургане сохранился капоровидный головной убор из кожи и войлока с двумя длинными лопастями[163]. Убор такого типа мы видим на изображении скифа на ножнах меча из Чертомлыкского кургана[164]. В Томском музее[165] хранится фигурка всадника, едущего на верблюде, одетого в короткую куртку и капорообразный головной убор с островерхой тульей и мысом, опускающимся на затылок [датируется скифским временем[166]]. Аналогичный капор на голове скифа, натягивающего тетиву, на рельефе знаменитого золотого кубка из кургана Куль-Оба[167]. Подобные головные уборы, как отмечалось выше, сохранялись у тувинцев и монголов[168] до начала XX в.

По всей вероятности, и тувинская традиция ношения женщинами кос с накосниками восходит к скифскому времени, свидетельство чему — находки накосников (впрочем не плоских, а круглых) в курганах Уландрыка[169].

Ранние кочевники пользовались длинными штанами и мягкой кожаной обувью. Любопытно, что скотоводы Саяно-Алтая уже в скифское время знали войлочные чулки с пришивной подошвой[170]. Традиция носить войлочные чулки с пришивной подошвой, о чем уже шла речь выше, сохранялась у кочевников (в том числе у тувинцев-скотоводов) до недавнего времени. Любопытно, что так же, как и теперь у тувинцев и монголов, верхний край чулков, выступавших над обувью, у населения Алтая в скифское время украшался нашивными аппликациями, причем орнаментальные мотивы этих аппликаций и тех, которые используются современными тувинцами и монголами, во многом совпадают[171].

Во втором Башадарском кургане была найдена обувь, состоящая из высокого голенища, головки и подошвы, причем голенище было сделано в виде мозаично сшитых кусков темной и светлой кожи, расположенных в шахматном порядке[172]. Подобный покрой был характерен и для сапога из второго Пазырыкского кургана[173]. Обувь, конструируемая указанным образом, сохранилась у народов Саяно-Алтая и поныне, и с этим регионом связывается ее распространение в Сибири.

Особенно следует отметить находку в Башадарском кургане обуви, сконструированной из голенища и подошвы без головки[174], что указывает на связь с таежной культурой населения Сибири, у которого подобную обувь шьют из камусов. Заметим, что обычай украшать голенище шерстяных чулок мозаичным узором из расположенных в шахматном порядке клеточек сохранился поныне в Средней Азии у киргизов[175].

Не менее интересно и то обстоятельство, что жители Алтая скифского времени

надевали на ноги две пары войлочных чулок, сначала более длинный, а затем короткий. Этот обычай сохранился поныне в отношении меховых чулок у тоджинцев и тофаларов.

Таким образом, материалы по одежде сакских племен Алтая позволяют сделать неожиданный вывод, что их культура не только включала переднеазиатские заимствования, что обычно подчеркивается в работах С.И. Руденко и некоторых других исследователей, но и испытала сильное воздействие племен, в значительной мере связанных с культурой лесных охотников. Если к "скифским" и переднеазиатским заимствованиям можно отнести халат катандинского типа, то к заимствованиям у лесного населения следует прежде всего отнести одежду с нагрудником, обувь без головки и капоры.

В гуннское время шло дальнейшее развитие форм одежды кочевников, причем в эту эпоху заметно влияние на костюм центральноазиатских хунну, в особенности знати со стороны оседлых народов Восточной Азии, хотя у рядового населения, по всей вероятности, древние традиции сохранялись более устойчиво. Впрочем, распашную одежду даже знатные хунну, в отличие от китайцев, продолжали запахивать налево, как и скифы.

На левосторонний запáх одежды хунну указывают китайские источники ханьского времени[176]. В ноинулинских погребениях было обнаружено несколько халатов, в том числе из шелка и войлока. С.И. Руденко показал в своей книге войлочный халат запахнутым направо[177], но это, несомненно, ошибка. Халат был мною осмотрен в Государственном Эрмитаже, где он хранится, и есть все основания полагать, что его запахивали налево. То обстоятельство, что его правая пола частично разрушена, также говорит в пользу предположения о том, что ее носили поверх левой, оказавшейся менее изношенной.

Покрой шелкового кафтана и войлочного халата, крытого шелком, найденных в Ноинулинском могильнике, различался. Покрой войлочного халата из кургана № 6 Ноин-улы очень близок к покрою халатов у современных тувинцев и монголов типа кимоно (рис. 88, *3*). Следовательно, этот покрой был известен кочевникам Центральной Азии уже в гуннское время.

Головные уборы хунну представлены в курганах Ноин-улы тремя находками. Один из них, сшитый из двух одинаковых половин войлока, имеет широкую тулью с овальным верхом и полями, прикрывающими уши. Сшиты обе половины продольным швом. Здесь мы видим форму, которая сохранилась у тувинцев в обычае выкраивать головные уборы с широкой тульей и охватывающими ее полями, сшивавшимися из двух половин (*маактыг бөрт*). В связи с изложенным нельзя не отметить неточности, допущенной С.И. Руденко, который, поместив фотографию этого убора[178], тем не менее пишет, что указанный головной убор островерхий. Это неверно, так как верх тульи не острый, а уплощенно-овальный, в отличие от островерхих уборов, которые также бытовали у хунну, как ранее у скифов и позднее у кочевников евразийских степей XIX — начала XX в. На существование таких островерхих головных уборов у хунну указывают их изображения на фигурках всадников[179].

Чрезвычайно интересны налобные повязки хунну, найденные в Ноин-уле[180]. Ныне они исчезли из бытовой одежды у скотоводов Центральной Азии и Южной Сибири, но сохранились в шаманских головных уборах тувинцев, кетов и некоторых других сибирских народов, о чем пойдет речь ниже. Нельзя не отметить и такой, несомненно, очень

любопытный факт — наличие на передней части одной из этих налобных повязок вышитых спиралевидных изображений, весьма типичных позднее для шаманских налобных повязок тувинцев. Таким образом, можно полагать, что шаманские налобные повязки тувинцев генетически связаны с подобными головными уборами гуннского времени.

Следующий, познекочевнический слой в одежде тувинцев, восходит к древнетюркскому времени, когда на территорию Тувы проникают племена тюрков-тугю с характерными для них этнокультурными традициями, оказавшими значительное воздействие на последующее формирование культуры тувинского этноса[181].

Археологические раскопки позволяют судить о материале, из которого шили одежду древние тюрки [выделанная кожа животных, мех, привозные шерстяные ткани и шелк], а также о покрое некоторых ее видов, украшениях[182], об облике людей[183].

Из различных источников известно, что древние тюрки носили распашную одежду, подпоясывая халат кожаным ремнем с металлическими бляхами. Однако по поводу манеры запахивания халатов, а это одни из важных этнических признаков, единства мнений нет. Некоторые исследователи полагали, что древнетюркский халат запахивался направо, т.е. так же, как это делают современные тувинцы, и, следовательно, этот обычай у них можно возводить по крайней мере к древнетюркскому времени. А.Д. Грач писал, например, что на китайских погребальных статуэтках VII—IX вв. мы можем видеть тюркскую одежду (в тех случаях, когда левая пола показана наверху). Впрочем, в другом месте той же монографии А.Д. Грача встречается противоположное утверждение, но, как было разъяснено автором, в тексте была допущена опечатка. А.Д. Грач замечает по этому поводу: "Мною было неоднократно подчеркнуто, что запахивание одежды справа налево. . . не тюркская черта"[184]. Л.Р. Кызласов также считает, что "тюрки-тугю. . . носили наверху левую полу"[185]. Среди сторонников данной точки зрения можно назвать и Л.Н. Гумилева, который рассматривая вопрос об этнической принадлежности воинов, изображенных на глиняных статуэтках из Туюк-Мазара, замечает: "Они не китайцы, так как носят левую полу наверху (левополые — кочевники, в частности тюрки)"[186].

Его вывод основывается на уже упоминавшейся фразе из китайской хроники Чжоушу, которая в переводе Н.Я. Бичурина звучит так: "Обычай тукюэсцев: распускают волосы, левую полу наверху носят"[187]. В тексте первоисточника интересующее нас свидетельство выражено термином цзо-жэнь[188]. Сочетание цзо-жэнь употреблялось китайцами для характеристики северных кочевых племен уже в древности. В Луньюй приводятся слова Конфуция о том, что если не Гуань Чжун, одержавший победу над кочевниками, то древние китайцы были бы порабощены и им бы пришлось отказаться от своих исконных обычаев: они вынуждены были бы, в частности, запахиваться на варварский манер (цзо-жэнь)[189]. Объясняя это место источника, комментатор XIII в Син Бин пишет: «"жэнь" означает "пола"; если пола запахивается налево (цзо), то это называется "цзо-жэнь"»[190]. Такое толкование термина общепринято, и в новейшем издании энциклопедического словаря "Цыхай" мы находим следующее пояснение к этому термину: "цзо-жэнь — верхняя пола, запахивается налево, в отличие от обычая, характерного для жителей Китайской равнины"[191]. Таким образом, перевод Н,Я, Бичурина является ошибочным: он прямо противоположен смыслу источника.

Обычай запахиваться направо (левая пола наверху) – одна из наиболее устойчивых традиций китайской одежды, прослеживающаяся с I тысячелетия до н.э. вплоть до

настоящего времени. Левый запáх, с точки зрения древнего китайца, — признак, отличающий иноземца. Именно поэтому автор Чжоушу, описывая обычаи тюрков, специально отмечает две наиболее существенные особенности, не свойственные китайцам, — волосы, ниспадающие на спину, и одежду, запахиваемую налево.

У большинства исследователлей интерпретация не расходится со смыслом первоисточника. П. Демийвиль, например, следующим образом переводит фразу из письма кагана Шаболио, в котором тот сетует на невозможность изменить тюркские обычаи: "Уничтожить полу (их одежды,которая запахивалась налево)"[192]. На той же точке зрения стоит и Лю Маоцай. Он неоднократно отмечает, что тюрки запахивались налево, и подчеркивает, что в этом их отличие от китайцев, которые носили одежду с правым запáхом[193].

Ошибка Н.Я. Бичурина повлекла за собой ряд досадных недоразумений. Обращаясь к изображению древнего тюрка, приводимого Лю Маоцаем, А.Д. Грач пишет: "Любопытно, что, хотя прическа тюрка соответствует обычаям каганата, правая пола одежды у него наверху. Лю Маоцай публикует это изображение вместе с фотографиями статуэток китайских горожан, причесанных по-китайски, но с левой полой наверху, по-тюркски. . . Лю Маоцай использует эти примеры, чтобы показать, что в отдельных, очень редких случаях культурное взаимовлияние древних китайцев и тюрков отражалось на манере ношения одежды"[194].

Однако, в действительности, сопоставляя изображения китайцев и тюрка, Лю Маоцай имел в виду отнюдь не манеру ношения одежды (левый или правый запáх). В этом отношении опубликованные им изображения не представляли ничего необычного: у китайцев, причесанных по-китайски, халат запахнут по-китайски, направо, а у тюрка — по-тюркски, налево. Внимание Лю Маоцая привлекло другое — то, что как у тюрков , так и у китайцев халаты в данном случае имеют широкие вырезные лацканы. Автор цитирует работу японского исследователя Е. Харады[195], который пришел к выводу о том, что наличие вырезных лацканов на одежде некоторых китайцев танского времени свидетельствует о заимствовании ими некоторых элементов тюркского халата. В этой одежде с лацканами[196] Харада увидел так называемую "одежду варварского покроя эпохи Тан", — заключает Лю Маоцай[197]. Заметим, что в согдийских росписях Синьцзяна VI—VIII вв. все изображенные на них люди в распашной одежде показаны с запáхом ее налево, левосторонний запáх одежды мы встречаем и на фресках Пенджикента[198].

Каменные изваяния могут быть ценным источником для суждения об одежде древних тюрков Саяно-Алтая, Монголии, Семиречья. На большинстве изваяний, на которых можно проследить запах одежды, он справа налево [правая пола наверху][199], что подтверждают сообщения письменных источников по этому поводу. Однако нашему выводу, казалось бы, противоречат опубликованные Л.А. Евтюховой прорисовки двух изваяний из Монголии (№ 77 и 78), где отчетливо виден запáх слева направо (левая пола наверху). Прорисовки сделаны по фотографиям комитета наук МНР. Оба изваяния четко связаны стилистическим единством, причем одно из них особенно резко отличается от хорошо известного круга древнетюркских изваяний, что отметила и Л.А. Евтюхова[200]. Не исключено, что указанные изваяния изображали людей в китайской одежде и были сделаны китайскими мастерами. По тем же причинам непригодно для изучения древнетюркской одежды и изваяние № 45 (по Л.А. Евтюховой) из Тувы[201].

Рис. 89. **Гравированный рисунок на валуне из могильника Кудыргэ (по А.А. Гавриловой)**

На ряде древнетюркских изваяний из Тувы (№ 6, 22, 24, по А.Д. Грачу)[202] одежда изображена с широкими лацканами. Видимо, это была характерная черта покроя халата древних тюрков Центральной Азии, на которую обратил внимание еще Харада[203]. Ношение широких лацканов, как и манера запахивать одежду налево, неизвестна тувинцам XIX — начала XX в., что указывает на исчезновение этих традиций у населения Тувы лишь в послетюркскую эпоху.

Известный рисунок, выгравированный на валуне из Кудыргэ на Алтае[204], показывает нам, что халаты носили длинные, почти до земли (запахнуты халаты, разумеется, налево). Рисунок этот (рис. 89) позволяет выявить еще одну деталь одежды: вдоль края верхней полы нашита широкая полоса, вероятно, ткани более темного цвета, — обычай, в несколько измененной форме и поныне сохраняющийся в одежде народов Центральной Азии. На обкладке луки седла из дневнетюркского погребения в Кудыргэ на Алтае можно увидеть выгравированные фигурки всадников в коротких куртках и длинных штанах, стянутых у щиколотки[205]. Сопоставление рисунков на валуне и обкладке луки седла позволяет сделать вывод, что у древних тюрков (как и у тувинцев) в XIX — начале XX в.,были и длиннополые шубы, и короткая меховая одежда. Последнюю надевали на промысел, в частности — на охоту, сцену из которой изобразил художник на седле.

Изваяния дают весьма яркое представление и о характере головных уборов древних

тюрков. Прежде всего следует отметить капорообразную шапку с небольшим выступом, опускающуюся на лоб, полукруглым мысом, прикрывающим заднюю часть шеи, и наушниками, скрепленными вязкой на затылке[206]. Судя по одному из изображений, по шапке шел продольный шов[207], из чего можно заключить, что ее шили из двух одинаковых половин. Аналогичный головной убор, как отмечалось, известен поныне под названием *калбак бөрт* тувинцам.Заметим, что если на изваянии № 44 (по Л.А. Евтюховой) из Тувы[208] этот тип головного убора показан как бы обшитым мехом, то на изваянии № 37 из Тувы[209], по-видимому, изображен головной убор из сукна или войлока, что характерно именно для тувинских шапок этого типа. На древнетюркских изваяниях показаны также тюбетейкообразные уборы типа тувинского *довурзак*[210], головные уборы цилиндрической формы с приплюснутой[211] и заостренной вверх тульей[212], а также другие типы[213].

Существенной частью костюма служил кожаный пояс, обычно богато украшенный нашивными бронзовыми, серебряными и даже иногда золотыми бляхами и пряжками[214]. Подобные украшения пояса упоминаются в различных письменных источниках, в том числе в енисейских древнетюркских надписях[215]. Они детально изображались почти на каждом каменном изваянии. Пояса с наборными бляхами имеются на десятках изваяний Саяно-Алтая и Монголии[216]. Обычно для украшений служили четырехугольные и полукруглые бляхи с прорезями в нижней части, а также сердцевидные. К поясам подвешивали своеобразные фигурные пряжки, к которым привязывали мешочки и сабли, а возможно, и кинжалы.

Детали подобных поясов, а иногда и целые пояса находили в древнетюркских курганах. Такой, почти целый пояс, найденный мною в кургане в урочище Кара-Чога в Туве[217], поразительно схож с поясом, изображенным на каменном изваянии, стоявшем в Туве на берегу р.Шеми[218]. Оба пояса украшены очень сходными бляхами: справа и слева с них свисают группы узких ремешков с концевыми бляхами, причем в каждой группе есть лировидная пряжка (рис. 85, *2*).

Впоследствии подвесные пряжки модифицировались. В конце XIX — начале XX в. они уже состояли у тувинцев из двух частей, а иногда лишь из металлического кольца. Мне удалось обнаружить переходную форму таких пряжек, бытовавшую в XVIII — начале XIX в., в одном из поздних погребений (рис. 85, *5*), благодаря чему можно проследить их эволюцию[219] (рис. 85, *1—6*).

Наборные пояса были распространены в кочевнической среде от Центральной Азии до Передней Азии и восточноевропейских степей.Кожаные пояса с наборными бляхами, бытовавшие у тувинцев еще в конце XIX в., можно рассматривать как пример сохранения традиций древнетюркского костюма[220].

Характерным украшением древнего тюрка были и серьги, которые носили как женщины, так и мужчины. Их изображали также на каменных изваяниях, нередко находят в могилах[221]. Серьги делали из бронзы, серебра, золота, достигая в их изготовлении большого ювелирного мастерства.

Костюм мужчины дополнялся оружием, висевшим на поясе, — кинжалом или мечом [или саблей]. Их изображения на каменных изваяниях встречаются довольно часто[222].

Определенный интерес представляет также вопрос о древности традиции ношения кос мужчинами у тувинцев. В этой связи было бы важно установить, носили ли их древние тюрки, обычаи которых оказали существенное влияние на формирование этнокультурного облика тувинского народа.

О том, что в древнетюркской среде было принято носить усы и бороду, свидетельствует значительное число изваяний, на которых изображены усы и борода (по Л.А. Евтюховой – около половины всех изваяний[223]). По данным А.Д. Грача, из 58 тувинских изваяний 37 имеют усы или бороду[224]. Усы и бороды изображены также на других изваяниях[225]. Однако о прическе древних тюрков в литературе было высказано два противоречивых мнения. Согласно точке зрения, разделяемой большинством авторов, тюрки времен каганата носили косы. Вместе с тем некоторые исследователи настаивают на том, что центральноазиатские тюрки носили длинные волосы, распущенные по плечам[226]. Придерживаясь последней точки зрения, А.Д. Грач основывался на переведенном Н.Я. Бичуриным тексте древнекитайской хроники Чжоушу[227]. Л.Р. Кызласов, возражая Грачу, отметил, что современный исследователь китайских сведений о тюрках Лю Маоцай[228] интерпретирует сочетание "распущенные волосы" (пэй-фа) как "косы" (бянь-фа)[229].

Однако отождествление терминов пэй-фа и бянь-фа было предложено впервые не Лю Маоцаем, а китайскими учеными XVIII в. Так, основоположник критической школы в китайской историографии Цуй Дунби (1740—1816) в своем исследовании изречений Конфуция прямо говорит о том, что пэй-фа может иметь значение бянь-фа[230]. Другой китайский историк Лю Баонань (начало XIX в.) пишет: "Согласно (китайскому) обычаю, по достижении определенного возраста юноша или девушка связывает волосы в пучок и укладывает его на голове. . . Варвары же не следуют этому обычаю и заплетают волосы так, чтобы они ниспадали назад"[231]. Ссылаясь на средневековых комментаторов, он определяет основное значение пэй-фа как "волосы, не связанные в пучок", т.е. носимые не по-китайски[232].

В китайских описаниях иноземных народов встречаются упоминания о двух типах некитайских причесок: коротко подстриженные волосы (цзянь-фа) и длинные ниспадающие волосы (пэй-фа). В первом случае подчеркивалось, что в отличие от обычаев китайцев волосы подрезались; во втором противопоставлялась манера ношения длинных нестриженых волос. Таким образом, с точки зрения китайца, косы относились к категории пэй-фа.

Это обстоятельство помогает нам уяснить смысл тех упоминаний о прическе древних тюрков, которые содержатся в "Истории агван Мойсея Каганкатваци". Здесь мы снова сталкиваемся с кажущейся противоречивостью источника — точно так же, как противоречивы, на первый взгляд, свидетельства о прическе тюрков, содержащиеся в Чжоушу. Автор "Истории агван. . ." называет тюрков "народом косоносцев", но в другом месте изображет осаждающее Чора тюркское войско"широколицей толпой . . . в образе женщин с распущенными волосами"[233].

Интерпретируя эти сообщения Каганкатваци, М.И. Артамонов исходит из того, что в составе тюркского войска, помимо собственно тюрков, были также и представители других этнических групп, подчиненных им, — "Жители полей и гор, живущие в городе или на открытом воздухе, бреющие головы и носящие косы"[234]. По мнению М.И. Артамонова, косы носили угорские племена, бритыми головами отличались болгары, тюрки же носили длинные волосы, распущенные по плечам[235]. Последиее утверждается со ссылкой на А.Я. Бичурина и на византийского историка Агафия. Однако в тексте сочинения Агафия мы не обнаруживаем оснований для вывода о том, что тюрки не носили кос. Напротив, описывая обычаи франков, Агафий отмечает: "Запрещено правителям франков когда-либо стричься, и они остаются с детства нестрижеными:

как можно видеть, волосы их красиво падают на плечи и спереди посередине разделены пробором, а не так, как у турок и аваров, — непричесаны, запущены или некрасиво заплетены"[236].

Свидетельство Агафия является аргументом не за, а против мнения о том, что тюрки не носили кос. В самом деле, в "Истории агван. . . " длинноволосые тюрки противопоставляются жителям Албании, которые стригли волосы; в Чжоушу говорится о том, что тюрки "распускают волосы" в отличие от китайцев, укладывающих волосы на макушке; наконец, в книге "О царствовании Юстиниана" противопоставляются два вида прически (свободно ниспадающие волосы и косы), которые, с точки зрения китайца, были бы объединены понятием пэй-фа. Таким образом, понятие "распущенные волосы", встречающееся в переводах китайских и армянских источников, отнюдь не идентично, так как сопоставляются различные типы причесок.

С этой точки зрения, ни в Чжоушу, ни в "Истории агван . . ." нет противоречий в описании прически тюрков. О косах у тюрков говорят все известные нам письменные источники[237]. В частности, автор Синь таншу замечает при описании обычаев одной из народностей Юго-Восточной Азии: "заплетают косы подобно тюркам"[238]. Все это говорит о том, что косы были одним из этнических признаков тюрков на огромной территории от юго-востока Европы до Центральной Азии. Впрочем у средневековых монголов мужчины тоже носили косы. По свидетельству Г. Рубрука мужчины у них "выбривают себе на макушке головы четырехугольник и с передних углов ведут бритье макушки головы до висков. . . В углах затылка они оставляют волосы, из которых делают косы, которые заплетают, завязывая узлом до ушей"[239].

Но не исчез ли этот обычай у предков тувинцев еще до завоевания Тувы маньчжурами и возник заново лишь под их влиянием? В этом отношении любопытна точка зрения Г.Е. Грумм-Гржимайло, который писал: "Мне не удалось, однако, выяснить, составляло ли ношение кос исконный обычай ядра урянхайской народности или он вызван был, как повсеместно в Монголии и Китае, требованиями маньчжуров, которые ввели его как внешний знак вассальной зависимости. Вопрос этот был бы решен, если бы мы знали, как носили свои волосы те сойоты, которые отошли к России по договору 1727 г.; в этом отношении имеется только одно указание, а именно, что бутогольские сойоты в настоящее время носят косы; отмечу, однако, что дубо, т.е. туба, изображались китайцами с распущенными по плечам волосами, и что вообще среди племен, населявших Мо-бэй, т.е. страны, лежащие к северу от Гобийской пустыни, обычай заплетать волосы в косу был, по-видимому мало распространен"[240]. Последнее утверждение маститого ученого вызывает возражение, так как обычай ношения кос у народов Центральной Азии был широко распространен не только в древнетюркскую эпоху, но и ранее[241]. Вряд ли в период, предшествующий маньчжурскому завоеванию, этот древний обычай исчез у предков тувинцев.

Возвращаясь к истории костюма, отметим, что существенный историко-генетический слой в одежде западных тувинцев связан со средневековым послемонгольским развитием, когда в этнических и культурных процессах важную роль играли монгольские племена, интенсивно проникавшие в Туву начиная с XIII в. [242] Поэтому целесообразно остановиться на тех особенностях средневекового монгольского костюма, которые имеют определенные черты сходства с одеждой тувинцев и могут рассматриваться как генетически с ними связанные.

Об одежде средневековых монголов позволяют судить как описания путешественников, так и ряд сохранившихся изображений.

Значительный интерес представляет вопрос о манере запахивания одежды монголов. Китаец Пэн Дая, путешествовавший по Монголии в 1233 г., определенно указывал, что "их верхнего платья пола запахивается направо"[243]. Об этом же свидетельствуют и многие изображения монголов XIII—XIV вв. в китайских, персидских и других источниках того времени. В кочевом мире манера запахивать халат была важным этническим признаком, по которому монголы в XIII в. отличали себя от тюрков. "Татары (монголы. — *С.В.*) отличаются от турок, — писал Г. Рубрук, — именно тем, что турки завязывают свои рубашки с левой стороны, а татары всегда с правой"[244].

Между тем, как показали недавние исследования М.В. Крюкова, в последнее время появилось много новых материалов для изучения особенностей костюма, привнесенного в Китай монголами после их завоеваний. Анализ этих материалов позволил ему установить любопытную особенность — мужские верхние халаты монголов имеют запáх направо, т.е. не отличаются в этом отношении от традиционной китайской одежды, а у женщин — налево. Учитывая, что имеющиеся материалы свидетельствуют и о том, что одежда киданей была вначале левозастежной, как и у саньбийцев, М.В. Крюков приходит к вполне обоснованному заключению, что и у монголов одежда первоначально запахивалась подобно одежде тюрков — налево. Лишь позднее, под влиянием китайцев, возможно, через киданей, у монголов начал распространяться правосторонний запáх, который прежде всего усвоили от иноземцев мужчины[245], что было, добавлю от себя, одной из характерных общих закономерностей заимствования "чуждых" элементов одежды в процессах взаимодействия этнических культур на протяжении многих веков.

По всей вероятности, манера запахивать одежду налево была свойственна всем древним коневодческим народам. Думается, что такой способ ношения одежды был вызван определенными удобствами левого запаха при посадке на коня в условиях, когда стремена еще не были известны (садились на коня только слева). После изобретения стремян манера запахивать одежду уже не влияла на удобства посадки на коня. О том, что монголы значительно позднее, чем тюрки, начали осваивать степи Центральной Азии и в процессе распространения у них кочевого скотоводства и теснейших культурных контактов заимствовали у последних не только лексику, касающуюся ряда домашних животных, но и некоторые достижения их культуры, теперь накапливается все больше фактов[246]. Левосторонний запáх одежды, видимо, не был в этом отношении исключением.

Вместе с тем несомненно, что влияние китайской культуры на одежду монголов коснулось не только манеры ее запáха. Во всяком случае из описания монгольской одежды второй половины XIII в., приведенной Сюй Тином, очевидно, что китайское влияние здесь было более велико. Так, о монгольском халате Сюй Тин писал, что его шили так же, как древние китайские халаты, с широкими складками в поясе, четырехугольной верхней полой и таким же воротничком[247]. Манера запахивать одежду направо была воспринята предками тувинцев у монголов, вероятно, еще в средневековье, став характерной и для мужчин, и для женщин, во всяком случае в XIX — начале XX в. различий в манере запахивать одежду между теми и другими уже не было, как, впрочем, и у монголов и у других народов Южной Сибири.

Рис. 90. Рисунок "хунну" в китайском источнике XIVв., изображающий кочевника этого времени, вероятно, монгола

Однако тюркское население Центральной Азии, подвергшееся в этом отношении непосредственному или опосредствованному воздействию монгольской культуры, по-видимому, далеко не сразу перешло на новую, "монгольскую манеру" запахивания одежды. Косвенным свидетельством в пользу такого предположения служат китайские рисунки "хунну" XIV[248] (рис. 90) и даже XVII в.,[249] которые, можно полагать, изображали современных китайцам кочевников центральноазиатских степей.

Монгольский слой в истории тувинского костюма характеризуется не только появлением правостороннего запáха одежды, но и использованием кушака, кожаной обуви с загнутым вверх носком и многослойной войлочной подошвой, а также распашной туникообразной одеждой, стан которой выкраивали по типу кимоно (распространен у южных алтайцев, бурят, монголов, калмыков).

По всей вероятности, у монголов XIII в. были распространены и нагольные шубы, столь характерные для их традиционной одежды ныне, так же, как и у тувинцев, и у некоторых других тюркских народов. Во всяком случае нагольные шубы мехом внутрь монголы в XIII в. имели, причем, как и другие кочевники, зимой носили поверх нее нередко вторую шубу мехом наружу. "И зимою они всегда делают себе по меньшей мере две шубы: одну, волос которой обращен к телу, а другую, волос которой находится наружу к ветру и снегам", — писал Г. Рубрук[250].

Матерчатые кушаки из цветной ткани, вытеснившие у тувинцев кожаные наборные пояса, по-видимому, также проникли в Туву вместе с монголами еще в XIII в. Они были типичной частью одежды того времени у монголов, у которых были описаны как европейскими, так и китайскими путешественниками. Сюй Тин отметил, что монголы

"скручивают (полоску) красного или фиолетового шелка и (перевязывают) платье поперек по талии". Далее он пишет, что такой пояс носят, по-видимому, чтобы "при езде верхом пояс был туго обтянут, ярко выделялся и выглядел красиво"[251].

Новый — восточноазиатский — слой в культуре западнотувинской одежды связан с маньчжурской эпохой, когда Тува находилась в подчинении у циньского Китая. Одной из особенностей костюма маньчжуров был ступенчатый вырез в верхней части левой полы. Халат такой формы был обязательным компонентом официального костюма, введенного маньчжурами законодательным путем в подчиненных ими районах, включая и Китай, превратившись постепенно в характерную деталь простонародной одежды[252]. Можно полагать, что к концу XVIII в. престижный халат с маньчжурским ступенчатым раскроем левой полы стал господствующим в одежде тувинской знати, а позднее — и остального населения.

Между тем о происхождении ступенчатой полы в одежде тувинцев существует и другая точка зрения. Так, В.П. Дьяконова по поводу одежды тувинцев писала, что фасон левой полы в тувинском тоне "несомненно . . . обусловлен раскладкой шкуры мехом внутрь, стремлением использовать ее таким образом, чтобы меньше было отходов"[253]. Это предположение вряд ли может быть принято не только потому, что оно противоречит рассмотренным выше историческим фактам, но и потому, что одежда, которая шилась мехом внутрь, была известна многим древним и современным народам, в том числе древнему населению Тувы, однако ступенчатый вырез на левой поле не применялся. Более того, у тувинцев, как и у алтайцев, и у монголов, ступенчатый вырез характерен прежде всего для одежды из ткани. Как указывалось выше, промысловую одежду из меха и шкур, а также будничную нагольную одежду из овчин, особенно у бедняков, иногда кроили и без ступенчатого выреза на левой поле. А у бедняков, как известно, сохраняются наиболее архаичные покрои. Они, надо полагать, были более, чем баи, заинтересованы в меньшем количестве отходов.

Точку зрения В.П. Дьяконовой поддержал В.Л. Сычев (по недоразумению ее вывод был приписан им Л.П. Потапову, опубликовавшему в своей книге ее работу с соответствующими ссылками[254]), который считал, что у маньчжуров на раннем этапе их истории покрой одежды был характерным для охотников[255]. Однако приведенные выше материалы и то обстоятельство, что ни у одного из таежных народов Евразии, не испытавшего прямого или опосредованного влияния маньчжуров, нет ступенчатого выреза на левой поле, не позволяют принять этот вывод.

Надо остановиться еще на одной, довольно распространенной ошибке. Некоторые этнографы, в том числе Л.П. Потапов, называют ступенчатый вырез в одежде "монгольской полой", полагая, вероятно, что она является традиционной для монгольской одежды. От утверждает, что указанная особенность монгольского костюма, как и другие, стала характерна для алтайцев, потому что монгольские этнические элементы вливались в состав алтайцев "в период Чингисхана и в Ойратский период"[256].

Однако объяснить распространение ступенчатого выреза проникновением монголов в состав народов Южной Сибири в период Чингисхана нельзя, так как ни на одном из изображений монголов XIII—XIV вв. ступенчатых вырезов в халатах еще нет. Появляются они у них так же, как и у южных китайцев, лишь после подчинения маньчжурам.

Следовательно, к восточноазиатскому слою в тувинской культуре восходят ступенчатый (маньчжурский) вырез на левой поле, "маньчжурские" головные уборы с заост-

ренной стеганой тульей, украшенные шишечкой, с высокими полями и опускающимися сзади, в разрез полей двумя лентами, а также некоторые особенности украшений костюма, в частности — включение в их орнаментацию китайской символики, что уже рассмотрено мною в работе по истории тувинского искусства[257]. Вместе с тем, строго говоря, восточноазиатский слой включает не только поздние элементы одежды, проникшие к тувинцам в период маньчжурского господства, но и некоторые более древние. Так, вероятно, к древним восточноазиатским заимствованиям относится покрой типа кимоно, хотя он был известен центральноазиатским кочевникам уже в гуннское время. Попутно замечу, что шаманский плащ тоджинцев также имел покрой типа кимоно, причем покрой этих плащей очень древен, так как они не имели надставных пол и использовались с нагрудником. Весьма древним заимствованием являются и полые "китайские" шариковые медные пуговицы, которые известны уже в погребениях Тувы древнетюркского времени, и некоторые другие элементы традиционной тувинской культуры. Однако необходимо отметить, что китайцы в свою очередь заимствовали достижения кочевнической культуры в сфере одежды. В частности, круглые шапки, известные тувинцам, а ранее — древним тюркам и, вероятно, проникшие в Китай еще в древности, сохраняются там и поныне[258]. Таким образом, в культуре одежды западных тувинцев выявляются несколько основных историко-генетических слоев: 1) раннекочевнический, 2) позднекочевнический (древнетюркский), 3) средневековый монгольский, 4) восточноазиатский.

Восточнотувинский охотничье-оленеводческий комплекс одежды также включает несколько историко-генетических слоев. Наиболее значительный — древний дооленеводческий слой охотников саянской тайги, восходящий, по крайней мере, к энеолитическому времени. К нему можно отнести распашную одежду с цельным станом, раскраиваемым из одной шкуры; "тунгусский нагрудник", сохранившийся в шаманском одеянии; камусную обувь с голенищами с прямым срезом верха, пришитыми непосредственно к подошве; архаические капорообразные головные уборы, а также, по-видимому, головной убор из птичьей кожи и перьев. Формы одежды этого слоя находят определенные аналогии у кетов, селькупов, хантов. Параллели к ней выявляются в одежде энцев и нганасанов, а также эвенков. Связь этнической истории кетов и самодийских народов с Саянами признается большинством исследователей. Однако до последнего времени оставалось неизвестным, что одежда т.н. енисейского типа имела распространение и у саянских народов[259], поэтому ее генезис этнографы были склонны связывать только с севером. В одной из моих ранних работ мне уже пришлось указывать на вероятную связь кетской распашной одежды данного типа не с северными, а с более южными традициями[260]. Древнейший ареал распашной одежды, надо полагать, включал и Саяно-Прибайкальский регион. Исходя из того, что одежда рассматриваемого типа распространена главным образов в бассейне Енисея, от его верховьев до низовьев, и что движения этнических групп с севера на юг здесь вряд ли имели место (все достаточно четко прослеживаемые передвижения шли в бассейне Енисея с юга на север), можно достаточно уверенно связывать происхождение этого типа одежды с верховьями енисейского бассейна, т.е. с Саянами. Следовательно, можно предположить, что на север одежду т.н. второго варианта енисейского типа принесли те кетские и самодийские группы, которые продвинулись вниз по Енисею с Саян. Отметим в этой связи и то, что левосторонний запáх одежды, который был присущ, в частности, кетам, восходит к древним традициям коневодов.

Использование для шитья одежды енисейского типа архаичных приемов раскроя цельных шкур не исключает ее происхождение из южных таежных районов, примыкавших к Центральной Азии. С другой стороны, сходство второго и третьего вариантов енисейского типа, установленное Н.Ф. Прытковой (последний вариант прослеживается у авамских эвенков и эвенков с верховьев Нижней и Подкаменной Тунгусок, у негидальцев и эвенков[261]) и не находившее ранее приемлемого объяснения, может быть разъяснено теперь общим ареалом происхождения их одежды енисейского типа и вообще реальными контактами древнего населения Саян и Прибайкалья. Причем очевидно, что народы, этническая история которых была связана с Саянами, принесли ее на енисейский Север, а тунгусские народы — на Северо-Восток Сибири.

К указанному комплексу следует отнести "тунгусский" нагрудник, сохранившийся у тувинцев-оленеводов[262] и тофаларов в шаманском ритуальном костюме, о чем пойдет речь ниже.

М.Г. Левин, полемизируя с А.П. Окладниковым и Г.М. Василевич, не без оснований отказывался считать нагрудник специфической принадлежностью тунгусского костюма, отмечая наличие его в одежде енисейских народов (кеты, селькупы, энцы, нганасаны и др.). Однако вряд ли можно согласиться с выводом М.Г. Левина, полагавшего, что распространение нагрудника у народов енисейского Севера связано к неким "юкагирским пластом" в их этногенезе[263]. Наличие общего Саяно-Прибайкальского пласта для енисейского типа одежды разъясняет возможность проникновения тунгусского нагрудника к указанным народам.

К этому же древнему комплексу охотников саянской тайги относятся обувь тувинцев-оленеводов и головные уборы типа капоров. С охотничьей таежной одеждой был, по-видимому, связан и головной убор из птичьей кожи и перьев у тувинцев-оленеводов.

Как было показано выше, древний комплекс одежды лесных охотников южносибирской тайги, сохранившийся наиболее полно в костюме тувинцев-тоджинцев и тофаларов, начал воздействовать на культуру степных скотоводческих племен еще в эпоху ранних кочевников в условиях их тесных контактов с таежным населением Саяно-Алатая. Возможно, что и определенные группы таежного населения, жившего на стыке тайги и степей, проникали в нее, осваивая кочевые формы скотоводства, приходившие на смену подвижному охотничьему быту. Любопытно, что и в антропологических материалах погребений сыынчюрекской культуры могильника Кокэль монголоидный компонент антропологи связывают с популяциями, распространенными еще в эпохи неолита и бронзы в Забайкалье[264].

Последующее развитие отдельных видов одежды у населения восточносаянской тайги, в особенности после возникновения оленеводства, было тесно связано с развитием форм одежды у их степных соседей, населявших сопредельные степные долины Верхнего Енисея. Испытывая в течение веков культурное влияние степных племен, одежда охотников-оленеводов включает ныне слои, синхронные рассмотренным у западных тувинцев. Но несмотря на эти влияния традиционная одежда охотников-оленеводов сохранила свои самобытные и отличные от западнотувинских формы, которые восходят в основном к дооленеводческому слою в ее культуре. Так, таежное население восточной Тувы и в древнетюркское время, судя по сообщению Таншу о племенах туба (дубо), одевалось в одежду из меха и оленьих шкур, а "бедняки носили одежду из птичьих перьев"[265]. Изготовление одежды (головных уборов) из птичьей кожи с перьями, о чем шла речь выше, было характерно для тоджинцев еще в нынешнем веке.

В заключение надо отметить, что в начале XX в. традиционная одежда (в особенности западных тувинцев) начала дополняться новыми элементами — покупными сапогами русского производства, костюмами, шляпами, платками и т.п., но связанные с этим вопросы выходят за пределы темы нашего исследования.

[1]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1990. С. 24—28; Там же. Описание этнографических коллекций... С. 70—76; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 31—38; *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. М., 1934. Т. 3. С. 167—170; *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 106 и след.; *Он же.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1969. С. 27 и след.; *Дьяконова В.П.* Материалы по одежде тувинцев // ТТКЭАН. М.; Л., 1960. Т. 1; *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 203—227 (глава об одежде в книге Л.П. Потапова — лишь сокращенный текст указанной выше статьи В.П. Дьяконовой).

[2]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 439 (1—125), 454 (1—86).

[3]*Кон Ф.* Экспедиция ... С. 168.

[4]*Дьяконова В.П.* Материалы по одежде... С. 242—243; см. также: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Рис. 122.

[5]*Кон Ф.* Экспедиция ... С. 169.

[6]Плано Карпини пишет: "девушек же и молодых женщин с большим трудом можно отличить от мужчин, так как они одеваются во всем так, как мужчины" (*Карпини Джиовани дель Плано.* История монгалов. М., 1957. С. 27). И.М. Майский указывает, что "одежда незамужней женщины и летом и зимой в основных чертах была совершенно такая же, как у мужчин" (*Майский И.М.* Монголия накануне революции. М., 1959. С. 57).

[7]*Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики // ТИЭ. Н.С. М.; Л., 1960. Т. 60. С. 192; *Майский И.М.* Монголия накануне революции. С. 57.

[8]*Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 4. С. 33.

[9]ДС. С. 574; *Радлов В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. 3, ч. 1. Стб. 1176.

[10]См.: *Вайнштейн С.И.* К вопросу об этногенезе кетов // КСИЭ. 1951. XIII. Рис. 1; *Прыткова Н.Ф.* Одежда хантов (XVII—XX вв.) // Сб. МАЭ. 1953. 15. С. 123; об одежде монголов см.: *Hansen H.* Mongol costumes. Kobenhavn, 1950; *Вяткина К.В.* Монголы... С. 189—201; *Викторова Л.Л.* Монгольская одежда // Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. 32: Одежда народов зарубежной Азии.

[11]Об отношении к поясу у монголов см.: *Вяткина К.В.* Монголы... С. 191—192.

[12]*Ланганс Ф.И.* Собрание известий о начале и происхождении разных племен и иноверцев, в Иркутской губернии обитающих... Рукопись. Публикация в: *Ким Н.В.* Материалы Ланганса о культуре и быте бурят // Культура и быт народов Бурятии. Улан-Удэ, 1965. С. 149.

[13]*Прыткова Н.Ф.* Верхня одежда // ИЭАС. С. 238. Однако Н.Ф. Прыткова ошибается, утверждая, что этот тип характерен лишь для мужской одежды тувинцев(там же).

[14]*Кон Ф.* Экспедиция ... С. 168.

[15]*Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда // ИЭАС. М.; Л., 1961. С. 237—238.

[16]*Стариков В.С.* Материальная культура китайцев. М., 1967. С. 86.

[17]*Вайнштейн С.И.* Некоторые итоги работ археологической экспедиции ТНИИЯЛИ в 1956—1957 гг. // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1958. Вып. 6. С. 218. Табл. 4, *130.*

[18]В кол. Ф. Кона в ГМЭ хранится шелковый тувинский халат голубого цвета с узорами (№ 439-48).

[19]*Ядамсурен У.* Народный костюм МНР: (Альбом). Улан-Батор, 1967. Табл. 1, 51, 98 и др.

[20]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 439-52, 439-53, 439-54.

[21]Экземпляр безрукавки из шкуры козы мехом внутрь имеется в коллекции Ф. Кона в ГМЭ (№ 459-20).

[22]ГМЭ.Кол. Ф. Кона. № 454-20.

[23]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Рис. 106.

[24]ГМЭ. Кол. Ф. Кона № 439-1. В коллекционной описи шуба названа мужским ой тоном (*ир* [*эр*] *кижи ой тон*).

[25]*Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда. С. 237.

[26]*Вяткина К.В.* Монголы... Рис. 18,*е*.
[27]*Вайнштейн С.И.* К вопросу об этногенезе кетов. С. 4, 5.
[28]*Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда. С. 237, 239.
[29]Там же. С. 239.
[30]АИЭЛ. ОУЗ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 526. С. 100.
[31]*Кон Ф.* Экспедиция ... С. 167.
[32]*Шибаева Ю.А.* Одежда хакасов. Душанбе, 1959. С. 53.
[33]В тувинском эпическом сказании "Алдай-Буучу" говорится о том, что перед схваткой героя с другим богатырем Алдай-Буучу заткнул за пояс полы халата, прошелся перед Шиль-Тайгой. Даг-Ирек, заткнув за пояс полы своего халата, перебрасывал с руки на руку два серых холма. См.: Сказания о богатырях: Тувинский героический эпос / Предисл., пер. и коммент. Л.В. Гребнева. Кызыл, 1960. С. 69.
[34]АИЭЛ. ОУЗ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 526. С. 95.
[35]*Кон Ф.* Экспедиция ... С. 169.
[36]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 454-86.
[37]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор... Описание этнографических коллекций... С. 74.
[38]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 169.
[39]Хевенек имеет высокий воротничок. Спина широкая, с разрезом снизу до пояса (длина спинки от ворота до края подола 110 см). Плечи без швов, полы и верхняя часть рукавов сшиты из одного цельного полотнища. К левой поле вверху (от горла до пояса) пришит четырехугольный кусок с полукруглым вырезом вверху, эта пришивная часть закрывает верхнюю половину правой полы. Бока без вставок. Цвет войлока — белый (ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 439-56).
[40]*Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. М., 1957. С. 99.
[41]*Антипина К.И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962. С. 226—227.
[42]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 454-2.
[43]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 454-1.
[44]*Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда. С. 237.
[45]Имеется в кол. Ф. Кона в ГМЭ (№ 454-3).
[46]*Серошевский В.Л.* Якуты. СПб., 1896. Т. 1. С. 341. Примеч. 1.
[47]*Окладников А.П.* Якутия до присоединения к русскому государству // История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. 1. С. 253.
[48]Шибаева Ю.А. Одежда хакасов. С. 98, 99.
[49]ЭРС. С. 78.
[50]О головных уборах восточных тувинцев см.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 115—122.
[51]АИЭЛ. Ф. V. Оп. 1. Д. 526. С. 100.
[52]Кон Ф. Экспедиция ... С. 168.
[53]Прыткова Н.Ф. Головные уборы // ИЭАС. М.; Л., 1961. С. 335. Табл. 26, *1, 2*.
[54]*Дьяконова В.П.* Материалы по одежде... С. 263.
[55]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 439-16, 439-58, 439-80 и др.
[56]Там же. № 439-5.
[57]Подобные украшения были обычны для этой разновидности головных уборов.
[58]*Ядамсурен У.* Народный костюм МНР. Табл. 9.
[59]*Вяткина К.В.* Монголы ... Рис. 18, *г*.
[60]*Ядамсурен У.* Народный костюм МНР. Табл. 7.
[61]Исторический музей КиргССР в г. Фрунзе (Кол. № 714).
[62]*Антипина К.И.* Особенности материальной культуры... Рис. 140, *д*.
[63]МАЭ. Кол. № 403-3; *Бежкович А.С.* Этнографические рисунки Вл. Плотникова по быту казахов (1859—1862) // СЭ. 1953. № 4. Рис. 2—4.
[64]*Руденко С.И.* Башкиры: (Историко-этнографические очерки). М.; Л., 1955. Рис. 133.
[65]*Грум-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия ... Т. 3, вып. №. С. 318.
[66]*Ядамсурен У.* Народный костюм МНР. Табл. 63.
[67]*Прыткова Н.Ф.* Головные уборы. Табл. 27.
[68]*Ядамсурен У.* Народный костюм МНР. Табл. 50, 86.

[69]*Стариков В.С.* Тунгусо-маньчжурские народы // Народы Восточной Азии. Сер. Народы мира. М.; Л., 1965. Рис. 123, 2.

[70]*Георги И.Г.* Описание... С. 32.

[71]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 454-7.

[72]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 115.

[73]Данные по культуре тофаларов, собранные мною в экспедиции к ним в 1967 г., хранятся в АИЭ.

[74]*Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитающих в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 348.

[75]*Сухарева О.А.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // ТИЭ. Н.С. М., 1954. Т. 21. С. 307.

[76]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 454-22.

[77]Там же. № 439-68; аналогичен по покрою еще один тумалай из коллекции Ф.Я. Кона в ГМЭ (439-70).

[78]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 639-69.

[79]Г.Е. Грум-Гржимайло дает описание *баштангы*, несколько отличающееся от приведенного мною: "Кусок красной шерстяной ткани величиной около 3/4 кв. аршина, надеваемый таким образом, чтобы одним своим краем, закругленным и подрубленным, он нависал над лбом, защищая глаза от солнца, а тремя другими свободно опускался на плечи и спину. Этот убор, обшиваемый по краям шелковой тканой тесьмой, бисером и металлическими украшениями и имеющий нашивку в виде украшенной звездочками из бисера синей полосы от середины переднего края до маковки, где к ней прикрепляются четыре из крупного красного бисера подвеска с кистями, носится подвязанным под подбородком" (*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия ... Т. 3, вып. 1. С. 32). Здесь же он отмечает, что баштангы используется женщинами летом как повседневный головной убор.

[80]Рукопись Ф. Кона. ЦПА ИМЛ при ЦК КПСС. Ф. 135. Оп. 1. Д. 42. Л. 93.

[81]ДС. С. 89, 531—532.

[82]*Антипина К.И.* Особенности материальной культуры... С. 251.

[83]*Востров В.В.* Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области: (Историко-этнографический очерк) // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН КазССР. Алма-Ата, 1956. Т. 3. С. 29.

[84]*Жданко Т.А.* Каракалпаки Хорезмского оазиса // Тр. Хорезм. археол.-этногр. экспедиции. М., 1952. Т. 1. С. 553.

[85]*Антипина К.И.* Особенности материальной культуры... С. 250—251. Нельзя не отметить любопытную деталь на свадьбе тувинцев в XIX в.: невеста, как указывалось выше, должна была находиться в двух уборах — баштангы и тумалай. У киргизов убор шөкҮлө дополнялся другой обязательной свадебной принадлежностью — особыми перчатками *мээлей*. Тувинское название тумалай можно сопоставить с киргизским *думбалан* (от *думбала* — плотно закрываться, закутываться с головой. См.: КРС. С. 201.

[86]АИЭ. Ф. Средняя Азия. Отчет киргизской экспедиции. 1955. Альбом 1. № 38.

[87]*Антипина К.И.* Особенности материальной культуры... С. 250.

[88]*Вяткина К.В.* Монголы... С. 192. Рис. 14.

[89]*Кисляков Н.А.* Свадебные лицевые занавески горных таджичек // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953. Т. XV.

[90]*Вяткина К.В.* Монголы... С. 218.

[91]МАЭ. Кол. В. Васильева (№ 1340-68/2).

[92]ТРМ. Кол. № 3362.

[93]См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства Тувы. М., 1974. С. 132 и след.

[94]*Вяткина К.В.* Монголы... С. 194. Рис. 19, *д*.

[95]*Викторова Л.Л.* Монгольская одежда. С. 196.

[96]*Цултэм Н.* Декоративно-прикладное искусство Монголии. Улан-Батор, 1987. Табл. 81—83.

[97]*Вяткина К.В.* Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969. Рис. на с. 98.

[98]МАЭ. Кол. № 5065-20.

[99]ГМЭ. Кол. № 2034-564/а.

[100]Там же. Кол. № 14771/2.

[101]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 124—125.

[102]ГМЭ. Кол. № 139-17; МАЭ. Кол. № 1340-40.

[103]О торговых связях тувинцев см.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 83—84; Он же. Историческая этнография... С. 270 и след.

[104]*Василевич Г.М.* Типы обуви народов Сибири // Сб. МАЭ. 1963. 21. С. 14, 61.

[105]В коллекции Ф. Кона в ГМЭ хранятся *ук* западных тувинцев (№ 439-7) из войлока черного цвета (длина спереди 40 см, сзади — 30 см, обхват 19 см, длина подошвы 29 см).

[106]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. С. 112. Рис. 59.

[107]*Рашид-ад-дин.* Собрание летописей. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 1. С. 157. "Если кто-нибудь снимет с ноги войлочный чулок [ӯк̱] и захочет высушить [его] на солнце, то случится... беда. Поэтому, когда они сушат [свои] войлочные чулки, то закрывают верхушку шатра [*харгāх*] и сушат..."

[108]*Радлов В.В.* Опыт словаря. СПб., 1893. Т. 1. Ч. 2. СТб. 1606; у хакасов *ук* называют шерстяные чулки (*Шибаева Ю.А.* Одежда хакасов. С. 16).

[109]*Шибаева Ю.А.* Одежда хакасов. С. 14, 100.

[110]МАЭ. Кол. № 1339-88; АИЭ. Ф.3. Оп. 1. Д. 48. Т. 5, л. 6.

[111]Там же. № 3720-324, 3600-20.

[112]*Шибаева Ю.А.* Одежда хакасов. С. 16.

[113]МАЭ. Кол. № 2666-25.

[114]Там же. № 372-27, 5167-1.

[115]*Василевич. Г.М.* Типы обуви... С. 14.

[116]*Островских П.Е.* Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли // Изв. РГО. 1898. Т. 34, вып. 4. С. 526.

[117]ГМЭ. Кол. Ф. Кона. № 439.

[118]Там же. № 439-3.

[119]*Вяткина К.В.* Монголы... С. 194. Рис. 16, *б*.

[120]*Шибаева Ю.А.* Одежда хакасов. С. 41—43, рис. 2; *Потапов Л.П.* Одежда алтайцев // Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. Т. 13. С. 12, 13.

[121]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор... Описание этнографических коллекций... С. 70.

[122]*Mänchen-Helfen* O. Reise ins asiatische Tuwa. B., 1931.

[123]*Потапов Л.П.* Одежда алтайцев. С. 13.

[123]*Шибаева Ю.А.* Одежда хакасов. С. 47.

[125]МАЭ. Кол. № 4034-62; Алексеенко Е.А. Кеты. Л., 1967. С. 134.

[126]*Прыткова Н.Ф.* Одежда хантов // Сб. МАЭ. 1953. Т. 15. С. 169.

[127]Е.А. Алексеенко делает такой вывод на основании сообщения Г.Ф. Миллера (*Алексеенко Е.А.* Кеты. С. 134).

[128]*Потапов Л.П.* Одежда алтайцев. Рис. 6.

[129]*Руденко С.И.* Башкиры. С. 160—161; *Потапов Л.П.* Одежда алтайцев. С. 13.

[130]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 100.

[131][*Пестерев Е.*]. Примечания о прикосновенных около китайской границы жителях, как российских ясашных татарах, так и китайских мунгалах и сойотах, деланные Егором Пестеревым с 1772 по 1781 г.... // Новые ежемесячные сочинения. СПб., 1793. Ч. 80. С. 38.

[132]См.: *Вайнштейн С.И., Остроухов Г.А.* Дневник путешествия А.М. Остроухова к прикосогольским тувинцам в 1903 г. // СЭ. 1963. № 6. Рис. 2.

[133]К сожалению, в "Тувинско-русском словаре" (М., 1968. С. 158) *дерги* разъясняется лишь как ремешок для прикрепления огнива и ножа к поясу, а также как торока (у седла)

[134]В коллекции Ф. Кона в ГМЭ имеются несколько терги (№ 439-112, 113, 114, 115 и др.), а также старинный тувинский нож с массивным клинком (длиной 19 см) и черенком (длиной 12 см) из металлического стержня с плотно надетыми на него берестяными полосками.

[135]См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства Тувы. М., 1974. С. 81 и след.

[136]В личной коллекции автора имеется тувинский нож в деревянных, обтянутых кожей ножнах (общая длина 40 см) с подвесной серебряной пряжкой, выполненный китайскими мастерами в конце XIX в.

[137]См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 103. Рис. 69.

[138]Имеется в коллекции Ф. Кона в ГМЭ (№ 439-40).

[139]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 169—170.

[140]АИЭЛ. ОУЗ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 526. С. 111.

[141]*Шишкин Б.К.* Очерк Урянхайского края // Изв. Томского ун-та. 1914. Т. 9. С. 96.

[142]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... Т. 3, вып. 1. С. 36. Примеч. 2. Здесь он, в частности, отмечает, что "будущим исследователям урянхайской народности предстоит ввиду изложенного выяснить,

в чем кроется причина такого разногласия в показаниях заслуживающих полного доверия авторов". На мой взгляд, причина этого — относительная неустойчивость традиции ношения кос женщинами в Туве в конце XIX — начале XX в.

[143]В недавно опубликованной статье Л.Ш. Сат (*Сат Л.Ш.* Прически и украшения тувинских женщин // Проблемы истории Тувы. Кызыл, 1984) приводятся несколько иные сведения по данному вопросу.

[144]В коллекции Ф. Кона в ГМЭ имеется салбак (№ 439-18), состоящий из 23 коралловых бусинок, нанизанных на одну нить. К ее нижнему концу прикреплена кисточка из черных шелковых ниток. Здесь же хранится чалаа-кара (№ 439-19) — искусственная коса из черных шелковых шнурков общей длиной около 85 см.

[145]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 170.

[146]*Дэвлет М.А.* Петроглифы на кочевой тропе. М., 1982. Табл. 31, 32.

[147]*Викторова Л.Л.* Монгольская одежда. С. 188—191.

[148]*Сычев В.Л.* Из истории плечевой одежды народов Центральной и Восточной Азии (К проблеме классификации) // СЭ. 1977. № 3. С. 39).

[149]Там же.

[150]*Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда. С. 237.

[151]Древнейшая одежда с нагрудником, датируемая глазковским временем, обнаружена в памятниках Прибайкалья (II тыс. до н.э.); см.: История Сибири. Л., 1968. Т. 1, С. 200.

[152]*Видонова Е.С.* Катандинский халат // Тр. ГИМ. 1938. Вып. 8.

[153]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая... С. 115—117.

[154]Там же. С. 111.

[155]Там же. С. 107.

[156]Там же. С. 108.

[157]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 99.

[158]*Вяткина К.В.* Монголы... Рис. 18, *в*.

[159]*Кой-Крылган-кала* — памятник культуры Древнего Хорезма IV в. до н.э. — IV в. н.э. // Тр. Хорезм. археолого-этнографической экспедиции (АН СССР Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая). М., 1967. Т. 5. Табл. XXV, *8*.

[160]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая... С. 115—117. Табл. 97.

[161]Там же. С. 117—118.

[162]*Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда. С. 237.

[163]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая... С. 113—114. Табл. 96-2.

[164]*Толстой И.И., Кондаков Н.П.* Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1889. Вып. 2. С. 146, рис. 123; *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая... С. 115.

[165]Музей истории материальной культуры Томского гос. университета. Колл. № 6278-172.

[166]*Членова Н.Л.* Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М., 1967. С. 164. Т. 36, рис. 4.

[167]Сокровища скифских курганов в собрании Гос. Эрмитажа. Прага. Л., 1966. Табл. 232.

[168]*Вяткина К.В.* Монголы... Рис. 18, *г*.

[169]*Кубарев В.Д.* Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987. С. 94.

[170]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая... С. 112. Рис. 59.

[171]О раннекочевническом слое в тувинском народном искусстве см.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 155—156. Рис. 101, 102.

[172]*Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960. С. 52. Рис. 29.

[173]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая... Табл. 96, рис. 4.

[174]*Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая... С. 53.

[175]Рукопись АИЭ. Ф. Средней Азии. Отчет Киргизской экспедиции 1955. Альбом 1. № 37.

[176]*Син Бин.* Луньюй чжэнъи. Шисань цзин чжушу. Пекин, 1957. С. 7. На кит. яз.

[177]*Руденко С.И.* Культура хуннов и ноиндулинские курганы. М.; Л., 1962. Табл. XV.

[178]Там же. Табл. XVI, *4, 5*; С. 42.

[179]Сэкай какочаку тайкэй (Эндицклопедия мировой археологии). Токио, 1962. Т. 9. Рис. 253. На яп. яз.

[180]*Руденко С.И.* Культура хуннов... Табл. XVI, рис. 1; Табл. XVII, рис. 1, 2.

[181]См.: *Вайнштейн С.И.* Очерк этногенеза тувинцев // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1957. Вып. 5. С. 184—189.

[182] *Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1950; *Евтюхова Л.А., Киселев С.В.* Отчет о работах Саяно-Алтайской археологической экспедиции в 1940 г. // ТР. ГИМ. М., 1941. Вып. 16; *Грач А.Д.* Археологические раскопки в Монгун-Тайге и исследования в центральной Туве // ТТКЭАН. М.; Л., 1960. Т. 1; *Вайнштейн С.И.* Памятники второй половины первого тысячелетия в западной Туве // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2; Frühmittelalterliche Gräber aus West-Tuva. Nach dem Forschungsbericht von *A.D. Grač* und *S.I. Vajnstejn*. Dargestellt von R. Kenk // AVA. München, 1982. Bd. 4.

[183] См.: *Вайнштейн С.И., Крюков М.В.* Об облике древних тюрков // ТС. 1966. С. 177—187; материал этой статьи вошел в настоящую монографию.

[184] *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961. С. 79. Примеч. 22; С. 60; *Он же.* По поводу рецензии Л.Р. Кызласова // СА. 1965. № 3. С. 306.

[185] *Кызласов Л.Р.* Рец. на кн.: А.Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы // СА. 1964. № 1. С. 355.

[186] *Гумилев Л.Н.* Статуэтки воинов на Туюк-Мазара // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 12. С. 239.

[187] *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений... С. 229.

[188] Эршисы ши (Двадцать четыре династийных истории). Пекин, 1958. Т. 9. С. 425. На кит. яз.

[189] *Legge J.* Chinese Classics. Peiping, 1940. Vol. 1. P. 228.

[190] *Син Бин.* Луньюй чжэнъи. С. 139.

[191] Цыхай. Пекин, 1961. Т. 1. С. 410. На кит. яз.

[192] *Diemieville P.* Le concile de Lhasa. P., 1952. P. 209.

[193] *Liu Mau-tsai.* Die chinesischen Nachrichten zur Gesehichte der Ost-Türken. Wiesbaden, 1958. Bd. 2. S. 496, 528.

[194] *Грач А.Д.* Древнетюрские изваяния... С. 79. Примеч. 22.

[195] *Харада Есито.* Сина тодай-но фукусеку (Китайская одежда эпохи тан). Тосе тэйкоку дайгаку бунгаку кие. Токио, 1921. IV. С. 76. На яп. яз.

[196] Там же.

[197] *Liu Mau-tsai.* Die chinesischen...Wiesbaden, 1958. Bd. 1. S. 470.

[198] Живопись древнего Пенджикента. М., 1954. Табл. XVI.

[199] *Грач А.Д.* Древнетюрскские изваяния... Рис. 14, 40, 44; *Шер Я.А.* Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966. Табл. II, *11;* Табл. III, *16;* Табл. IV, *19;* и др.

[200] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА. 1959. № 24. С. 99. Рис. 47, *2, 3.*

[201] Там же. Рис. 27.

[202] *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... Рис. 14, 15, 40, 44.

[203] *Харада Есито.* Сина... С. 76.

[204] *Гаврилова А.А.* Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. Табл. VI, *2.*

[205] Там же. Табл. XVI, *1*

[206] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... Рис. 21, 24—26.

[207] Там же. Рис. 26.

[208] Там же. Рис. 23.

[209] Там же. Рис. 20.

[210] Там же. Рис. 14, 40, *2.*

[211] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... Рис. 3, *2; Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... Табл. 1, 52.

[212] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... Рис. 48, *2; Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... Табл. I, *22.*

[213] *Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. С. 22—29.

[214] См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры // СЭ. 1966. № 3. С. 79—80. Примеч. 130. Рис. 9, 10.

[215] *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952. С. 17, 27. 46, 95, 97.

[216] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... С. 108; *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... С. 64—65; *Евтюхова Л.А., Киселев С.В.* Отсчет о работах... Табл. III, *6, 15; Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния... С. 36.

[217] См.: *Вайнштейн С.И.* Археологические раскопки в Туве в 1953 году // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл. 1954. Вып. 2. С. 148—151. Табл. 8, рис. 9.

[218] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... Рис. 20; см.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... Рис. 42.

[219] См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 94 и след.

[220] Наборные кожаные пояса, во многом сходные с древнетюркскими, сохранялись в быту некоторых наро-

дов Северного Кавказа до XX в. Так, у балкарцев мною был выявлен наборный пояс, поразительно близкий во многих своих элементах к древнетюркскому поясу из раскопанного мною погребения в могильнике Кара-Чога в Туве. См.: *Вайнштейн С.И.* Предисловие к кн: А.Я. Кузнецова. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. Рис. 6.

[221] *Евтюхова Л.А., Киселев С.В.* Отчет о работах... Рис. 17, 23; *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... С. 62; *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... С. 105; *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... Рис. 41. С. 60; *Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. С. 29—31.

[222] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... С. 110—113; *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... С. 63—64; *Кубарев В.Д.* Дневнетюркские изваяния... С. 39—43.

[223] *Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния... С. 72—120.

[224] *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... Табл. III.

[225] *Гаврилова А.А.* Могильник Кудыргэ... Табл. VI, *1; Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния... Табл. I и след.

[226] *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния... С. 78; *Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962. С. 155.

[227] *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений... Т. 1. С. 229.

[228] *Кызласов Л.Р.* Рец. на кн.: А.Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы // СА. 1964. № 1. С. 355.

[229] *Liu Mau-tsau.* Die chinesischen... Bd. 2. S. 495.

[230] *Цуй Дунби.* Луньюй цзучжэнцзи, [б.м.], [б.г.]. Разд. 2. С. 4.

[231] *Лю Баонань.* Луньюй чжэньи. II // Хуанцин цзинцзе сюйбянь. Шанхай, 1889. Разд. 155. С. 40. На кит. яз.

[232] Там же.

[233] История агван Мойсея Каганкатваци, писателя X века. СПб., 1861. С. 105, 110.

[234] Там же. С. 104.

[235] *Артамонов М.И.* История хазар. С. 155.

[236] *Агафий.* О царствовании Юстиниана / Пер. ст. и примеч. М.В. Левченко. М.; Л., 1953. С. 14.

[237] *Liu Mau-tsai.* Die chinesischen... Bd. 2. S. 53, 283, 467, 528—529.

[238] Эршисы ши. Пекин, 1958. Т. 3. С. 1575. На кит. яз.

[239] *Рубрук Г.* Путешествие... С. 99.

[240] *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... Т. 3, вып. 1. С. 31.

[241] *Сиратори К.* Об обычае ношения кос у народов Северной Азии // Полн. собр. соч. Сиратори Куратити. Т. 5. Токио. На яп. яз.

[242] История Тувы. Кызыл, 1961. Т. 1. С. 165 и след; *Вайнштейн С.И.* Очерк этногенеза... С. 189 и след.

[243] КСОТ. С. 140.

[244] *Рубрук Г.* Путешествие... С. 100.

[245] *Крюков М.В.* Материальная культура // Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987. С. 119—122.

[246] *Щербак А.М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961; *Он же.* О характере лексических взаимосвязей тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков // ВЯ. 1966. № 3; *Вайнштейн С.И.* Проблема происхождения и формирования ХКТ кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии. М., 1973; *Кызласов Л.Р.* Ранние монголы // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в середине века. Новосибирск, 1975; *Рассадин В.И.* Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984.

[247] КСОТ. С. 140.

[248] Июй гочжи (Описание других стран, XIV в.). На кит. яз.

[249] Тушу цзичэн (Свод сочинений, XVII в.). На кит. яз.

[250] *Рубрук Г.* Путешествие... С. 98.

[251] КСОТ. С. 140.

[252] *Сычев В.Л.* Из истории... С. 45.

[253] *Дьяконова В.П.* Материалы по одежде... С. 241—242.

[254] *Потапов Л.П.* Очерки народного быта... С. 13.

[255] *Сычев В.Л.* Из истории... С. 45.

256 *Потапов Л.П.* Одежда алтайцев. С. 53.

257 См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 159 и след.

258 *Стариков В.С.* Материальная культура... С. 102.

259 *Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда. С. 238.

260 См.: *Вайнштейн С.И.* К вопросу об этногенезе кетов // КСИЭ. М., 1951. Вып. 13. С. 45; ср.: *Алексеенко Е.К.* Кеты. С. 142—143.

261 *Прыткова Н.Ф.* Верхняя одежда. С. 237—238.

262 См.: *Вайнштнейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 180. Рис. 152.

263 *Левин М.Г.* Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958. С. 189.

264 *Алексеев В.П., Гохман И.П.* Антропологический состав и происхождение населения, оставившего могильник Кокэль // Проблемы антропологии древнего и современного населения Советской Азии. Новосибирск, 1986. С. 103.

265 *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений... Т. 1. С. 348.

Глава пятая

КОНСКАЯ УПРЯЖЬ

КОНСКАЯ УПРЯЖЬ У ТУВИНЦЕВ-КОЧЕВНИКОВ

В предыдущих работах мною был рассмотрен ряд вопросов, связанных с использованием коня у тувинцев-кочевников, характером их конской упряжи и ее генезисом[1]. Новые исследования позволили уточнить выдвинутые ранее положения о происхождении отдельных компонентов упряжи, прежде всего седла и стремени, а также дать наиболее важным из них дополнительное подтверждение[2], что и нашло отражение в предлагаемой главе.

Конь имел для тувинцев, как и для других пастушеских номадов, первостепенное значение. Одно из наиболее выносливых домашних животных, он был способен в суровом климате степных и горно-степных регионов в течение круглого года находиться на естественных пастбищах; наличие лошадей позволяло кочевнику вести подвижное хозяйство, гарантировало надежность жизненных коммуникаций, служило важнейшим фактором военного могущества, давало человеку питательную высококалорийную пищу — мясо и кумыс, обеспечивало кожей для изготовления утвари и обуви, волосом — для арканов-веревок, сухожилиями — для нитей и другими продуктами, столь необходимыми в быту, служило мерилом богатства. Чрезвычайно важная роль коня находила яркое отражение в верованиях, погребальных обрядах, эпосе, во многих формах народного искусства[3].

Еще в скифское время у племен Тувы, как и у многих других ранних кочевников, возник обычай сопровождать умершего "на тот свет" захоронением рядом с ним лошадей. Яркий пример тому — раскопки "царского" кургана Аржан в Уюкской долине Тувы, где обнаружили 160 конских костяков и останки съеденных на поминальных тризнах еще почти 300 лошадей[4].

Традиция сопроводительного погребения лошадей, почти полностью утраченная на рубеже нашей эры у сыынчюрекских племен Тувы, вновь возродилась в древнетюркское время[5] и дожила у тувинцев до XIX в.[6] Конь в Туве, как и во многих других районах Евразии, был частым объектом наскальных изображений, начиная с эпохи бронзы, когда мы видим его в упряжи колесниц (рис. 91, *1*), и в скифское время в образах всадников и культовых изображениях, и в древнетюркских бытовых сценах, в том числе — рисующих излюбленный эпический сюжет похищения невесты (рис. 91, *2*)[7], и даже в наскальных рисунках тувинцев XVIII—XIX вв. (рис. 91, *3*, *4*)[8].

Долгое время считалось, что процесс доместикации этого животного у народов, населявших Центральную Азию, мог протекать на основе одомашнивания лошади Пржевальского, по-видимому, и поныне сохранившейся в пустынях Джунгарии. Именно от

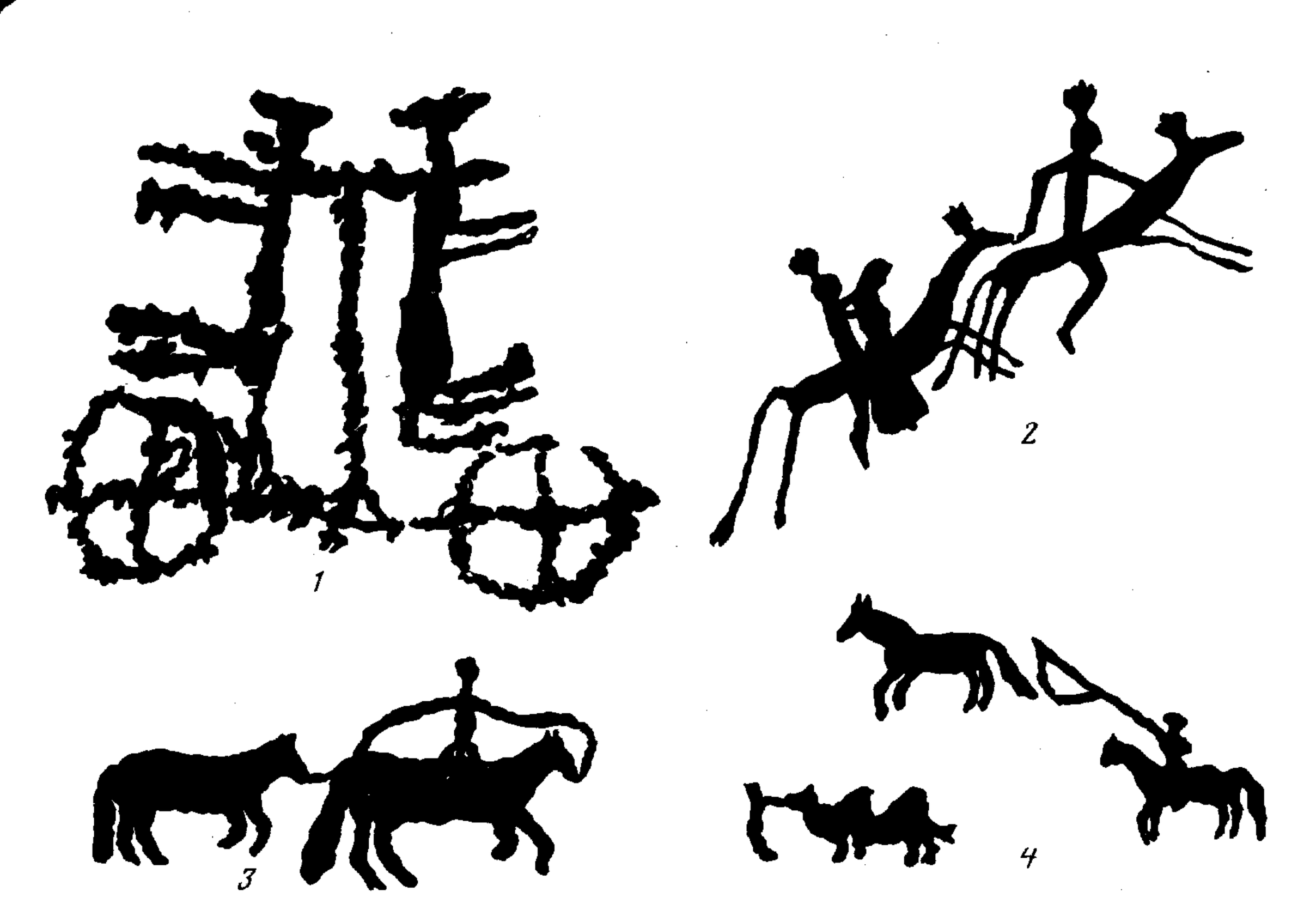
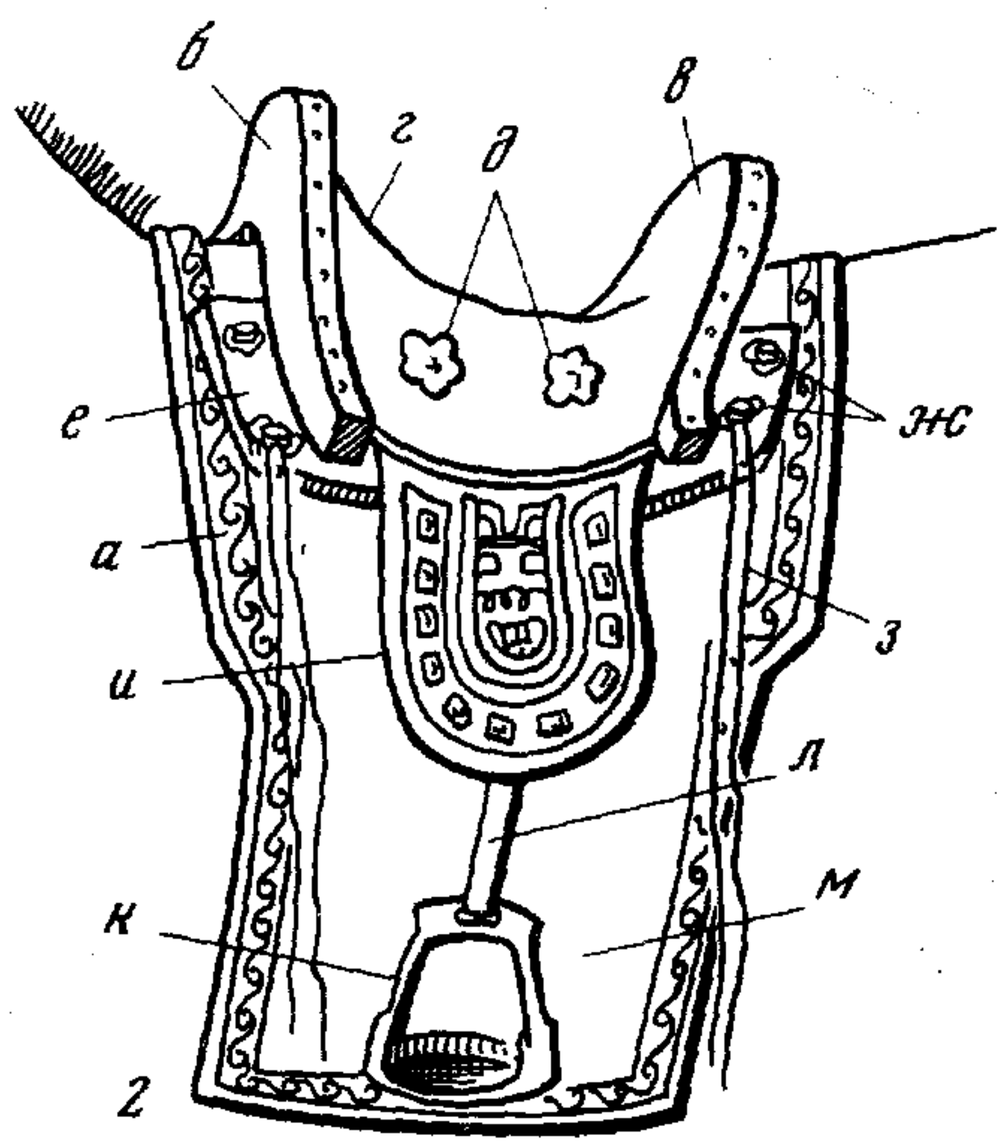


Рис. 91. Изображения лошадей, колесниц и всадников на петроглифах Тувы
1 — колесница. Гора Сыынчюрек. Эпоха бронзы; *2* — сцена похищения невесты. Гора Сыынчюрек. Древнетюркская эпоха — конец I тысячелетия н.э.; *3, 4* — сцены с лошадьми. Рисунки охрой. Гора Бижиктиг-хая. XVIII—XIX вв.

нее, полагали, ведет происхождение характерная для Тувы монгольская порода лошадей — низкорослых, но очень выносливых, покрытых сравнительно густой шерстью, неприхотливых в пище. Однако, по мнению ряда современных исследователей, домашняя лошадь (equus cabalus L.) происходит лишь от одного вида дикой лошади и не может иметь своим предком лошадь Пржевальского (equus przewalskii), так как у них различный набор хромосом. Предполагается, что исходной ее разновидностью был тарпан, населявший Европу в степях Приднепровья и Поволжья, или европейская лесная лошадь[9]. Однако специфические черты монгольской породы лошади в Центральной Азии выработались в процессе очень длительного приспособления к местным природным условиям и суровому континентальному климату, сделав ее во многом чрезвычайно похожей на дикую лошадь Пржевальского[10]. О том, что лошадь монгольской породы была известна кочевникам Центральной Азии еще в древности, свидетельствуют, в частности, находки костных остатков лошадей этой породы в погребениях хунну в Монголии[11].

В начале XX в. поголовье лошадей в тувинских хозяйствах распределялось очень неравномерно, отражая резкое имущественное неравенство, причем в целом отмечено значительное преобладание меринов и кобыл, в то время как жеребцов было гораздо меньше. О структуре лошадей в тувинских кочевых хозяйствах дает представление перепись 1931 г. В целом на 15 648 хозяйств приходилось 94 102 лошади, среди них

14. Зак. 3060



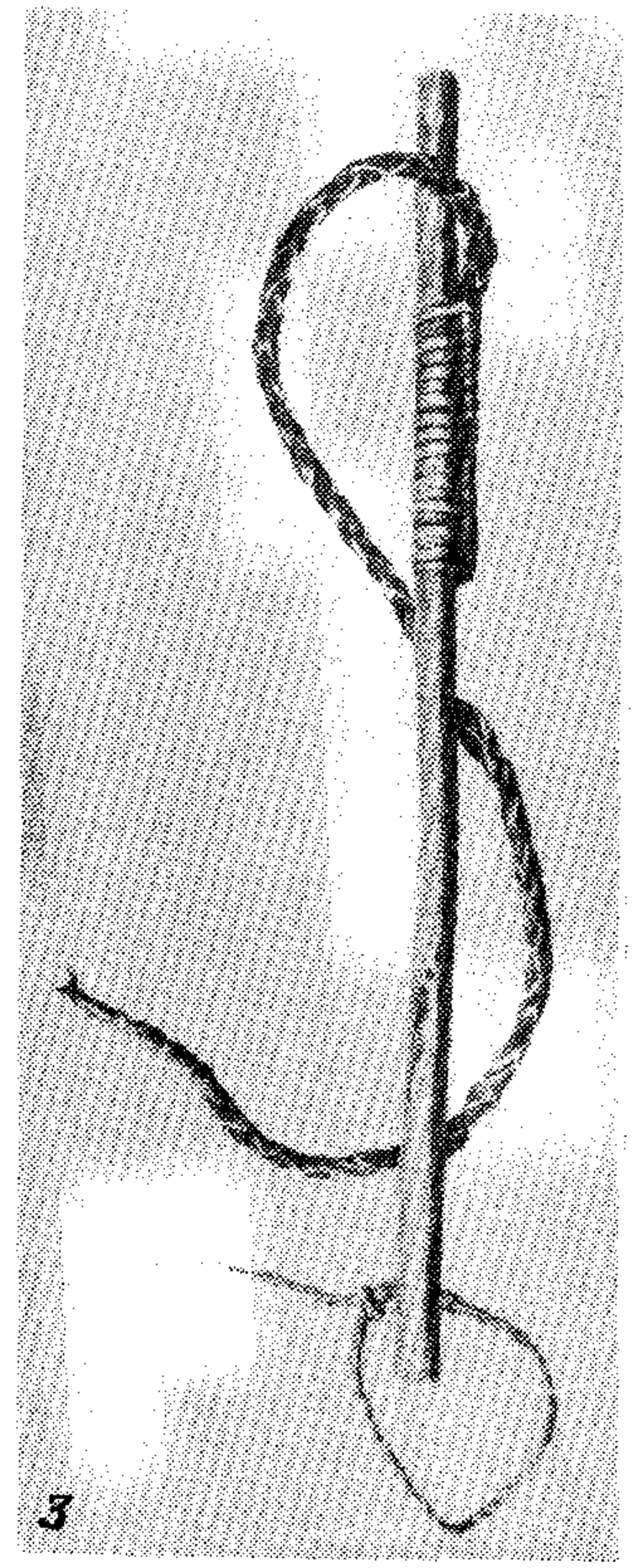


Рис. 92. Тувинская лошадь и ее упряжь
1 — всадник и конь. Начало XX в. Фото из фондов ТРМ; *2* — седло: *а* — ленчик; *б* — передняя лука; *в* — задняя лука; *г* — подушка; *д* — бляхи подушки; *е* — полка; *ж* — бляхи полок; *з* — тороки; *и* — тебенек; *к* — стремя; *л* — стременной ремень; *м* — чепрак; *3* — плеть

жеребцов — 2762, меринов — 33 693, кобыл — 27 067, молодняка до года — 16 025, от года до рабочего возраста — 14 555[12]. Следовательно, жеребцы составляли менее 3% поголовья. Это объясняется тем, что для верховой езды тувинцы использовали лишь меринов, а жеребцов держали почти исключительно для воспроизводства.

Здесь мы не рассматриваем использование, пастьбу, содержание и названия лошадей, дойку кобыл, кастрацию, подробно охарактеризованные в моей предыдущей книге[13], приведу лишь краткие сведения, касающиеся верховой упряжи тувинцев.

Конская сбруя (рис. 92, 93) в XIX — начале XX в. имела у различных территориальных групп сходные формы. Узда (*чүген*) и недоуздок (*чулар*) были ременными, лишь бедняки делали последний иногда из веревочных арканов. Узда состояла из ремней оголовья (*кастык*), переносья (*хээрик*) и подбородочного (*салдырык*). Удила (*суглук*) были железными, двусоставными, с кольцами (*дээрбек*), к которым был привязан кожаный повод (*муңгаш-дын*), причем к недоуздку был прикреплен кожаный или волосяной чумбур (*узун-дын*), служивший для привязывания лошади к коновязи (*баглааш*), когда всадник спешивался.

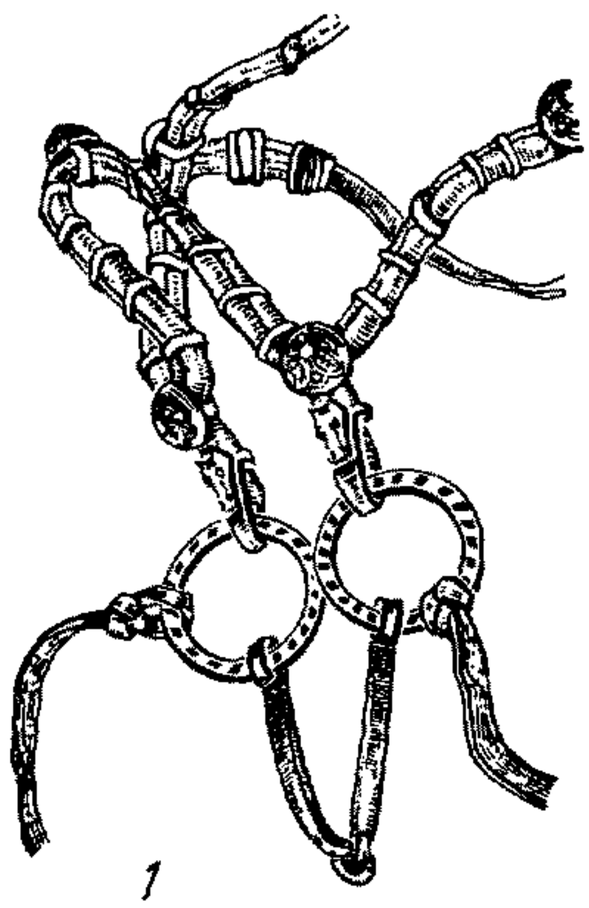
Седло *эзер* состояло из березового ленчика *эзер сөөгү* (рис. 92, *2 а*; 93, *2*) с двумя сравнительно высокими луками *эзер бажы*, причем передняя *эзерниң башкы бажы* (рис. 92, *2б*) была почти вертикальной, а задняя *эзерниң соңгу бажы* (рис. 92, *2в*) — круто изогнутая. На ленчике располагалась подушка *ковүнчүк* (рис. 92, *2г*). По обеим сторонам седла обычно висели нарядные кожаные тебеньки *тепсе* (рис. 92, *2и*) и декорированные кожаные чепраки *төрепчи*(рис. 92, *2м*). Седло укрепляли на лошади тремя подпругами (передняя — *башкы колун*, средняя — *ортаа колун*, задняя — *шавылыыр*), нагрудником *хөндүрге* и подхвостником *кудурга*, впрочем, многие всадники пользовались лишь передней и задней подпругой, а нагрудник и подхвостник надевали только тогда, когда предстояли дальний путь или поездка в горы.

Музейные и полевые материалы позволяют утверждать, что женские и мужские седла тувинцев в начале XX в. практически не различались, хотя, по свидетельству ряда моих информаторов, еще в конце XIX в. праздничные седла женщин были декорированы более пышно, чем мужские, причем у них металлические накладки и крупные бляхи прикрепляли на лицевой части передней луки, чего не делали на мужских седлах. Луки женских седел были выше, тоньше и изящнее.

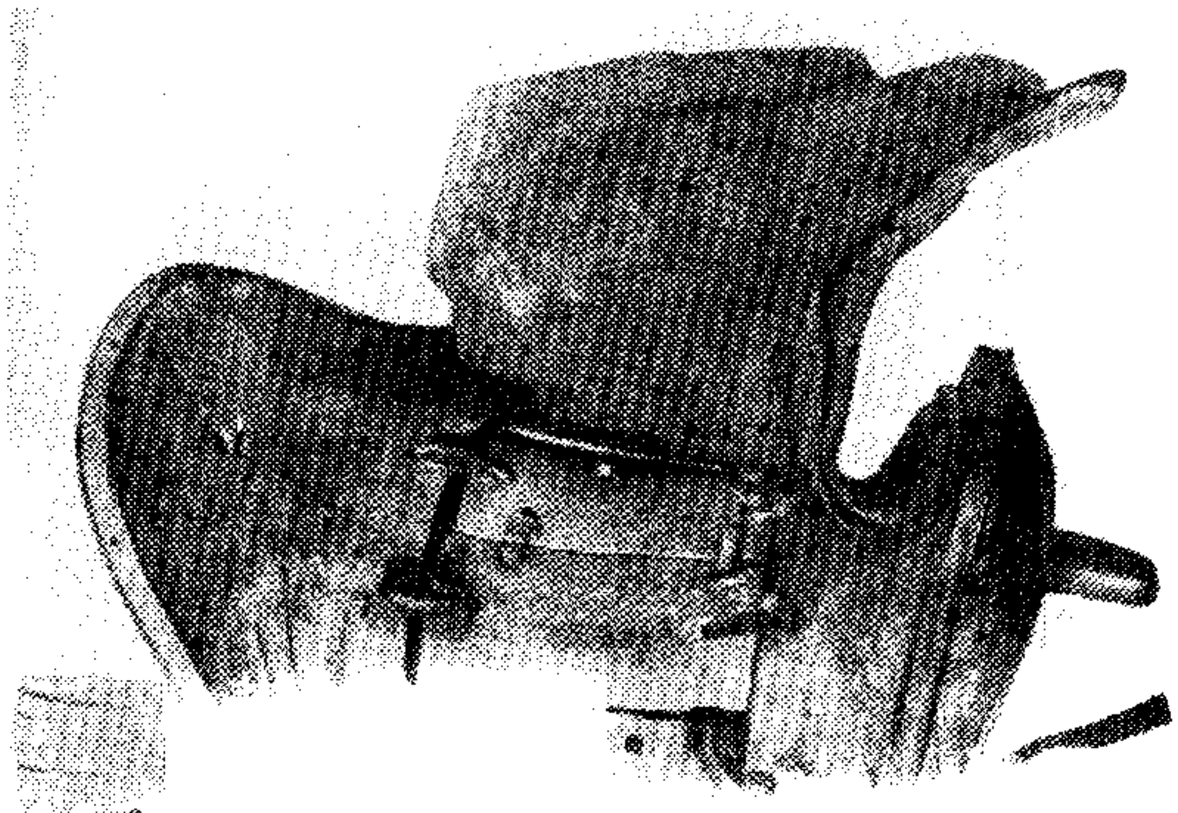
Особенно тщательно и выразительно стремились декорировать крупные бляхи седельной подушки. Их делали выпуклыми, со сложно профилированными краями, преимущественно в виде шести-, семи- или восьмилепестковой розетки, а также сердцевидными. Наряду с крупными бляхами, предназначенными для седельной подушки, сравнительно небольшие бляхи укрепляли на седельных полках. Бляхи на полках седла были плоскими, удлиненными, овальной или полуовальной формы, нередко сложно профилированными. Непременной принадлежностью седел были узкие и длинные металлические или костяные накладки на передние и задние луки. Серебряные и бронзовые накладки обычно украшали штампованными и чеканными узорами из сочетаний крестиков, звездочек, запятых, кружочков[14].

По своим конструктивным особенностям тувинские седла не отличаются от бурятских и монгольских и могут быть выделены в монголо-тувинский тип седел. Близки у этих народов и остальные элементы конской упряжи.

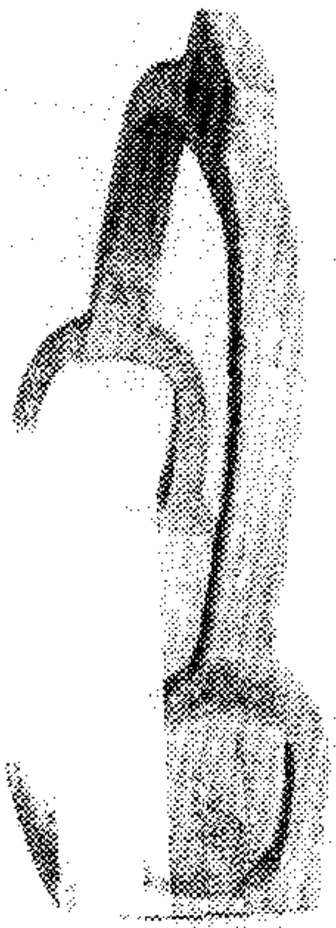
Как правило, стремена *эзеңги* (рис. 92, *2к*) были железными, гораздо реже — бронзовыми.



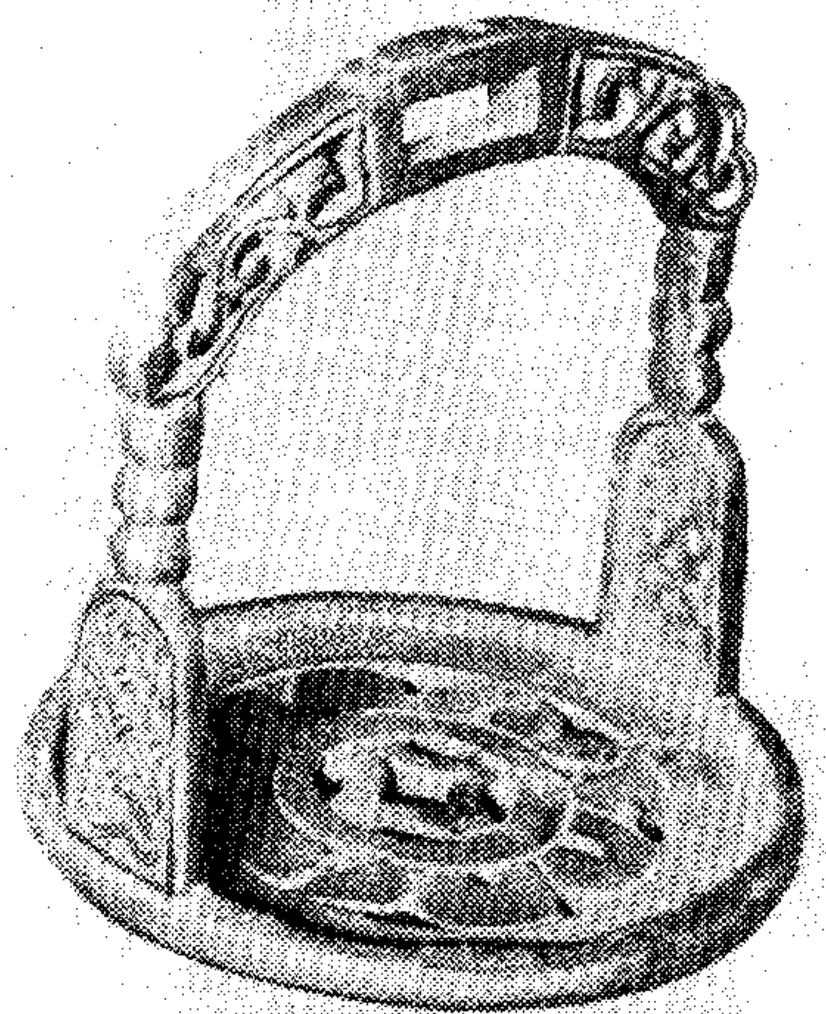
1



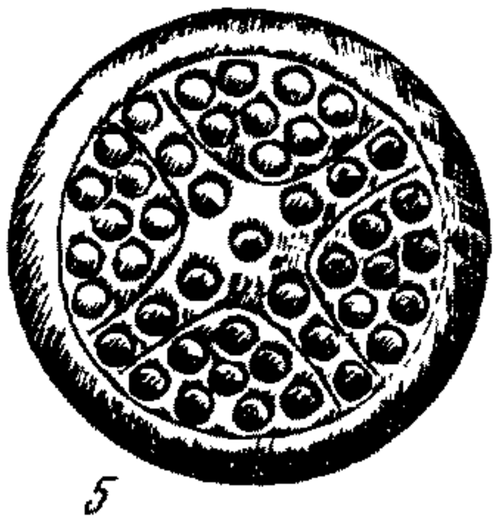
2



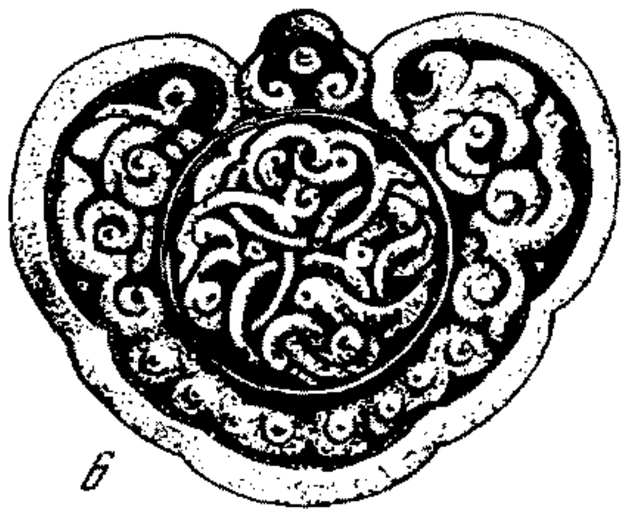
3



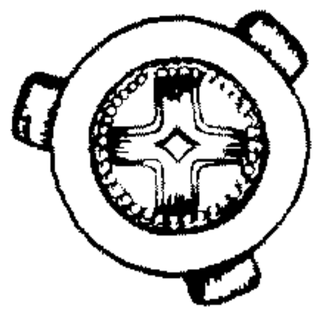
4



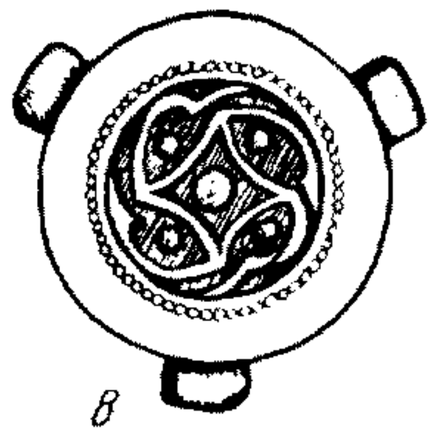
5



6



7



8

Рис. 93. Детали конской упряжи

1 — фрагмент узды; *2* — остов тувинского верхового седла; *3* — железное стремя; *4* — бронзовое стремя; *5—8* — серебряные бляхи узды и седла

Металлические стремена, как и у других коневодческих народов, иногда имели художественную отделку, впрочем, и кованые железные стремена (рис. 93, *3)* даже в богатой упряжи были весьма сдержанно декорированы чеканкой; что же касается бронзовых, отлитых по деревянной модели, то они были отделаны очень пышно (рис. 93, *4*); их декорировку дополняли даже изображения львиных голов, которые, как полагали, имеют охранительную магическую силу. Вероятно, это была давняя традиция. Так, в тувинском эпическом сказании "Богатырь Тёвене-Мёге и конь его Демир-Шилги" мудрый конь говорит своему хозяину: "Приготовь свои стремена с львиными головами, чтобы отбить стрелу!"[15]

Наряду с железными и бронзовыми были известны и деревянные стремена, которыми пользовались очень бедные люди; подобное явление отмечено и у других коневодческих народов, в частности у киргизов и башкир[16].

Всадник пользовался плеткой (*кымчы*). Ее деревянную рукоять (*кымчы сывы*) длиной около 50 см предпочитали изготовлять из горного тальника (*сөөскен*), с характерной для него красноватой корой. Для ремня плетки (*кымчыы баа*) длиной около 1 м использовалась обычно кожа быка. На конце рукояти имелась кожаная петля (*кымчы салдырыы*) (рис. 92, *4*).

Вплоть до начала XX в. больных и раненых перевозили особым способом (*дөөжеҢ*, ср. монг. *дүүжин* — качели). Для этого двум оседланным коням, стоявшим рядом, связывали кольца удил, шеи и хвосты с тем, чтобы расстояния между ними было около 80 см, после чего между лошадьми закрепляли специфические носилки, состоявшие из двух жердей, связанных арканом крест-накрест, в виде сетки. Больного клали на носилки, а лошадей вел всадник, сидевший впереди на третьем коне. По собранным мною сведениям, такие приемы транспортировки использовали монголы и, по-видимому, другие кочевые народы степей. Хотя, как ни странно, способ этот не описан в этнографической литературе, можно полагать, что кочевники знали его еще в древности. Был он, вероятно, известен и конникам Древней Руси, испытавшим влияние культур кочевых соседей. Есть все основания полагать, что именно таким способом Святополк Изяславич повез в Киев тело своего отца Изяслава Ярославича, убитого в сражении, о чем пишет автор "Слова о полку Игореве": "С тоя же Каялы Святополкь полелея отца своего междю угорьскими иноходьцы ко святей Софии к Киеву"[17]. Автор прозаического перевода "Слова" И.П. Еремин комментирует это место: «Святополк Изяславич повез в Киев тело отца по обычаям того времени на носилках — "между угорскими иноходцами". . . носилки прикреплялись шестами к двум коням, бегущим друг за другом»[18]. Вряд ли прав автор этого комментария, так как такой прием перевозки не был единственным. Более практичен описанный выше способ транспортировки больных и раненых, издавна известный кочевникам и сохранявшийся у тувинцев вплоть до начала XX в.

Традиционная конская упряжь у тувинцев была результатом сложного многовекового развития. Ниже мы остановимся на проблеме происхождения седла со стременами, привлекая материалы по широкому кругу культур Евразии.

Доместикация лошади произошла, как отмечалось, в Европе, вероятнее всего — в Северном Причерноморье. Древнейшие, впрочем, косвенные свидетельства об использовании лошади датируются V тысячелетием до н.э., а более достоверные —IV тысячелетием до н.э. Они основываются на археологических находках в Северном Причерноморье[19], в Месопотамии[20] и Южной Туркмении[21]. Есть мнение, что процесс доместикации лошади и ее распространение были связаны с древними индоевропейцами[22].

Спустя две тысячи лет на огромных территориях Евразии получает распространение обычай использования легких двухколесных повозок, запряженных парой лошадей. В это время существовали уже развитые приспособления для управления упряжной лошадью (кожаная сбруя с металлическими распределителями ремней, удила с псалиями и др.). В принципе аналогичные по своему устройству колесницы мы находим в раскопках гробниц иньских правителей Древнего Китая, на наскальных рисунках Монголии, Тувы, Алтая, Средней Азии, на египетских фресках. И хотя некоторые исследователи трактуют отдельные шумерские тексты, датирумые II тысячелетием до н.э., как косвенные свидетельства спорадического использования коня для верховой езды[23], но изображений всадников в эту эпоху еще нет.

Впрочем, по крайней мере одно исключение из этого правила все-таки существует. В древнеегипетской батальной сцене, датируемой XIV в. до н.э., мы видим воина, скачущего верхом. В руках у него поводья, но они слишком длинны, чтобы сдержать коня. Сидит этот человек в крайне неудобной, неустойчивой и напряженной позе, почти на крупе (рис. 94, *1*). Не случайно поэтому многие исследователи считают, что перед нами не опытный всадник, а дезертир, решившийся на крайний риск: обрезав постромки и взгромоздившись на упряжную лошадь, он бежал с поля брани[24].

В IX в. до н.э. верховых лошадей уже использовали в своем войске ассирийцы, но делали они это очень своеобразно. На бронзовом барельефе, относящемся примерно к 850 г., изображена группа всадников, стреляющих из луков. Характерно, что сидят эти лучники примерно так же, как это делал упоминавшийся нами египтянин, — сдвинувшись далеко назад, к крупу лошади. В таком положении контролировать действия коня шенкелями невозможно, а руки у воинов заняты. Поэтому чувствуют они себя на спине лошади явно неуверенно, и в тот момент, когда нужно спускать тетиву, их лошадей придерживают под уздцы пешие солдаты (рис. 94, *2*).

Это изображение относится ко времени "второго возвышения" Ассирии, когда Ашшурнасирпал II и Салманасар III предпринимали активные завоевательные походы против Урарту, Вавилона и других соседних государств. Возможно, что рассматриваемый барельеф свидетельствует о применении ассирийцами своеобразной новинки в области военной техники и тактики: севшие на лошадей лучники получали лучший обзор местности и могли поэтому эффективнее поражать врага. Но, произведя залп, они, видимо, тут же спешивались, во всяком случае стрелять на скаку еще не умели.

После временного упадка Ассирийской державы, которым отмечена первая половина VIII в. до н.э., реформы Тиглатпаласара III создали предпосылки к ее новому возвышению. При Ассархаддоне ассирийцы уже широко применяли конницу. Полагают, что с наибольшим успехом она использовалась на пересеченной местности, где традиционным колесницам действовать было трудно. Дошли до нас и изображения ассирийских всадников того времени.

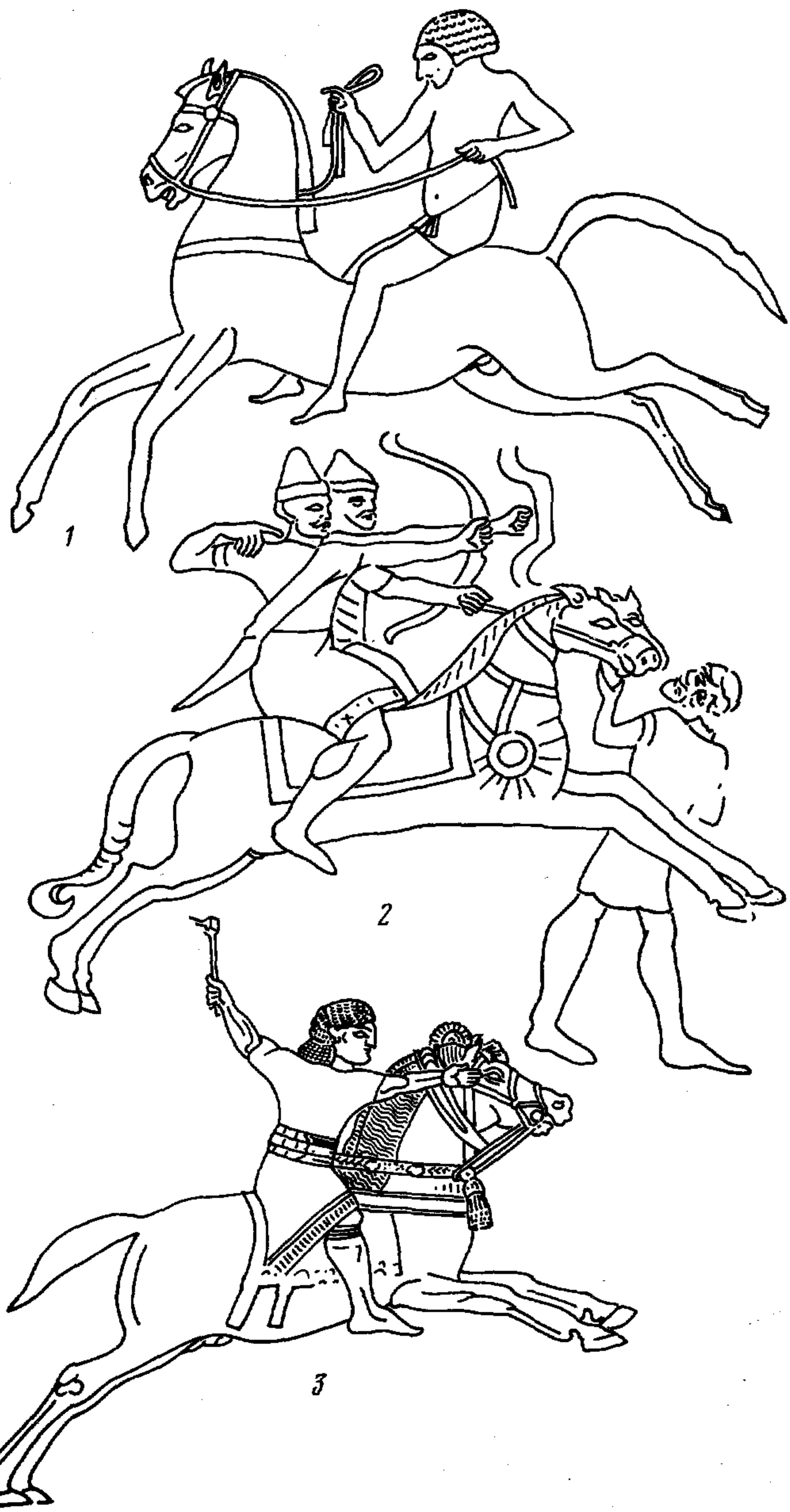


Рис. 94. Ранние изображения всадников
1 — древнеегипетское изображение. XIX в. до н.э.; *2* — фрагмент ассирийского барельефа. Начало I тысячелетия до н.э.; *3* — ассирийский воин. VII в. до н.э.

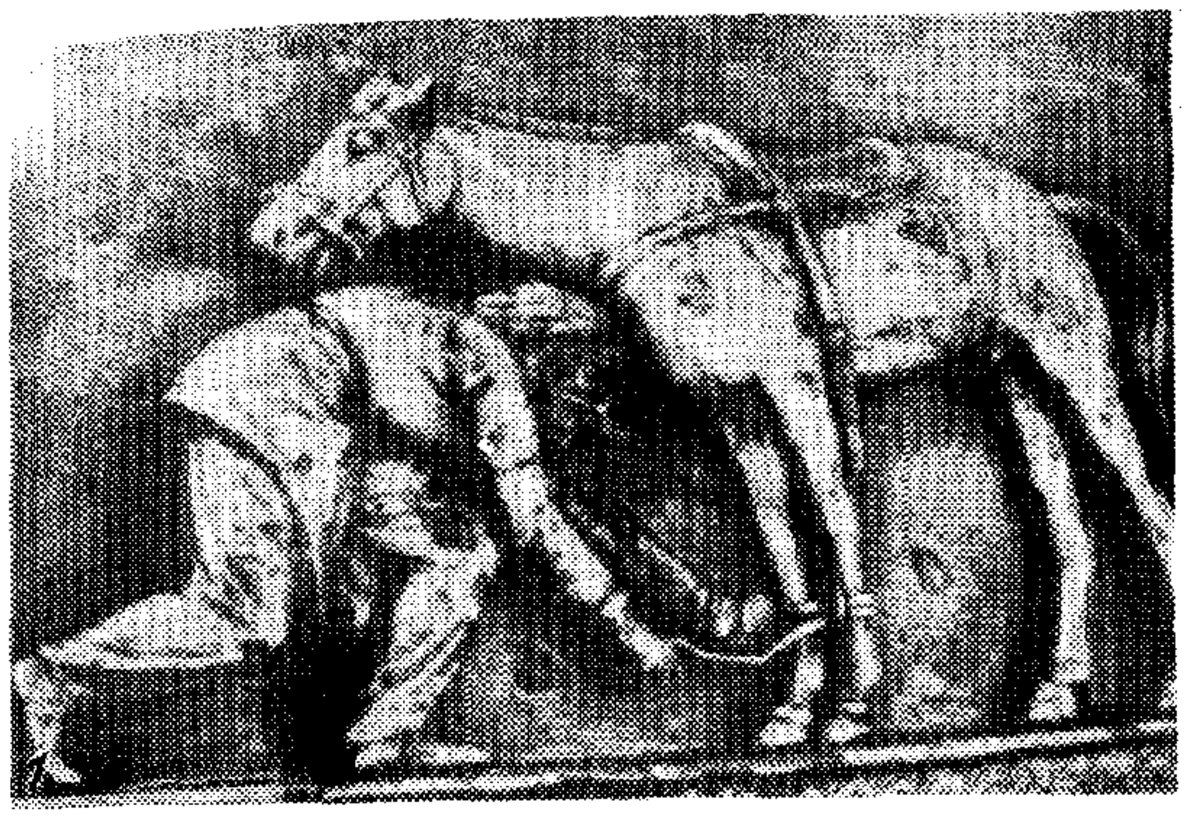
На каменном барельефе из Ниневии (рис. 94, *3*) хорошо видны не только фигуры воинов, скачущих верхом, но и детали их вооружения, конская упряжь, даже выражение их лиц. Совершенно очевидна резкая разница в этих двух изображениях, разделяемых не более, чем двумя столетиями. Ассириец VII в. до н.э. уже сидит на лошади так же, как это принято в наши дни. В его облике нет прежней скованности и неуверенности. Всадник уверенно галопирует, бросив поводья и размахивая боевым топором. Пожалуй, никто не усомнится в том, что он — профессиональный наездник. Чем же объяснить столь быстрый прогресс в технике верховой езды у ассирийцев?

Весьма убедительной представляется точка зрения тех исследователей, которые связывают распространение конницы в Ассирии с проникновением в Переднюю Азию кочевников-скифов[25]. Впервые этот народ упоминается в ассирийских текстах около 700 г. до н.э. То было время, когда скифские племена начали стремительно продвигаться из степей Придонья на юг, вдоль побережья Каспийского моря в Закавказье (недаром Эсхил назвал Кавказ "скифской дорогой"). Вскоре кочевники начинают всерьез вмешиваться в большую политику ближневосточных государств. Около 674 г. до н.э. царь скифов женится на дочери Ассархаддона и оказывает "царю царей" важную услугу, вступив в ним в союз. Впрочем, это не помешало скифам позже объединиться с мидийцами и захватить в 612 г. Ниневию, что привело в конечном итоге к падению Ассирийской державы. Вот на таком историческом фоне, надо полагать, и произошли те существенные сдвиги в военной технике, которые зафиксированы двумя ассирийским барельефами. Следовательно, можно сделать вывод, что всадники Ассархаддона не пользовались стременами: их ноги плотно прижаты к бокам лошади, а носок оттянут вниз. Значит ли это, что, переняв у скифов манеру езды верхом, ассирийцы почему-то воздержались от использования столь важного атрибута конской упряжи, каким является стремя? Есть все основания считать, что и сами скифы не знали стремян.

Об этом свидетельствуют многочисленные факты. В 1924 г. были начаты раскопки группы Пазырыкских курганов в горах Горного Алтая. Здесь еще в Первом кургане, в линзе вечной мерзлоты были найдены десять трупов лошадей с полностью сохранившейся упряжью, в том числе конские седла. Они состояли из двух набитых шерстью кожаных подушек, соединенных между собой и с двух сторон накладывавшихся на спину коня. Поверх седла закреплялась подпруга, сзади к нему был присоединен подхвостник, спереди — нагрудный ремень. К седлу было привязано несколько ремешков, свешивавшихся вниз, — частью для украшения, частью для приторачивания груза.

Известно, что многочисленные археологические исследования в Великом поясе степей Евразии свидетельствуют о чрезвычайной близости многих элементов материальной и духовной культуры кочевников "скифского мира". Объясняется это как господством единого ХКТ, так и особенностями кочевой жизни скифов, благодаря чему отдельные достижения их культуры чрезвычайно быстро распространялись на огромные расстояния. Сравнение седел из Пазырыка с другими, известными по изображениям того же времени, дает основание полагать, что в скифскую эпоху (VIII—III вв. до н.э.) ни у одного народа стремян еще не существовало, что и позволил себе утверждать автор еще в начале 60-х годов[26].

Однако эта точка зрения не была общепризнанной. Так, А.П. Смирнов, крупный советский археолог, специалист по истории скифской эпохи, касаясь упряжи скифов, утверждал: "По-видимому, с IV в. до н.э. появляются примитивные стремена в виде



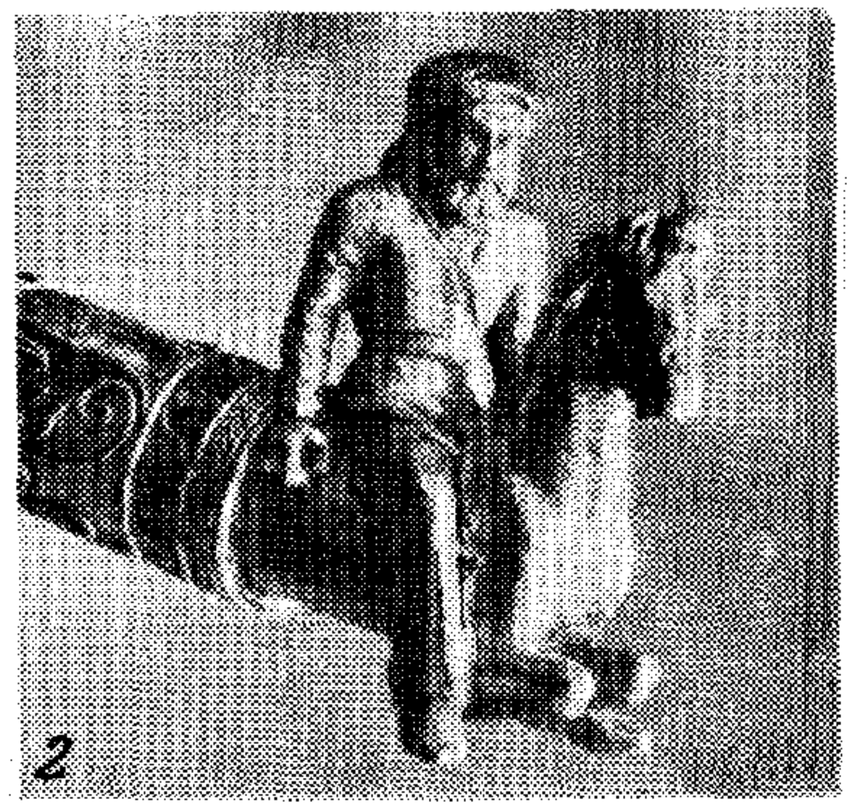


Рис. 95. Скифские изображения всадников и лошадей
1 — увеличенная деталь фриза Чертомлыкской вазы; *2* — гривна из кургана Куль-Оба. ГЭ

ременных петель. . . Без такого упора всадник, особенно тяжело вооруженный, не мог легко вылезти из седла"[27]. Подобное мнение разделяли также и другие исследователи. Единственным основанием для такого вывода обычно служила ссылка на знаменитую Чертомлыкскую вазу: на одном из ее фризов изображена оседланная лошадь со свисающим стременем в виде петли[28]. Эта ваза, хранящаяся в Государственном Эрмитаже, была подвергнута автором тщательному исследованию, которое показало, что стремени в виде петли на ней не оказалось! Вниз спускался. . . тонкий и прямой конец подпружного ремня[29] (рис. 95, *1*).

Позднее авторитетный английский журнал "Antiquity" опубликовал статью М. Литтауер, которая, согласившись с моим выводом об отсутствии стремени на Чертомлыкской вазе, тем не менее сделала сенсационное сообщение о том, что у одного из двух всадников на известной золотой гривне из скифского кургана Куль-Оба в Государственном Эрмитаже ею обнаружено стремя, укрепленное на цепи, а следовательно, уже скифы его знали[30]. Это было полной неожиданностью и потребовало дополнительного детального исследования гривны. Мною совместно с М.В. Крюковым при помощи специальной увеличительной аппаратуры был осмотрен каждый миллиметр этой гривны. У одного из всадников в левой руке был вполне отчетливо виден повод, а кисть опущенной правой руки сжимала какой-то отсутствующий предмет. Несколько ниже, по внутренней стороне правой ноги шли, опускаясь, две узкие золотые пластинки, тщательно сплетенные между собой. Чуть ниже колена плетение заканчивалось небольшим узелком и продолжалось в виде двух свободно свисающих узких пластин, не доходящих до конца штанов, причем один конец был короче другого. Осмотр позволил прийти к совершенно очевидному выводу, что на гривне в правой руке всадника был поразительно реалистично и точно изображен плетеный ремень нагайки. Такие же плети до сих пор можно увидеть в правой руке всадников — тувинцев, алтайцев, киргизов. Рукоятка, несомненно, тоже была, но, к сожалению, не сохранилась, зато вполне видно отверстие в кисти правой руки, где она должна была находиться (рис. 95, 2). Левая рука второго всадника держит повод, правая — свободно опущена, кисть плотно сжата. Таким образом, и здесь нет никаких признаков, стремени, что безусловно свидетельствует об ошибке М. Литтауэр.

Для разработки вопроса о происхождении жесткого седла и стремян важное значение имеют китайские источники. Обратимся к этим материалам.

Один из самых ранних древнекитайских рисунков, воспроизводящих оседланную лошадь, дошел до нас на бронзовом зеркале IV в. до н.э. (рис. 96, *1*). Всадник, вооруженный коротким кинжалом, соскакивает с коня, чтобы вступить в единоборство с тигром. Седло изображено в виде подушки, к передней части которой прикреплен ремень со свешивающейся вниз кистью. Стремян на рисунке нет.

Еще более убедительными явились результаты раскопок, производимых с начала 70-х годов по соседству с тем местом, где в 210 г. до н.э. был погребен император Цинь Шихуан, впервые объединивший Древний Китай.

В непосредственной близости от грандиозной усыпальницы были открыты рвы, в которых находились терракотовые фигуры воинов-стражей. Эти статуи изображали людей в натуральную величину. Тщательнейшим образом переданы детали костюма. Реалистичность этих изображений настолько высока, что известный антрополог Н.Н. Чебоксаров счел даже возможным использовать их для характеристики расового типа древних китайцев III в. до н.э.[31] Среди этих "гвардейцев Цинь Шихуана" были и всадники: их несколько десятков, и у каждого наготове запасная оседланная лошадь, причем есть возможность во всех деталях рассмотреть изображенные в натуральную величину седла.

Это плоская стеганая подушка с небольшими поперечными утолщениями спереди и сзади; подпружный ремень застегивается слева, под брюхом лошади большой металлической пряжкой; параллельно ему с седла спускаются еще два более коротких ремня, украшенных кистями; есть и подхвостный ремень, не позволяющий седлу сбиваться на холку. И никаких признаков стремян! (рис. 96, 2).

Древнекитайское седло III в. до н.э. обнаруживает, таким образом, явные черты, сближающие его с соответствующим предметом упряжки, употреблявшимся в это время степными кочевниками. Оно почти аналогично седлам, найденным в пазыркских курганах и изображенным на золотой пластине из Сибирской коллекции Петра I (рис. 96, *3*). Этот тип седла употреблялся в Древнем Китае и позже — в эпоху Хань.

О том, как выглядели древнекитайские седла во II в. до н.э., можно судить по находкам в погребении ханьского полководца, раскопанном близ Сиани. И здесь в специальных ямах рядом с гробницей расставлены глиняные фигурки воинов. Создается впечатление, что за своим начальником в потусторонний мир двинулась вся его армия: общее число изображений превышает 2300 (в том числе более 500 всадников). "Мягкие" седла, представленные на этих статуэтках, в принципе ничем не отличаются от своего прототипа III в. до н.э. (рис. 96, 5).

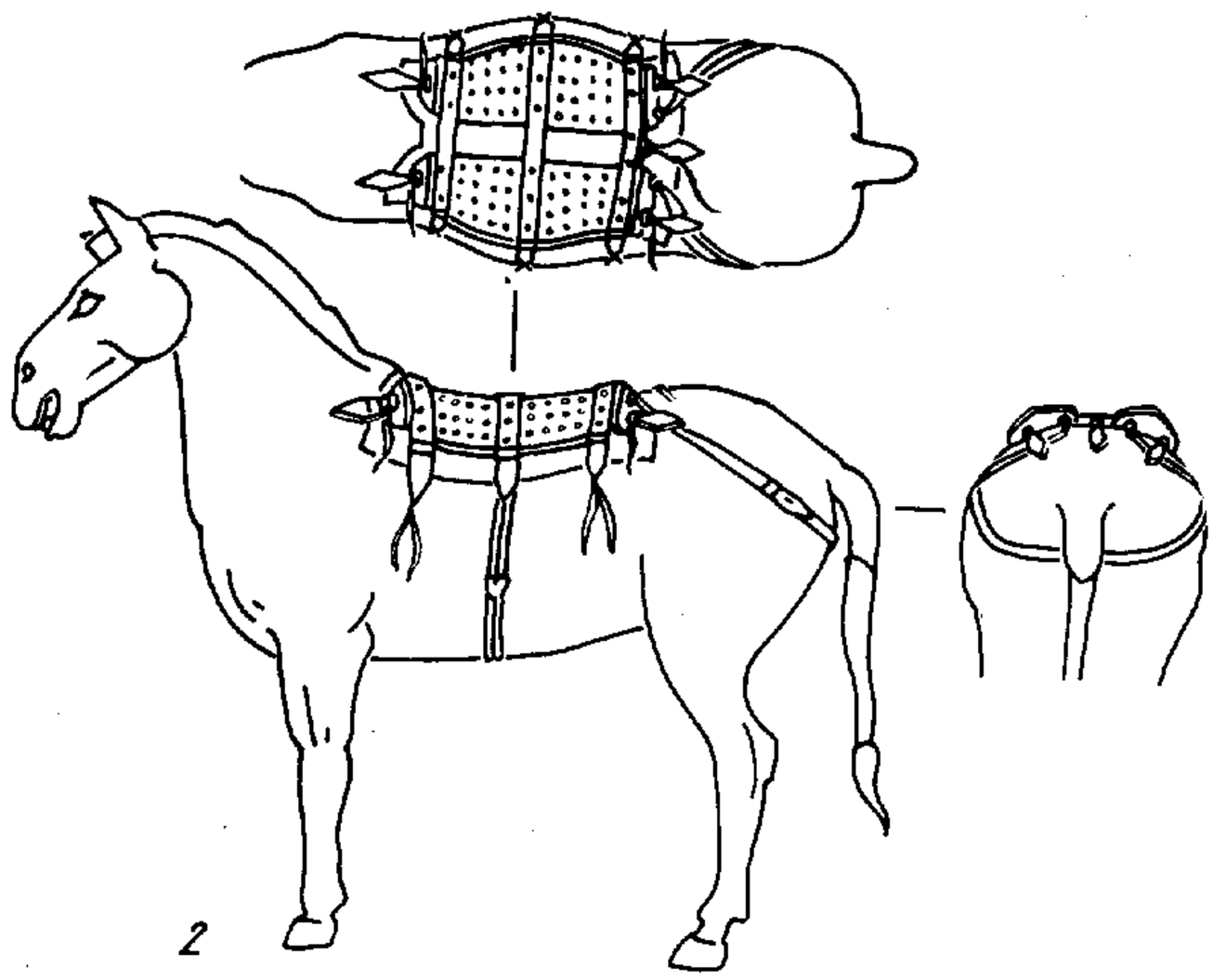
К сожалению, глиняные раскрашенные фигурки всадников из Сиани выполнены гораздо менее тщательно, чем изображения гвардейцев Цинь Шихуана. Впрочем, этот недостаток отчасти компенсируется тем, что в нашем распоряжении есть еще одна серия статуэток (на этот раз бронзовых), изображающих всадников и оседланных лошадей. Они датируются I в. н.э. На них четко просматриваются седла в виде подушек, к краю которых пришиты кольца для ремней. Следует отметить, что во всех

→

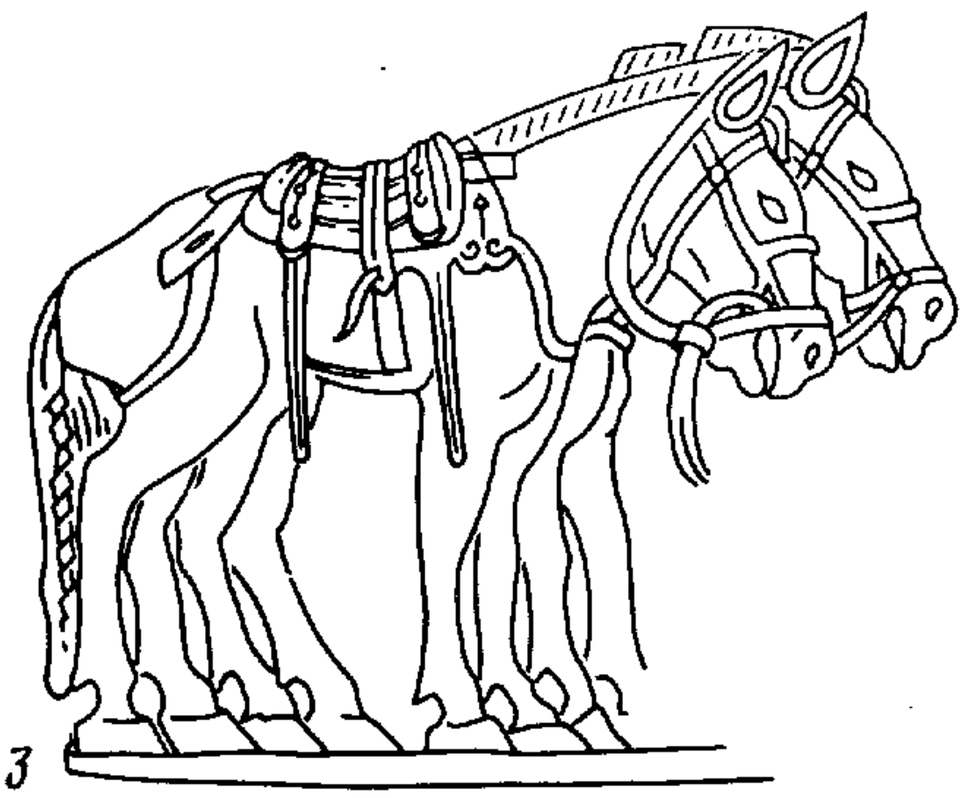
Рис. 96. Изображения "мягких" седел без стремян

1 — схватка с тигром. Древнекитайское зеркало. IV в. до н.э. ХМ. С. 431; *2* — боевой конь под седлом. Статуя из погребения Цинь Шихуана. III в. до н.э. ЖВ. 1978. 5. С. 18; *3* — фрагмент золотой бляхи Сибирской коллекции Петра I. ГЭ; *4* — надгробие из Анапы. II в. н.э. ИА; *5* — терракотовая статуэтка из древнекитайского погребения. II в. до н.э. ЖВ. 3. Табл. 1

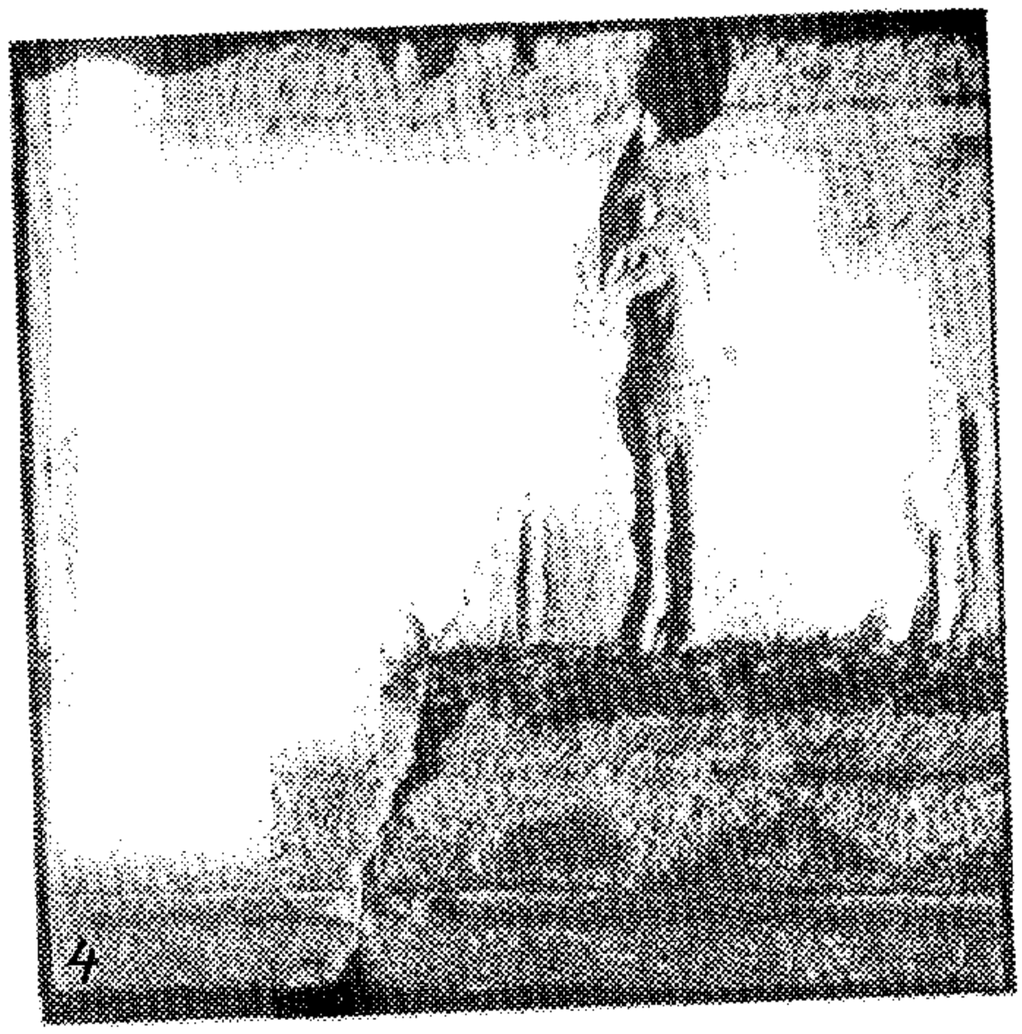
1



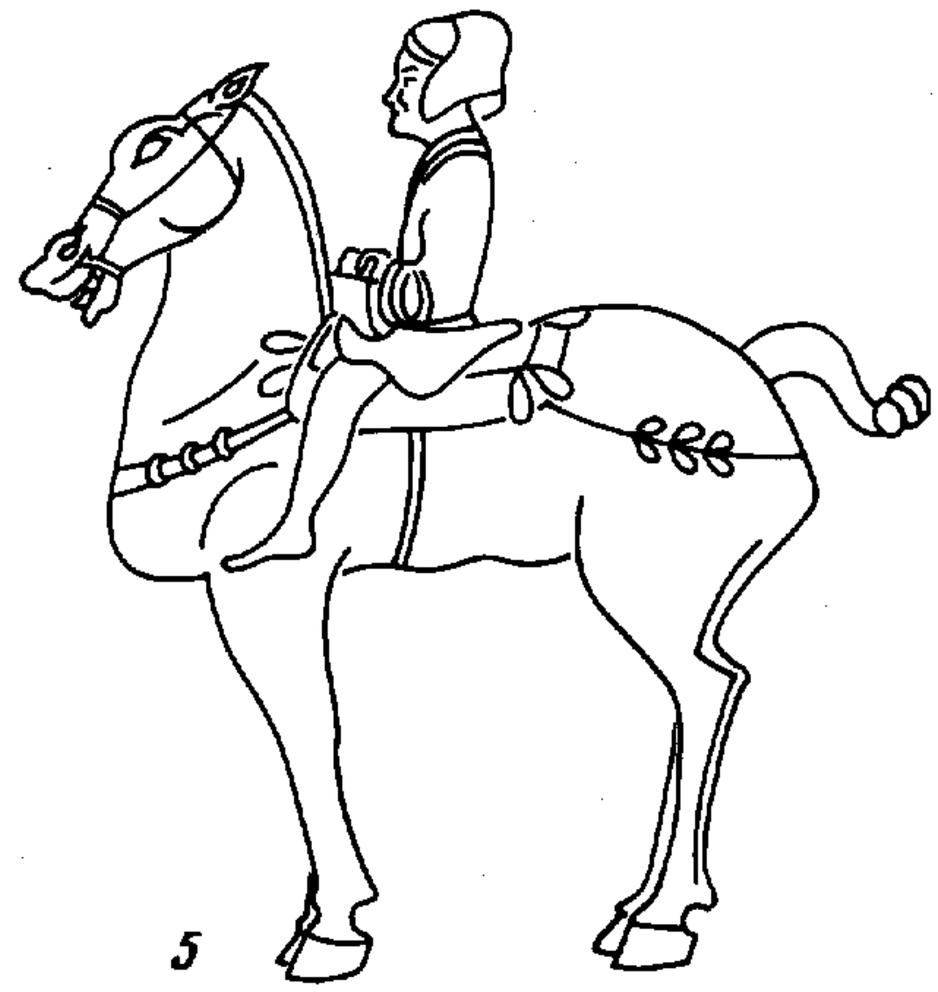
2



3



4



5

случаях древнекитайские всадники IV в. до н.э. — I в. н.э. сидят так же, как и скифы. Не случайно поэтому на каменном барельефе II в. из Шаньдуна мы видим конюшню, где слуга чистит коня; рядом развешана упряжь — уздечка, седло, какие-то другие предметы, но стремян среди них нет, что также позволяет говорить об отсутствии стремян в это время у евразийских всадников.

Есть все основания полагать, что не было стремян не только у коневодов скифского времени, но и у более поздних кочевников гуннского времени, хотя и эта точка зрения оспаривалась. Так, например, Грэхем Кларк утверждал, что металлические стремена впервые появились у центральноазиатских гуннов на рубеже нашей эры [32]. Жаль только, что в подтверждение данной версии он не привел конкретных доказательств. Между тем известно, что ни в одном археологическом комплексе гуннского времени ни в Азии, ни в Европе вместе с конской упряжью ни разу не были найдены стремена. В этой связи представляет интерес недавняя находка в Анапе надгробия II в. н.э. с изображением всадника и двух оседланных коней: на нем отчетливо видны "мягкие" седла без стремян (находка хранится в Институте археологии АН СССР) (рис. 96, *4*). Что же касается случайных находок миниатюрных стремян в Южной Сибири, то они могут относиться и к более позднему времени: на верхнем Енисее обычай класть в погребения вотивные модели вещей археологически засвидетельствован в различных памятниках вплоть до VII—VIII вв. Наиболее древними, достаточно убедительно датированными предметами, имеющими отношение к изобретению стремян, являются находки в погребении № 21 близ Чанша (Центральный Китай). На кирпичах, использованных при сооружении этой гробницы, есть текст: "Сделано в десятый день пятой луны второго года Юн-пин", что означает 302 г. н.э. Среди многочисленных фигурок людей, которые должны были сопровождать погребенного в иной мир, 14 статуэток оседланных лошадей, 13 из них имеют всадников. Ноги у всех свободно свисают, но в трех случаях спереди, слева, у седла видны какие-то своеобразные приспособления на ремне, напоминающие стремя. Изучение этих находок и некоторые другие факты позволили автору прийти к выводу, что перед нами прототип будущего стремени, своего рода "подножка", служившая лишь для облегчения посадки в седло. Она помещается на левой стороне седла, так как на коне всегда садились слева. Вставив ногу в эту петлю и сев верхом, следовало ногу освободить, так как сидеть на лошади, когда лишь одна нога опирается на "подножку", было, разумеется, неудобно: она закреплена слишком высоко. Это обстоятельство и было причиной того, что всадников из Чанша на первый взгляд не отличишь по их позе от скифов или воинов Цинь Шихуана (рис. 97, *1*). Опубликованный мною еще в 1966 г. вывод о том, что на фигурах всадников из Чанша изображена левосторонняя "подножка" — предшественница двустороннего стремени — и что это имеет принципиальное значение для познания генезиса стремени как составной части конской упряжи[33], нашел поддержку у ряда специалистов[34]. Вместе с тем высказывались и сомнения в самой возможности такого генезиса стремени: якобы подобные "подножки" не были типичны для своего времени и не исключено, что по тем или иным причинам мастер, изготовивший статуэтки из Чанша, ограничился изображением у седла лишь одного стремени, хотя в действительности и тогда уже пользовались двумя. Однако мой вывод получил через несколько лет совершенно неожиданное, но чрезвычайно убедительное подтверждение, когда близ Аньяна, в провинции Хэнань (КНР) в 1973 г. было раскопано погребение начала IV в. с многочисленными предметами конской упряжи. К сожа-

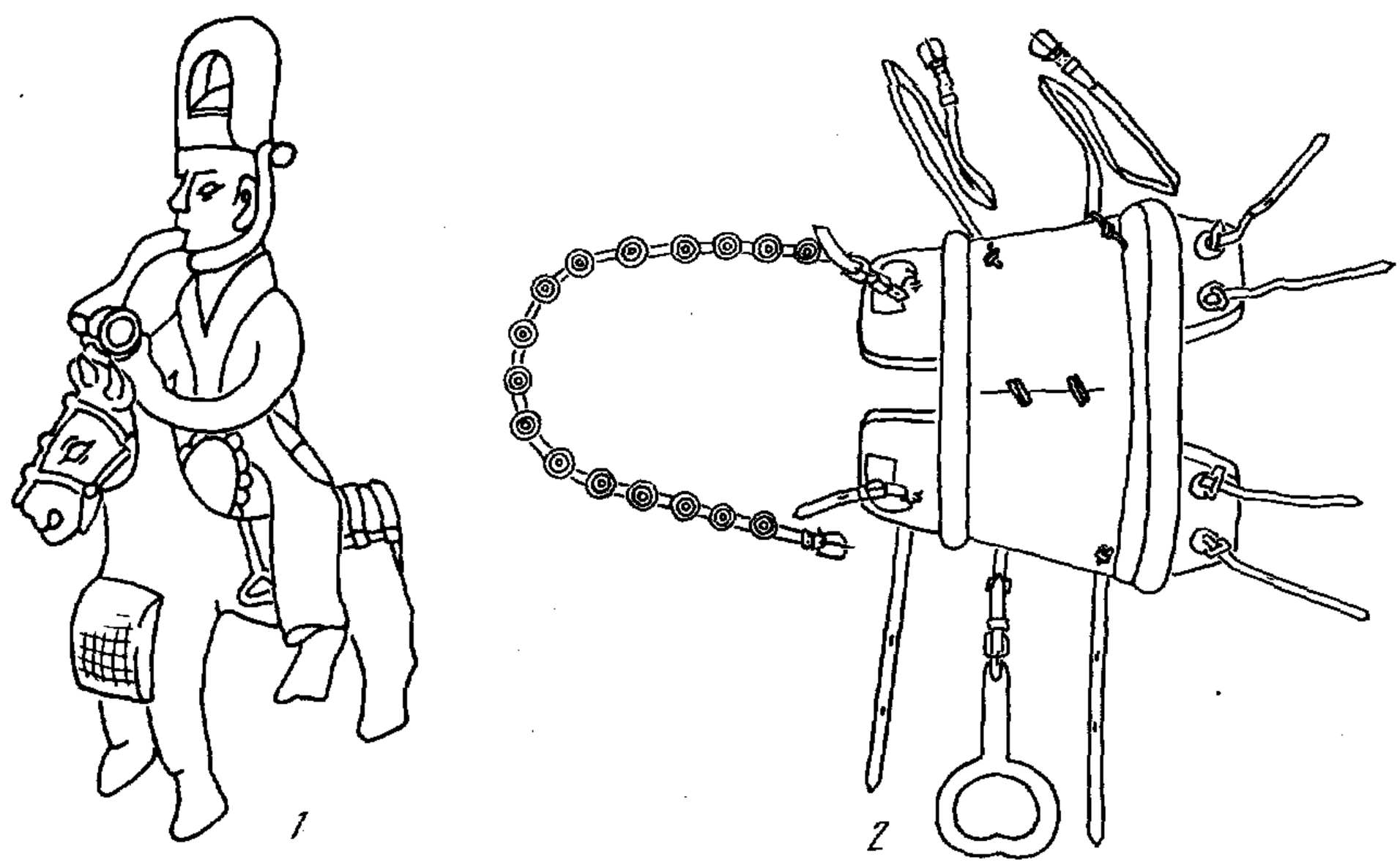


Рис. 97. Седла с левосторонней "подножкой"
1 — всадник в седле на погребальной статуэтке из Чанша. 302 г. КС. Табл. XII, *3*; *2* — седло из Аньяна. К. 1983.6

лению, опубликованы эти материалы были лишь почти десять лет спустя, после раскопок, но теперь они уже не выглядят единичным свидетельством, а прекрасно вписываются в широкий исторический контекст. В погребении №154 близ Аньяна было обнаружено захоронение, принадлежавшее, по всей видимости, знатному сяньбийцу — одному из тех, кто в начале нашей эры на протяжении нескольких столетий чувствовал себя хозяином Северного Китая. В результате "варварского" завоевания здесь возникло несколько государственных образований, основанных бывшими кочевниками. Погребенный лежал на спине, под головой у него было хорошо сохранившееся седло, причем все детали последнего оказались при раскопках непотревоженными. У археологов появилась редкая возможность реконструировать весь комплекс конской упряжи IV в., т.е. того же времени, что и фигуры из Чанша. Аньянское седло имело жесткую деревянную основу, подобную той, которую мы видим, например, на объемном изображении оседланной лошади из Турфана, относящемся примерно к тому же времени[35]. Первое, что бросается в глаза, это вертикальные плоские луки (передняя несколько меньших размеров, задняя более массивна). Седло фиксируется на спине лошади посредством двух подпружных (нагрудного и подхвостного ремней), украшенных накладными бронзовыми бляшками с позолотой. И что особенно для нас важно — именно слева, притом на очень коротком ремне с седла свешивается всего одно, бронзовое, позолоченное стремя — безусловно, та самая подножка, которую мы видели на статуэтках из Чанша (рис. 97, *2*). Совершенно очевидно, что без "подножки" тяжеловооруженный всадник вообще не мог бы сесть в седло с такими высокими луками. За сравнительно короткий исторический срок левосторонняя "подножка" эволюционировала в двусторонние стремена, которые всадник мог уже использовать не только для подъема в седло, но и как надежную опору во время движения коня.

Чтобы охарактеризовать этот процесс, обратимся к источникам из Китая и сопре-

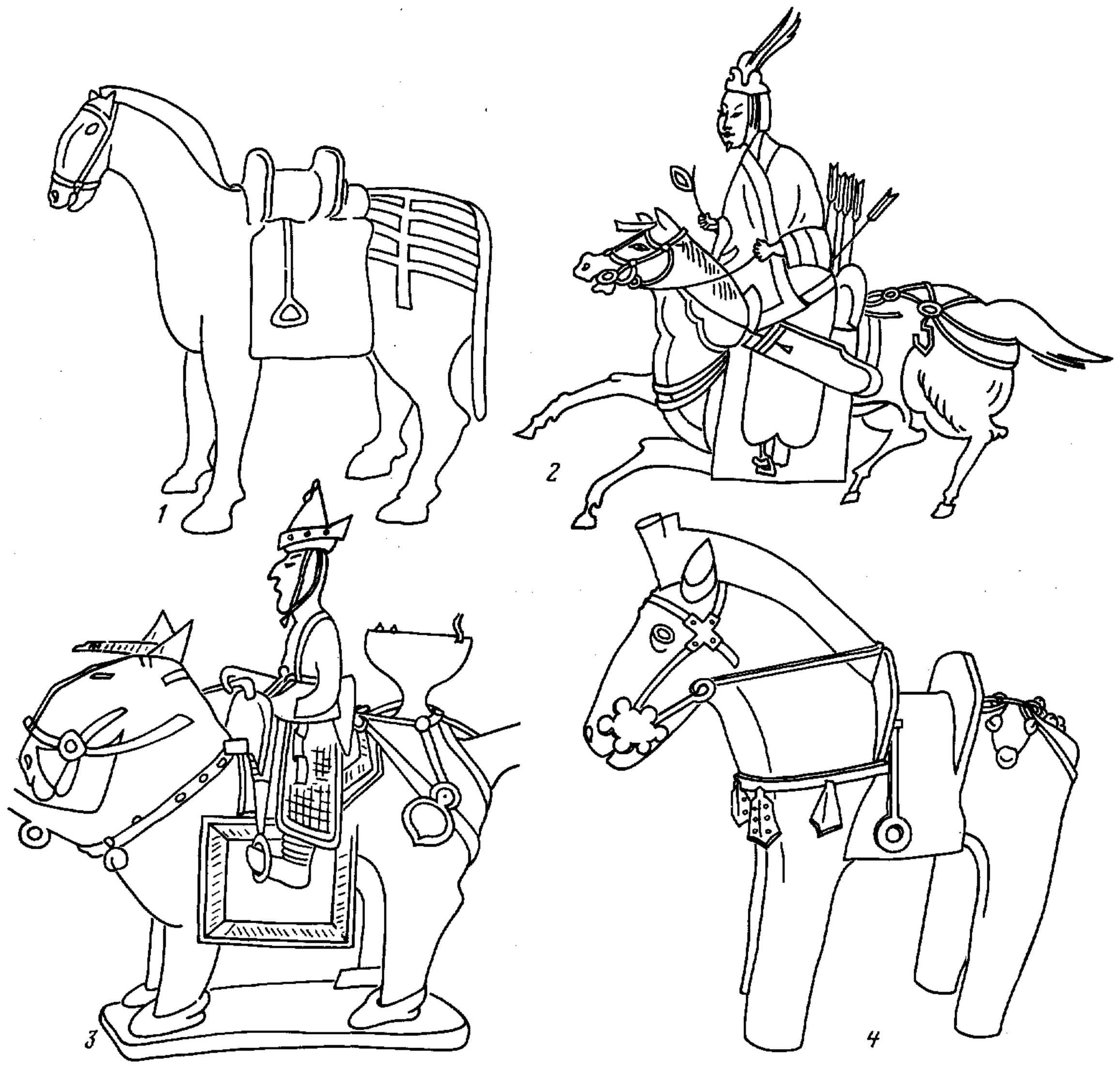


Рис. 98. Ранние изображения седел со стременами
1 — терракотовая статуэтка из древнекитайского погребения. Начало IV в. ЖВ. 1972. 11. С. 40; *2* — фрагмент когуреской фрески. IV в. КМ. С. 12; *3* — сосуд в виде всадника. Силла. V—VI в. КВ. 64; *4* — ханива. VII в. НТМ

дельных территорий, в частности — из государства Когурё. Первоначальная территория формирования когурёской этнической общности лежала в восточной части Маньчжурии и на севере Корейского полуострова, в непосредственной близости к местам обитания кочевников-сяньбийцев. В IV—V вв. когурёсцы, как и китайцы, оказались в самой гуще событий, получивших название "восточноазиатского переселения народов". Значительные массы населения пришли в движение, перемещаясь на огромные расстояния и усваивая в ходе контактов с другими народами новые для них черты культуры и быта, и среди этих черт — комплекс элементов материальной культуры, представлений, привычек, связанных с конем.

Именно в этот период в низовьях Янцзы, в горных долинах Кореи и на далеких Японских островах, в разных точках восточноазиатской ойкумены, на фресках, в погребальной пластике и даже в виде диковинных сосудов появляются изображения всадников. Их очень много, но все они похожи друг на друга и резко отличаются от наездников предшествовавших эпох. Однако, пожалуй, самое раннее из этих изображений найдено в гробнице древнекитайского аристократа из рода Ван близ Нанкина (рис. 98, *1*). По ряду признаков оно может быть датировано первой четвертью IV в., вероятнее всего — 322 г. И вот, когда смотришь на когурёского всадника с фрески IV в. (рис. 98, *2*), то трудно отделаться от мысли, что он скачет на коне, которого оседлали в Нанкине. И уже тем более трудно отличить его от конного воина из знаменитого кургана "Золотых колокольцев" в Силла (рис. 98, *3*), который относится к V в.; несколько более поздним временем датируются японские ханива в виде оседланных лошадей (рис. 98, *4*).

Сравнивая все эти изображения, убеждаешься, что сходство их заключается не только в идентичности всего набора компонентов сбруи, но и в их специфических особенностях. Совершенно не похоже на прежнюю мягкую подушку седло: оно оснащено теперь двумя высокими вертикальными луками, так что всадник оказывается плотно зажатым между ними. Совершенно очевидно, что такие луки могут быть лишь у жесткого седла с прочной деревянной основой. Другая особенность — длинная (кожаная?) лопасть, свешивающаяся ниже уровня ступней всадника. Появление этой детали седла объясняется, надо полагать, тем, что ноги наездника теперь вставлены в стремена и без лопасти ими можно поранить бока коню. И, наконец, мы видим стремена, причем они уже не подножки, потому что, сев в седло, человек не вынимает ног из стремян, а упирается в них, повышая тем самым свою устойчивоть и более уверенно управляя конем, он даже может стрелять на скаку.

На изображениях оседланных лошадей IV—VI вв. стремена переданы довольно условно, и, рассматривая их, трудно даже предположить, что на протяжении двух-трех столетий с ними происходили существенные изменения.

Судить об этом мы можем благодаря находкам в погребениях настоящих стремян вместе с другими компонентами конской сбруи. Вероятно, самыми ранними экземплярами являются два стремени IV в. из когурёских захоронений в Цзиане (провинция Цзилинь). Они деревянные, окованы позолоченной листовой бронзой (рис. 99, *1*) и как две капли воды похожи на подножку из Аньяна. Аналогичные стремена обнаружены также в могиле сяньбийского правителя, умершего в 415 г. Форма их несколько иная: вертикальная планка стала короче (рис. 99, 2). Сохранность предметов хуже, но это, между прочим, дает возможность конкретно представить себе способ изготовления таких стремян: их деревянная основа согнута из одного прута. Почти совершенно не отличаются от них стремена из кургана "Золотых колокольцев" в Силла (рис. 99, *3*), а вот в силласком кургане "Небесной лошади" найдены стремена, приближающиеся по форме к более раннему, когурёскому типу.

В конце V в. в Силла начинают изготовлять стремена, применяя для оковки уже не позолоченную бронзу, а листовое железо. Именно такие стремена были завезены в VI в. в Японию (рис. *99, 4*). Позднее здесь впервые появляются стремена, целиком кованные из железа. Начинается распространение жесткого седла и стремян у многих народов Евразии.

За последние годы в Северном Китае раскопано немало погребений VI в. Эпитафии,

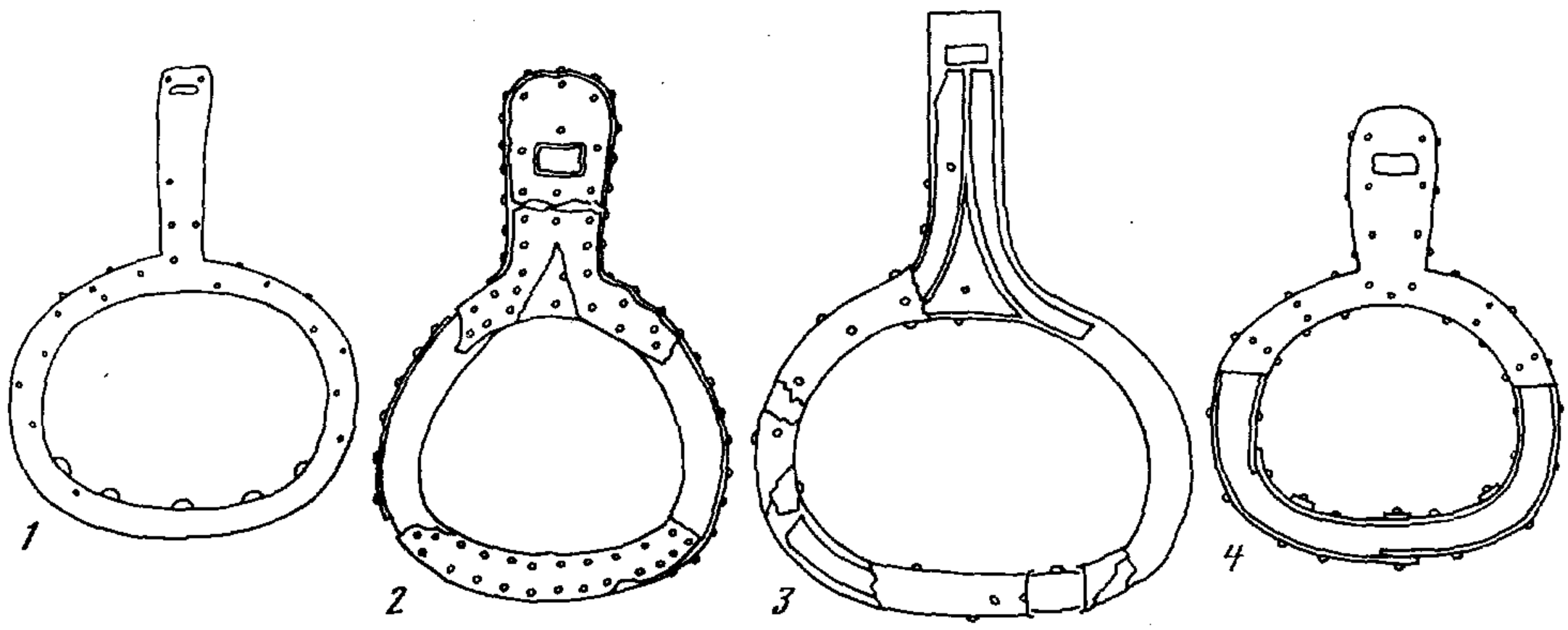


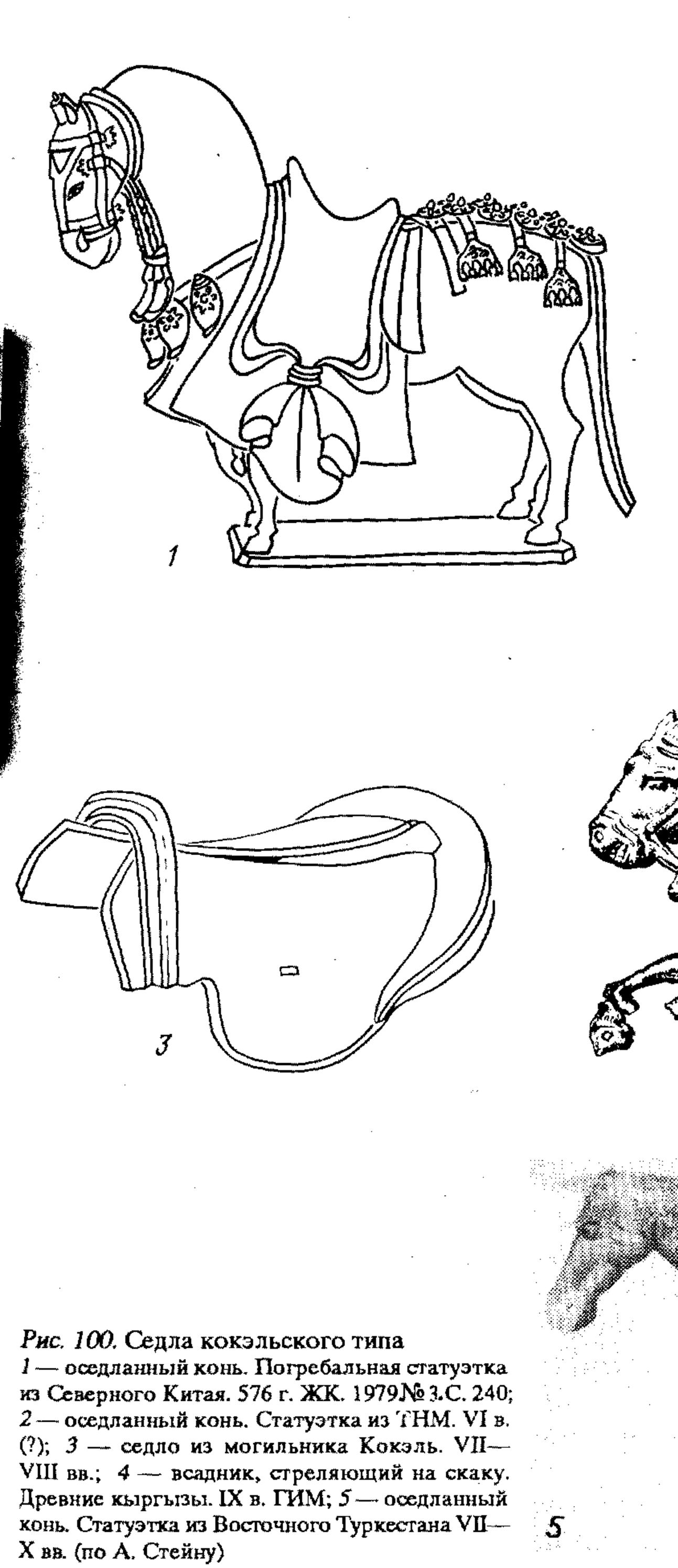
Рис. 99. Стремена V—VI вв.
1 — у когуресцев. ЖК. 1977. 2. С. 124; *2* — у сяньбийцев. ЖВ. 1973. 3; *3* — у силласцев. Т. № 6503; *4* — у древних японцев. ОТ. С. 72

помещавшиеся в могилу, позволяют судить о том, что одни из них принадлежат сяньбийцам, другие — китайцам, хотя сопровождающий инвентарь не обнаруживает сколько-нибудь значительных различий. На полихромных фресках нередко изображены всадники и лошади: в потустороннем мире человека должно было окружать все то, к чему он привык при жизни.

Стремя теперь уже не круглое, как раньше: оно состоит как бы из двух частей. Нижняя часть — плоская и прямая, а верхняя — удлиненная и по форме напоминает арочный свод. Нога в таком стремени, бесспорно, более устойчива, а это позволяет надежнее контролировать коня шенкелями. Очень жаль, что в эту эпоху было принято покрывать оседланных лошадей попоной. На нескольких изображениях она скрывает от нас детали конструкции седла. Но и по общим контурам его можно с уверенностью утверждать, что луки теперь уже не расположены вертикально, как прежде, а изогнуты и плавно переходят в сиденье. Именно такая конфигурация седла отчетливо видна и на терракотовой статуэтке из погребения, датируемого 576 г. (рис. 100, *1*). О виде седла можно судить по статуэтке из Национального музея в Токио, которая датируется вероятнее всего VI в. (рис. 100, 2).

О том, какова была конструкция седел, получивших распространение в среде кочевых народов центра Азии во второй половине I тысячелетия, дают представление уникальные находки, сделанные при раскопке мною могильника Кокэль в Западной Туве в 1959 г.[36] Именно в них была впервые открыта серия поразительно хорошо сохранившихся деревянных остовов конских седел этого времени.

Кокэльские седла (рис. 100, *3*) были значительно совершеннее прежних. Изменились формы полок и лук. Последние стали изящнее и намного ниже, они, особенно задняя, теперь слегка наклонены и за счет этого более плавно и органично вписываются в силуэт седла. Были и другие конструктивные новшества. Все это сделало седло более удобным для всадника, которому теперь было намного легче садиться на коня, поворачиваться на всем скаку, наклоняться вперед или назад, что было особенно важно при использовании нового вида оружия — сабли, а также для стрельбы из лука на всем скаку, причем не только вперед, но и назад (рис. 100, *4*).



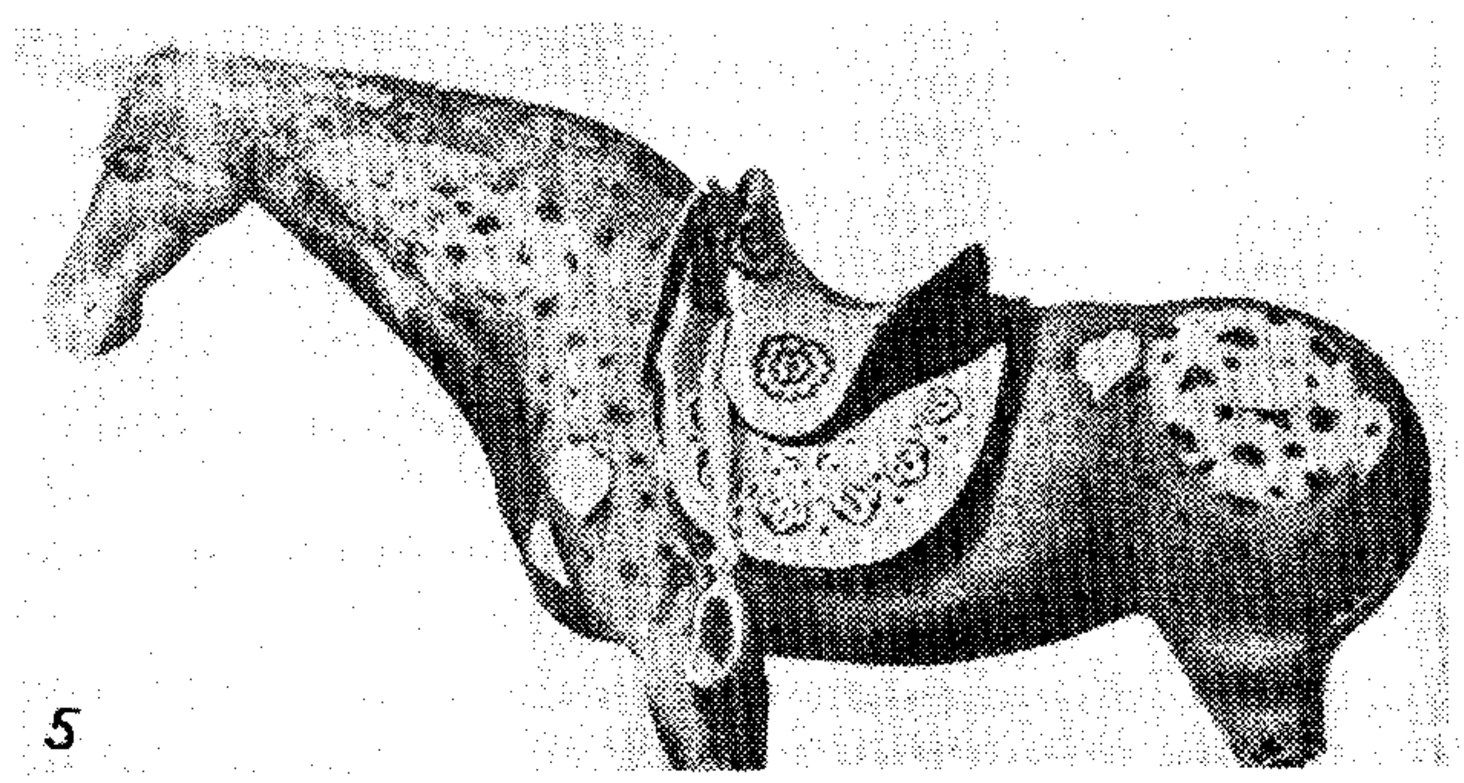
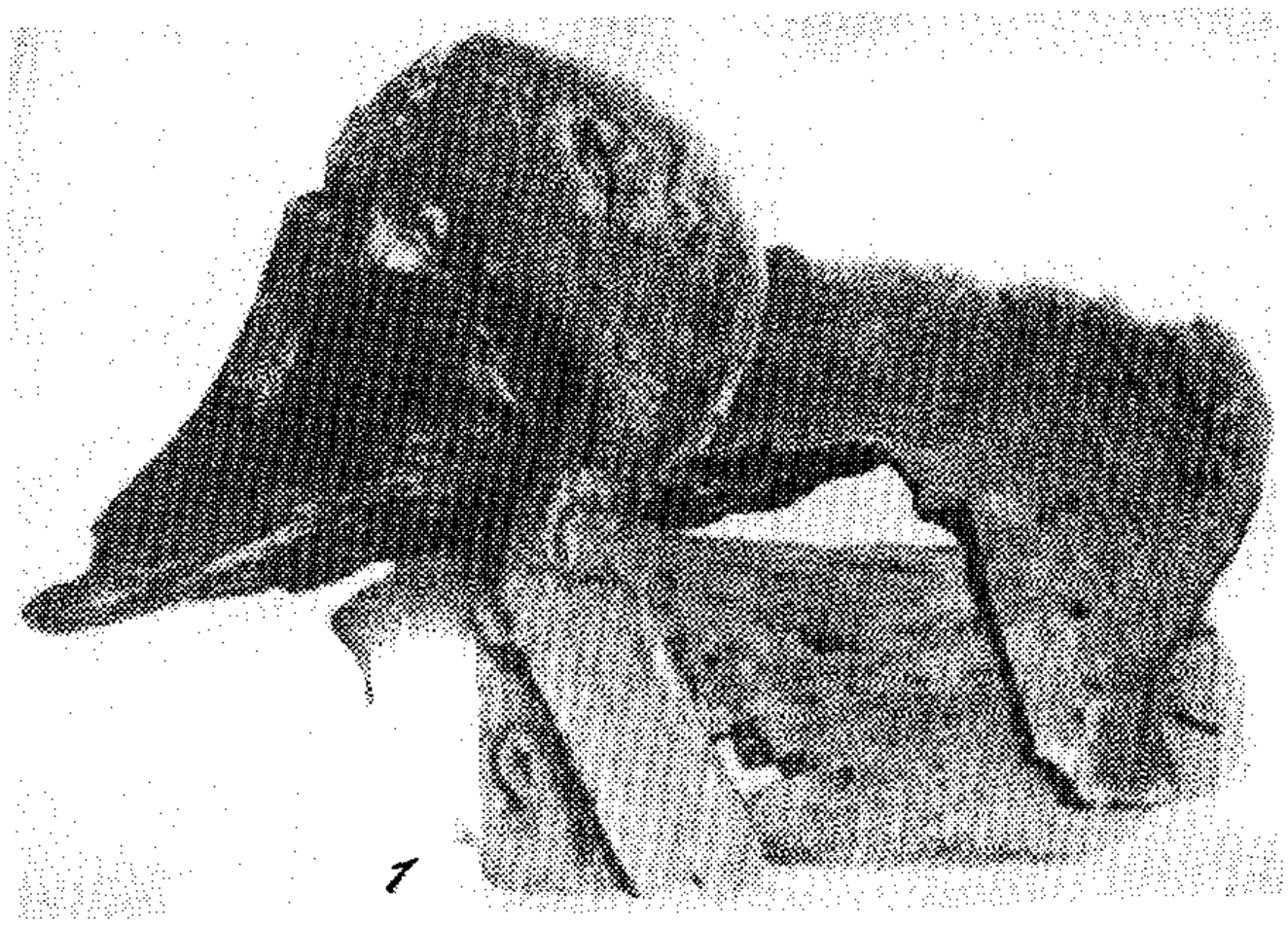


Рис. 100. Седла кокэльского типа
1 — оседланный конь. Погребальная статуэтка из Северного Китая. 576 г. ЖК. 1979 № 3. С. 240; *2* — оседланный конь. Статуэтка из ГНМ. VI в. (?); *3* — седло из могильника Кокэль. VII—VIII вв.; *4* — всадник, стреляющий на скаку. Древние кыргызы. IX в. ГИМ; *5* — оседланный конь. Статуэтка из Восточного Туркестана VII—X вв. (по А. Стейну)

15. Зак. 3060



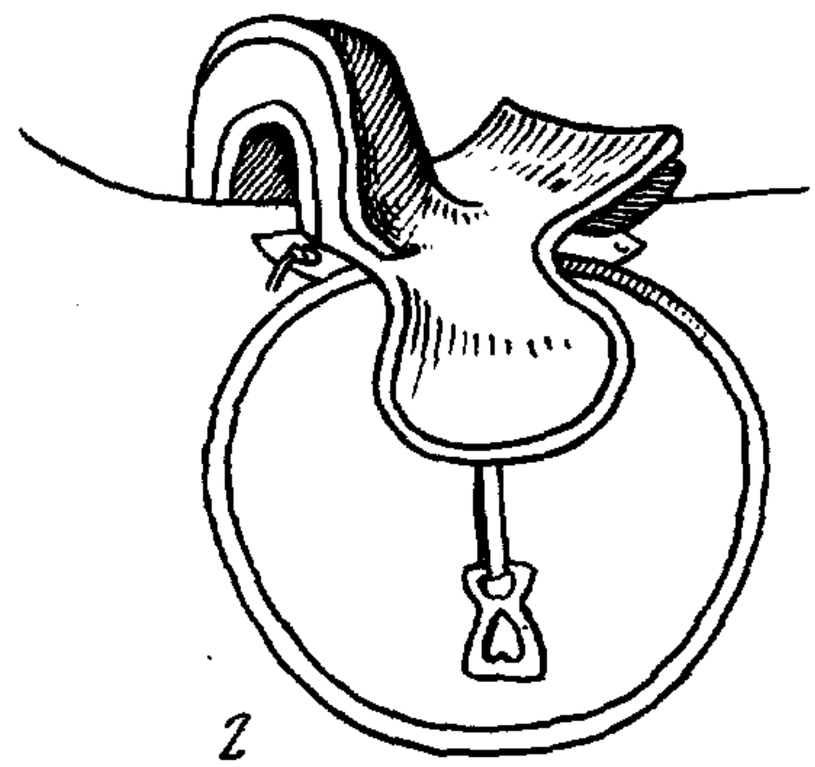


Рис. 101. **Ранние формы монголо-тувинских седел**
1 — деревянный остов седла. XIII—XIV вв. ИКМ; *2* — изображение седла на статуэтке юаньского времени. XIII—XIV вв.

Как время появления нового типа седла в VI в., так и территория его распространения в это время позволяют предполагать, что это изобретение связано с древнетюркскими кочевыми племенами, передавшими его поздним сяньбийцам, китайцам и другим соседним народам Центральной и Восточной Азии[37]. В VII—VIII вв., по мере распространения влияния древнетюркской культуры новый тип седла вышел далеко за пределы собственно тюркского мира, став достоянием многих народов Азии и Европы.

Генезис современных монголо-тувинских седел, как и традиционных седел других народов, — результат дальнейшей эволюции седел кокэльского типа, начавшейся на рубеже I и II тысячелетий. Эволюция шла по пути совершенствования и упрощения деталей остова, но основные принципы новой конструкции седла сохранялись. Изменения прежде всего затронули полки седла: они стали подпрямоугольными и почти плоскими, со спрямленным горизонтальным нижним срезом. При этом исчезли твердые, опускавшиеся вниз лопасти, составлявшие ранее одно целое с полками на каждой стороне седла, а путлище — стременной ремень— переместился из передней части седла к его середине. Но, чтобы он не терся о ногу, к полке прикрепляются кожаные лопасти. Стремление сделать седло прочнее привело к тому, что в монголо-тувинских и однотипных с ними седлах полки скрепляются теперь уже не только луками, но и полуарочными дощечками на самих полках. Находки седел и их изображений из Монголии, Северного Кавказа, Киргизии, Восточной Сибири, КНР, относящиеся к началу и середине II тысячелетия, дают достаточно полное представление об основных конструктивных изменениях в седлах в процессе развития их форм (рис. 101). О том, как выглядела промежуточная форма монгольского седла, можно судить по находке остова седла в погребении XIII—XIV вв. на р. Хирхира в Забайкалье[38] и по изображению седла на статуэтке юаньского времени из Шеньси (КНР)[39]. Все изложенное выше свидетельствует о том, что генезис традиционного верхового седла тувинцев-кочевников протекал в тесной связи с развитием форм седла у других народов Евразии.

[1]См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (В связи с археологическими исследованиями в Туве) // СЭ. 1966. № 3; *Он же.* Историческая этнография тувинцев (Проблемы кочевого хозяйства). М., 1972. С. 27—35, 126—154; *Он же.* История народного искусства Тувы. М., 1974. С. 89 и след.

[2]*Вайнштейн С.И., Крюков М.В.* Седло и стремя // СЭ. 1984. № 6. Материалы этой статьи почти целиком вошли в данную главу.

[3]*Потапов Л.П.* Особенности материальной культуры казахов, обусловленные кочевым образом жизни // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 12. С. 47 и след.; *Гребнев Л.В.* Тувинский героический эпос. М., 1960. С. 68 и след.; *Вяткина К.В.* Культ коня у монгольских народов // СЭ. 1968. № 6; *Грач А.Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. С. 73 и след.; *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

[4]*Грязнов М.П., Маннай-оол М.Х.* Раскопки кургана Аржан в Туве // АО. 1972. М., 1973. С. 200—204; *Грязнов М.П.* Аржан — царский курган раннескифского времени. Л., 1980. Вместе с тем следует отметить, что в скифское время в Туве сопроводительные погребения лошадей встречались лишь в отдельных памятниках; см. об этом: *Грач А.Д.* Древние кочевники ... С. 74 и след.

[5]См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники второй половины I тысячелетия в Западной Туве // ТТКЭАН. М.; Л., Т. 2. С. 292—347.

[6]См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые итоги работ археологической экспедиции ТНИИЯЛИ в 1956—1957 гг. // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1958. Вып. 6. С. 227; *Дьяконова В.П.* Поздние археологические памятники Тувы // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 348—357.

[7]См.: *Вайнштейн С.И.* Картинная галерея Сыын-Чюрека // Природа. 1957. № 5. С. 11—14.

[8]См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства ... С. 163—165.

[9]*Бибикова В.И.* К изучению древнейших домашних лошадей Восточной Европы // Бюл. Моск. общества испытателей природы. Отд-ние биологич. Т. 92, вып. 3. 1967. С. 106—118; *Nobis G.* Vom Wildpferd zum Hauspferd // Fundamenta. Köln, 1971. Bd. 6; *Drower M.S.* The domestication of the horse // The domestication and exploitation of plants and animals. L., 1969.

[10]*Климов В.В.* Лошадь Пржевальского. М., 1990. С. 29 и след.

[11]*Руденко С.И.* Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.; Л., 1962. С. 24.

[12]ТСДП. С. 72.

[13]См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. С. 27—35, 126—154.

[14]Подробнее об этом см.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. С. 140—144; *Он же.* История народного искусства... С. 89—95.

[15]Тувинские народные сказки. М., 1971. С. 23.

[16]Деревянные тувинские стремена имеются в коллекции Ф. Кона в ГМЭ (№ 623—25). Подобные стремена у башкир отмечены С.И. Руденко. (См.: *Руденко С.И.* Башкиры. М.; Л., 1955. Рис. 221, *а*.

[17]Слово о полку Игореве / Вступ. ст. Д.С. Лихачева. Ред. текста и прозаич. пер. И.П. Еремина. М., 1957. С. 27.

[18]Там же. С. 41. Примеч. 1.

[19]*Шнирельман В.А.* Происхождение скотоводства. М., 1980. С. 231 и след.; *Бибикова В.И.* К изучению ... С. 113.

[20]*Hancar F.* Das Pferd in prähistorischer und historischer Zeit. Wien, 1955.

[21]*Сарианиди З.И.* Статуэтка лошади из Алтын-депе // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. С. 113—117.

[22]*Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 560—561.

[23]*Ковалевская В.Б.* Конь и всадник. М., 1974. С. 35—37.

[24]*Trippett F.* The first horsemen. Time-Life International (Nederland). B.N., 1976. P. 62.

[25]История древнего мира / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. М., 1982. Т. 2. С. 7—8.

[26]*Вайнштейн С.И.* Некоторые вопросы истории ... С. 62.

[27]*Смирнов А.П.* Скифы. М., 1966. С. 153. Ничем не обоснованное мнение, что скифские всадники пользовались ременными стременами поныне проникает в литературу. См., например: Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 97.

[28]*Arendt W.W.* Sur l'apparation de L'etrier chez Les Scythes // Eurasia septentionalis antiqua. Helsinki, 1934. 9. P. 206, 208; *Minns E.N.* Scythians and Greeks. Cambridge, 1913. Fig. 48; *Кларк Г.* Доисторическая Европа. М., 1953. С. 307. Примеч. 154.

[29]См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые вопросы истории ... С. 62.

[30]*Littauer M.A.* Early stirrups // Antiquity. Cambridge, 1981. LV. P. 99—105.

[31]*Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 77—80.

[32]*Кларк Г.* Доисторическая Европа. С. 307.

[33]См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые вопросы истории ... С. 64.

[34]*Амброз А.К.* Стремена и седла раннего средневековья как хронологический показатель (IV—VIII вв.) // СА. 1973. № 4. С. 83; *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 164—165.

[35]Памятники материальной культуры Синьзяна. Пекин, 1975. С. 27, № 44. На кит. яз.

[36]См.: *Вайнштейн С.И.* Памятники второй половины I тысячелетия в Западной Туве // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 292—347.

[37]См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. С. 133—136.

[38]Раскопки С.В. Киселева. Седло хранится в Читинском областном музее (№ 8097/7).

[39]Иллюстрированный справочник произведений культуры в раскопках, сделанных во время капитального строительства в Китае. Пекин, 1964. Т. 1. Рис. 95, 3. На кит. яз.

Глава шестая

ДОБУДДИЙСКИЕ ВЕРОВАНИЯ

О ВЕРОВАНИЯХ ТУВИНЦЕВ В НАЧАЛЕ XX в.

Официальной религией тувинцев в рассматриваемое время был буддизм в ламаистской форме. Его первоначальное проникновение в Туву произошло не позднее XIII в., еще при монгольском хане Хубилае, когда населявшие ее племена входили в состав обширной империи, созданной Чингисханом. Буддийские храмы строились в ту пору в Монголии, где их наблюдал Г. Рубрук[1], и в Туве. Изучено несколько военно-пахотных поселений, принадлежавших переселенным сюда китайцам и относящихся к юаньскому времени (1271—1368); обнаружены остатки построенных по китайским канонам жилых зданий, буддийские храмы и пагоды[2]. К этому времени, по-видимому, может быть отнесена и сохранившаяся в центральной Туве, недалеко от впадения р. Чаа-Холь в Енисей, выбитая в скальных выходах горы Сюме буддийская часовня в виде ниши с рельефными изображениями будды, двух бодисатв и стража. На западе Тувы, вблизи современного поселка Кызыл-Мажалык, в естественной нише сохранились рисованное изображение будды и культовая надпись юаньского времени. Однако воздействие новой религии в XIII—XIV вв. на коренное население было, можно полагать, невелико, и, по-видимому, вскоре она вообще утратила какое-либо влияние.

Вновь буддизм проникает в Туву спустя века, в период ее вхождения в государство Алтын-ханов. Из сообщения русских послов, прибывших в 1616 г. на берега оз. Убсу-Нур в ставку правителя Тувы Алтын-хана[3], можно сделать вывод, что ламаизм в Туве стал к этому времени уже официальной религией. Во второй половине XVIII в. в Туве, находившейся под властью циньского Китая, ведется строительство ряда ламаистских монастырей — хурэ (*хурээ*) — вначале в южных, сопредельных с Монголией, а затем и в других районах (хошунах), проводившееся за счет тех хошунов, которым принадлежал воздвигавшийся хурэ. Накануне революции в Туве уже функционировало свыше двадцати хошунных и сумонных монастырей[4]. В них по крайней мере с конца XIX в. систематически проводились ламаистекие праздники в честь бога Майдара и сезонные богослужения[5]. Однако ламаизм, несмотря на значительную поддержку властей и активное приспособление к местным верованиям, так и не сумел вытеснить последние. Г.Е. Грумм-Гржимайло, побывавший в Туве в 1903 и 1914 гг., был вполне согласен с Е.К. Яковлевым в том, что, хотя официальной религией тувинцев три века является ламаизм, в действительности же они остаются шаманистами, что у них "шаманство сохранилось в более яркой и цельной форме, чем у остальных народностей Саяно-Алтайского нагорья"[6]. Но это не означает, что тувинское шаманство вовсе не испытало влияния новой религии. Его изучение позволяет выявить заметный пласт воздействий буддизма, в особенности на мифологические представления шаманистов, о

чем речь пойдет ниже. Еще Г.Е. Грумм-Гржимайло высказал мнение, что в Туве "местная религия представляет самое странное сочетание буддийского миросозерцания с шаманскими верованиями"[7].

Не следует и преувеличивать этого влияния, как, впрочем, и степень роли ламаизма в жизни тувинцев, что нередко находит отражение в литературе. В частности, завышается численность лам у тувинцев, составлявших якобы значительную часть их мужского населения. Так, до последнего времени в некоторых трудах о Туве утверждается, что в начале XX в. в ней насчитывалось около 2 тыс. лам[8], что в 1928 г. их количество достигло 3500 человек и, несмотря на разрыв с монастырями отдельных служителей культа и даже отречение от сана, их количество возрастало, как и число монастырей, которых к 1928 г. было уже 26 (в 1922 г. — 22)[9]. Однако приводимые данные о численности лам в конце 20-х годов вызывают серьезные сомнения, так как им существенно противоречат безусловно достоверные материалы переписи 1931 г., согласно которым (всего два-три года спустя) в Туве было 787 лам наряду с 725 шаманами, причем в некоторых районах число шаманов значительно превосходило количество лам и относилось это не только к периферийным хошунам. Так, в центральном хошуне — Улуг-Хеме — насчитывалось 157 шаманов и только 101 лама. Лишь на юге Тувы, где жило монголизированное население, количество лам заметно превосходило число шаманов[10].

Переходя к более полному рассмотрению народных верований, обратимся к характеристике некоторых культов и шаманства.

КУЛЬТЫ В ВЕРОВАНИЯХ ТУВИНЦЕВ

В верованиях тувинцев вплоть до XX в. существенную роль играли различные культы, часть которых уже нашла отражение в научных публикациях[11], что позволяет мне подробнее остановиться лишь на менее изученных, прежде всего — промысловых культах.

Среди древнейших мифологических представлений и обрядов промыслового культа может быть выделен культ медведя, известный чрезвычайно широкому кругу народов мира, однако ранее никем из исследователей не описанный у тувинцев, хотя косвенные указания о его существовании встречаются в литературе. Еще Ф. Кон отмечал, что у тувинцев "отношение. . . к медведю совершенно особенное. Охота на медведя почитается грехом, поступком против совести, несмотря на то, что она производится повсеместно". Убивший медведя кланяется ему в ноги, говоря: "Я не сам тебя убил. . . меня заставил такой-то огурда (чиновник — *С.В.*)", а во время клятвы преступнику дают нюхать ноздри убитого медведя и др.[12] Известно, что формирование этого культа у сибирских народов связано с древнейшими представлениями охотничьих племен о возрождении убитого зверя, с мифологическими образами медведя как духа-хозяина промысловых угодий, покровителя охотников, предка и родственника, что отражало, по-видимому, его тотемную функцию. В наиболее ярком виде культ медведя проявлял себя в специфическом ритуале, именуемым обычно в специальной литературе "медвежьим праздником"[13]. Мне посчастливилось сорок лет назад принять участие в таком «празднике» восточных тувинцев. Позволю себе привести его описание по полевому дневнику с минимальными сокращениями.

Летом 1951 г. небольшая экспедиция Тувинского краеведческого музея, возглавлявшаяся мною, вела этнографические исследования в Тодже. В ней участвовали молодой архивист из Кызыла Бальчиба Найдын-оол и опытный пожилой проводник Кочага из местного рода Ак-Тодут. Много дней мы шли таежными тропами по безлюдной тайге, чтобы отыскать затерявшийся среди гор Восточного Саяна один из последних кочевых аалов охотников-оленеводов. Были мы в то время недалеко от впадения р. Кадыр-Ос в Хамсару (тув. *Хам-Сыра*). Неожиданно в утренней тишине мы услышали выстрелы, прозвучавшие рядом. Свернув в их направлении, мы почти сразу же оказались на маленькой полянке, где увидели двух охотников и собаку рядом с убитым медведем. Одни из охотников, явно старший по возрасту, стоя у распростертого на земле зверя, обращался к нему, тихо говорил и почтительно кланялся, сопровождая свои слова мягкими движениями рук. Вновь и вновь он просил прощения у медведя, умолял не сердиться, уверял, что очень его почитает и сожалеет о случившемся. Даже наше неожиданное появление не прервало его монолога. Лишь закончив свои извинения перед медведем, он поздоровался с нами и вступил в беседу с Кочагой. Собеседником нашего проводника оказался местный охотник Доржу, пригласивший нас присесть к костру, который в это время начал разводить в центре поляны его товарищ. Он пояснил, что сейчас будет *шөгүрер* — "похороны торая" (торай — непереводимое иносказательное название медведя).

Подойдя к медведю и еще раз попросив у него прощения, Доржу быстро отсек своим длинным ножом концы лап и голову животного, ловкими движениями содрал с него шкуру и отрезал от туши десятка три мелких кусочков сала. Отломил от дерева пять прутиков (по числу присутствующих), нанизал на каждый из них примерно равное количество кусочков сала и, воткнув вертела в землю у разгоревшегося костра, подсел к огню. Мы молча сидели в тишине, но через некоторое время послышалось легкое шипение зажариваемого сала, и тут же оба охотника, медленно поворачивая головы то в направлении громоздящейся вдали отвесной горы, то в сторону, откуда доносился шум реки, начали нараспев произносить:

Кадыр таңдым берген чүвем!	Эту вещь [медведя. — *С.В.*] дала крутая гора [высокогорная тайга]!
Кадыр Хам-Сырам берген чүвем!	Эту вещь дала крутая [река] Хам-Сыра!
Хуук, хуук, хуук!	Хук, хук, хук!
Шуук, шуук, шуук!	Шук, шук, шук!
Эктигникениң берген чүвем!	Эту вещь дало [урочище] Эктигник!
шөөк, шөөк!	Шёк, шёк!
Кадыр-озум берген чүве!	Эту вещь дала [река] Кадыр-Ос!
Шуук, шуук!	Шук, шук!

Доржу взял вертела и раздал их; потом он и его товарищ сняли с прутиков несколько кусочков сала и бросили их в огонь и в направлении только что упомянутых горы, урочища Эктигник и рек, произнося слова благодарности за "эту вещь". Причем благодарили они именно конкретные тайгу и реки, а не так называемых духов-хозяев местности, как я мог ожидать на основе известных мне материалов сибирской этнографии (к этому вопросу мы еще вернемся ниже). Оставшиеся кусочки сала они съели. Ели и мы, а тем временем Доржу поднялся и ушел в тайгу, прихватив котелок. Вскоре он вернулся, поставил наполненный ключевой водой котелок на огонь, почтительно поднял голову медведя обеими руками и осторожно опустил ее в котел. Я попросил Доржу рассказать, как они добыли зверя, но меня тут же резко перебил Кочага:

"Нельзя об этом! Рассердим торая!" Спустя полчаса Доржу не спеша извлек из котла сваренную голову медведя, положил на колени и, отрезав от нее кусочек мяса, передал ее нашему проводнику со словами: "Попробуйте ее! Хук, хук, хук!" Сам же начал есть.

Кочага, взяв голову и также отрезав от нее кусочек мяса, отдал ее с теми же словами второму охотнику. Тот, повторив процедуру, вручил ее мне, и хотя я не вполне понял все детали обряда, но сделал и произнес то же самое, затем передал голову Бальчибе. Так она переходила по кругу несколько раз, пока в наших руках не остался начисто объеденный белый череп животного. Доржу подчеркнуто почтительно взял его вместе с челюстью, обтер о траву и, вытащив из костра уголек, со словами "украсим торая!" начал его тщательно зачернять. Весь череп постепенно стал темным; как бы вновь одетым в шкуру. Объясняя происходящее, Доржу сказал мне: "Будем хоронить торая, как следует". Он понес череп, столь же почтительно держа его обеими руками, к ближайшей березке и повесил на нижнюю ветвь с зелеными листьями, продев ее через глазницу таким образом, чтобы носовая часть черепа была обращена на запад. Череп теперь резко выделялся на фоне зеленой листвы.

Закончив ритуал, охотники начали энергично разделывать тушу зверя и, аккуратно уложив мясо во вьючные мешки, верхом направились в свой аал. Мы также поехали с ними. Через пару часов тропа вывела нас на открытое место. Впереди, на склоне холма, рядом с небольшой рощей белели в ряд семь островерхих чумов. Струились дымки, бегали собаки. Чуть поодаль, у дымокуров виднелось несколько десятков лежащих и стоящих оленей. Навстречу охотникам вышли взрослые и дети — они с радостью смотрели на вьючные мешки, полные мяса, и в то же время с нескрываемым любопытством и некоторой настороженностью вглядывались в нас — незнакомых гостей их аала. На приветствия и вопросы встречающих Доржу сдержанно произносил только таинственные слова: "Хук, хук, хук!" В ответ также слышалось: "Хук, хук!" Я спросил у Бальчибы, что означает это слово, но он не знал. Кочага неохотно пояснил:

— Так надо, так всегда говорят, когда добудут и привозят в аал мясо торая, а что значит это слово, не знаю.

Меня очень заинтересовал исконный смысл загадочного "хук", но обращение к тюркской этимологии оказалось безрезультатным. Неожиданный ответ на него я нашел в материалах этнографии эвенков и селькупов, у которых слово "хук" (*куук*) также связано с медвежьим ритуалом. Известная исследовательница тунгусских народов Г.М. Василевич указывает, что "кук!" у эвенков — "крик охотника, подходящего к дому после удачной охоты на медведя"[14]. По сведениям В.А. Туголукова, у эвенков крик "кук" был подражанием карканья вороны во время промысла: «В старину, имея дело с медведем, эвенки маскировались под воронов. Подходя к берлоге, качугские охотники еще издалека начинали каркать: "Кук, кук!" Принеся убитого зверя на стойбище, они снова кричали: "Кук". . . Северобайкальские эвенки, убив медведя, взмахивали руками, будто бы крыльями, и каркали, приговаривая: "Это не мы тебя убили, а вороны. . . »[15]. Знали этот возглас и селькупы, совершая свои медвежьи ритуалы. «В прошлом после добычи медведя, — пишет Е.Д. Прокофьева, — по словам некоторых нарымских селькупов, охотники исполняли вокруг него пляску, выкрикивая, подражая воронам: "Кук, кук!"»[16]. (Замечу в скобках, что в современном тувинском языке слово-звукоподражание карканью вороны — *каарык*.) По-видимому, и у восточных тувинцев слово "*хуук*" первоначально было звукоподражательным, смысл которого впоследствии забыли, хотя его ритуальное значение сохранялось чрезвычайно долго.

Вряд ли можно сомневаться, что оно, как и другие элементы медвежьего ритуала, имеющие у восточных тувинцев сходство с таковыми у эвенков и селькупов, восходит к древнейшим дотюркским контактам далеких самодийских и тунгусских предков этих народов в Присаянье[17].

Кочага рассказал мне позднее, что почти так же совершают "похороны медведя" все оленеводы Тоджи, а встретив на лесной тропе висящий на дереве его череп, каждый тоджинец слезает с коня или оленя, кланяется ему и обращается с просьбами о своем благополучии, желает ему возродиться крепким и сильным. Когда я, спустя несколько лет, вел полевые исследования у тофаларов, то мне удалось установить, что и у них "медвежий праздник" проводили аналогичным образом. Между тем у тувинцев различных районов существовали свои особенности в проведении этих ритуалов. Так, в Эрзине у убитого медведя сначала вырывали глаза и лишь затем отрезали голову и, очистив череп от кожи и мяса, вешали его на дерево, обратив "носом" на запад. Около дерева аккуратно укладывали легкие, сердце медведя и какую-нибудь пищу (она обязательно включала чай и табак — "для души медведя"). Если поблизости не было дерева, череп вешали на шест. Впоследствии всякий проходивший мимо человек кланялся этому черепу[18]. Некоторые аналогии тувинскому "медвежьему ритуалу" обнаруживаются у тубаларов, а также у алтайцев, которые хоронят голову медведя непременно на западном склоне горы[19], в то время как у ряда других сибирских народов, в частности у эвенков, череп медведя ориентируют передней частью на восток[20]. В южных районах Тувы череп медведя помещали на помост *сери*, сооружавшийся в том месте, где он был убит, и клали на него свежие зеленые ветки, причем носовую часть черепа животного обращали не на запад, а вверх по течению близлежащей реки.

Описанный выше обряд чернения черепа был обнаружен мною среди тувинцев лишь у тоджинцев и у родственных им тофаларов. Вместе с тем он отмечен у ряда народов Сибири — эвенков, орочей, ороков и некоторых других[21], что свидетельствует о его значительной древности у таежного населения, в особенности в зоне воздействия тунгусской этнокультурной среды. Этот обряд входит в широкий круг представлений, связанных с сохранением костей промысловых животных[22].

Тувинцы, как, впрочем, и многие другие народы, никогда не называли медведя его настоящим именем (тув. *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 бора* (смирный, сивый), *кара чүве* (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), *дөнен оглу* (трехлетний сын), — явление встречающееся и у других народов.

Шаманы у тувинцев не имели какого-либо специального отношения к медвежьему ритуалу, что, впрочем, характерно для большинства сибирских народов. Предположение некоторых исследователей о связи "медвежьего праздника" с шаманством базируется главным образом на кетских материалах[23]. Действительно, у кетов существовала особая форма "медвежьего шаманства", однако и у них, как показали мои полевые исследования среди кетов еще в 1948—1949 гг., проведение медвежьего ритуала не было связано с шаманскими действиями. То обстоятельство, что у кетов были шаманы, главным духом-покровителем которых считался медведь, камлавший в "нижний мир", отнюдь не может служить указанием на всеобщую генетическую связь

шаманства и "медвежьих праздников". Имеющиеся источники позволяют утверждать о значительно большей древности медвежьих ритуалов по сравнению с шаманством, по крайней мере в тех его формах, которые изучены у сибирских народов.

С промысловым культом был связан и своеобразный 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 личные моления, охотник обращался к окружающим его горам, тайге:

Бедик таңдым, сыксыынга дүжүрүп, хайырлаңар!	Высокая гора, загоняйте на низину, помилуйте!
Шыргай чердээзин көскээ хөлертип, хайырлаңар!	Из кустов загоняйте на поляну, помилуйте!
Оран-таңдым, бедик тайгаларым!	Мой оран-танды, мои высокие горы!
Бак чүвени ынай кылап, эки чүвени бээр кылып, аң-дииңден Бош чүведен хайырлаар	Плохое отстраняйте, хорошее Приближайте, помилуйте, Подарите зверей, белок,
Силер хайыраканнарым!	Мои владыки!

Упомянутое выше словосочетание *оран-таңды*, встречающееся у тувинцев на всей территории их расселения, означает окружающий человека мир гор и лесов, понимаемый так же, как "весь мир" (*оран* — страна, земля; *таңды* — высокогорная тайга). Оно близко понятию оран-телегей (*оран-делегей*), зафиксированному Г.Н. Потаниным у тувинцев группы салчак. По его сведениям, сами тувинцы под этим понятием "разумеют всю вселенную; на вопрос: "Где живет Оран-Телегей и кто он?" — нам отвечали: "Оран-Телегей — это все: эти горы, реки, вода, леса, все это Оран-Телегей"[24]. Причем в тувинском фольклоре это название иногда персонифицируется[25], но, по словам моих информаторов, в культовой практике тувинцев начала XX в. такая персонификация не использовалась.

Вместе с тем у тувинцев существовало представление о духах-хозяевах гор, перевалов, отдельных урочищ, рек, впрочем, представление довольно нечеткое (дух-хозяин носил название *ээ*). Среди них выделялись категории духов-хозяев гор (*даг ээзи*), перевалов (*арт ээзи*), рек (*суг ээзи*). Любопытно, что слово *ээ* в тувинском языке обозначает любого хозяина, владельца. Подобное явление отмечено и у других сибирских народов, например у чукчей, у которых "у каждого холма, речки, озера есть особенный незримый владыка, называемый общим именем — *авынральын* точно так же, как титулуется и всякий домохозяин"[26]. Г.Н. Потанин приводит услышанный им у тувинцев термин *оран ээзи* как понятие "хозяин местности"[27]; упоминается в литературе и словосочетание "*оран таңды ээзи*" со значением хозяина всех гор и лесов[28]

Обряды, совершаемые восточными тувинцами в честь духов-хозяев гор, промысловых угодий и включавшие какие-либо подношения этим "хозяевам", называли *таңды ээзи өргүүр* (*өргүүр* — жертвовать, дарить, преподносить). Они могли различаться по своему характеру. Тоджинцы по пути на промысел на перевалах совершали *чайыглаар* — разбрызгивали по четырем сторонам света капли чая, сопровождая свои 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 каплями чая, но и кидали в него несколько кусочков мяса добытого животного (обряд *отка 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 вновь 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 рекам, озерам, их "хозяевам" — *суг ээзи*, совершали и перед началом лова рыбы.

Следует отметить, что в восточной Туве наиболее почитаемыми были горы с плоскими безлесными вершинами, где, по мнению тоджинцев, жили могущественные духи. Среди них наибольшей известностью пользовался горный массив Одуген (*Өдүген*) в верховьях рек Хамсары и Азас, включавший ряд священных гор[29]. По мнению Л.П. Потапова, этот массив может быть отождествлен с аналогичной по названию горной страной на родине древних тюрков[30], однако с этим трудно согласиться, так как их исконные земли, как показали, в частности, исследования С.Г. Кляшторного, не включали Восточные Саяны[31].

Культ гор очень древен, и во всяком случае в древнетюркской среде он был, безусловно, известен. Так, в китайских источниках сохранилось сообщение о том, что у древних тюрков священной была высокая гора, на вершине которой нет ни деревьев, ни растений; называлась она Бодын-Инли, что на китайском языке значит "дух-покровитель страны"[32].

В наиболее почитаемых местах, главным образом в горах, на перевалах, а также (впрочем, гораздо реже) у священных озер и целебных источников устанавливали алтари ова (*оваа*), сложенные из куч камней, а там, где камней не было, их делали в виде шалашей из веток (рис. 102). Восточные тувинцы знали лишь последний вид ова[33]. Каменные алтари, подобные тувинским, под названием *обо* были особенно широко распространены в Монголии и Бурятии[34] известны они также на Алтае, в Киргизии, Тибете. Алтари из принесенных в жертву камней, носившие близкие к *оваа* названия, были известны уже древним тюркам. Такой вывод позволяет сделать расшифрованная С.Е. Маловым руническая надпись из Таласа (Киргизия), где упоминается *опа* в указанном смысле[35].

Каждый тувинец, проезжавший мимо ова, 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. Клали в ова (в особенности у восточных тувинцев) и реалистически выполненные фигурки, вырезанные из дерева и бересты[36] (в отличие от светских игрушек их делали без плоских подставок). Такие фигурки (рис. 103) 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 мною лишь у тоджинцев, но в литературе есть сведения о их более широком распространении в прошлом у тувинцев[37]. Все моления у ова совершались ради здоровья той группы людей, которая в

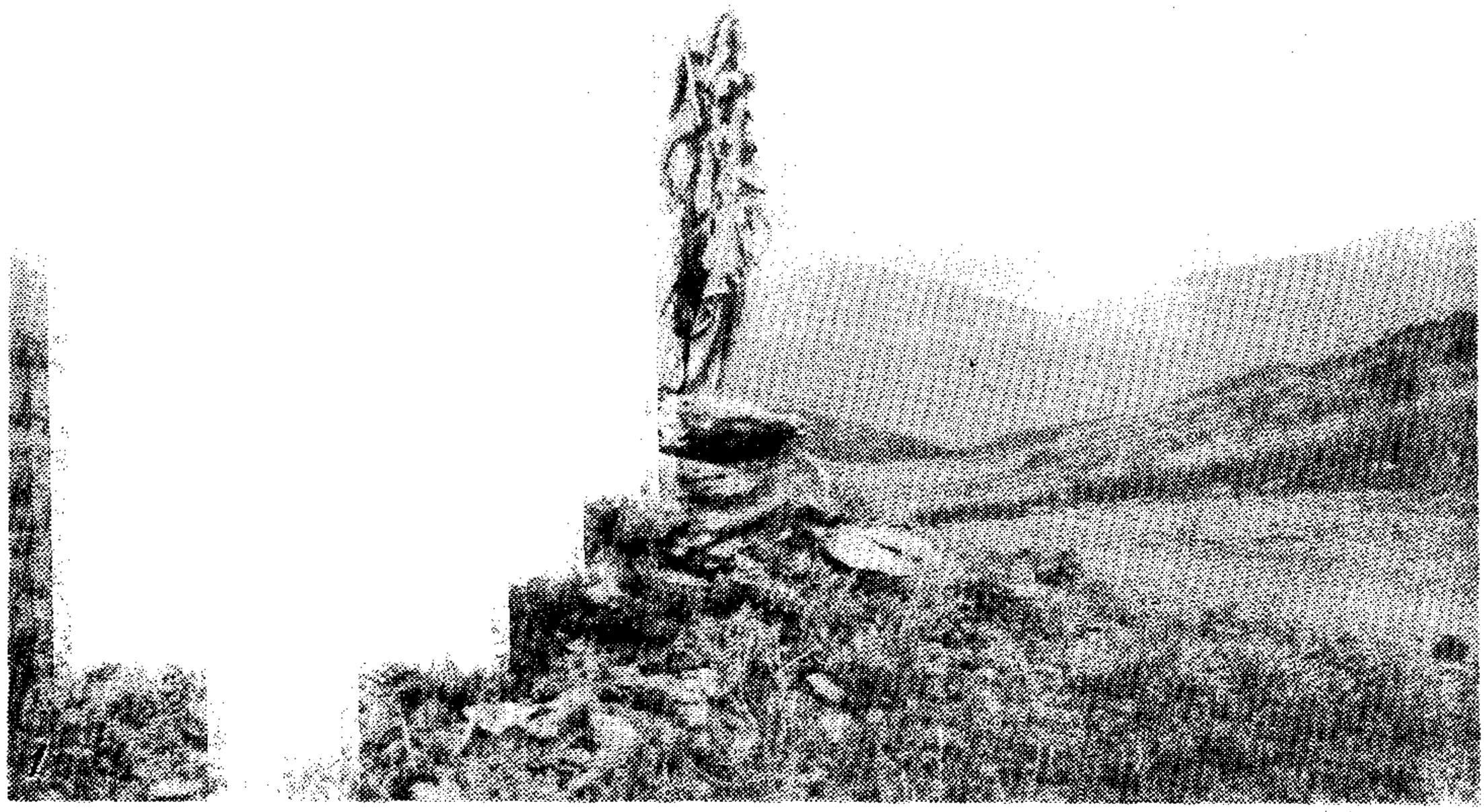
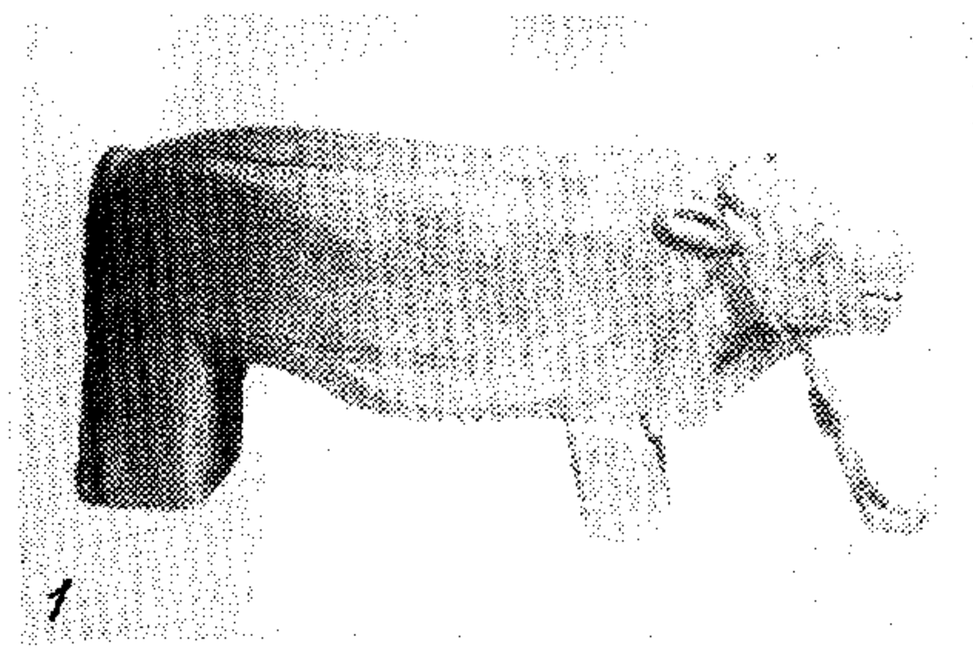
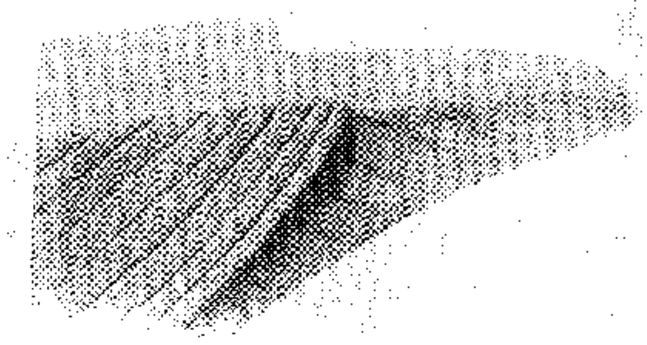


Рис. 102. Тувинские святилища ова
1 — каменное ова на горном перевале. Западная Тува. 1983. Фото автора; *2* — ова из веток на таежной поляне. Тере-Холь, 1952. Фото автора





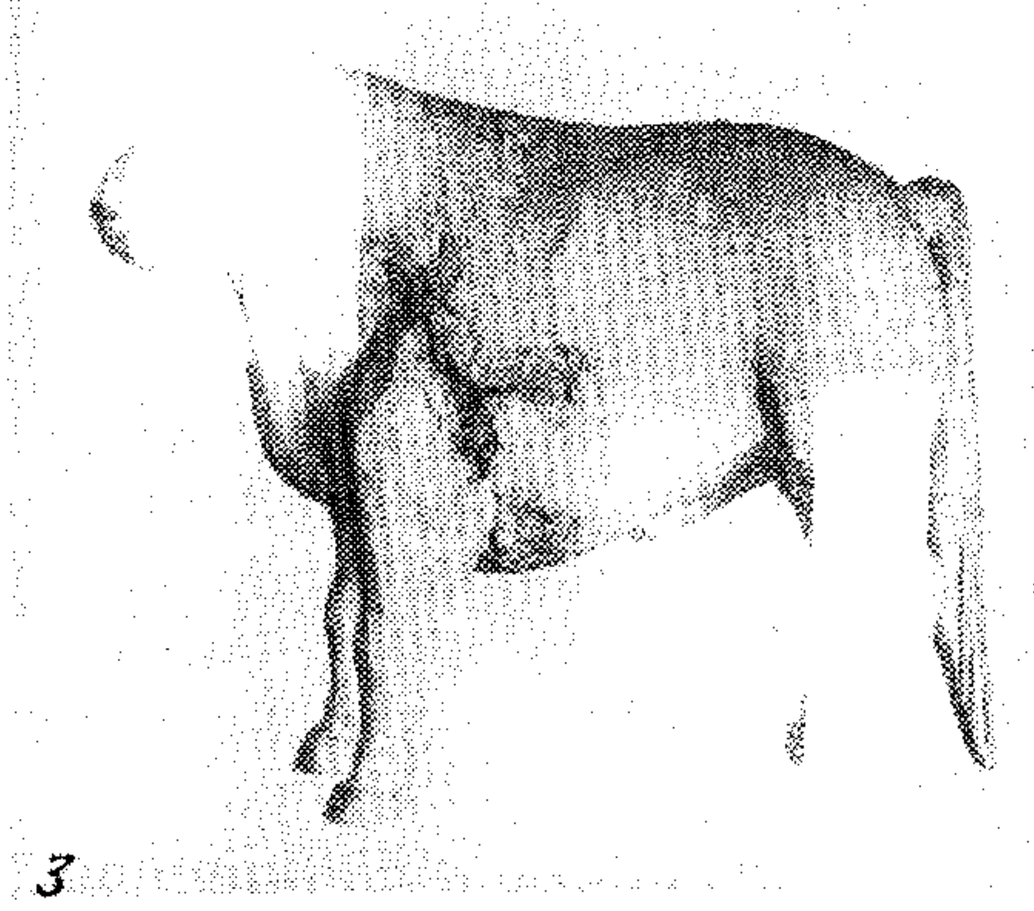


Рис. 103. Культовые деревянные фигурки из ова

1 — бык; *2* — горная индейка улар. Из фондов ГМЭ; *3* — бык. Из фондов ММ

нем участвовала, ради благополучия коллектива, который она представляла, ради размножения домашнего скота и промысловых животных, ради успешной охоты.

У западных тувинцев в ова тагырах вплоть до XIX в. участвовали и руководили ими шаманы, которые совершали камлания с целью благополучия участников моления. У оленеводов восточной Тувы шаманы указывали, где надо поставить ова, принимали участие в коллективном молении, но, по свидетельству ряда моих информаторов, при этом, как правило, не камлали. В конце XIX — начале XX в. ова тагыры проводились уже преимущественно под руководством лам, причем у ламаистов они имели ряд особенностей, описанных В.П. Дьяконовой[38].

На священные горы, за исключением тех, где находились ова, 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. Подобное отношение к священным горам было и в других районах Тувы. Л.П. Потапов отмечает, что жители нижнего течения р. Каргы в западной Туве почитали как священную гору Ак-Пашты. "Сюда не пускали скот, — пишет Л.П. Потапов, — даже люди, особенно женщины, неохотно на нее допускались"[39]. О существовании священных гор мне удалось собрать сведения также в южных и центральных районах Тувы. Почитание священных гор сохранялось до недавнего времени и на Алтае[40], и в Монголии[41], и в других сопредельных с Тувой районах.

Для совершения коллективного моления люди собирались у ова накануне, а перед восходом солнца, стоя около алтаря, они поворачивались в разные стороны и, обращаясь к горам, молились о благополучии.

Коллективные моления сопровождались 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 черепа 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[42]. 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"[43]. Подобный обряд известен средневековым монголам[44], причем он имел исключительно родовой характер[45].

Западные тувинцы при проведении ова тагыров нередко посвящали горным духам домашнего быка. Этот обряд, носивший название *ыдык кылыр*, описан Л.П. Потаповым. Жители Монгун-Тайги рассказали ему, что посвящаемого быка (*ыдык*) трижды обводили вокруг курильницы с можжевельником, разожженной возле ова, поили водой из целебного источника (*аржаан*) и, повесив на его шею ленты, отпускали в стадо. Во время обряда шаман или лама обращался к быку с мольбой о благополучии. Ыдыка забивали только "по старости", посвящая в этом случае горным духам нового быка[46]. Шаманы посвящали ыдыков горным духам и независимо от ова тагыров, о чем пойдет речь ниже. Наряду с ова тагырами в западной Туве шаманы совершали также моления горным духам (*тайылган*).

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 моих информаторов, 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[47]. Так, при перекочевках, проезжая мимо родового дерева-шамана, члены рода молили духа-хозяина дерева о своем благополучии, совершали его священное окуривание (*саҥ, сальыр*), возжигая на одной или нескольких курильницах — ими служили обычно плоские камни — сухой можжевельник, бросали в огонь кусочки пищи, подвязывали к ветвям матерчатые ленточки (*чалама*), конские волосы, брызгали в сторону дерева каплями чая, араки, кумыса.

Мне пришлось наблюдать и обряд индивидуального поклонения дереву-шаману летом 1951 г. Сопровождавший меня охотник, подвесив к ветвям священного кедра тряпочку и несколько волос, которые он вырвал из гривы своего коня, обратился к объекту поклонения со словами: "Хозяин, дай мне удачу, хорошую добычу, не сделай меня несчастным!" Затем он открыл фляжку с аракой и, окунув в нее веточку, отломанную от другого дерева, несколько раз брызнул аракой в сторону хам-ыяш. Каждый шаман камлал у своего хам-ыяш "для себя" хотя бы один раз в год, обычно в летнее время. Сведения об обрядах, связанных с хам-ыяш, приводят и другие исследователи[48].

Г.Е. Грумм-Гржимайло вслед за Е.К. Яковлевым сообщает и о некоторых других коллективных молениях у тувинцев, отмечая среди них моления солнцу и небу — тэр тагыр (*дээр* — небо)[49]. По данным Г.Н. Потанина, такое моление они совершали в день первого весеннего грома около юрты. На белом войлочном ковре, на котором лежали заколотый баран и "три девятка" разных съестных вещей, камлал шаман, после чего юрту обливали молоком (кропили молоко, обходя вокруг юрты трижды по ходу солнца). По мнению одних тувинцев, гром — это крик дракона *лу*, из пасти которого извергается пламя; по предположению других, "лу. . . сердится и крутит хвостом, отчего происходит гром"[50]. Тувинцы в отличие от своих соседей монголов не проявляли при этом страха и даже пытались испугать дракона, выбегая из юрт с криком и надеясь этим прекратить грозу.

Исследуя это любопытное явление, я обнаружил в средневековых источниках чрезвычайно интересные параллели такому обычаю у этнических предков тувинцев. Рашидаддин отмечал своеобразный 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]"[51]. 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"[52].

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*). В.В.Радлов писал: «Вера в заклинание погоды распространена у всех народов Алтая, так же как и у сойонов (тувинцев. — *С.В.*). Есть определенные семьи, в которых эта сила передается от отца к сыну. Некоторые из этих заклинателей широко известны, и в народе говорят, будто есть люди, власть которых над погодой настолько велика, что они могут сделать так: в лицо тебе будет светить солнце, а на спину в то же самое время лить дождь. При заклинании погоды применяют "камень погоды" (*йада таш*); камень, которым пользовались при мне, был горным хрусталем»[53]. Автору также в начале 50-х годов приходилось среди западных тувинцев встречать заклинателей, владевших яда ташем — небольшими камнями горного хрусталя. Использование особых камней *яда* для магического воздействия на погоду известно издавна многим тюркским народам.

В верованиях тувинцев до недавнего времени сохранялись пережитки древнего семейно-родового культа. Он проявлялся главным образом в почитании домашнего очага, в повседневных молениях этому очагу. Каждую осень совершался *от дагыыр* — коллективное моление всех членов семьи с приглашением соседей, в котором участвовал шаман, камлавший огню-хозяину (*чаячы*)[54]. С семейно-родовым культом связано и почитание духов-предков семьи и их изображений (*эмэгелчи-ээрен* и др.).

Шаманство тувинцев начиная со второй половины XIX в. привлекало внимание путешественников, краеведов и этнографов. Сведения о нем содержатся в трудах как отечественных (Г.Н. Потанин, Н.Ф. Катанов, Ф.Я. Кон, Л.П. Потапов, В.П. Дьяконова, М.Б. Кенин-Лопсан и др.)[55], так и зарубежных исследователей[56]. Первая обобщающая работа по шаманству западных и восточных тувинцев на основе полевых материалов, архивных данных и литературы опубликована мною в 1964 г.[57], а отдельным проблемам тувинского шаманства был посвящен ряд других публикаций автора[58].

Вплоть до середины XX в. шаманство у тувинцев сохраняло ярко выраженные формы, а число шаманов было велико еще в начале 30-х годов. Перепись населения, проведенная в Тувинской Народной Республике в 1931 г., показала, что при общей численности тувинцев около 65 тыс. человек (15648 хозяйств) насчитывалось 411 мужчин и 314 женщин шаманов (709 хозяйств с шаманами), т.е. шаманы в 1931 г. составляли около 1,1% (4,5% хозяйств с шаманами), но значительно большим был процент шаманов в восточной горно-таежной части Тувы. Так, в Тодже на 568 хозяйств было 72 хозяйства с шаманами, т.е. около 13%, причем среди оленеводов было даже около 20% хозяйств с шаманами[59].

В ходе полевых исследований шаманства в Туве, начатых мною в 1950 г. и продолжавшихся около сорока лет, основными информаторами были бывшие шаманы, а также несколько действующих шаманов[60].

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) — *Ыстыы-оран,* Нижний (или Земной) — *Ортаа-оран* и Подземный (или Темный) — *Алдыы-оран.* Владыка Верхнего мира — *Курбусту-хан,* владыка Темного мира — 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 частностях, нередко расходились. Так, некоторые из моих информаторов-шаманов считали, что существует не три, а лишь два мира — Верхний (Небесный) и Нижний (Земной). Души умерших, по мнению одних шаманов, уходили в Подземный (Темный) мир, а 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. Среди части шаманов, с которыми я встречался, существовало представление о более значительном числе земных сфер[61]. По сведениям Н.Ф. Катанова, собранным им в конце XIX в., в тувинской мифологии имелись представления о 33 небесных сводах, населенных таким же числом богов, о 3 земных сводах и 18 отделах ада, управляемого 18 эрликами во главе с Эрлик-ханом, а также о 9 и 18 небесах[62].

Земной мир, полагали шаманисты, населяют многочисленные духи, среди которых очень важную роль играют упомянутые выше духи-хозяева гор, перевалов, озер, источников, очагов, деревьев и т.п. (дух-хозяин — *ээ*). 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 было, 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 чаще имеет вид безобразной, а иногда и молодой красивой женщины, но может принимать и образ мужчины, вступая в связь с женщиной. Албыс живет и вне человека, и в нем. Проникая в человека тем или иным путем, нередко через половую связь, албыс делает человека психически больным, заболевшим *албыстаар* (букв. сходить с ума, бесноваться). В начале XX в. Ф. Кону рассказывали, что будто бы однажды во время ночевки в лесу к тувинцу явилась красавица-девушка, как впоследствии оказалось — албыс, соблазнила его, и после этого он забыл все на свете, не возвращался домой, бесновался. Изгнать ее удалось только дымом[63]. Злые духи не могут долго жить вне человека, а вселяясь в него, они вызывают тяжелые болезни, когда же больной умирает, злой дух переходит рано или поздно к другому человеку.

Большинство моих информаторов-шаманистов верили, что после смерти человека его душа — сюнезин (*сүнезин*) 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, из которых сюнезин — главная. Сюнезин шамана после его смерти стремилась перейти к какому-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*)[64], нередко именуемых в специальной литературе онгонами[65].

В отличие от духов-хозяев места и злых духов каждый эрен имел свое вместилище-изображение, причем понятие эрен совмещало в себе как название самого духа, так и его вместилища и изображения (в юго-восточной Туве 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, борьба с ними. Считалось, что эрены различались как характером своих функций, так 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 др., 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.

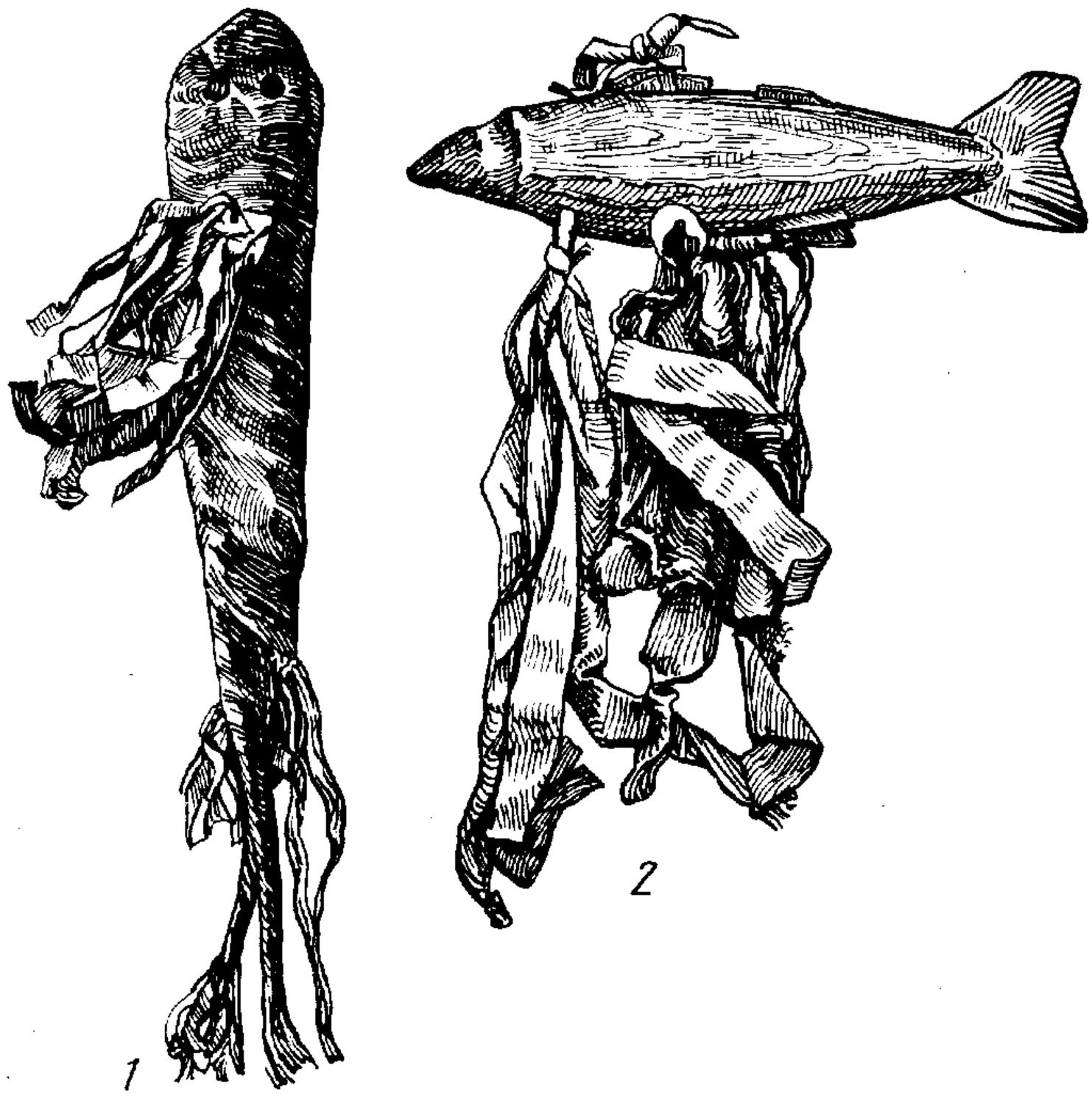


Рис. 104. Зооморфные эрени
1 — чылан-эрен (змеиный эрен); *2* — бел-эрен (таймень-эрен). Дерево, ткань. Из фондов ИКМ

Выбор медведя в качестве эрена был связан с представлением о его 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 моих информаторов 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 изображение делали из нового войлока, обшитого красной, синей, реже коричневой или полосатой тканью (см. рис. 5 на цветной вклейке). Голова обычно имела раскрытую пасть, во рту помещался язык из красной ткани, на голову прикрепляли два глаза-бусинки, иногда медный рог, к "туловищу" пришивали пучки ленточек. Нередко, чтобы усилить эрен, 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 куска войлока, обшитого тканью различного цвета.

Волк-эрен (*бөрү-ээрен*) помогал шаману в жестоких схватках с непокорными злыми духами. Им 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 был в виде деревянного изображения птицы, либо им служила шкурка птицы (иногда чучело) с головой и лапами. Великие шаманы имели и таймень-эрена (*бел-ээрен*), сделанного обычно из дерева (рис. 104, 2), настигавшего злых духов даже тогда, когда они, превращаясь в рыб, скрывались в воде. Был особый эрен, который помогал шаману в его призываниях, стихосложении, мелодичности камланий – кукушка-эрен (*хек-ээрен*). Им служила деревянная фигурка этой птицы.

Среди зооморфных эренов, которых могли иметь не только шаманы, но и простые люди, весьма распространенным был заяц-эрен (*ак-ээрен*; букв. белый эрен). Полагали, что он помогает при заболеваниях суставов ног, болях в животе и др. Его вместилищем служили 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 выше, 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*-дөзҮ), от которых они унаследовали свой шаманский дар. Их считали духами-покровителями шамана. Их изображения делали в виде антропоморфных фигур из войлока, дерева, на перекладине бубна, личин на головных уборах.

Заметное распространение имел также онгон *эмэгелчи-ээрен* (в южных районах его именовали *эмэгелчи-онгут*). Название происходит, вероятно, от монгольского *эмэг* — бабушка. Особенно важное значение приписывалось этому эрену в охране маленьких детей от болезней. Эмэгелчи-эрен включал войлочные фигурки (иногда их делали также из бронзовых пластинок), изображавшие покойных предков семьи — мужчину и женщину, иногда также 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; изготовляли их, как и другие онгоны, лишь по указанию шамана. Этот 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 карык, чышкыыш*) 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 пальцем 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, о чем свидетельствуют, в частности, сообщения Плано Карпинии и Г. Рубрука об обычаях монголов XIII в. Так, Г. Рубрук пишет, что у "татар" в жилищах "над головою господина бывает всегда изображение, как бы кукла или статуэтка из войлока, именуемая братом хозяина; другое

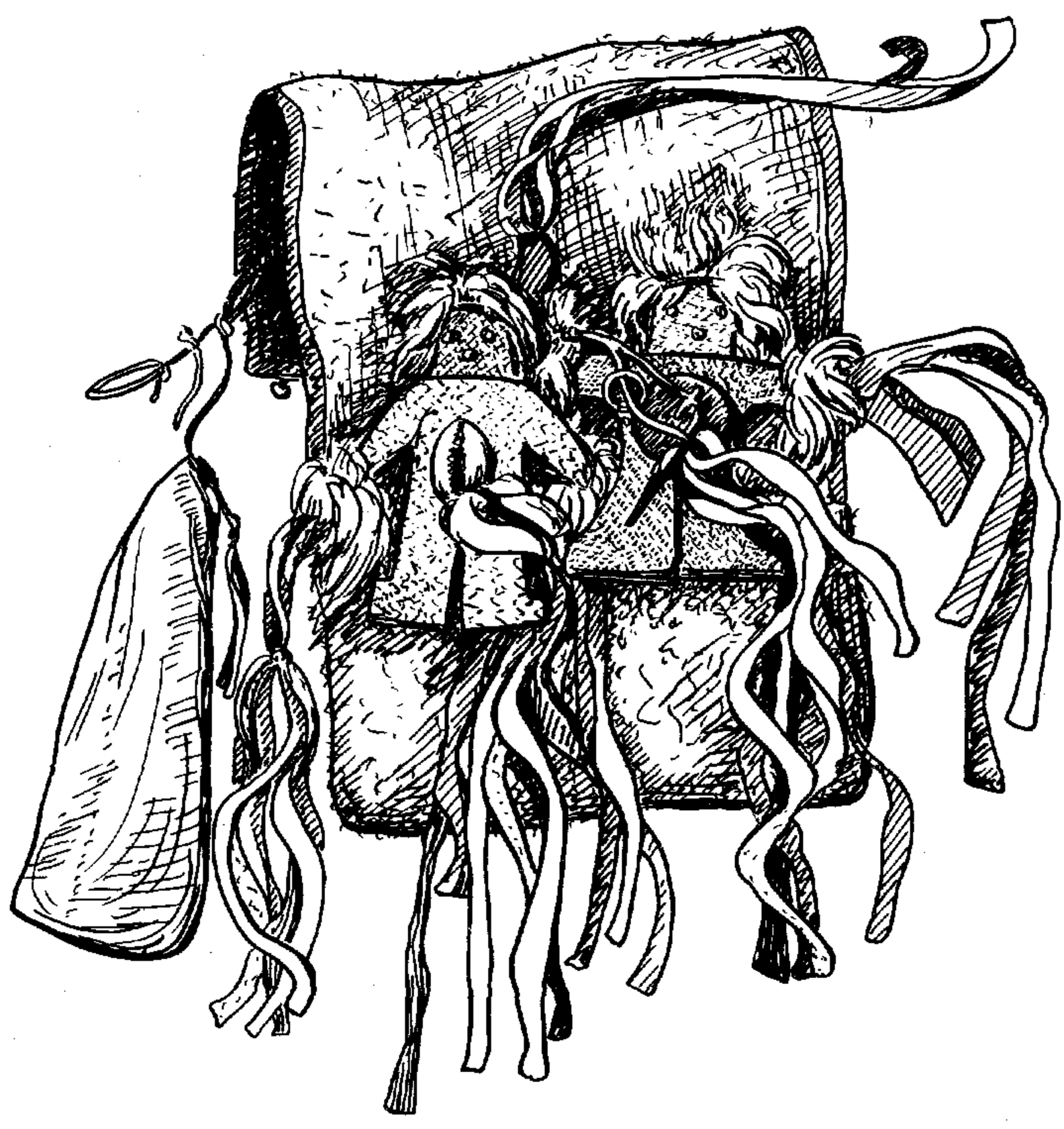


Рис. 105. Эмэгелчи-эрен. Войлок, ткань, железо, кость. Начало XX в. (собрание автора)

похожее изображение находится над постелью госпожи и именуется братом госпожи"[66]. Далее Рубрук сообщает, что всякий раз, "когда они соберутся для питья", они обрызгивают эти изображения, а затем слуга кропит "на четыре стороны мира", в том числе огню, воздуху, воде и в память умерших[67].

Эмэгелчи-эрены встречались в тувинских юртах еще в 50-е годы, когда мне удалось приобрести очень интересный его экземпляр (рис. 105)[68]. Описание и рисунок подобного эрена приводит Г.Н. Потанин, дающий также ряд любопытных соответствий слову "эмэгелчи" в тюрко-монгольских, тунгусских и других языках[69]. Некоторые информаторы называли мне эмэгелчи-эренами также культовые деревянные фигурки женщин с укороченными руками и нередко с признаками пола (см. ниже, рис. 121, *7, 8*).

В западных и южных районах почитался также агыр-эрен (*агыр-ээрен*) — покровитель входивших в семью мужчин (*агыр* — букв. сопровождать шамана, подражая ему). Его изображение изготовляли по совету шамана, главным образом при болезни мужчины — главы семьи, в виде двух металлических фигурок — мужской и женской с обозначением признаков пола, реже — из войлока, которые обшивали тканью. Мужского идола обычно покрывали черной тканью, женского — белой. При похоронах главы семьи эрен погребали вместе с ним. Такие металлические эрены удавалось находить при раскопках могил тувинцев XIX в. (рис. 106, *3, 4*)[70].

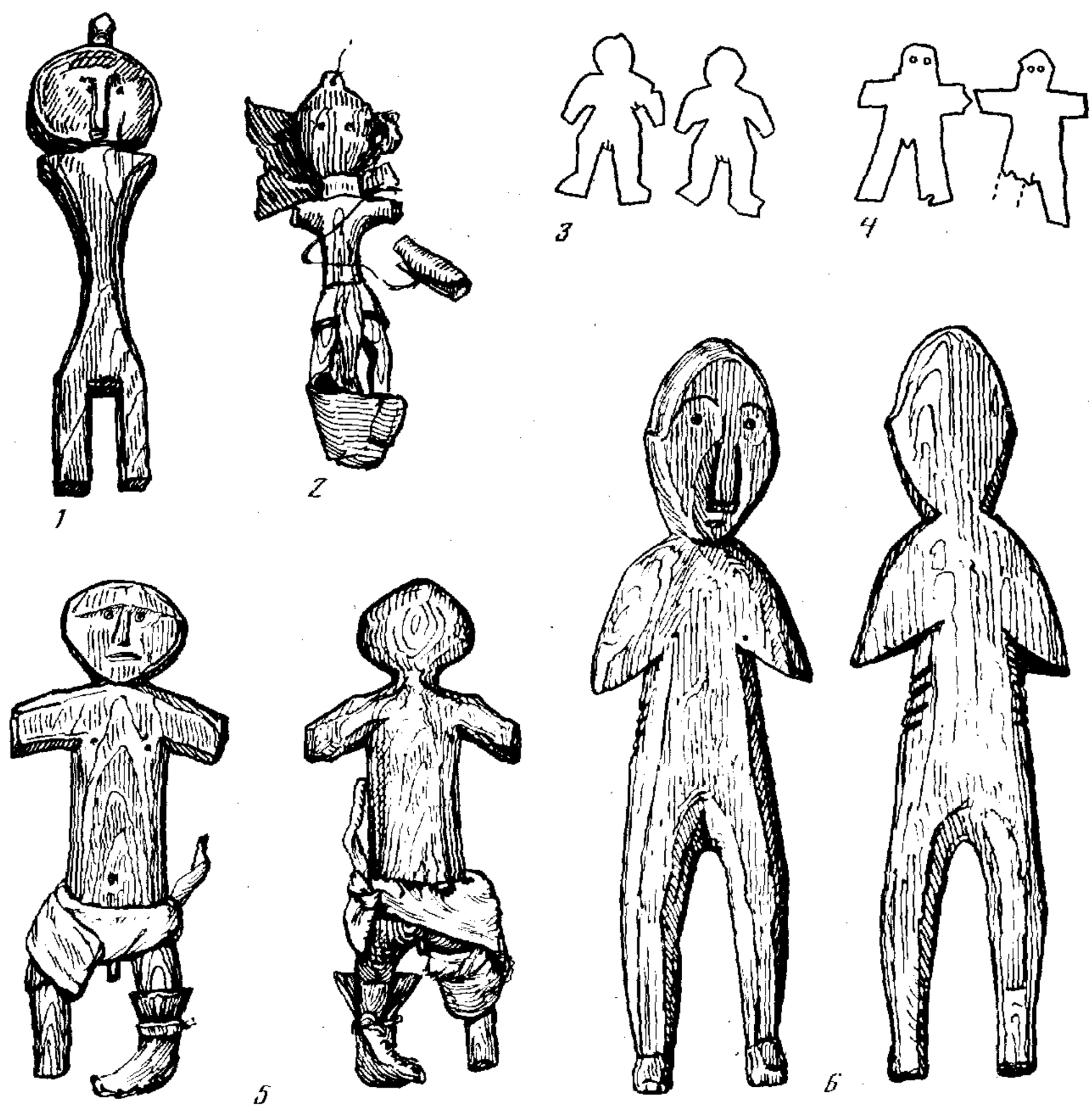


Рис. 106. **Семейные эрени**
1, 2, 5, 6 — антропоморфные фигурки из дерева (некоторые с остатками одежды из ткани). Западная Тува. Начало XX в. Из фондов ЭМТУ (*5, 6* — вид спереди и сзади); *3* — агыр-эрен. Бронза. Могильник Кокэль. Конец XVIII — начало XIX в. Из фондов МАЭ; *4* — *агыр-эрен*. Бронза. Могильник Чинге-Даг. Конец XVIII — начало XIX в. Из фондов ТРМ

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[71].

Очень сильным эреном, которым пользовались главным образом великие шаманы, был кюзюнгю (*күзүңгү*) — бронзовое круглое зеркало (обычно оно было древним, случайно найденным шаманом у разрушенных курганов скифского времени, на обрывах речных берегов и т.п., либо в редких случаях отлитым по заказу местными

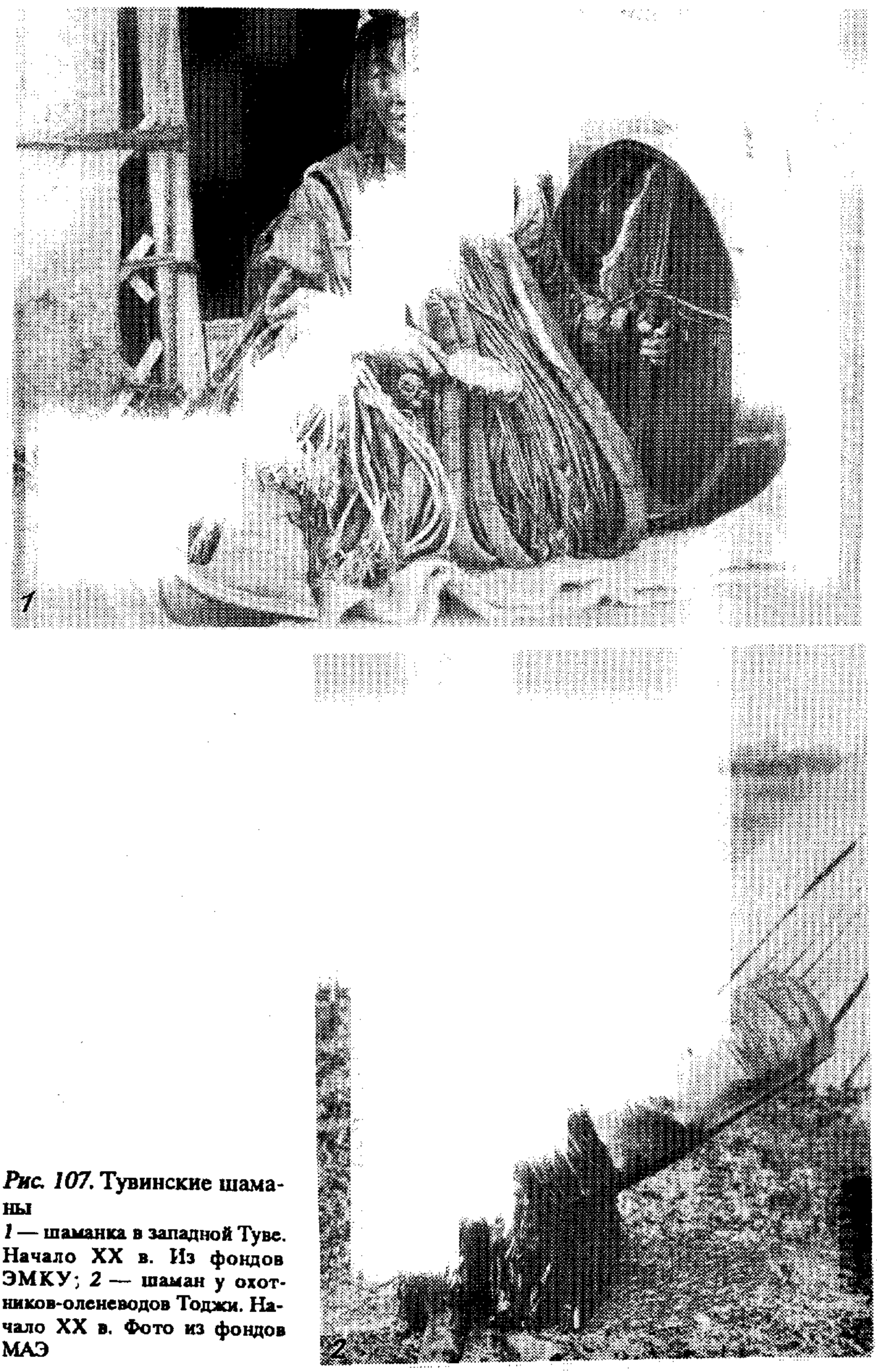


Рис. 107. Тувинские шаманы

1 — шаманка в западной Туве. Начало XX в. Из фондов ЭМКУ; *2* — шаман у охотников-оленеводов Тоджи. Начало XX в. Фото из фондов МАЭ

кузнецами). 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 кюзюнгю-эрен в мешочке, прикрепленном к кафтану на спине, либо за пазухой, а также привязанным к перекладине бубна (рис. 108). 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. Такого эрена в виде ламаистской иконы с буддой в центре я видел, например, у шамана Сояна Шончура в восточной Туве в 1963 г.

Были и другие эрены, описанные в литературе[72].

Каждый эрен должен был иметь свое место в жилище или на ритуальном костюме шамана, его бубне.

Шаман (рис. 107) носил название *хам*. Лишь в южных районах Тувы среди части тувинцев, пользовавшихся монгольским языком, шаманов называли по-монгольски *бөө*; монгольские термины использовались там также в названиях духов и атрибутов культа.

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), именовавшиеся 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[73]. Однако среди нескольких десятков шаманов, с которыми мне пришлось беседовать, начиная с 50-х годов, ни одни не относил себя ни к небесным, ни к получившим свой дар от злых духов. Все они вели свое происхождение от духов-предков.

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, именовали *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[74].

Все путешественники и ученые, внимательно наблюдавшие за сибирскими шаманами не только во время камланий, но и в быту, отмечали их нервозность, склонность к истерическим приступам и галлюцинациям[75]. Мне не раз приходилось при общении с кетскими и тувинскими шаманами замечать у них достаточно выраженные черты неврозов и психических аномалий. Так, в Тодже в 1951 г. одна из шаманок, отвечая мне

у себя в чуме на вопросы о ее духах-покровителях, вдруг без каких-либо внешних причин, поднявшись с табуретки, села на пол, закрыла глаза и начала в состоянии, близком к трансу, выкрикивать нечленораздельные звуки. Она успокоилась лишь через 20—30 минут, но о случившемся не помнила. Ф.Кон был прав, когда писал: "В большинстве случаев, по моим наблюдениям, шаманы — это люди больные, нервные, страдающие галлюцинациями... "[76]

Ряд новых фактов, собранных мною на Алтае и в Туве, существенно подтверждают не только нервно-психический характер этого заболевания, но и наследственную предрасположенность к нему[77].

Таким образом, "шаманская болезнь" имеет в своей основе аномальные наследственные невротические реакции, которые обрели специфические формы семейно-родовых инициаций, закрепленных традициями культа. Впрочем, в последние годы была предпринята попытка вернуться к отвергнутой наукой точке зрения, что все действия шаманов, включая их "шаманскую болезнь", лишь рассчитаны на создание определенного впечатления у окружающих, причем подобный взгляд мало отличается от мнения путешественников XVIII в., видевших в шаманах сознательных обманщиков[78]. Утверждается, что "шаманская болезнь" — лишь результат самовнушения, а свойственные ей обмороки и припадки будущего шамана "требовала логика выпавшей ему роли"[79]. Однако такая точка зрения противоречит накопленным наукой фактам, проанализированным не только этнографами, но и невропатологами и психиатрами. Один из крупнейших советских невропатологов, С.Н. Давиденков, писал: «Многовековая традиция узаконила эти зафиксированные формы заведомо невротической динамики с выраженными чертами истерического невроза. Так образовалась совершенно стандартная форма первого "шаманского призыва", которому подвергаются большей частью молодые люди... Кто же набирается в шаманы? Оказывается, специально люди неуравновешенные, нервные. Эта нервность постоянно усиливается специальной тренировкой»[80].

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"[81].

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*) (рис. 108, 109). У восточных тувинцев, за редкими исключениями, вначале делали жезл (*даяк*) для камлания (рис. 110) и лишь позднее — бубен, причем "оживленный" бубен считался во время камлания конем, а камлание с бубном носило название *аътка хамнаар* — камлание на коне.

Были шаманы, которые в течение всей своей деятельности, вплоть до смерти, не имели бубна и колотушки, используя железные варганы, древние бронзовые зеркала, жезлы, опахала. Так, в Эрзине жил шаман и кузнец Сонам Царин, камлавший при помощи небольшого железного варгана (*демир хомус*), на ручке которого была выкована небольшая фигурка коня. Шаман носил с собой варган в маленьком ящичке. 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 Дожит Тожу в Тере-

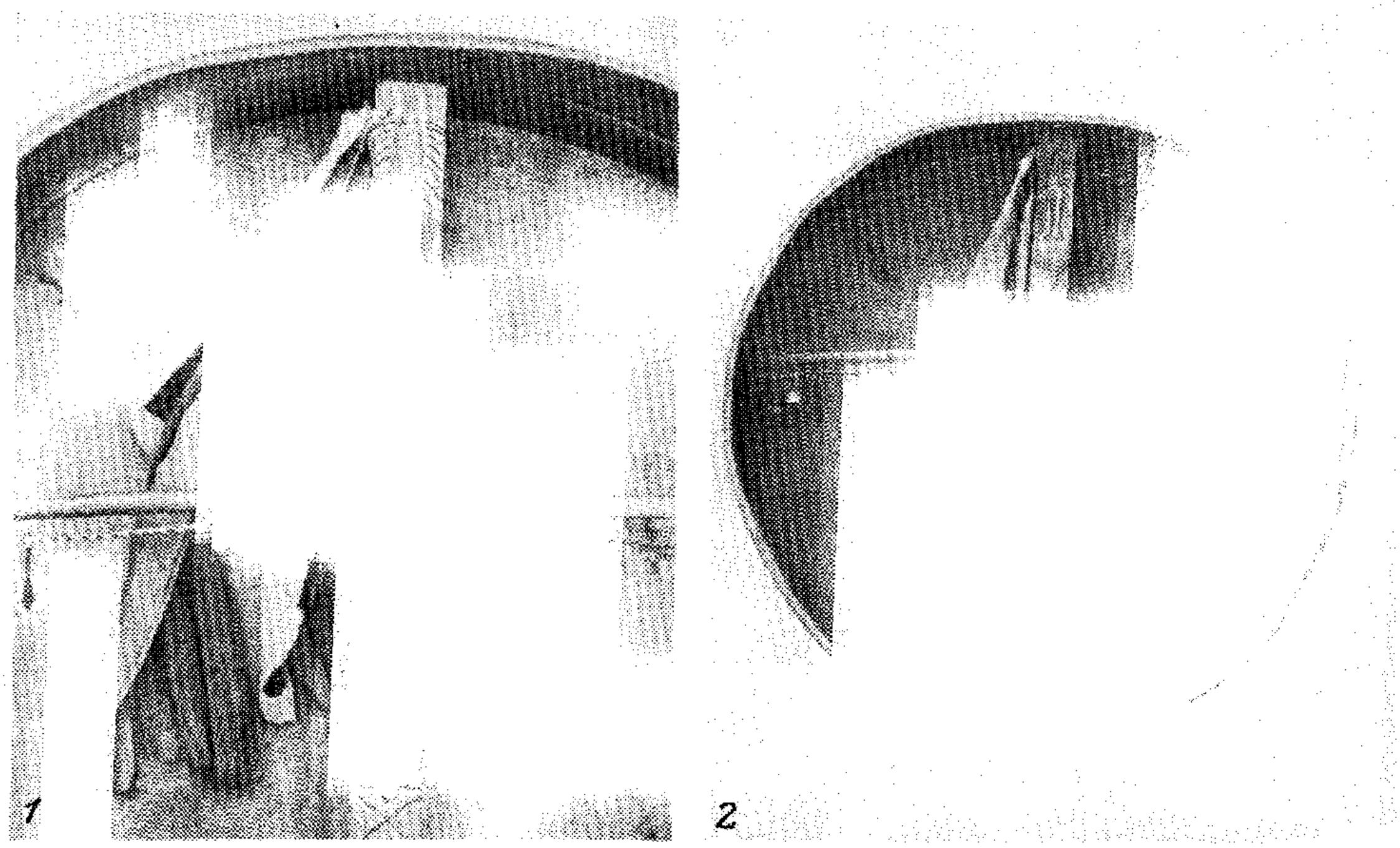


Рис. 108. Бубен западнотувинского шамана
1 — фрагмент внутреннего вида бубна (на рукояти рельефные изображения эренов и детали узоров); *2* — общий вид бубна с внутренней стороны. Начало XX в. Из фондов ТРМ

Холе, о которой речь пойдет ниже. Большинство же шаманов пользовались бубнами, меняя их по мере изнашивания. Некоторые шаманы в течение жизни имели шесть и даже более бубнов.

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 были у шамана-предка, дух которого считался вселившимся в его преемника. Аналогичное явление А.В. Анохин отмечал у алтайцев: "Украшения на шапке (для нового шамана. — *С.В.*) делаются согласно образцам шапок умерших шаманов"[82]. Бубен, жезл, колотушку изготовляли мужчины, ритуальную одежду — женщины. Все это должно было пройти особый обряд "оживления", и прежде всего бубен, который, будучи оживленным (обряд носил название *дүңгүр дою*), считался во всех последующих камланиях конем, на котором шаман совершал ритуальные путешествия. 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.

"Оживление" культовых принадлежностей шамана было сложным обрядовым действием. Ритуал его проведения, который я наблюдал у тоджинцев, также носивший название *дүңгүр дою* (букв. праздник бубна), уже опубликован мною[83]. Позволю себе здесь охарактеризовать аналогичный обряд у южных тувинцев в начале 50-х годов в пос. Нарын. Первой принадлежностью будущего шамана был эрен в виде медного стержня длиной до 40 см, с привязанными к нему кусочками ткани, полученный им от шамана-наставника. С этим эреном шаман совершал свои первые камлания. Лишь по

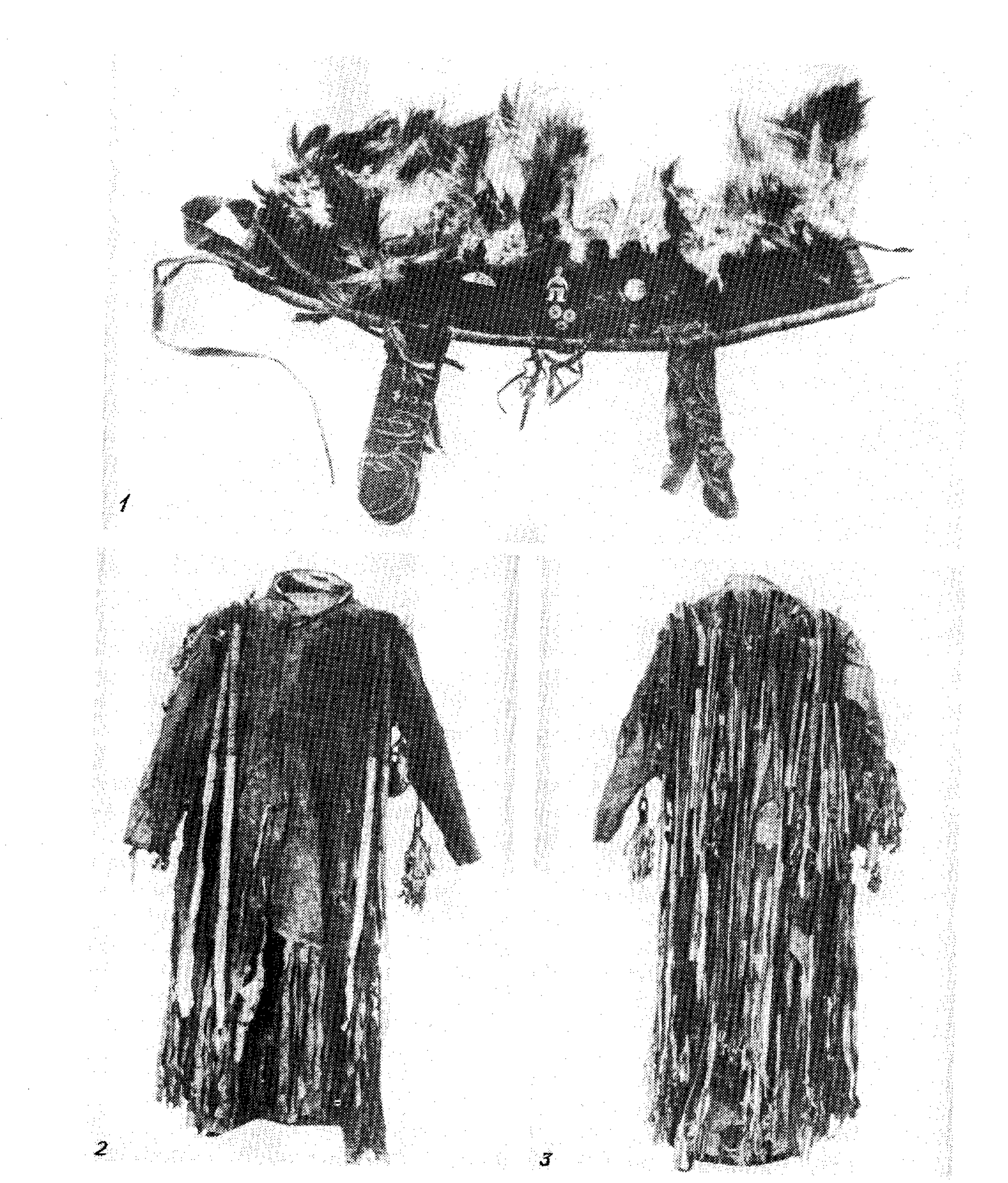
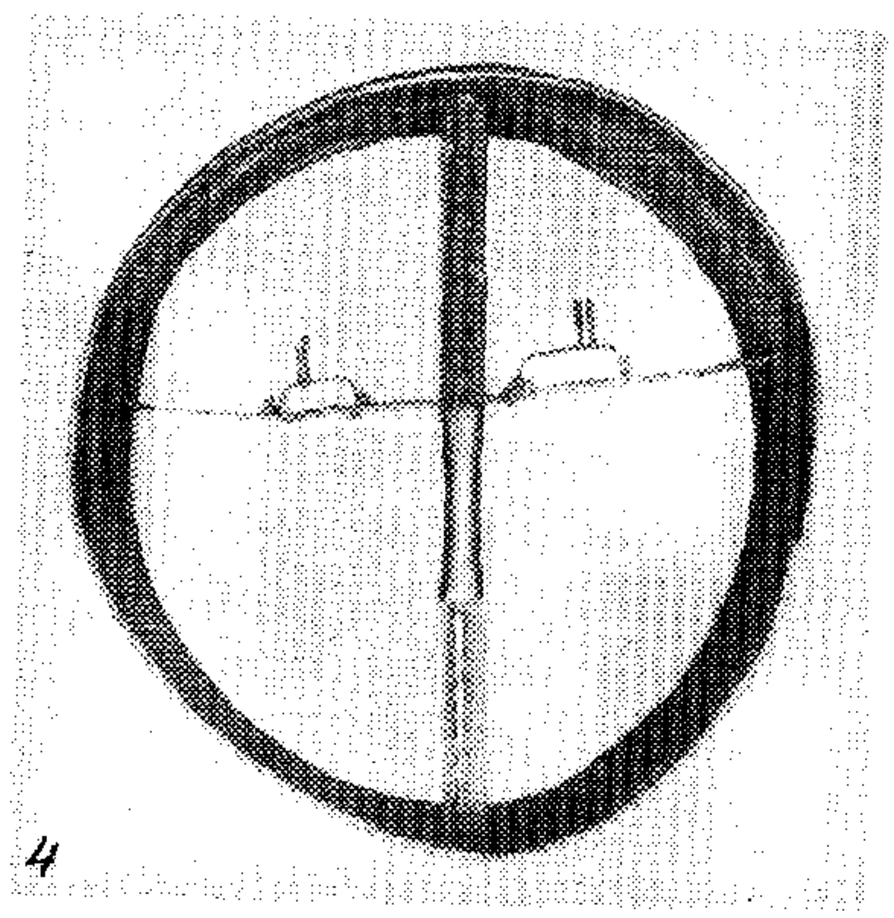


Рис. 109. Культовые атрибуты западнотувинского шамана. Начало XX в.
1 — головной убор; *2, 3* — кафтан, вид спереди и сзади; *4* — бубен; *5* — колотушка. Фото из Национального музея в Хельсинки (№ 1049)



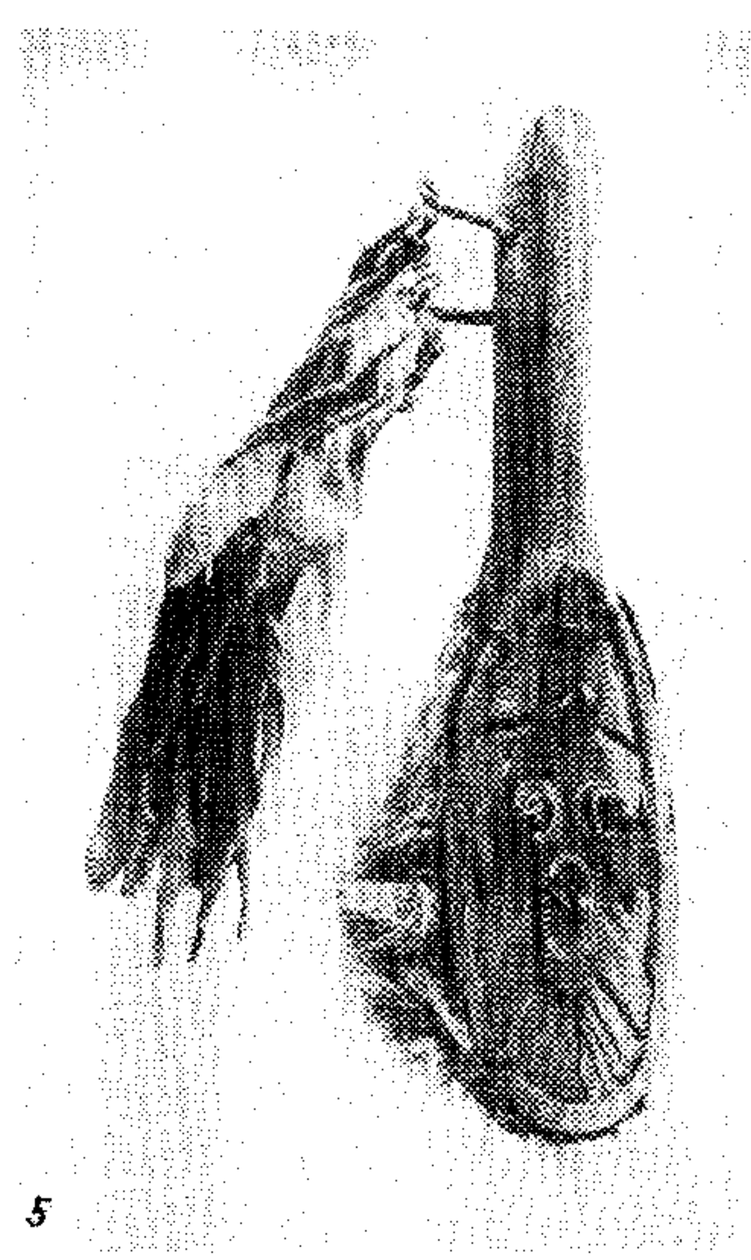


Рис. 19 (окончание)

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 юрту начинающего шамана установили пять жердей: четыре как бы по углам квадрата, а пятую — в середине (все они из деревьев разных пород). Их высота достигала 2—3 м. В юрте собрались все жители аала и шаман-наставник. У еловой жерди устроили очаг и начали варить целую тушу барана (без шкуры). От нее отрезали небольшие кусочки и поместили на изображения духов-предков шамана (*ээрен-дөзг*) из войлока, висевшие в почетной части юрты, причем каждое из них соответствовало одному из шаманов-предков. Затем мясо съели, а кости сожгли (этот этап обряда называли *ээрен дагыыр* или *онгут дагыыр*).

Лишь на следующий день приступили 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 этот каждый произнес какие-нибудь известные ему заклинания шаманов и подражал крику животного, шкура которого пошла на обтяжку бубна. Последним облачился в ритуальный костюм и взял в руки бубен начинающий шаман, совершив небольшое камлание в честь ожившего коня-бубна. Утром все разошлись, а вечером пришел шаман-наставник, и оба шамана камлали вдвоем пять ночей подряд. Эти камлания носили название *хам баштаар* (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. Н.Ф. Катанов писал в конце XIX в., что у тувинцев шаманам в качестве платы (*астыы*) за камлание дают шкуры овец, а иногда даже нескольких овец или корову[84]. Тем не менее основным источником существования большинства шаманов было собственное хозяйство. Среди шаманов, по утвер-

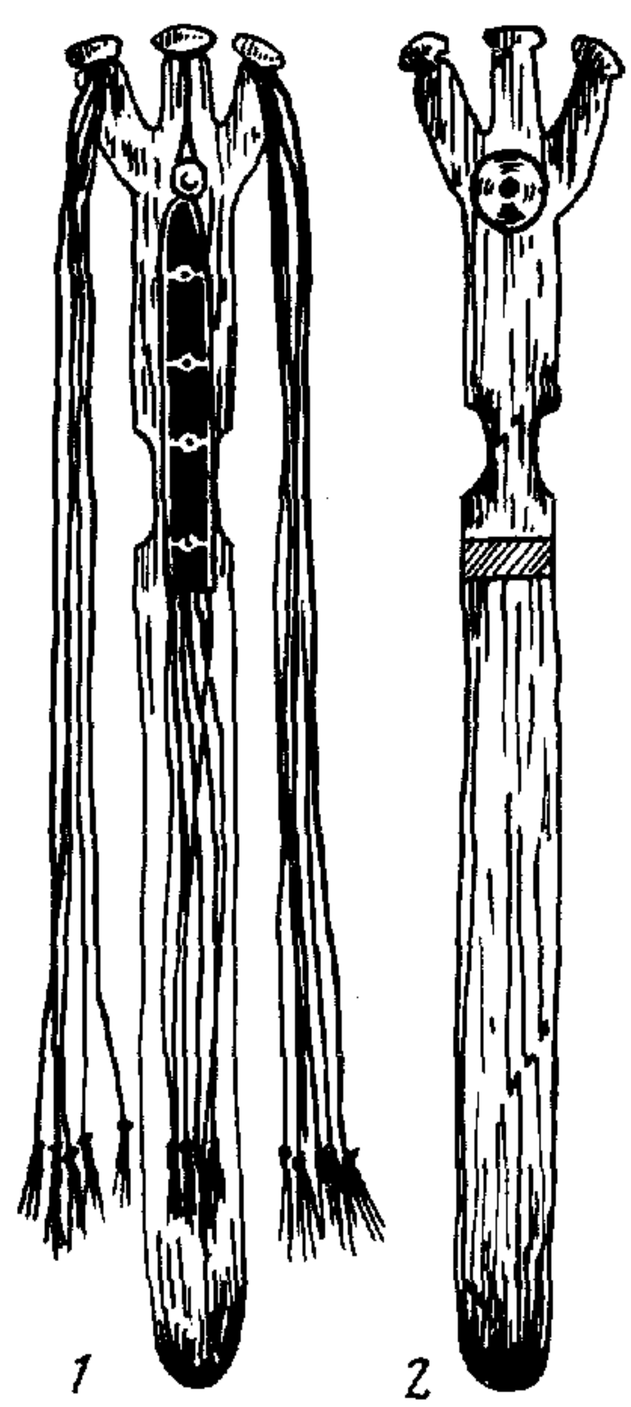


Рис. 110. Жезл восточно-тувинского шамана
1 — вид спереди; *2* — вид сзади. Начало XX в. По полевым материалам автора

ждению моих информаторов и по статистическим данным, были не только относительно богатые, но и бедняки[85].

Ритуальные действия — камлания (*хамнаар*) совершались преимущественно с целью врачевания людей, реже – в связи с падежом скота, неудачами на промысле, гаданиями и пр.

В литературе вопрос о степени положительного лечебного воздействия шаманов на своих пациентов почти совершенно не затрагивался. Между тем, являясь древнейшей формой психотерапии, облаченной в ритуальные формы, оно, по свидетельству многих информаторов, было нередко необычайно эффективным. Несомненно, психотерапевтическая роль камланий была обусловлена прежде всего внушением словами и действиями шамана, что ему удалось изгнать из пациента злых духов — виновников его болезни. Существенное значение в этом воздействии на больного имела и эмоциональная поддержка слов и действий шамана со стороны присутствовавших на камлании родных и близких пациента. Важным лечебным фактором камланий были и специфические ритмы ударов в бубен, что нашло подтверждение в ряде медицинских экспериментов[86]. Однако особенный успех такого лечения мои информаторы — старейшие тувинцы — приписывали лишь немногим великим шаманам. Мне не раз приходилось беседовать с людьми, утверждавшими, что шаманы излечивали их от очень тяжелых недугов, причем даже тогда, когда медицина была бессильна. Так, в начале 1950-х годов мне пришлось беседовать с охотником-тоджинцем, который был буквально ободран медведем на промысле. Его сразу же отвезли на санитарном самолете в Кызыл в областную больницу. Но вернулся он оттуда через несколько месяцев инвалидом с постоянными болями в местах ранений. Отчаявшиеся родственники пригласили из Тере-Холя известного своими лечебными способностями великого шамана Сояна Шончура. После нескольких камланий у охотника, по его словам, не только постепенно исчезли боли, но даже рассосались швы и исчезли шрамы, и он вновь начал регулярно ходить в тайгу на охоту. Мне не раз приходилось встречаться и с другими тувинцами, утверждавшими, что они исцелились после шаманских камланий, в частности, что у них исчезли головные боли, кожные и суставные заболевания, мучившие до этого годами, несмотря на лечение в больницах. К сожалению, в моих предшествующих публикациях такие сведения не печатались. Разумеется, камлания помогали далеко не всегда, и мне приходилось также слышать и о гибели тяжелобольных людей, которых врачевали шаманы. Судя по описанию этих случаев, речь шла главным образом о больных, страдавших тяжелыми инфекционными недугами, туберкулезом, получивших смертельные ранения.

В проведении "врачующих" камланий существовал определенный ритуал. Выбирал 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 везти его культовые принадлежности.

Приехав и войдя в жилище больного, шаман при содействии помощника надевал на голое тело свой ритуальный костюм и начинал камлание, как правило, совершив *сан сальыр* — 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, араку. По некоторым свидетельствам, отдельные 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 — ворону, кукушке, филину. Но мне с такими шаманами встречаться не пришлось.

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. Замечу, что проведенная с моим участием киносъемка камлания шамана Сояна Шончура в 1963 г., впервые показала, что шаманы все камлание от начала до конца ведут с закрытыми глазами. Одновременно он слабо ударял в бубен, что должно было свидетельствовать об отправлении на коне-бубне в путешествие к духам. Созвав духов-помощников, он начинал выяснение причин болезни своего клиента и с этой целью должен был найти злых духов — ее виновников, совершить при необходимости путешествие в миры их обитания. Отыскав духа, вызвавшего болезнь, шаман начинал уговаривать его уйти, обещая различные блага. Если это не помогало, грозил расправиться с ним, даже убить его, вступал с ним в поединок, артистически демонстрируя присутствующим все перипетии путешествия и борьбы. Впрочем, шаман подчас и не преследовал уже побежденного врага, а попросту выкидывал его из юрты, прикрыв затем дверь. Считалось, что злых духов во время камлания можно не только запугать или умилостивить, но и разжалобить, вызвать сочувствие к больному, а с этой целью не возбранялось их и обмануть. Ф.Кон описал случай, когда шаман, обращаясь к злому духу во время камлания, просил его помиловать больную женщину и, хотя она была бездетная, он говорил злому духу: "Детишек ее малых пощади, сирот из них не делай"[87].

Во время камлания великого шамана, находившегося уже в состоянии глубокого экстаза, присутствующие начинали обычно вторить ему, повторяя некоторые его действия, выкрикивая вслед за ним заклинания (*алганыр*), тем самым вдохновляя его и больного. Подобное отмечалось и у других народов Сибири, в частности у орочей[88]. Думаю, что активное соучастие присутствующих на камлании должно было значительно усилить эффект его психотерапевтического воздействия на больного, содействовать выздоровлению. По моим наблюдениям, такое поведение участников сеанса камлания было явно не вполне сознательным, по-видимому, следствием внушения и в определенной мере непроизвольным. Невропатолог С.Н. Давиденков считал, что подобные действия — "очевидно, эхопраксия (подражательный автоматизм поведения. — *С.В.*), развивающаяся по типу навязчивых импульсий"[89].

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 (*төлгелээр*) при помощи колотушки. Шаман бросал колотушку в сторону больного, и, если она падала вогнутой

частью вверх, то все присутствующие восклицали "*төөрек*!", что означало благополучный исход болезни. Иногда шаман гадал при помощи чашки, когда, 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 "*төөрек!*", если чашка падала вверх дном — предзнаменование было плохое.

После окончания камлания родственники больного должны были сделать подношения не только шаману, но и предметам шаманского ритуала, включавшего ленточки, горсть табака в мешочке, а также некоторые другие мелкие вещи.

Во время камлания некоторые великие шаманы совершали «чудеса». Так, Н.Ф. Катанов приводит сведения о том, что на Улуг-Хеме живет большой шаман, который во время камлания встает на огонь, но ноги у него при этом не страдают от ожогов; потом он берет нож и вонзает его себе в грудь, и нож выходит у него изо рта, а раны у него от этого никогда не бывает[90]. Ф.Кон пишет, что он ни разу не наткнулся на такого рода фокусничание шаманов, как втыкание себе ножа в грудь; о таких "чудесах" ему только рассказывали [91]. Мне также никогда не удавалось видеть "чудес" на камланиях, однако то, что шаманы у тувинцев, как и у других народов Сибири, выполняли нечто подобное, было неоднократно засвидетельствовано моими информаторами — участниками камланий, вошло в многочисленные легенды[92].

Шаманские призывания, заклинания, описания различных эпизодов путешествий шамана в мир духов, как правило, включали стихотворные формы; нередко это были чрезвычайно яркие образцы культовой поэзии, изучению которой большое внимание уделил тувинский этнограф и поэт М.Б. Кенин-Лопсан. Он исследовал структурные и композиционные особенности, основные темы и приемы исполнения тувинского шаманского фольклора[93].

В июле 1983 г. в пос. Кунгуртуг в юго-западной Туве я наблюдал камлание шаманки Дежит Тожу (рис. 111). Ей было тогда 72 года, происходила она из местного рода Адыг Балыкчи. Шаманскую болезнь, рассказывала она мне, почувствовала в 19 лет. Себя в то время не помнит, но родители говорили ей, что она бесновалась, убежала в тайгу и там ее нашли в беспамятстве. Приглашенный из соседней Монголии великий и уже старый шаман Хомбу, совершив ночью специальное камлание, установил, что в нее вселился дух шамана Кыргыяк — ее деда по отцу. В ее роду было девять великих шаманов — сам дед и его восемь братьев, а дед был одновременно и великим шаманом, и ламой. Хомбу увез ее с собой и три года учил шаманить. Во время камланий она была его помощницей. Потом начала и сама камлать.

Она очень откровенно рассказала мне о своих впечатлениях во время камлания, которые чрезвычайно интересны и заслуживают публикации. "Камлать можно не каждую ночь, — говорила она, — а только в определенные, притом у каждого шамана они свои. Я камлала для себя, чтоб не болеть, три раза в месяц — 7, 19 и 27 числа, и так весь год. В остальные дни можно камлать лишь по просьбе больного, но силы меньше; если нет луны (новолуние), то нельзя совсем. Мои духи-помощники — *Дазангы-ээрен* и *Чомбу-ээрен*, которые перешли ко мне от деда, есть и другие эрени. Когда я начинаю камлать, то сижу и, закрыв глаза, играю на хомусе, слушая, как он поет. Потом начинаю под варган петь сама, тихонько звать к себе моих эреней. Сначала в глазах совсем темно, а потом появляются перед глазами белые точки, начинают мелькать, как крупный град. Вижу — это эрени, узнаю каждого, и больше града нет. Потом

встаю, хожу, бегаю, выгоняю злых духов, но не помню, что говорю, о чем прошу, все, как сон, забываю. Все время, что камлаю, играю на хомусе, пою и разговариваю, даже когда хожу, совсем не открываю глаз, так люди говорят. Мой хомус — это мой марал, на котором я лечу по Среднему миру. Лечу, как птица с маралом. Он летит, поджав ноги, рогатый, а я лечу рядом, держусь за него, но не на седле, как люди на коне ездят. Называю своего марала малым конем *Чагаа дайым*. Но с моим маралом-конем я не могу летать в Верхний мир, как другие шаманы на бубне-коне, а только поблизости, среди гор Среднего мира. Был у меня раньше березовый жезл (*даяк*) с тремя головами эреней и колотушка, с ними камлала, а потом — только *хомус*, как у деда. У меня есть оружие, которое нужно для борьбы со злыми духами, — это пика, нож, лопата, пила, топор, скребок, коса, сверло. Они железные, без них трудно победить".

Рис. 111. Шаманка Дежит Тожу во время камлания. Тере-Холь, 1983. Фото автора

Действительно, я увидел у нее небольшие модели перечисленных предметов размером от 8 до 11 см (рис. 112). К хомусу — маралу-коню и каждому предмету ритуала у нее есть слова-обращения. Хомусу она говорит:

Ырак-чоокка ырлап чоруур, Ырлап чоруур эдим чҮве. Шала бичии чоруптарга, Хальп чоруур Чагаа дайым.	В далекие ли, в близкие ли края поеду, Всегда со мною поет моя звучащая вещь (варган.—*С.В.*). Как только сяду на нее я, Так сразу побежит мой малый конь.

Когда у нее был жезл с трижды девятью лентами[94], то она обращалась к нему во время камлания иначе:

Үш адыр Чагаа аъдым, моңге аъдым, Үш тос чакпа эттиг, Чагаа аъдым, моңге аъдым.	Мой малый конь, мой вечный конь, с тремя ответвлениями, Мой малый конь с трижды девятью плавниками, Мой вечный конь.

Любопытно было и ее суждение о вселенной (*оран-делегей*). Объясняя мне ее устройство, 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 Эрлик-хану, там живет. Сюнезин есть и у человека, и у каждого животного. На вопрос, почему она закрывала глаза во время камлания, шаманка отвечала: "Чтобы лучше видеть духов-помощ-

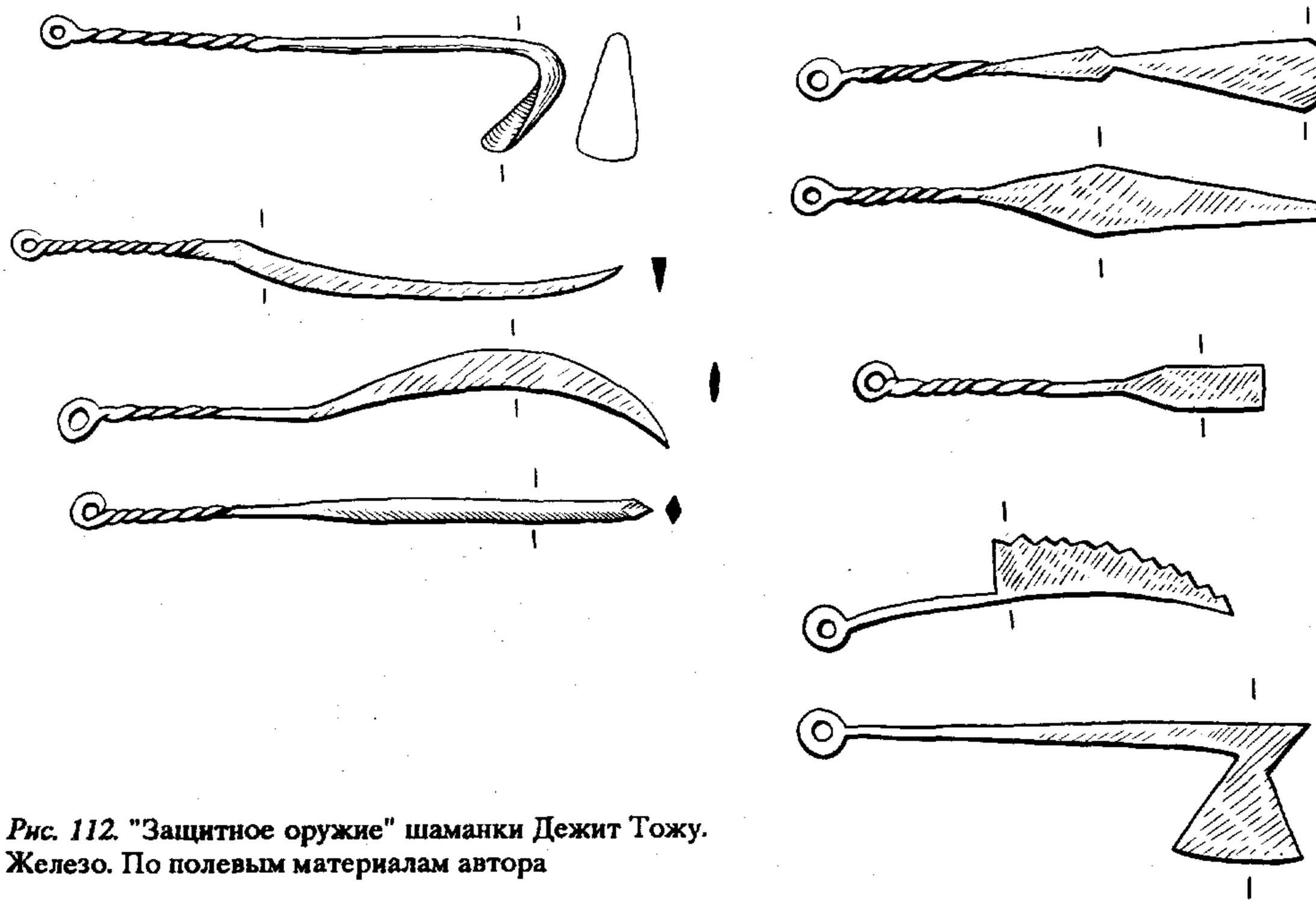


Рис. 112. "Защитное оружие" шаманки Дежит Тожу. Железо. По полевым материалам автора

ников, чтобы никто не мешал говорить с ними, чтобы не мешали бороться со злыми духами". Подобные разъяснения я слышал и от других шаманов.

Упомянутый выше шаман Соян Шончур из местности Тере-Холь в юго-восточной Туве, слывший "великим" шаманом, рассказал мне в 1963 г. вполне типичную историю о том, как он был "избран духами". Лет в четырнадцать поздней осенью он заболел албыстар. Убежал из родительского чума, долго скитался один по тайге, не охотился, почти ничего не ел, часто терял сознание и в результате чуть не погиб. В конце концов его с большим трудом нашли родственники, посадили на оленя и совершенно обессиленного привезли в аал. Пригласили шамана, который камлал у больного всю ночь, а когда начало светать, сообщил присутствовавшим, что в Шончура вселился дух давно умершего шамана — его предка из рода Соян. Шончур очень не хотел быть шаманом, боялся, но родственники убедили подростка подчиниться духу предка. Они же коллективно приготовили Шончуру шаманские принадлежности: бубен, колотушку, головной убор, сапоги, кафтан. Потом все жившие поблизости члены рода собрались на тюнгюр той (*дүҷгүр дою*) — праздник оживления бубна, который длился несколько ночей. Во время этого обряда приглашенный великий шаман в присутствии Шончура и его близких родственников камлал над бубном, а потом все они по очереди били в него, последним — сам Шончур. Теперь бубен "ожил и стал конем". С того времени, как Шончур стал шаманом, его болезнь начала постепенно проходить, — любопытное явление, отмеченное и у других сибирских народов.

Позволю себе коротко рассказать о своих впечатлениях от камлания, которое он совершил по моей просьбе, дабы "изгнать злых духов", мешавших мне в работе. Было

ЦВЕТНЫЕ ИЛЛЮСТРАЦИИ

Рис. 1. Шаманский головной убор. Тоджа. Середина XX в. Полевой материал автора

Рис. 2. Шаманский головной убор. Тоджа. Середина XX в. Полевой материал автора

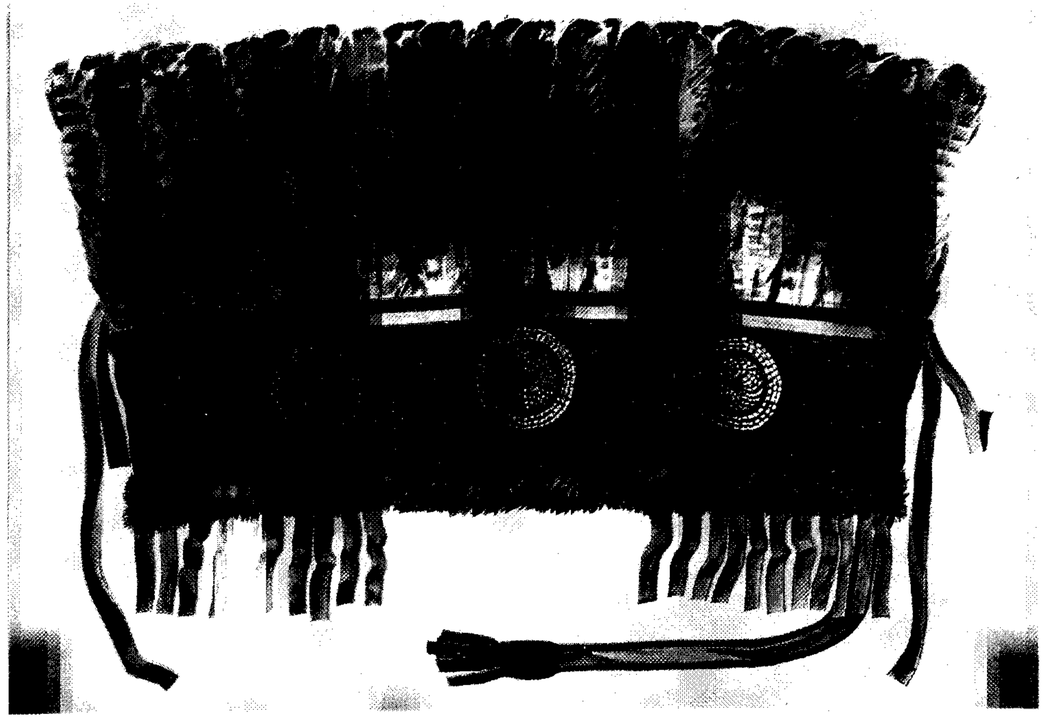
Рис. 3. Шаманский костюм (вид спереди). Центральная Тува. Середина XX в. Полевой материал автора

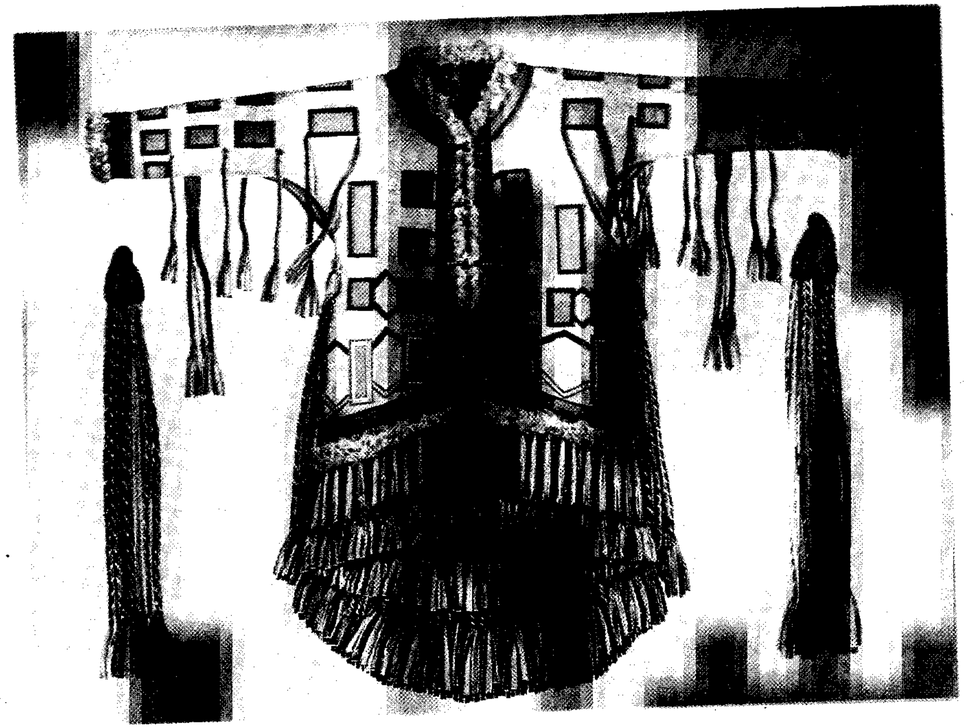
Рис. 4. Шаманский костюм (вид сзади). Центральная Тува. Середина XX. Полевой материал автора

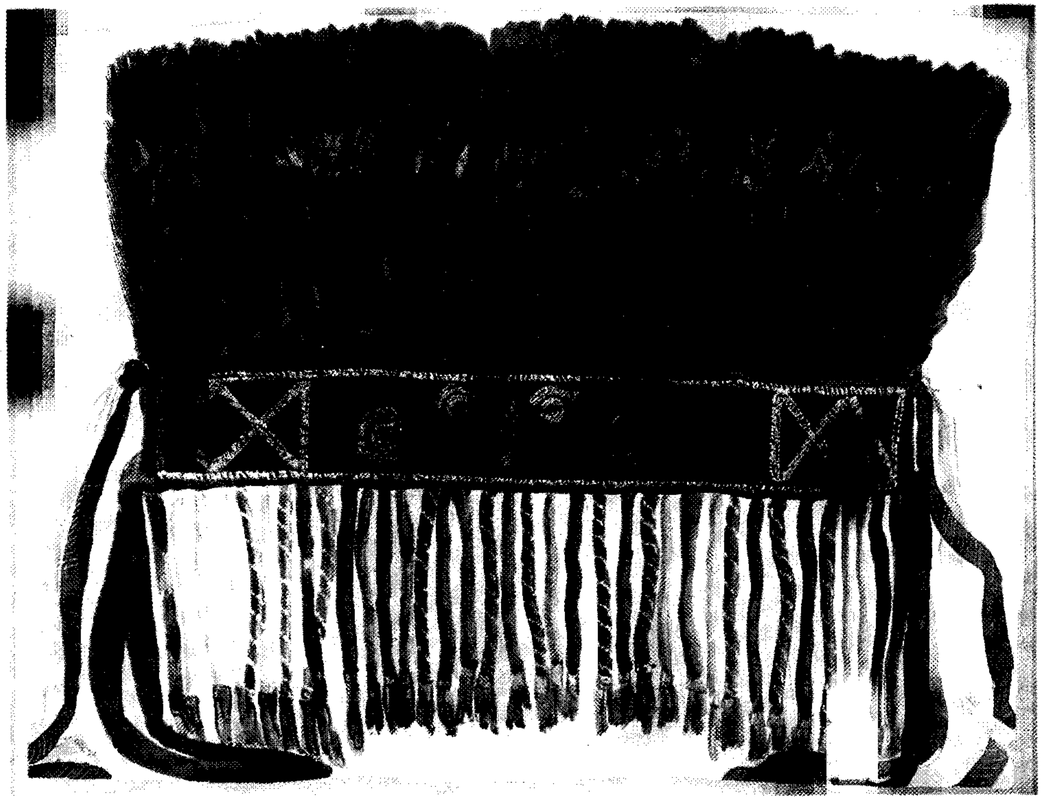
Рис. 5. Фрагмент ритуального костюма восточнотувинского шамана (рукав). Тоджа. Середина XX в. Полевой материал автора

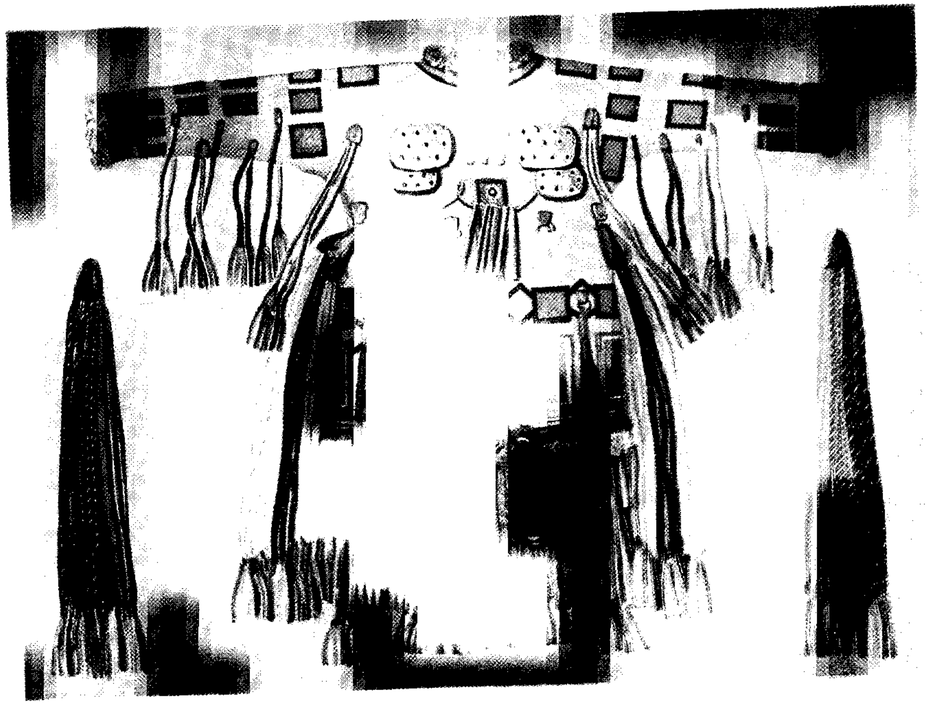
Рис. 6. Шаманские сапоги. Тоджа. Середина XX в. Полевой материал автора

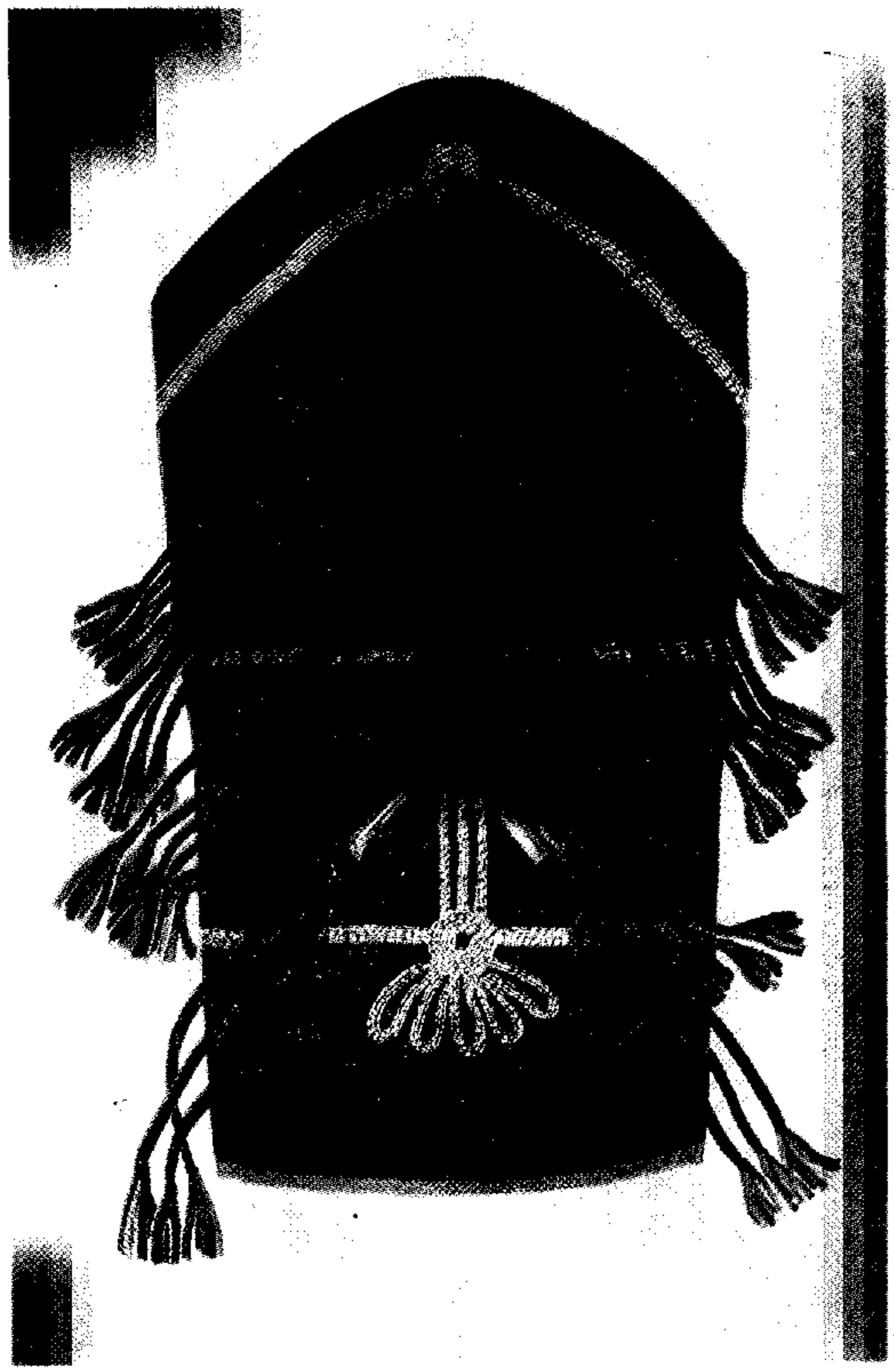
Рис. 7. Эрени в виде змей. Тоджа. Середина XX в. Полевой материал автора

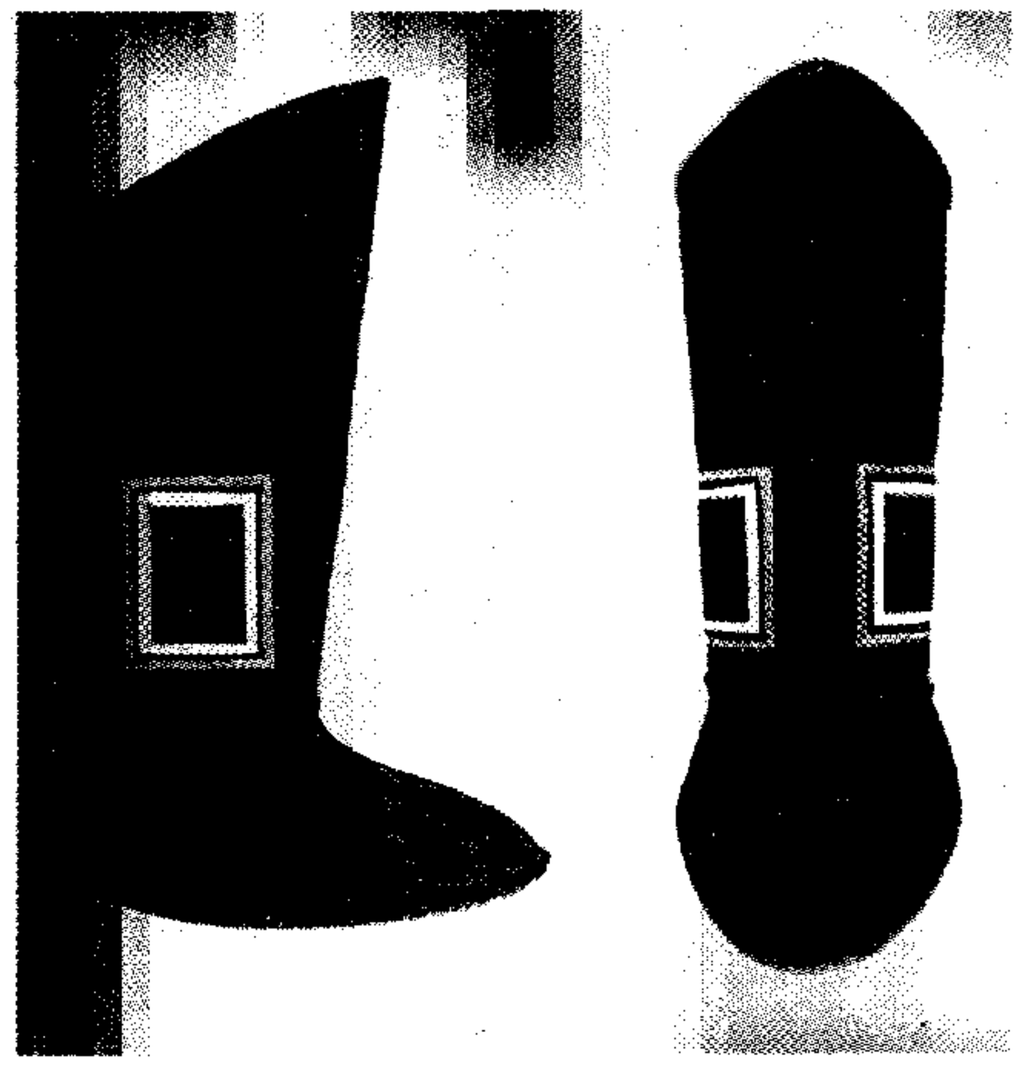


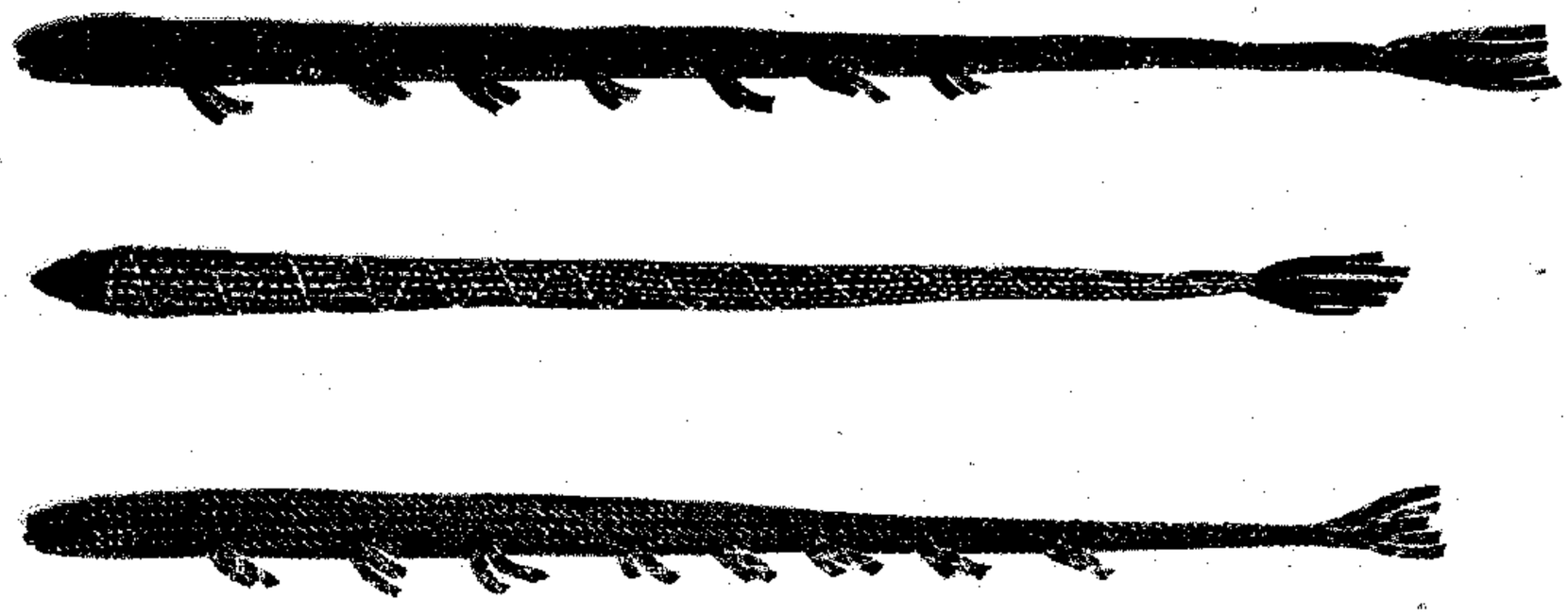












это в конце августа 1963 г. на берегу оз. Тере-Холь, в юго-восточной Туве. Приглашенный им вместе с моими товарищами по экспедиции, я увидел в свете горящего костра-очага небогатое убранство юрты. В почетной части жилища, напротив входа, стоял прислоненный к решеткам бубен, висело несколько эреней. Я попросил у Шончура разрешения осмотреть культовые принадлежности, и после некоторого колебания он дал мне их в руки. Головной убор состоял из кожаной повязки, обшитой красной тканью. Сверху к ней были прикреплены орлиные перья, снизу болтались длинные кожаные жгуты, обшитые тканью. На повязке было вышито очень условное изображение человеческого лица — глаза, нос, уши (см. рис. на цветной вклейке). Шаманский кафтан был сшит из шкуры оленя мехом внутрь, рукава и воротник обшиты красной тканью. На кафтане оленьим волосом вышиты кости человеческого скелета, на плечах пришиты перья орла. К кафтану крепились железные модели лука и стрелы, а также различные бронзовые и железные подвески; были пришиты шкурки белки, колонка, утки — вместилища духов-помощников.

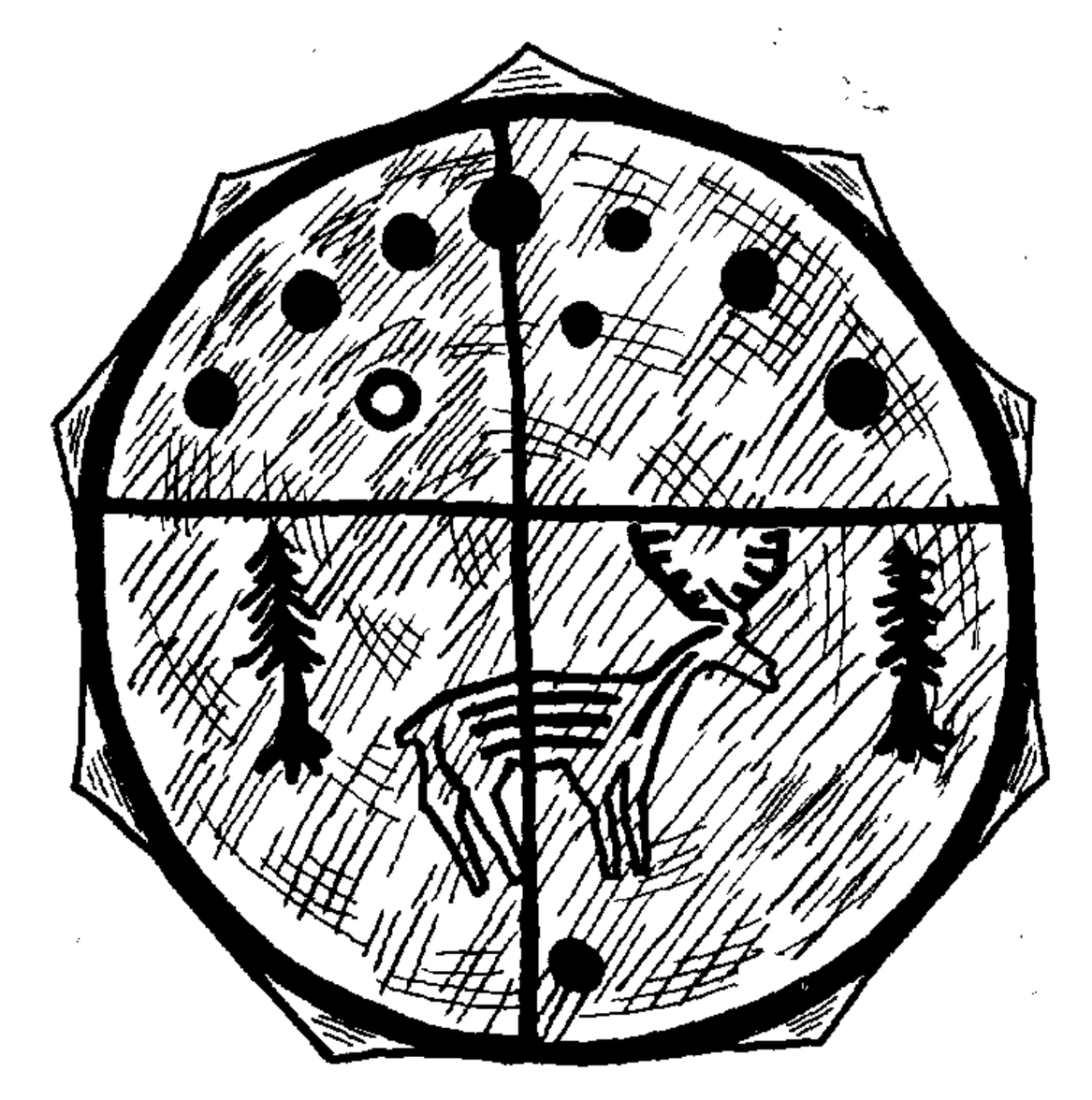


Рис. 113. Бубен шамана Сояна Шончура, вид спереди. По полевым материалам автора

Бубен оказался сделанным из деревянного обода, обтянутого с одной стороны шкурой марала (рис. 113). На шкуре оранжевой охрой были нарисованы: посередине горизонтальная линия, делившая пространство бубна на Верхний и Нижний миры, и пересекавшая ее вертикальная полоса; девять звезд, которые располагались в Верхнем мире, марал и два хвойных дерева — в Нижнем мире. Схематический рисунок на бубне поразительно напоминал древние петроглифы в Южной Сибири, относящиеся к началу нашей эры.

Наступал вечер, быстро темнело. Родственники шамана и его жена помогли ему облачиться в шаманский наряд, с трудом надели тяжелый кафтан. Чувствовалось, что костюм и бубен тяжелы для старика, и невольно возникло сомнение, сможет ли Шончур двигаться в этом одеянии.

Он сделал шаг к костру, подбросил дров, какие-то ветки — вспыхнул яркий огонь и вверх потянулся дымок, запахло горящим можжевельником. На решетчатых стенах жилища заплясали отблески пламени. Шаман склонился над огнем с бубном: окуривал и сушил его. Минут через пять спросил, готов ли его конь к дальнему пути; ласково потрепал бубен и угостил его, смазав его кожу чаем и молоком. Прижав бубен к себе, шаман грузно сел на пол, закрыл глаза и, повернувшись спиной к огню и к нам, начал тихим голосом медленно петь. Я включил магнитофон, записывая слова камлания и редкие, вначале тихие удары в бубен, постепенно звучавшие все громче и громче. Спустя некоторое время, Шончур повернулся к нам. Глаза его были закрыты, выражение лица напряженное; жгуты, свисавшие с головной повязки и закрывавшие лицо, были отброшены. Продолжая сидеть и постепенно повышая голос, он перечислял

всех своих помощников: ворона, сокола, утку, рыбу, змею, горного козла и каких-то других зверей, хвалил их, очень образно воспевая их достоинства. Рассказывал, что они в это время делают (о птицах он, например, пел: "Девять птиц разных мастей летают вокруг озера Тоджа, летают, высматривают. . . "). В сопровождении птиц он отправился в Верхний мир. Удары в бубен теперь то вновь затихали, то звучали громко и ритмично, то напоминали резкие беспорядочные выстрелы, то вновь были еле слышимы. Его голос также все время менялся, сохраняя, однако, общую тональность (см. нотную запись[95]). То речь становилась мягкой и вкрадчивой, то грозной и требовательной: шел разговор со злыми духами, встреченными в пути. К одному из них он обратился так:

— Ну, подходи!
Я с тобой схвачусь.
Учти — у меня железная стрела!
Что ты со мной сделаешь, подумай!
Подумай о своих легких, сердце,
О своей жизни!
Если будешь мужчиной, то победишь,
Если проиграешь, то умрешь!
Если не боишься, приходи!
Я имею силу, мощь.
А ты их имеешь?!
Давай встретимся — ведь мы мужчины, —
Узнаем, кто сильней!
Ты увидишь, что я не буду под твоими ногами!

Злые духи, как мы видим, в представлении Сояна Шочура смертны, имеют легкие и сердце. Их можно сразить, побороть, испугать, заставить выполнить волю шамана.

. . . Вдруг шаман замолчал и резко вскочил. Он сделал несколько быстрых и резких подскоков, очень удивив меня их легкостью и свободой (я хорошо помнил, с каким трудом он передвигался, надев свой костюм). Стоя и как бы угрожая, он начал бить в бубен короткими, сильными ударами. Глаза его были по-прежнему закрыты. По его выкрикам, движениям, мимике было совершенно очевидно, что Шончур находился в состоянии глубокого экстаза[96]. Слова он произносил уже не нараспев, как это было вначале, а выкрикивал их хрипло, отрывисто, лицо покрылось потом. Теперь он исступленно изображал жестокую борьбу со злыми силами, со злым духом — его давним коварным врагом. Красноватое в слабом свете гаснувшего костра, морщинистое, худое, покрытое капельками пота лицо шамана с глубоко впавшими, закрытыми глазами вновь приняло устрашающее выражение. Прикрываясь бубном, как щитом, он легко бегал и прыгал по юрте, гоняясь за злым духом и не открывая глаз, но, как это ни странно, никого из присутствующих при этом не задевая.

Из глухих выкриков шамана можно было понять, что дух уклонялся от борьбы: то он прыгал в воду и превращался в рыбу, то, став птицей, укрывался в облаках. Шаман громко призывал своих духов-помощников преследовать врага вместе с ним. Сам он, в одиночку, судя по словам Шончура, которые удавалось разобрать, когда удары в бубен затихали, не мог осилить злого духа. Но вот пришла подмога от духов-помощников. Раздался резкий удар в бубен — это шаман выстрелил в злого духа своей "острой железной стрелой". Выстрел оказался не очень метким: дух был лишь ранен и обратился в бегство. Шаман кинулся за ним. Однако дух всячески увертывался. Шаман делал быстрые, ловкие и неожиданно резкие движения. Он прыгал и, наконец, настиг

врага. Они упали и катались по полу юрты. Шаман крепко прижимал злого духа, но тот пытался рывками вырваться, о чем свидетельствовали движения бубна. Наконец враг, по-видимому, обессилел: шаман осторожно приподнял бубен и заглянул под него. С презрением пнув духа ногой, Шончур начал его топтать, а спустя некоторое время, уже жевал его, приговаривая:

— Я съел тебя, съел твои легкие и печень! Мою красную кровь лизать тебе не дам!

Победив врага, он совершенно обессиленный опустился на войлочный коврик. Камлание закончилось. Позднее я сфотографировался в его облачении (рис. 114).

Для лечения особенно тяжелых болезней шаманы совершали посвящения и жертвоприношения домашних, а иногда и диких (заяц) животных духам-хозяевам гор. О таких обрядах, связанных с алтарями ова (*оваа дагыр*), уже шла речь выше. В приалтайских районах западной Тувы жертвоприношения горным духам, производившиеся с цедью излечения больного, имели иной характер и носили название тайылган (*дайылган*) (рис. 115). Тайылган известен всем народам Саяно-Алтая, Бурятии и Монголии. У алтайцев он подробно описан А.Н. Глуховым[97], а у тувинцев лишь очень кратко охарактеризован Н.Ф. Катановым[98], который отметил отличие его ритуала от того, который он наблюдал у хакасов.

В 1953 г. в экспедиции в западную Туву мне удалось собрать подробные сведения о проведении тайылгана. Ритуал жертвоприношения для спасения тяжелобольного человека его родственники-мужчины совершали на близлежащей горе. Они выбирали белого барана *калчан ак* (букв. белолобый) с черными пятнами по бокам морды, либо с белой полоской, идущей по носу и лбу. Резал животное мужчина-родственник.

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 накладывали ветки и жерди, сооружая помост, на котором разжигали костер. Тушу барана клали в огонь. Когда мясо изжаривалось, его делили между всеми присутствующими. Но при дележе резали только мясо, скелет же полностью сохраняли, стараясь не потревожить ни одной кости. Съев мясо, скелет целиком сжигали в костре. Шкуру барана сразу после снятия шаман молча красил, проводя по ней три линии ярко-красной охрой (*шивит*): одну линию он проводил вдоль спины — от затылка до курдюка, вторую линию, поперечную — по передним конечностям, третью, поперечную — по задним конечностям. 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 для тайылгана не одного, а двух-трех и даже пять баранов, вывешивая шкуру каждого на вкопанных в землю жердях (рис. 116).

Больного к началу обряда приносили на холмик, где совершался тайылган, а после его завершения уносили обратно в юрту.

На западе Тувы, в Кара-Холе подобно алтайцам на тайылгане приносили в жертву не баранов, а лошадей (только меринов белой или рыжей масти). На горе устанавливали длинную жердь и рядом — небольшой деревянный помост. Забив жертвенного

Рис. 114. Шаман Соян Шончур в полном культовом одеянии. 1963. Фото автора

Рис. 115. Тайылган у западных тувинцев (шкуры овец на жердях). Начало XX в. Фото из фондов ЭМКУ

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 разделывая). Шаман наносил на шкуру охрой три линии, образующие шестиконечный "крест" — символ животного. В рот жертвенного животного 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.

В редких случаях для больных баев жертвовали не одного, а двух-трех, иногда и большее число лошадей, но обязательно одной масти. Соответственно 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, но в выполнении ритуала у отдельных шаманов были некоторые различия.

Остановлюсь на особенностях обряда посвящения коня, проводившегося шаманом во время тяжелой болезни мужчины — главы семьи в западной Туве. Перед камланием по совету шамана подбиралась 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 удил, вплетали в гриву, хвост. Сняв узду, ее отпускали в табун. Подобное посвящение мерина совершали в южной Туве и ламы. Первые дни на ыдык аът 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 ыдык аът погибал естественной смертью, его хоронили по обряду *сегилеп каар* — укладывая на помосте (иногда делали небольшой сруб на четырех ножках). Если ыдыка 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 божеству Верхнего мира — Курбусту, но ему могли предназначаться лишь мерины серой масти.

У восточных тувинцев в ыдыки выбирали как меринов, так и кастрированных быков-оленей, на которых после совершения обряда никто не должен был ездить до их гибели от старости.

Если у западных тувинцев в семье болели дети, то в ыдыки посвящали кастрированного рыжеватого козла с белой полосой на лбу, иногда барана. Их забивали, а череп либо вешали на дерево, на жердь ограды, либо клали на скале.

Обычай посвящения лошадей, баранов, козлов сохранялся у монголов, бурят, алтайцев, причем у монголов он описан Плано Карпини еще в XIII в.: "Посвящают ему (императору. — *С.В.*) также лошадей, на которые никто не дерзает садиться до самой их смерти. Посвящают ему также и иных животных, и если убивают их для еды, то не

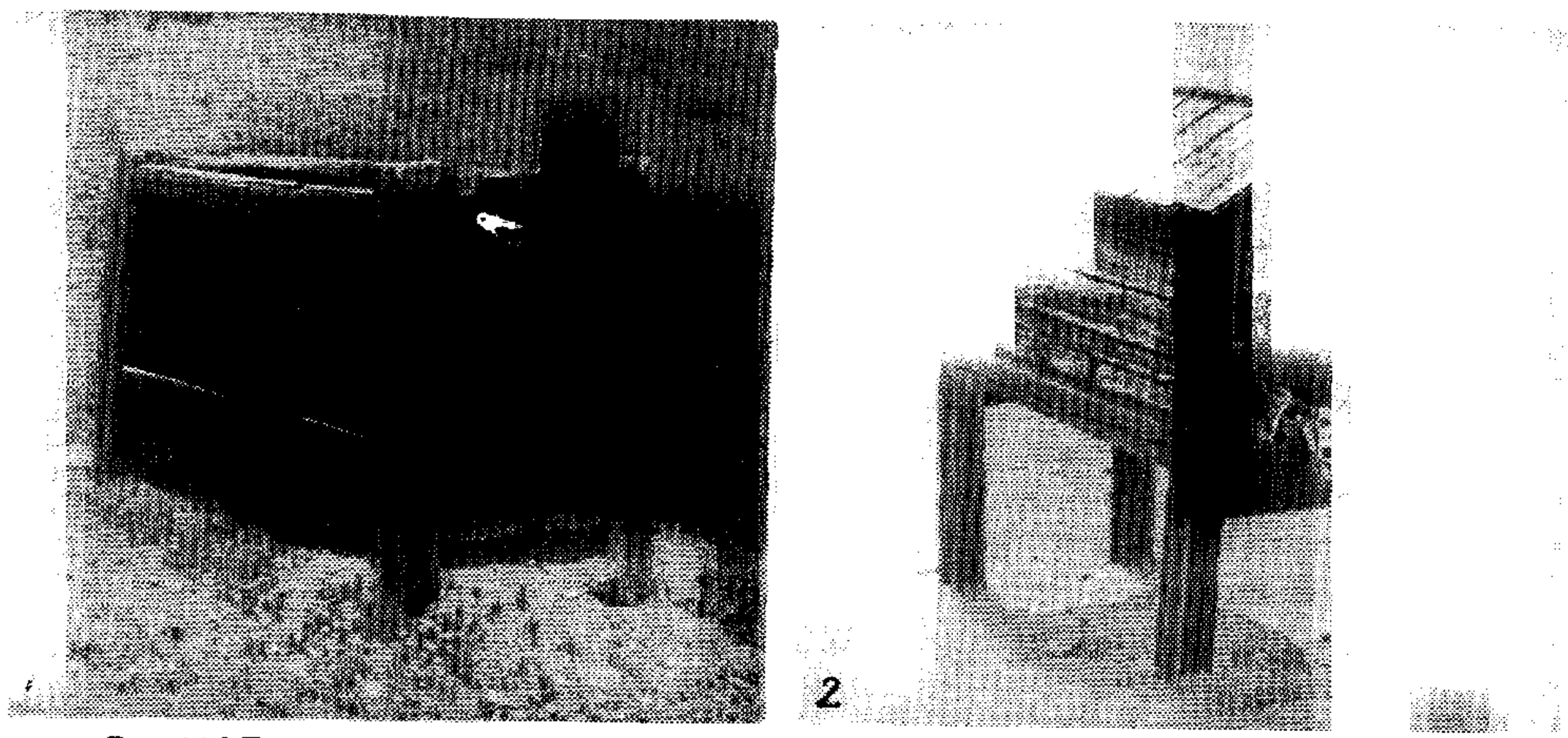


Рис. 116. **Гробницы западнотувинских шаманов** (*1—2*). Сут-Холь, 1958. Фото авт[illegible]

сокрушают у них ни единой кости, а сожигают огнем"[99]. Последнее позволяет полагать, что средневековым монголам был известен тайылган с рядом характерных для него представлений, в частности, о том, что именно непотревоженный скелет, сжигаемый в огне, воплощает передачу божеству (духу-хозяину) посвященного животного.

В западной Туве нами был описан чрезвычайно любопытный и, вероятно, весьма древний обычай жертвоприношения зайца солнцу. Если приглашенный к больному шаман, совершив камлание, устанавливал, что нужно совершить жертвоприношение солнцу, то проводили соответствующий тайылган. Для этого посылали кого-либо из родственников (обычно подростка) больного 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 шкурку 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.[100]

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 *"соңгу назын"* (букв. последующая жизнь, т.е. потусторонний мир). Некоторые шаманы, как уже отмечалось выше, связывали мир мертвых с подземной сферой, где царствовал Эрлик-хан. Сюнезин шамана могла перейти к кому-нибудь из его детей или в других людей, становившихся 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 информаторов и неожиданно обнаруженное мною в ходе археологических раскопок поздних тувинских погребений. Оказалось, что вплоть до XIX в. у западных тувинцев сохранился древний способ погребений в кур-

ганах, когда покойного мужчину сопровождали нередко забитым для этой цели конем.[101]

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, которые мне пришлось видеть в Сут-Холе (рис. 116), но встречаются они и в других районах западной и южной Тувы.

Не буду останавливаться на особенностях погребального обряда тувинцев-шаманистов, подробно освещенного в литературе.[102] Отмечу лишь, что 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.

Приведу слова одного из тоджинских шаманов, обращенные во время камлания к встреченной им душе его покойного отца:

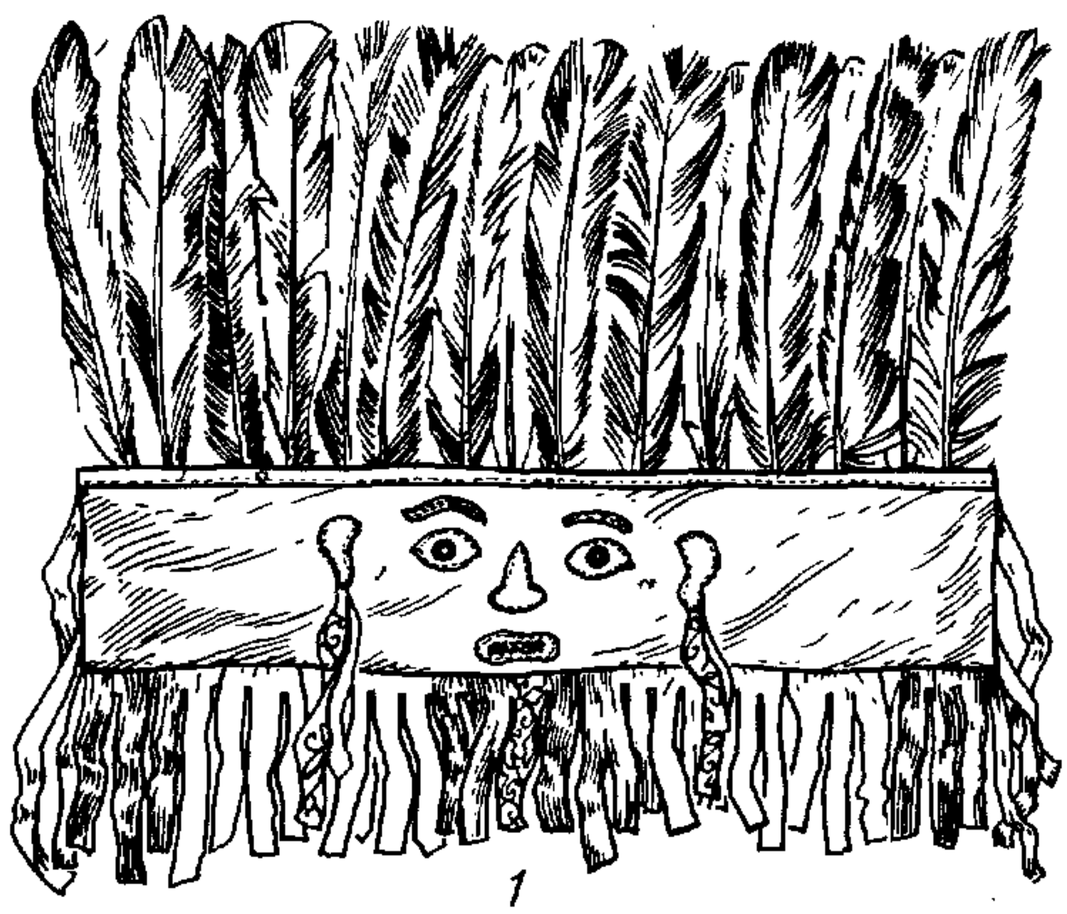
Ээ, ачам багай сүнезини бо	Ээ, это отца бедный дух
Азып-тенип чоруур иргин,	Безрассудно блуждает,
Аът-хөлден чадаглап,	Передвигаясь без коня,
Аъш-чемден аштап,	Голодая без пищи,
Тапкыдан кыжыгдап,	Страдая без табака,
Таан түреп чоруур иргин.	Испытывает мучения.

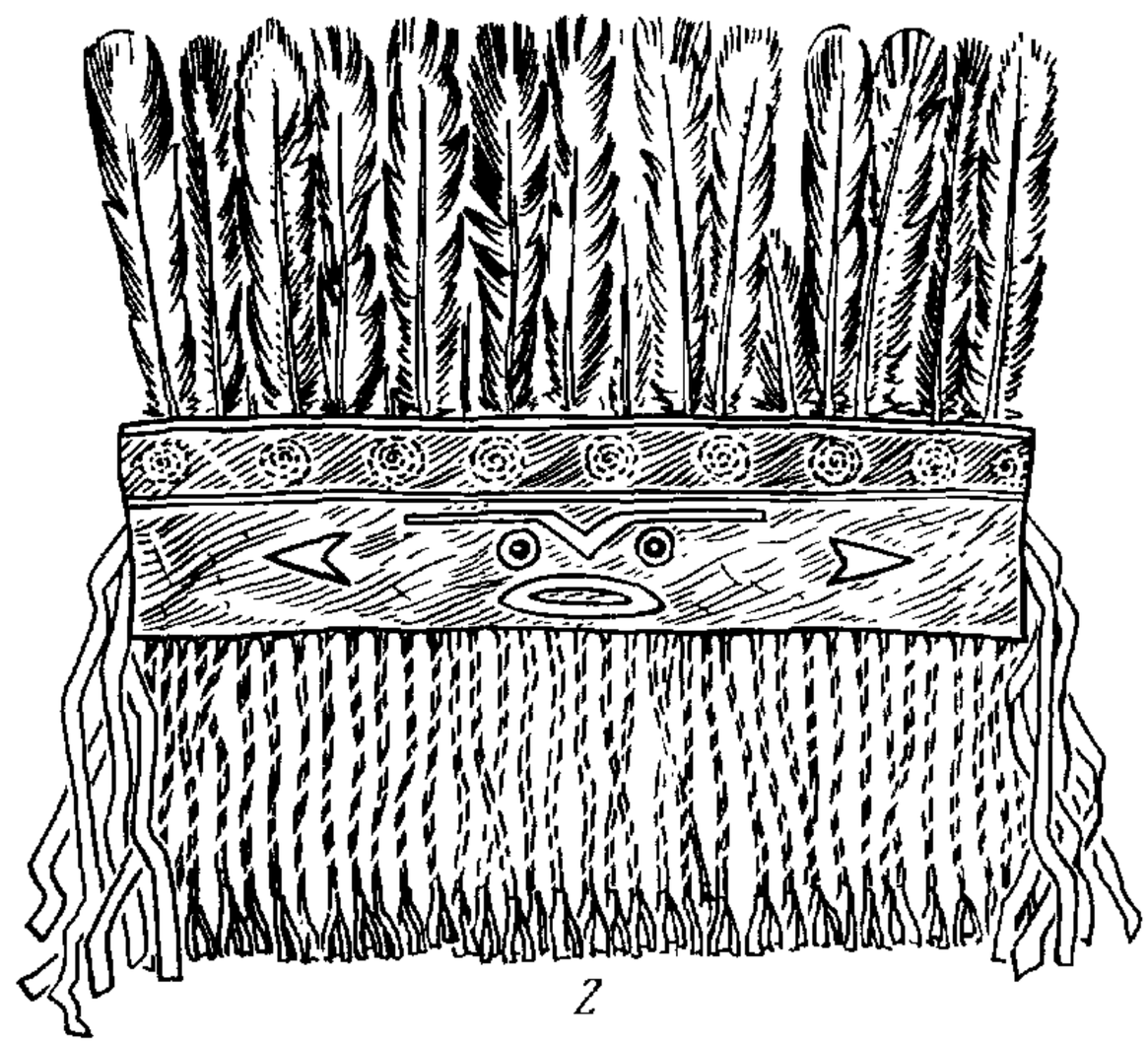
По ряду признаков, касающихся главным образом принадлежностей ритуала, тувинское шаманство может быть разделено на два типа: восточнотувинский и западнотувинский. Первый тип был распространен в восточных таежных районах, преимущественно у охотников-оленеводов, второй — в остальной части Тувы, у кочевых скотоводов.

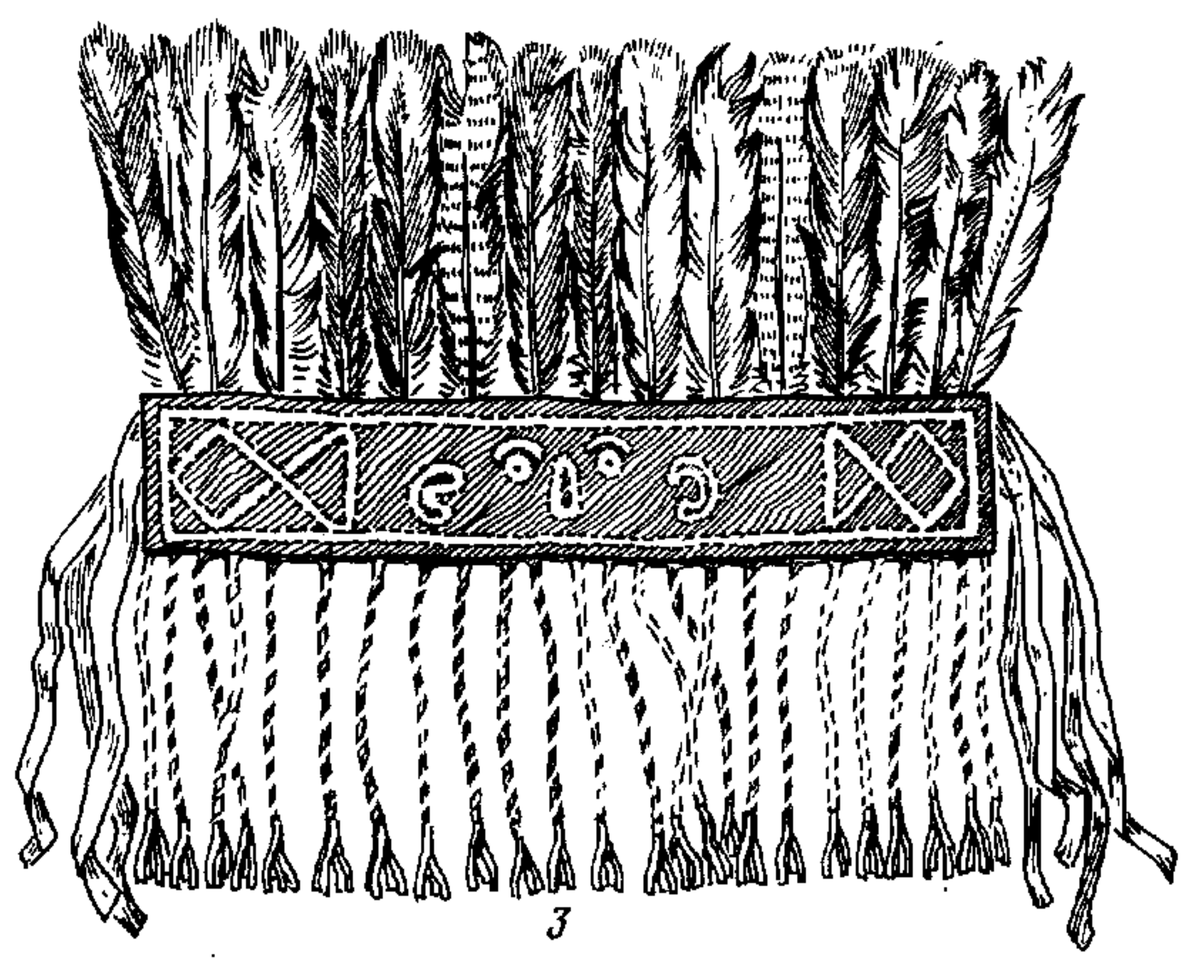
Восточнотувинский тип. Первой принадлежностью шамана обычно был березовый жезл (*даяк*), с которым можно было камлать без бубна. Следующей ступенью роста силы шамана, определявшейся шаманом-наставником, было получение изготовленных сородичами бубна с колотушкой и облачения. Лишь в редких случаях бубен 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 отдельные 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 (рис. 117). Первый, наиболее распространенный и характерный, — из наголовной ровдужной повязки, обшитой







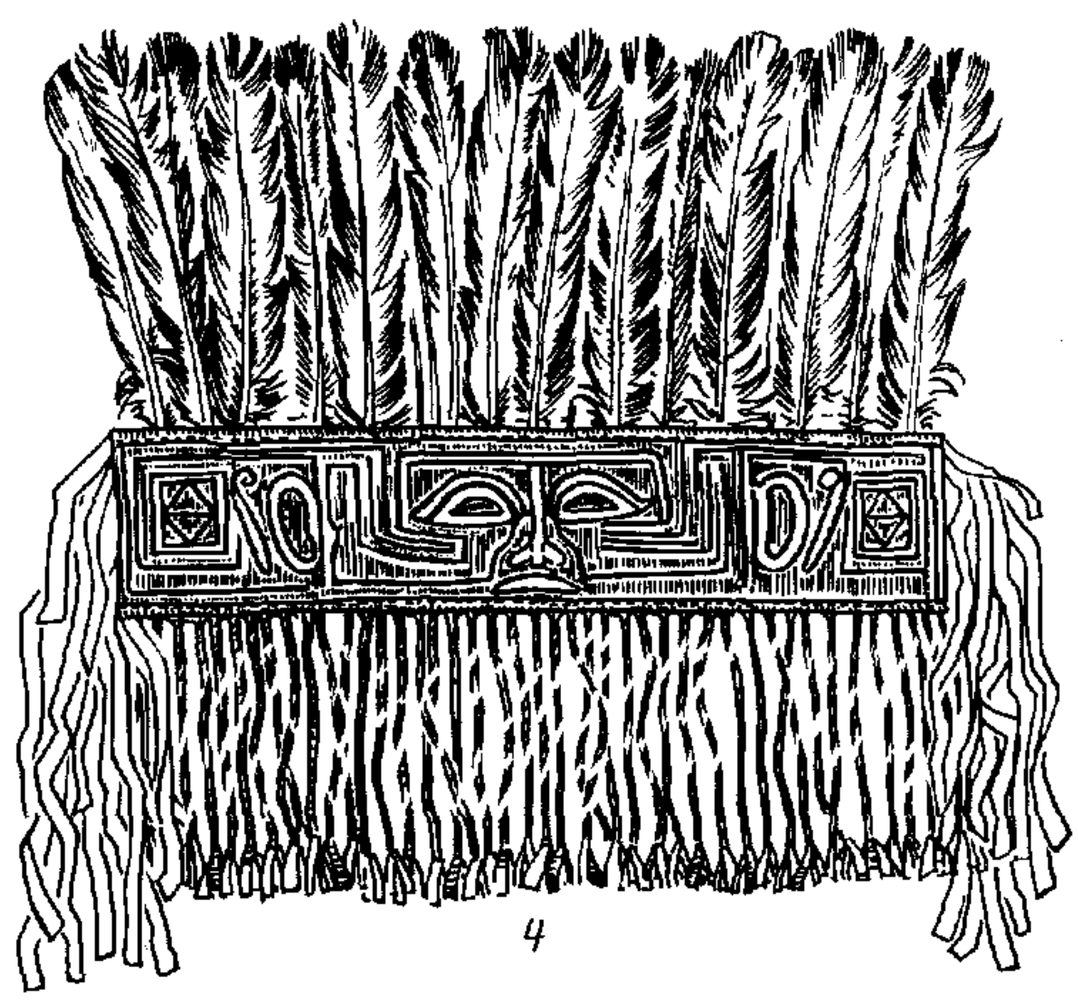
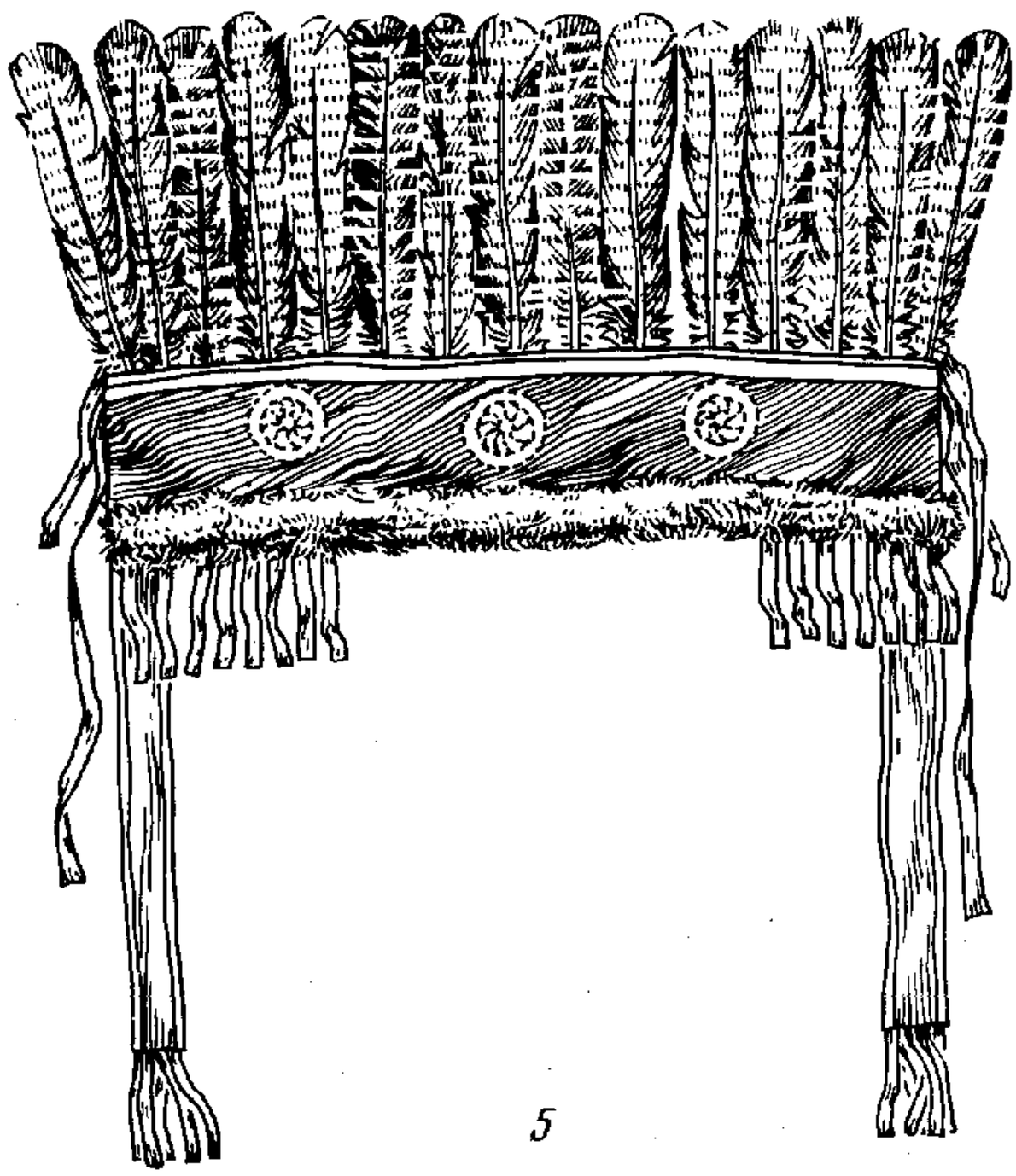


Рис. 117. Головные уборы восточнотувинских шаманов (*1—6*). По полевым материалам автора

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 (рис. 1, 2 на цветной вклейке). Второй — в виде шапки с конусообразной или округлой тульей, в верхней части которой имелось кожаное кольцо с двумя или тремя перьями. Третий — круглая, облегающая голову шапка, сплетенная из сухожилий. К нижнему краю всех перечисленных головных уборов были пришиты жгуты *салбак*, закрывавшие лицо шамана во время камлания.



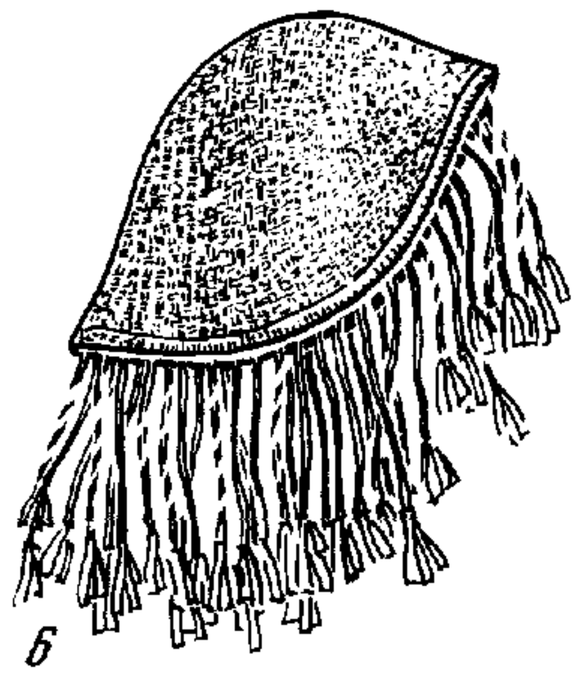
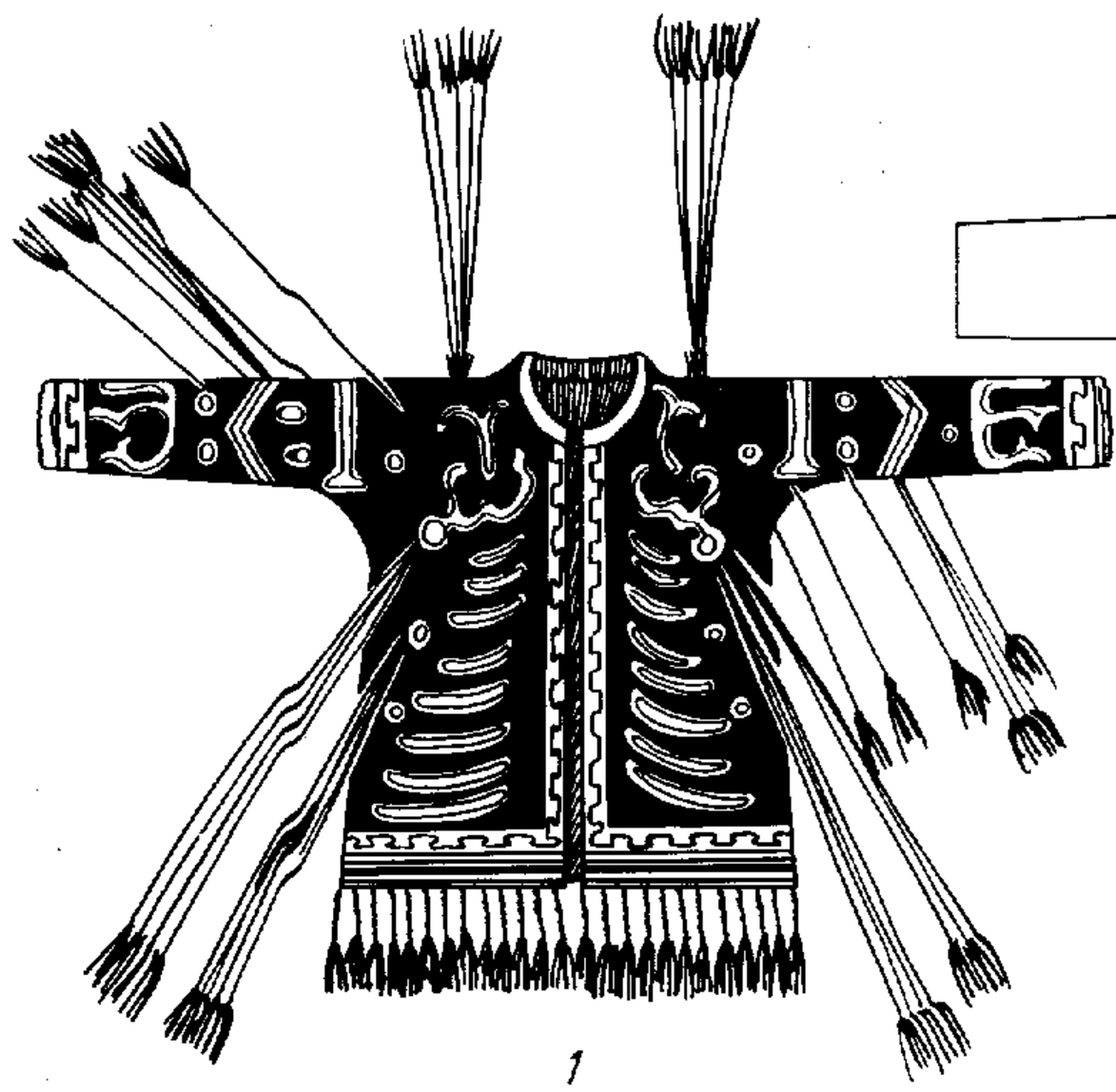


Рис. 117. (окончание)



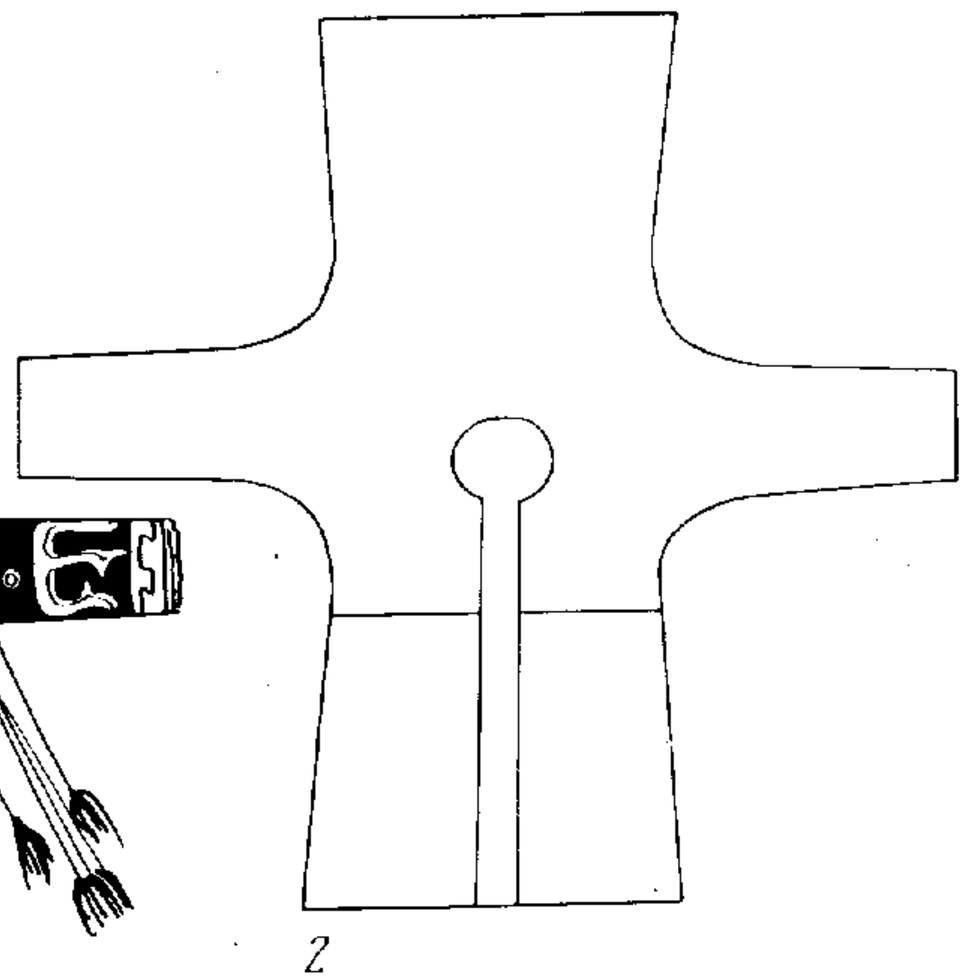
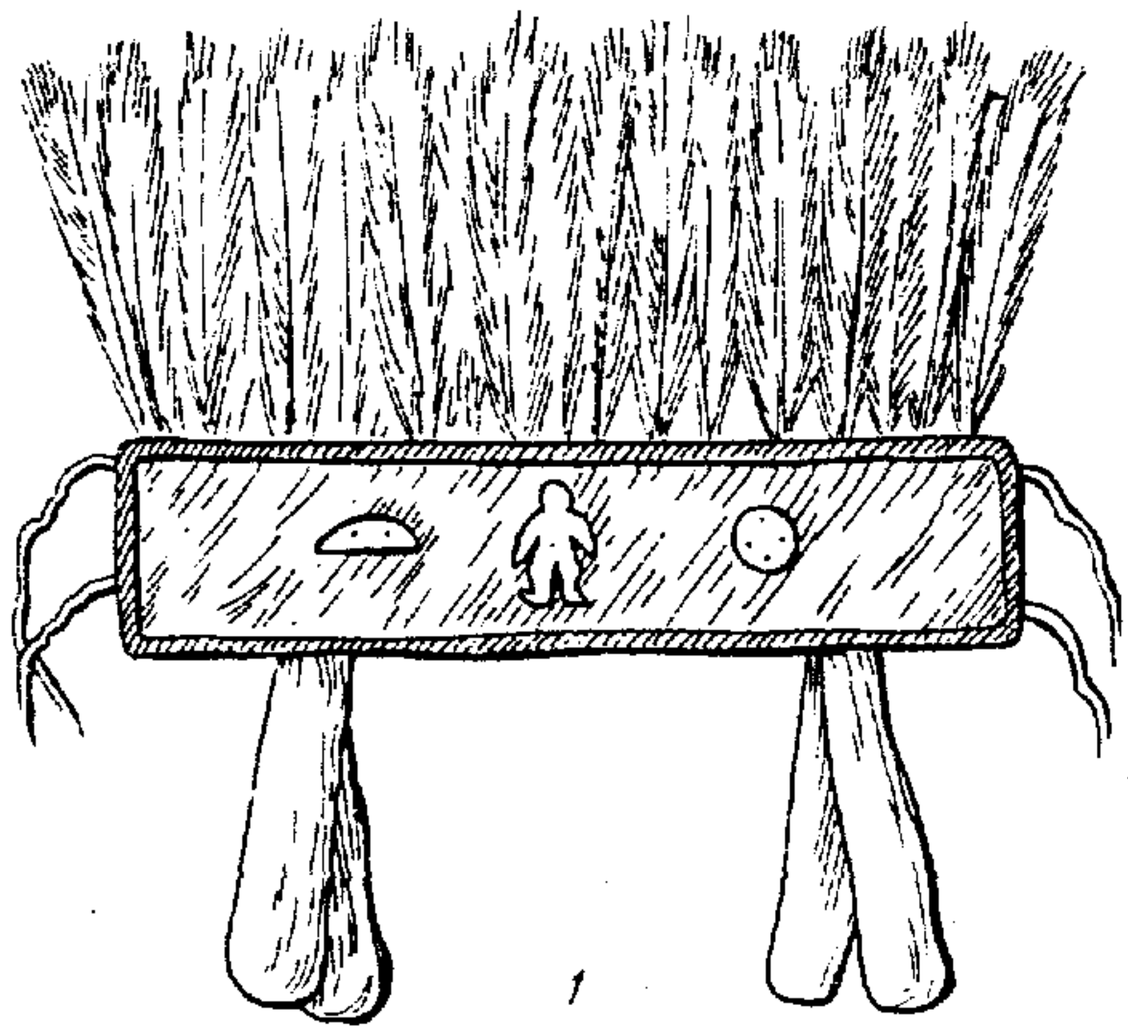
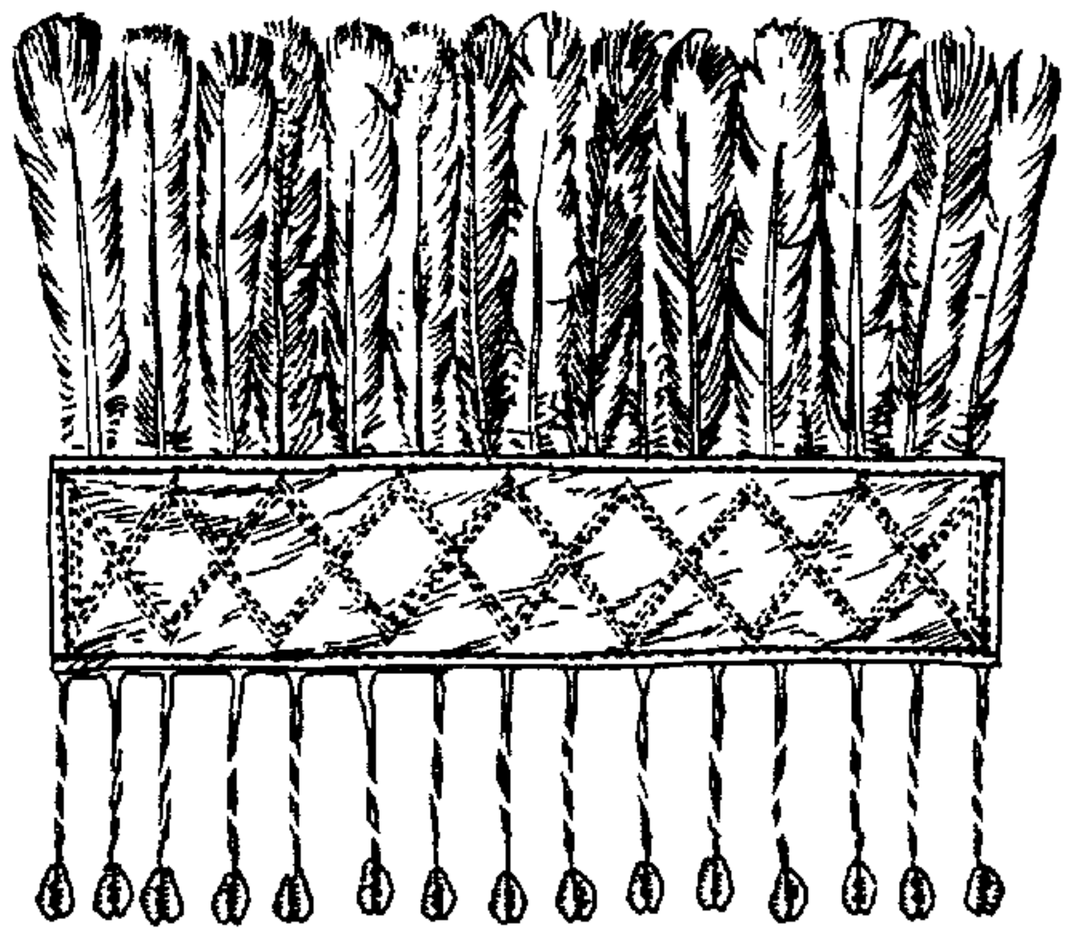


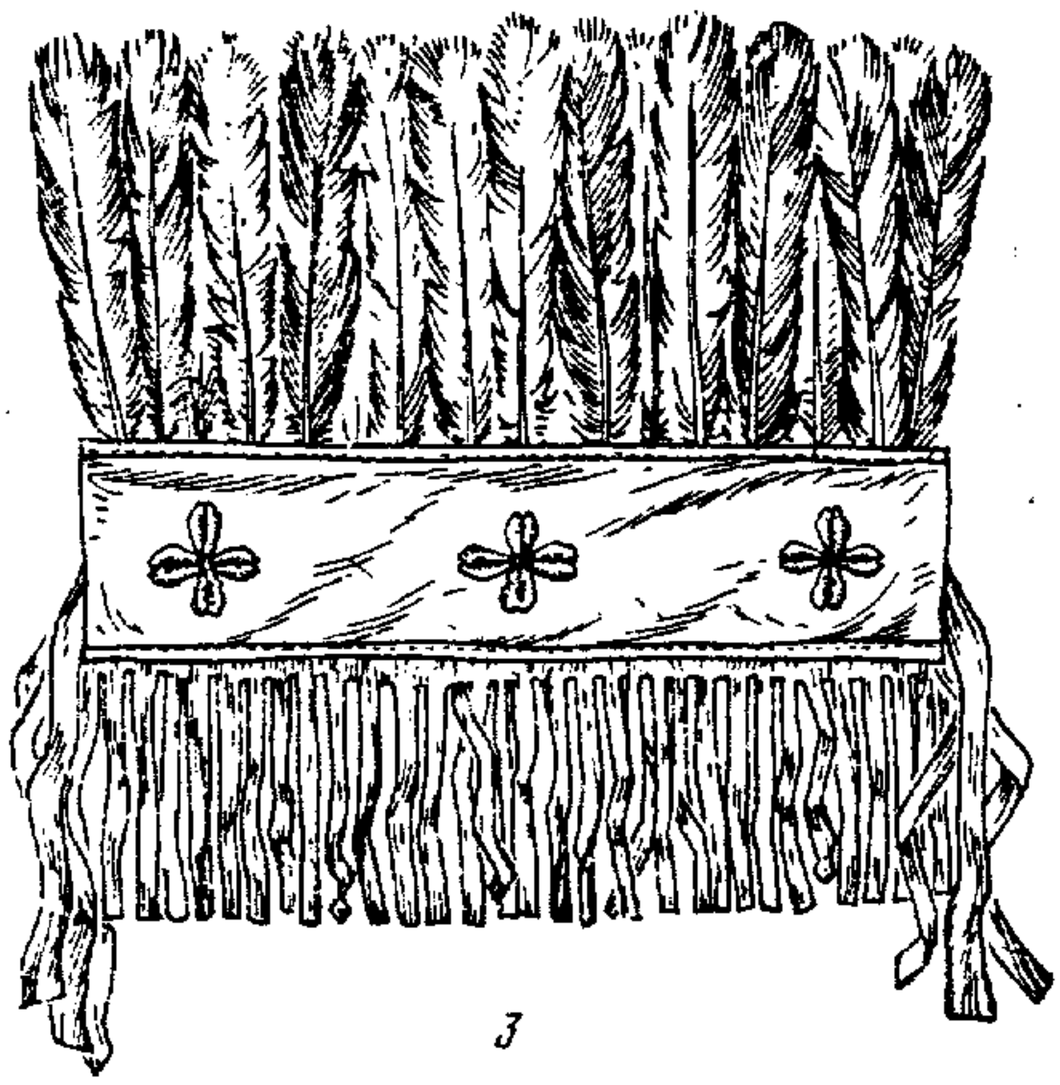
Рис. 118. Кафтан восточнотувинского шамана
1 — общий вид; *2* — покрой



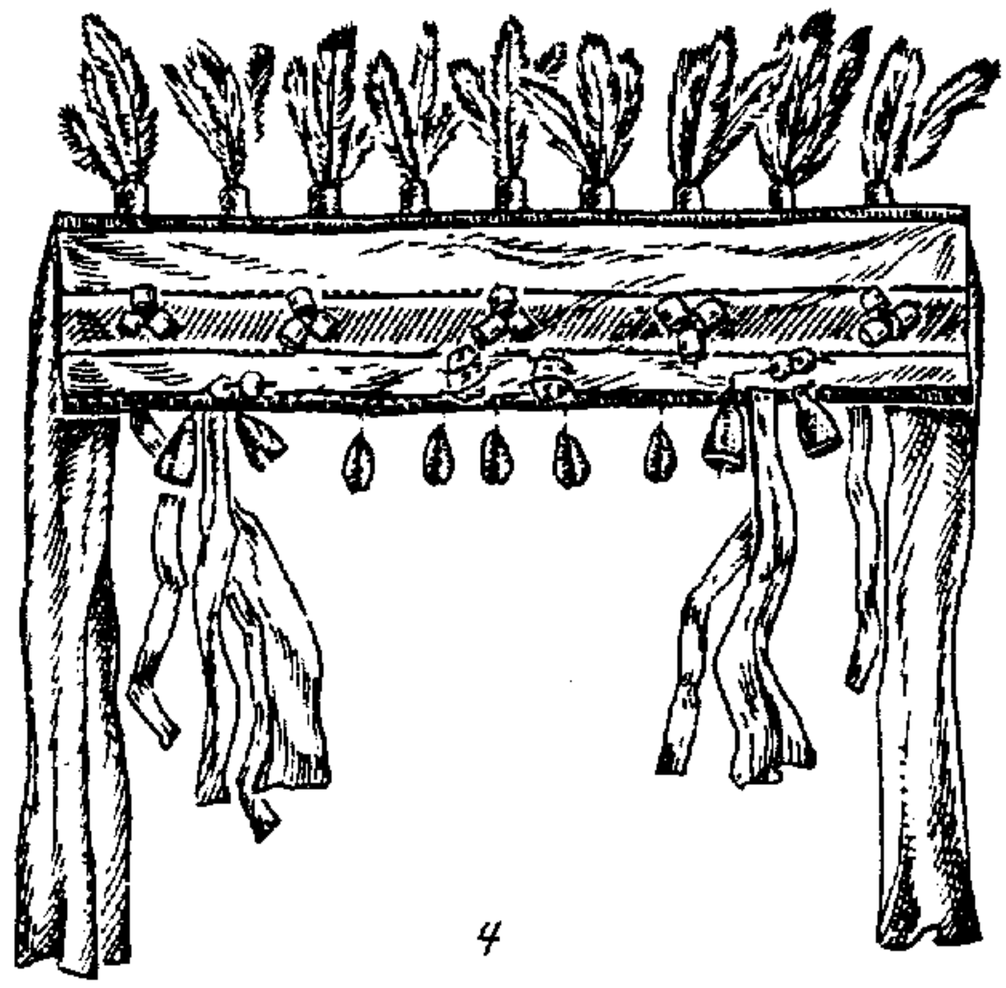
1



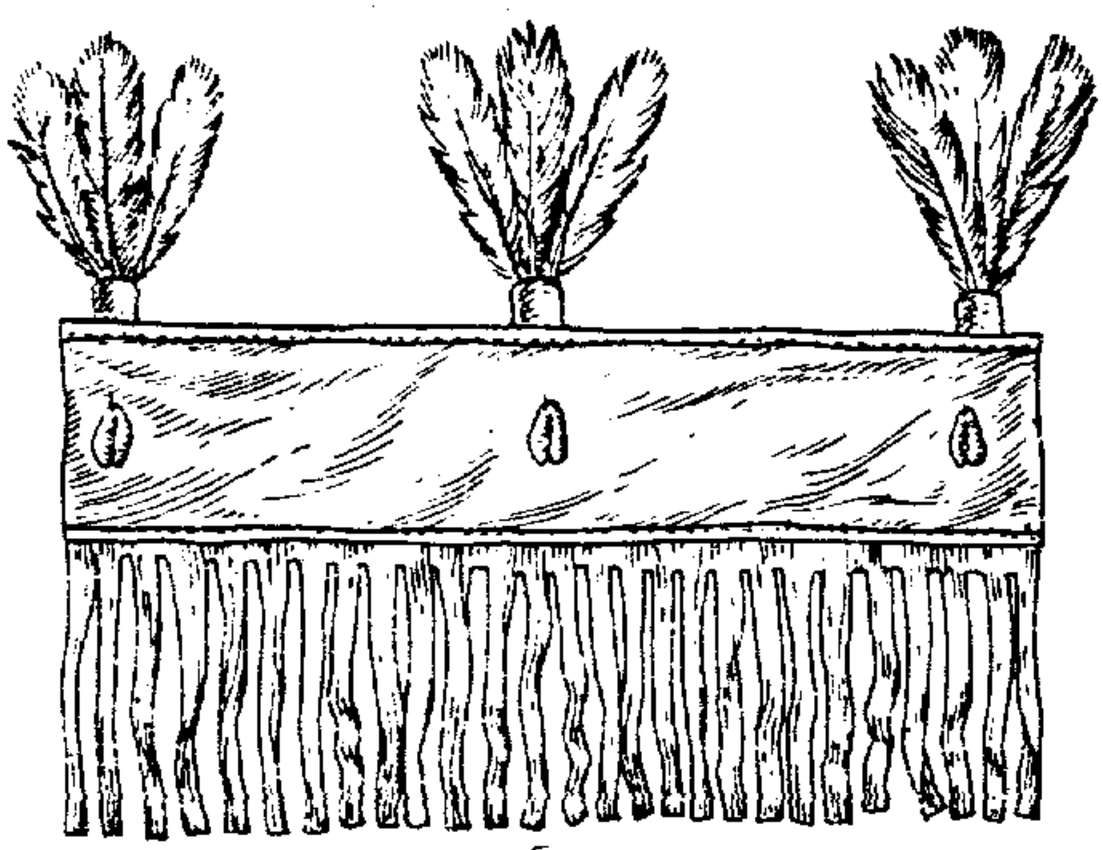
2



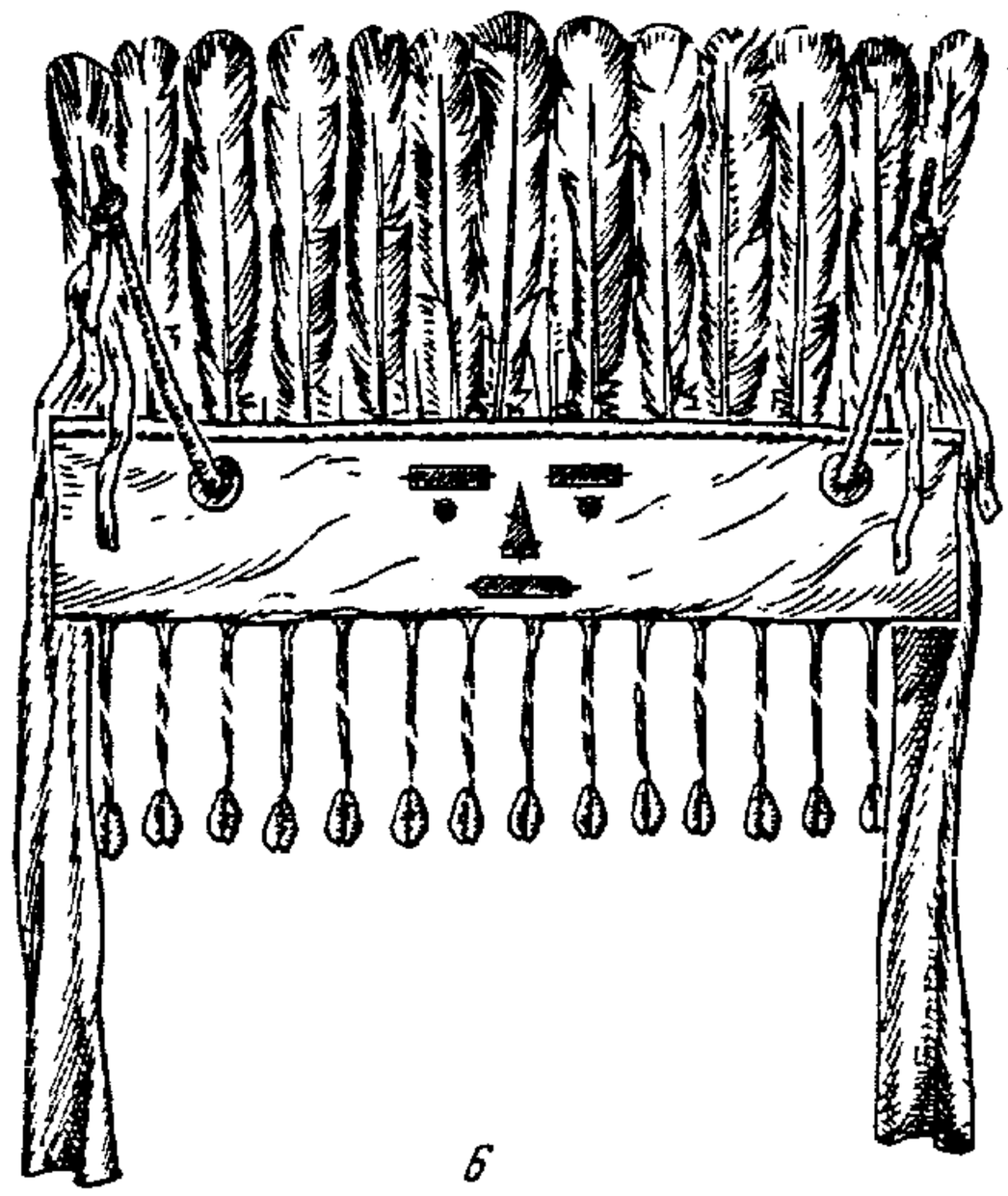
3



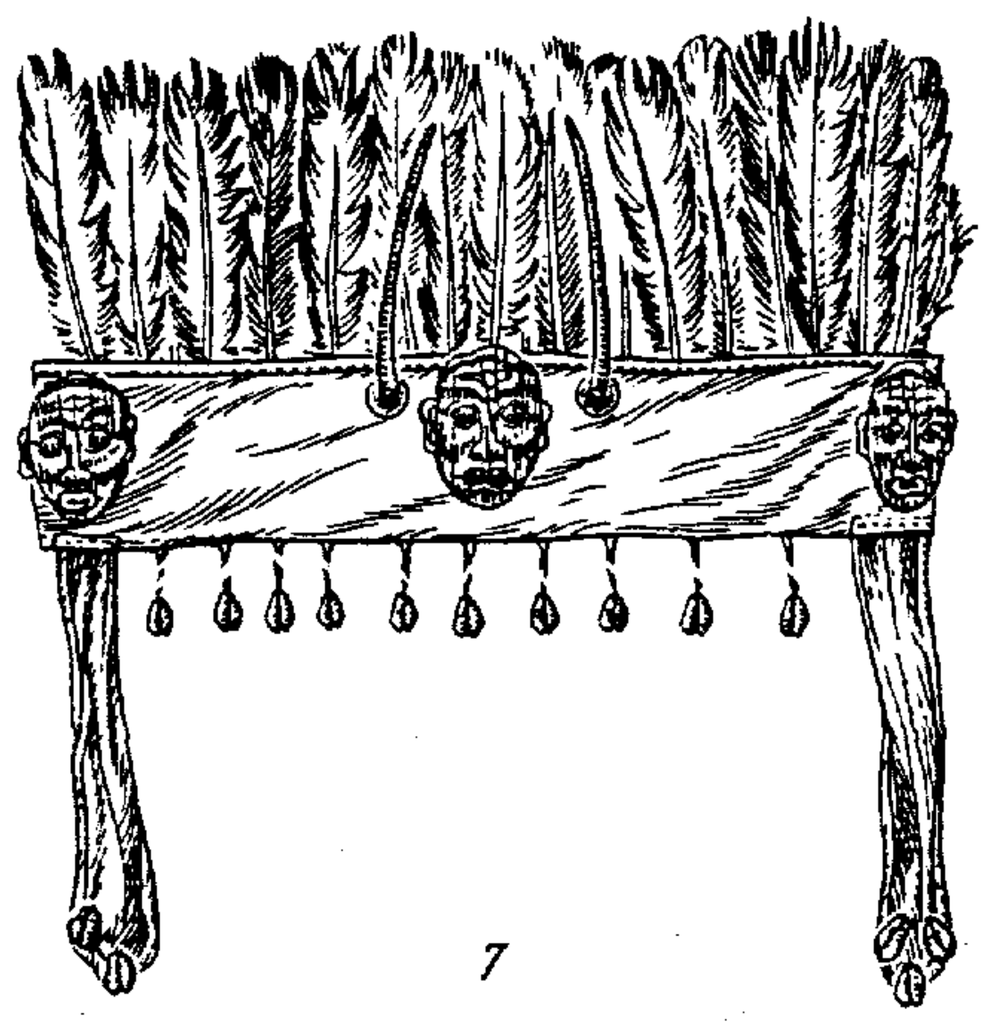
4

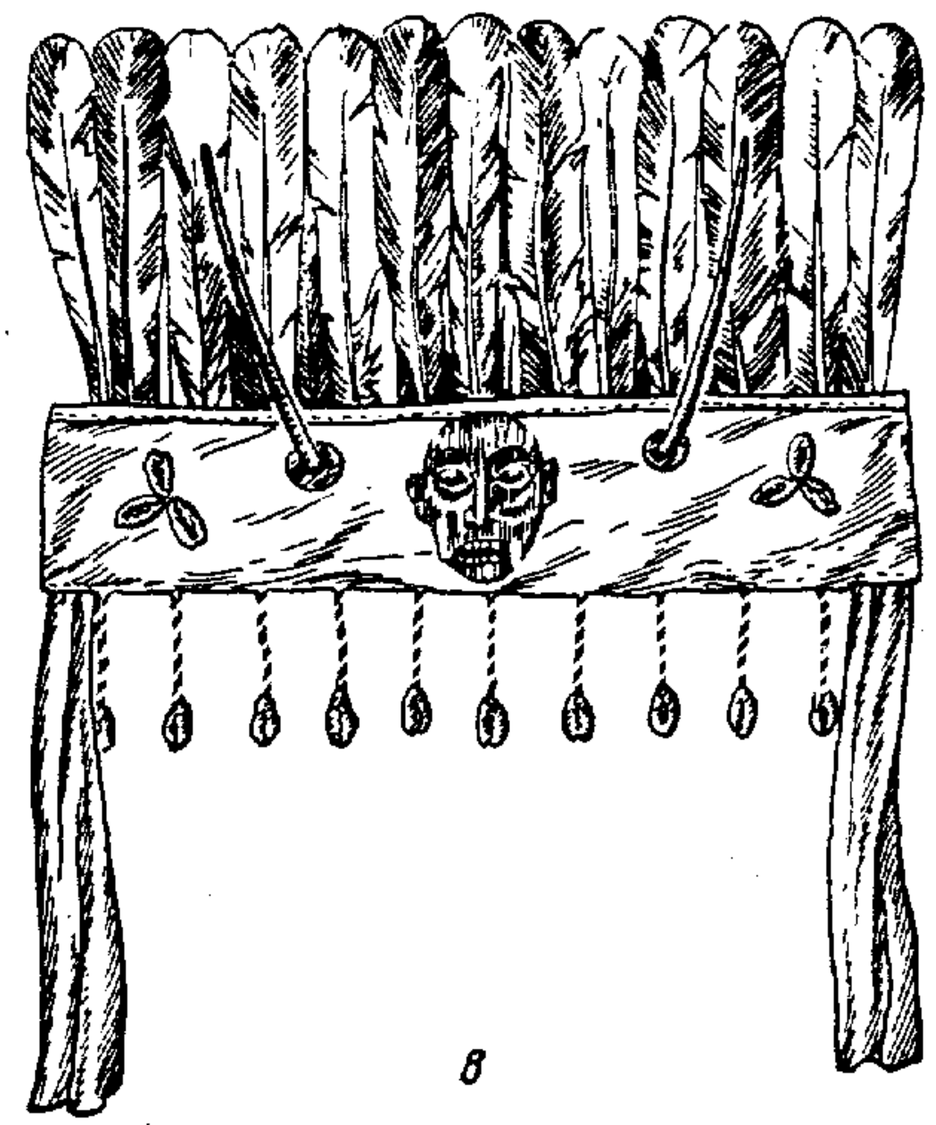


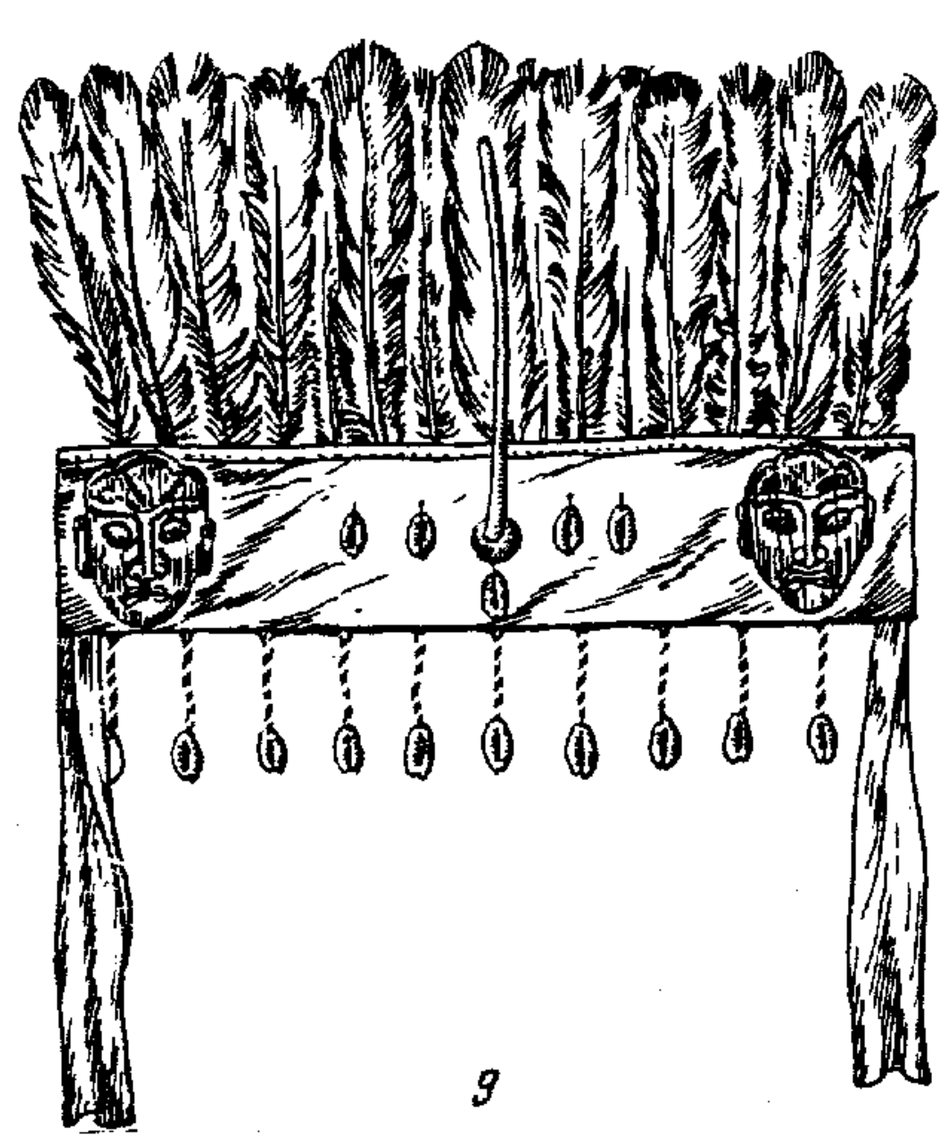
5

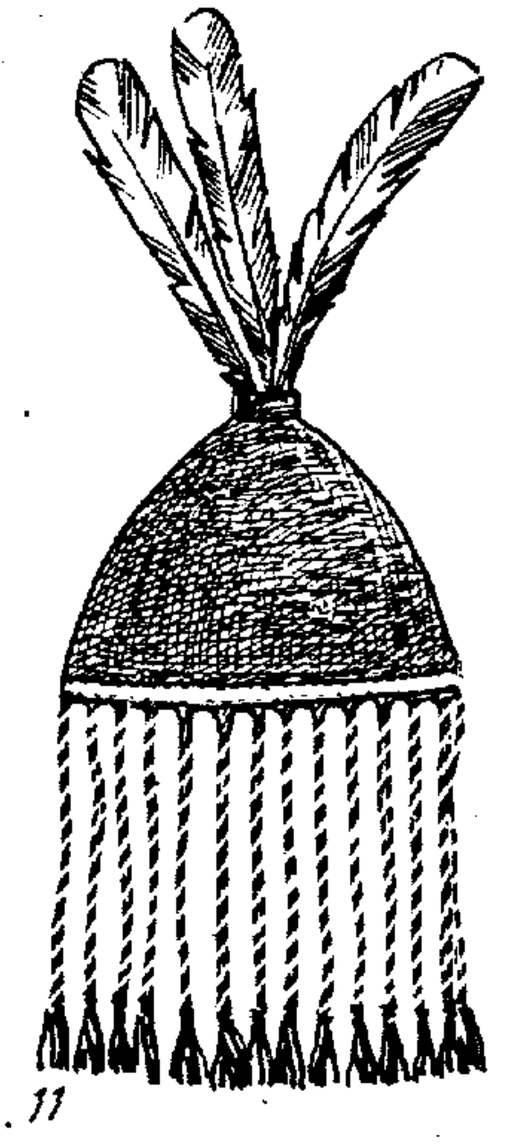


6









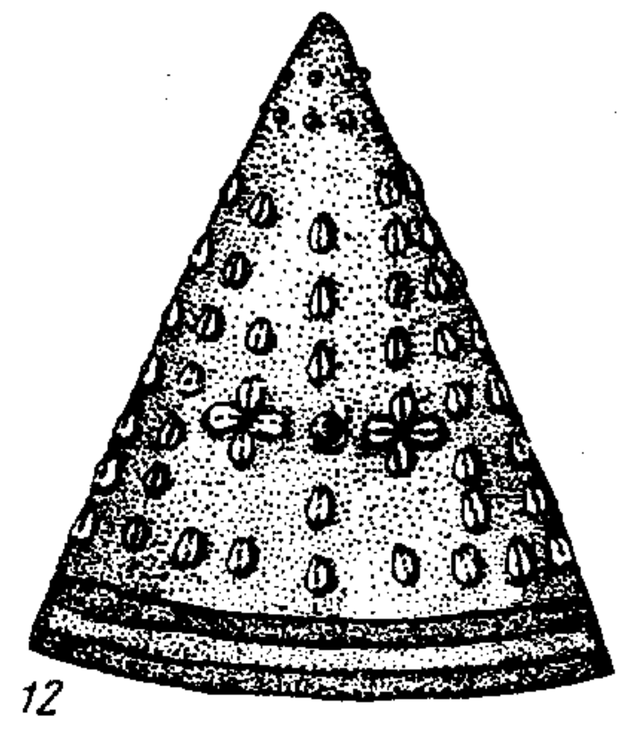


Рис. 119. **Головные уборы западнотувинских шаманов**
1, 2, 5—9, 11 — по полевым материалам автора; *10* — по В.П. Дьяконовой; *3, 4, 12* — из фондов ЭМКУ

Кафтан *куяк* (рис. 118) 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 (рис. 3 на цветной вклейке), а также кости ног (рис. 4 на цветной вклейке). На спине висела длинная лента с вышитым изображением позвоночника. Некоторые шаманы на кафтане имели наплечники или кожаные кольца с вставленными в них двумя или тремя пучками перьев филина, а также носили нагрудники *төш* 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 изображения змей, шкурки некоторых птиц (утки, гагары), животных (белки, колонка и др.) и разноцветные ленты (*чалама*).

Специальную обувь *хамнаар идик* изготовляли из замши самца оленя; ее обшивали цветной тканью и вышивали на ней изображения костей ноги человека, реже — солярные символы.[103]

Западнотувинский тип. 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 также носил название *дүңгүр* ; лишь в крайне западных, сопредельных с Алтаем районах существовало название *дүүр*, а в южных районах, на границе с Монголией бубен называли по-монгольски *кэнгэрэг*. Бубен обтягивали кожей домашнего козла, а в горно-степных местностях — козерога, реже — марала. Внешнюю сторону окрашивали охрой, внутреннюю — иногда покрывали рисунками животных, кожа которых пошла 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* (рис. 119) — 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 облегчающей 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 50-х годов мне впервые удалось обнаружить 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* был сходен с восточнотувинским. Его изготовляли 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.

В конце XIX — начале XX в. четкой границы между территориями распространения указанных типов не существовало. Например, одни шаманы в нижнем течении р. Бий-Хем (центральная Тува) имели кафтаны восточнотувинского типа, другие — западнотувинского типа, аналогичную картину можно было наблюдать и в присаянских районах юго-восточной и северо-западной Тувы. Впрочем, в центральной Туве встречались и промежуточные формы оформления кафтана, головного убора и сапог. Таков, например, костюм шамана, хранящийся в Тувинском музее (рис. 6, 7 на цветной вклейке). Обшивка этого кафтана и сапог покрыта аппликациями, утратившими сходство со схематическим изображением скелета, столь характерным для шаманского костюма восточных тувинцев, хотя их генетическая связь с последним устанавливается довольно отчетливо.

В шаманстве тувинцев, как и других сибирских народов, удается выявить многие, весьма древние черты, в особенности в мифологии, культовой практике и атрибутике. В мифологии это прежде всего представление о трехчастном членении мира, восходящее к мышлению палеолитических охотников[104]; образы духов-помощников – зверей, птиц, рыб, что можно рассматривать как пережиток древнейшего, возможно, даже тотемистического пласта идеологии аборигенов Северной Азии. Вместе с тем в мифологии и культовой практике тувинского шаманства, как и в шаманстве бурят и алтайцев, заметно более позднее влияние религий Востока, в особенности северного буддизма. Оно просматривается, в частности, в названии владыки, правителя Верхнего мира Курбусту, восходящего к имени древнеиранского верховного божества Ахурамазда, которое через согдийцев (Хурмазта) после принятия ими буддизма слилось с образом Шакры (Индры) и через уйгуров-буддистов проникло, вероятно, не позднее XV в. в мифологию монголов, а затем бурят и тувинцев, причем не только в мифологию ламаистов, но и в шаманство. Это имя (Курбусту) известно уже в средневековых текстах монголов. В призываниях монгольских шаманов оно также нередко выступает как имя божества Верхнего мира[105]. По-видимому, через монголов вместе с буддизмом проникло в тувинскую шаманскую мифологию и представление о многих сферах Вселенной, о чем уже шла речь выше.

Важным источником для исследования этой сложной проблемы могли бы послужить данные сравнительно-исторического анализа материальных компонентов шаманского культа.

Особый интерес в этом отношении представляет 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[106]. 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 восточнотувинских шаманов, известные также тофаларам, эвенкам, якутам, селькупам, нганасанам и некоторым другим сибирским народам, что указывает на большую древность такой символики. По утверждению ряда моих информаторов, 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[107]. У кетов, по сведениям К. Доннера, кости на кафтане также символизировали скелет самого шамана[108]. Имеются данные, что и шорские шаманы особенно берегли в борьбе с духами свои кости[109].

А.П. Окладников связывает изображения костей на шаманских костюмах с древними обрядами посвящения шамана[110]. Сходной точки зрения придерживается и Н.Л. Жуковская, полагающая, что современное понимание "скелета" на костюме шамана как его защиты — более позднее явление[111]. Однако вряд ли с этой трактовкой можно согласиться, учитывая необычайную консервативность шаманской мифологии, проявляющейся, в частности, в семантике и конструкции шаманского костюма. Несколько забегая вперед, укажу лишь, что его определенные конструктивные элементы прослеживаются уже в антропоморфных изображениях на петроглифах Байкала эпохи бронзы, выявленных А.П. Окладниковым [112], к анализу которых нам еще предстоит обратиться. Но вернемся к семантике элементов тувинского

Увешивавшие куртку шамана эрени – изображения змей, шкурки животных и птиц – служили, как отмечалось, 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", никогда не упоминая ружье, хотя тувинцам огнестрельное оружие известно по меньшей мере около трехсот лет, да и сами шаманы пользовались им на промысле.

Многочисленные жгуты (*манчак*) на куртке символизировали способность шамана летать, служили ему крыльями. Перья на головном уборе были эренами птиц — духов-помощников шамана.

Упомянутым выше эреном *кузуҥгу* служили случайно найденные круглые древние бронзовые зеркала. Особая роль такого зеркала имеет весьма давние традиции. Заметим, что название *кузуҥгу* сохранилось у тувинцев только в шаманской термино-

логии. О сверхъестественных свойствах зеркала (названного также кюзюнгю) имеются сведения в "Книге счастья" из Синьцзяна, написанной руническим текстом и датируемой концом X в. [113] О древности названия *күзүңгү* свидетельствует и то, что у якутов "*кюсюнг*" означает предмет, похожий на железное блюдце, прикрепляемое на спину шамана для защиты его от огненного взгляда злого духа[114].

Защитную роль играли и жгуты на головных уборах тувинских шаманов, ниспадавшие на их лица. По утверждению ряда шаманов, моих информаторов, они защищали лицо, и особенно глаза шамана, от нападения злых духов. Жгуты, кисти из ткани на головных уборах шаманов имелись и у ряда других народов Сибири — алтайцев, хакасов, нганасан и др., причем и у них встречаются подобные объяснения назначению таких кистей. Так, по данным А.А. Попова, нганасаны называли их *тутайся*, т.е. защитники лица, поскольку они оберегали его от ударов злых духов[115].

Защитные функции несли и атрофированные клыки марала, и раковины каури, нашивавшиеся 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, по словам моих информаторов, также предназначались для запугивания злых духов. Но, возможно, это более позднее объяснение, а первоначально сочетание рогов с антропоморфными вышитыми изображениями и деревянными маскетками-личинами на головных уборах восходило, вероятно, к широко распространенному в прошлом изначальному двойному образу души или духа-покровителя шамана как человека и зверя[116]. Включение в маску шамана рогов — достаточно древняя традиция, возможно генетически связанная у тувинцев с эпохой бронзы, на памятниках которой (петроглифы Мугур-Саргола) мы видим сочетание в личинах антропоморфного облика с "бычьими" рогами (рис. 120), а маскетки-личины вполне вероятно сохраняют образы реальных масок-личин местных шаманов эпохи бронзы[117].

Шаманское облачение было тем не менее и символом духа-предка шамана. Так, изображения человека или его лица на головном уборе, рукоятке бубна были, по мнению информаторов, эренами-вместилищами духа-предка шамана (*ээрен-дөзү*). И в самом процессе камлания они были образом духа-предка, вселившегося в шамана и представляемого им действующим лицом камлания-мистерии. В психике камлающего шамана это отражало понимание им своей двойственной природы — собственного *я* и *я* духа-предка, выступавшего как действующее лицо.

Возможно, к древнейшим атрибутам шаманского костюма относятся и солярные знаки на головных уборах, одежде и обуви восточных тувинцев, символизировавшие солнце и луну. По утверждению некоторых из моих информаторов, солярные символы были вместилищами соответствующих небесных эренов. Солярные знаки известны на древних петроглифах Сибири[118], но что особенно любопытно: солярные изображения, совершенно аналогичные вышитым на налобных повязках тувинских шаманов, обнаружены на мужских налобных повязках у хунну[119].

Несомненно, к весьма древним атрибутам шаманского головного убора могут быть отнесены и увенчивающие его перья хищных птиц. Эта особенность ритуального костюма шаманов лишь саяно-алтайского региона (известна у всех групп тувинцев, включая кобдосских в МНР, у алтай-кижи, телеутов, шорцев, тофаларов). Древнейшим свидетельством использования в ритуальных целях перьев, увенчивавших голову

Рис. 120. **Реконструкция облика древних шаманов**

1 — **"шаманская" личина на петроглифе эпохи бронзы в** Мугур-Сарголе. Западная Тува. По полевым **материалам автора;** *2* — **"шаман" на петроглифах эпохи бронзы в бухте Ая.** Прибайкалье (по А.П. Окладникову); *3* — **облик древнего шамана;** *4* — **облик тувинского шамана в рогатом головном уборе** (*3, 4* — реконструкция автора по полевым материалам)

человека, могут служить росписи на плитах Каракола на Алтае, датируемые не позднее чем началом II тысячелетия до н.э.[120].

Покрой ритуального кафтана, в особенности у восточных тувинцев, также свидетельствовал о глубокой архаичности тувинского шаманского комплекса и его связи с древней одеждой населения Алтае-Саяно-Прибайкальского региона (наиболее древний у восточных тувинцев шаманский нагрудник, которым пользовались также тофалары и качинцы, известен еще в памятниках скифского времени[121]).

Любопытным свидетельством сохранения в костюме восточнотувинских шаманов комплекса древних элементов культовой атрибутики является поразительная близость опубликованного А.П. Окладниковым антропоморфного изображения шамана, обнаруженного среди петроглифов эпохи бронзы в Прибайкалье (бухта Ая)[122], к одному из вариантов восточнотувинского шаманского костюма. Позволю себе на этой основе предложить реконструкцию костюма древнебайкальского шамана. Его головной убор состоял, вероятно, из облегающей голову округлой тульи, к которой вверху в кожаном кольце был прикреплен пучок из двух перьев, а на лицо спускались длинные жгуты; заостренный книзу нагрудник[123] был покрыт изображением грудных костей скелета, а на плечах костюма в кожаных кольцах были укреплены пучки перьев. Возможно, что между рукой и туловищем изображен березовый жезл с раздвоенным навершием, подобный восточнотувинскому, заменявший тоджинским шаманам на первом этапе их деятельности бубен. Близость облачения древнебайкальского и восточнотувинского шаманов, несомненно, представляет большой интерес для изучения генезиса шаманства в Сибири.

Бубен и колотушка у тувинцев в конце XIX — начале XX в., как уже отмечалось выше, служили шаману конем и плетью. Однако у восточных тувинцев и родственных им тофаларов прослеживаются также следы воззрения на бубен как на ездового оленя, марала. В шаманстве других народов Сибири бубен означал коня (алтайцы, хакасы, буряты и др.), либо ездового оленя, марала, лодку, вселенную[124]. Представление о бубне-коне у тувинцев, в особенности у восточных, как и у других народов, — несомненно, пóзднее. Оно, вероятно, связано с распространением в Сибири идеологии степных коневодов. Одно из наиболее ранних свидетельств — поездка монгольского шамана Тэб-Тенгри "на небо" на белом коне относится к XIII в.[125] Бубен как ездовой олень – осмысление также позднее, возникшее не ранее начала развития верхового оленеводства, т.е. первых веков I тысячелетия н.э. Достоверных сведений о древности бубна у народов Сибири нет, но можно полагать, что существенные различия форм бубна у народов Сибири (при некоторых общих исходных элементах конструкции) говорят о его значительной древности. Вместе с тем есть основания полагать, что сохранение в шаманстве восточных тувинцев ритуального жезла (он известен ряду народов Сибири) и варгана в качестве атрибутов камлания, как правило, предшествовавшего получению бубна и его заменявшего, может рассматриваться как пережиток древнейшего этапа в шаманстве, когда бубен еще не был известен. Деление рисунков на тувинских бубнах на две части отражает весьма архаичное представление о Нижнем и Верхнем мире, в которых происходит шаманское действо. Следует отметить, что рисунки на южносибирских шаманских бубнах не только несут подчас информацию о давно исчезнувших явлениях быта[126], но и обнаруживают любопытные параллели с древними петроглифами Сибири[127].

Таким образом, в атрибутике тувинского шаманства довольно отчетливо выявляются связи с верованиями древних сибирских племен.

Несомненно, интересна и возможность установить происхождение некоторых названий в тувинской мифологии, указывающих на определенные линии культурных связей. Так, наименование злого демона *албыс* входит в круг сходных названий (ср. албасты) многих тюркских народов, в частности, оно, помимо тувинцев, встречается у турок, татар, казахов, башкир, алтайцев и др. и, по мнению ряда исследователей, связано с традициями иранской мифологии, проникшими в тюркскую среду в эпоху древнейших контактов с индоевропейцами[128]. Переднеазиатское происхождение имени владыки Верхнего мира *Курбусту* уже отмечено выше. Что касается имени владыки Темного мира тувинской мифологии — Эрлик Ловун-хана, то оно восходит к древнеуйгурскому Эрлик-каган (могучий государь) — определению владыки буддийского ада, распространенному образу в мифологии многих народов Центральной Азии, в том числе не только тувинцев, но и монголов, бурят, калмыков. Как показали исследования С.Г. Кляшторного, представление об Эрлике (Эрклиг) как владыке подземного мира было известно и древним тюркам, что нашло отражение в рунических текстах[129].

Вместе с тем вопросы генезиса тувинского шаманства, как, впрочем, и шаманства других народов Сибири, остаются недостаточно исследованными. Привлечение археологических источников к изучению генезиса тувинского шаманства затрудняется отсутствием выявленных шаманских комплексов в древних и средневековых погребениях Тувы и сопредельных районов. Их отсутствие объясняется, видимо, тем, что традиция специфических наземных захоронений шаманов (в срубах, на помостах и др.) уходит здесь в глубокую древность. Однако существенное значение для разработки данного вопроса может иметь сравнительно-этнографическое исследование шаманства тувинцев и сопредельных народов.

Кратко остановимся здесь на этой очень интересной проблеме генезиса тувинского шаманства.

Как уже отмечалось ранее, в шаманстве тувинцев нашел отражение процесс их этногенеза, прослеживаются также параллели с шаманством народов, этническая история которых связана с горной страной Саян[130].

В восточнотувинском шаманстве имеются те или иные, причем достаточно яркие параллели с шаманством тофаларов, ряда самодийских народов, кетов, эвенков, дархатов, бурят и др. (в характере наследования шаманского дара, модели мира, эренах, ритуальном костюме, изображении на нем скелета, конструкции бубна и др.). Сравнительно-этнографическое исследование восточнотувинского шаманства позволяет выявить в нем дотюркский историко-генетический слой, связанный с дотюркским субстратом в этногенезе восточных тувинцев-тоджинцев. Этот слой, определивший в целом "сибирский облик" тоджинского шаманства, несомненно, сформировался до проникновения в Восточные Саяны в середине I тысячелетия родственных уйгурам тюрков-туба[131]. Суперстатный "тюркский" слой в восточнотувинском шаманстве (терминология, отдельные обряды, включая посвящение домашних животных в ыдыков и др.) обусловлен воздействием верований туба и других тюркоязычных этнических групп, вошедших в состав не только восточных, но и западных тувинцев. Именно это обстоятельство делает указанный слой общим для шаманства восточных и западных тувинцев.

В шаманстве западных тувинцев обнаружены параллели с шаманством алтайцев,

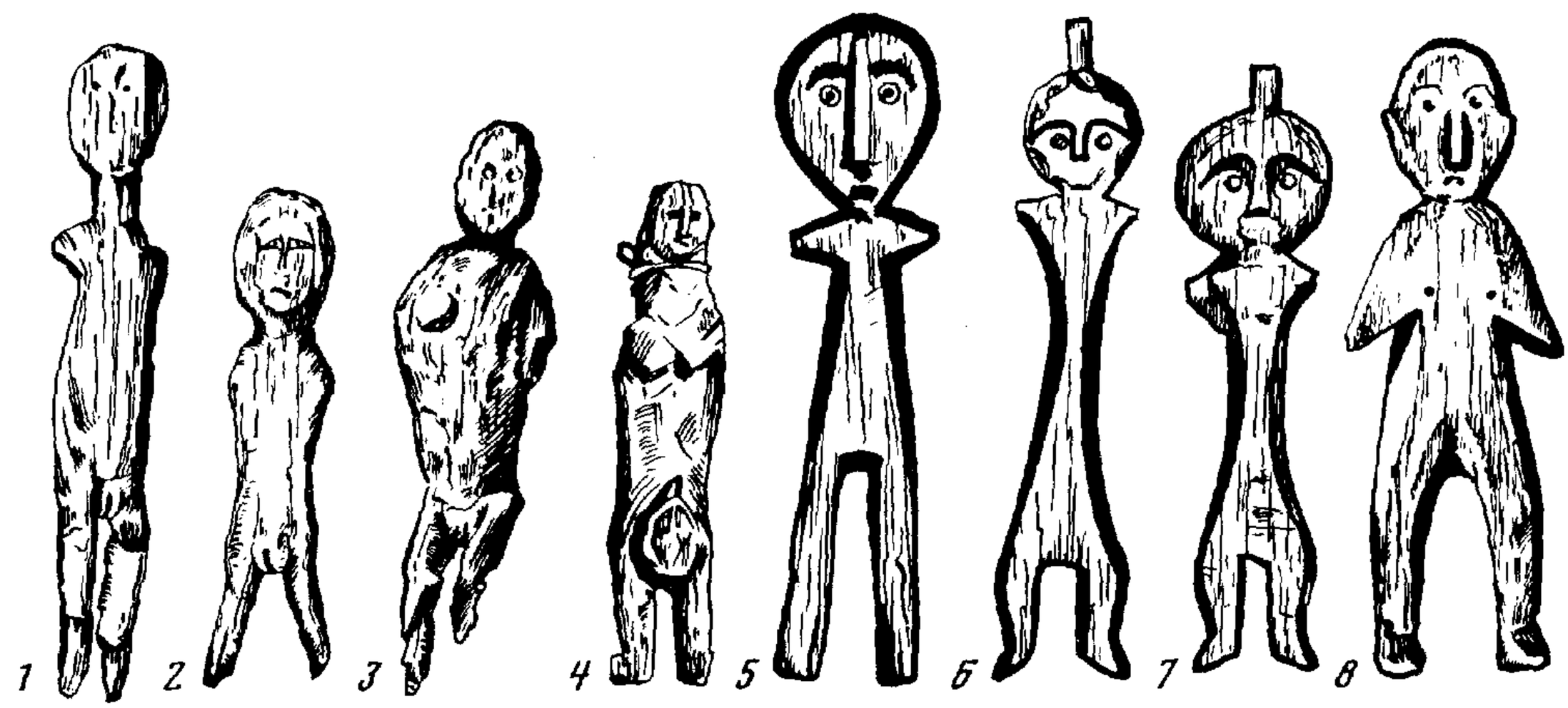


Рис. 121. Древние и традиционные анропоморфные культовые деревянные фигуры с укороченными руками
1—3 — гуннское время. Дерево. Могильник Кокэль. Тува. Раскопки автора; *4—6* — скульптуры алтайцев (по С.В. Иванову); *7—8* — традиционные скульптуры тувинцев (по материалам ГМЭ)

монголов, якутов, самодийских народов, кетов и др. Здесь также весьма значителен дотюркский историко-генетический слой,восходящий к шаманству местного дотюркского населения в этногенезе тувинцев. К нему можно отнести характер наследования шаманского дара, отдельные элементы модели мира, детали головного убора, покрой кафтана, бубен, колотушку и др. К этому же слою восходят и шаманские антропоморфные изображения с укороченными руками, известные местному населению еще в гуннскую эпоху и распространенные у народов Сибири также за пределами "тюркского культурного ареала" (рис. 121). Вместе с тем в западнотувинском шаманстве более выражен суперстратный пласт, связанный преимущественно с древними тюрками, в особенности с уйгурами, принявшими участие в этногенезе тувинцев (это главным образом обрядовая сторона шаманства), а также в меньшей мере — с монголами. В западнотувинском шаманстве более заметно и влияние буддизма, о чем уже речь шла выше.

Л.П. Потапов в своей очень интересной, но дискуссионной статье, посвященной алтайскому шаманству, опираясь на ряд параллелей в шаманстве алтайцев и тюрков-тугю, пришел к выводу, что первое имеет древнетюркскую основу и датировку[132]. Не затрагивая здесь вопроса о генезисе алтайского шаманства, хотелось бы отметить, что к тувинскому шаманству, хотя оно и имеет параллели с алтайским, этот вывод неприменим. Как уже было показано выше, в шаманстве тувинцев очень велика роль древнего дотюркского местного субстрата. Более того, есть основания считать, что у тюрков-тугю до их проникновения в Южную Сибирь шаманство было менее развито, чем у южносибирских народов.

В литературе, посвященной верованиям древних тюрков, уже отмечалось относительно слабое развитие у них шаманства[133]. Обстоятельное сравнительно-этнографическое исследование шаманства древних тюрков и тюркоязычных сибирских и внесибирских народов еще впереди. Долгое время такому исследованию препятствовала несравненно более слабая изученность шаманства внесибирских тюрко-

язычных народов по сравнению с сибирскими. Но теперь, благодаря существенному накоплению материалов по шаманству уйгуров Центральной Азии, народам Средней Азии и Казахстана[134], не только становится более детальной картина шаманства у этих народов, но и появляется возможность его сравнительного изучения. Эти материалы, с одной стороны, свидетельствуют об определенных общих чертах в их шаманстве, по-видимому, обусловленных сходством его у древнетюркских компонентов, вошедших в состав этих народов, с другой — подчеркивают существенные отличительные черты шаманства тюркоязычных народов Сибири. Своеобразие последнего объясняется, на наш взгляд, как особо важной ролью местного дотюркского слоя в шаманстве этих народов, так и более низким уровнем развития шаманства у древних тюрков, о чем позволяют судить и их собственные письменные памятники, и сравнительные материалы по шаманству внесибирских тюркоязычных народов (для внесибирских тюрков характерны значительно меньшая социальная роль "профессиональных" шаманов, отсутствие специального костюма, а также ритуального бубна, конструктивно отличного от бубна — музыкального инструмента, колотушки, комплекса онгонов и др.).

В происхождении тех черт, которые сближают шаманство сибирских и внесибирских тюркоязычных народов, нельзя исключить также и некоторое воздействие сибирского дотюркского субстрата, распространение которого за пределы Сибири было вполне возможно еще в условиях тюркского каганата. Необходимо учитывать и то, что исследование шаманства тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана свидетельствует о его формировании в значительной мере на древней дотюркской основе местных ираноязычных племен [135]. "Тюркский", или "скотоводческий" комплекс среднеазиатского шаманства[136], хотя и имеет некоторые черты сходства с сибирским шаманством, но это сходство ограничено и слабо выражено (для указанного комплекса, в частности, совершенно не характерна ритуальная атрибутика сибирского шаманства, нет бубна, иная "техника экстаза" и др.). Можно полагать, что тюркские степные кочевники, начав свое проникновение в Алтае-Саяно-Прибайкальский регион и смешиваясь с местными племенами, постепенно в той или иной мере восприняли от них более развитые формы шаманства, включая его атрибутику, причем в процессе формирования новых тюркоязычных народов Сибири некоторые специфические компоненты древнетюркских верований были сохранены, а часть утрачена.

В тувинском шаманстве древнетюркские черты сохранились в меньшей мере, чем у алтайцев. Этим, очевидно, можно объяснить почти полное отсутствие у тувинцев, в этногенезе которых сыграли важную роль тюрки-тугю, таких, весьма характерных для последних черт верований, как, в частности, культ женского божества Умай и культ неба, в то время как многие другие элементы древнетюркского историко-генетического слоя в тувинской духовной культуре дожили до XX в.[137]. Изучая сибирские шаманские костюмы, Е.Д. Прокофьева делает, в частности, вывод о связи шаманских костюмов с "прямоспинным покроем", которые она выделяет в отдельную группу, с тюркским этносом[138]. Однако покрои этого типа представлены не только у тюрков, но и у эвенов бассейна р. Яны и у забайкальских эвенков[139], что ставит под сомнение бесспорность ее выводов.

Можно надеяться, то дальнейшее сравнительно-этнографическое синхронное и диахронное изучение всего комплекса культуры шаманства сибирских и внесибирских тюркоязычных и монголоязычных народов позволит с достаточной полнотой реконстру-

ировать как шаманство тюрков Центральной Азии до их проникновения в Сибирь, так и субстратную основу в шаманстве тюркоязычных народов Южной Сибири, безусловно связанную с древними культурами местных племен Северной Азии[140].

[1]*Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. М., 1957. С. 128—129.
[2]История Тувы. М., 1964. Т. 1. С. 186 и след.
[3]Материалы по истории русско-монгольских отношений, 1607—1636. М., 1959. С. 64—65.
[4]*Кабо Р.* Очерки истории и экономики Тувы. М.; Л., 1934. С. 77—78.
[5]*Монгуш М.А.* К вопросу о проникновении ламаизма в Туву // Проблемы истории Тувы. Кызыл, 1984. С. 150 и след.
[6]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 135—136.
[7]Там же. С. 133.
[8]*Сердобов Н.А.* Коминтерн и революционная Тува. Кызыл, 1985. С. 45.
[9]История Тувы. М., 1964. Т. 2. С. 120.
[10]Позволю себе привести любопытные сведения о числе лам и шаманов, по данным переписи 1931 г. (ТСДП. С. 19):

Хошуны	Ламы		Шаманы	
	Число хозяйств с ламами	Число лам	Число хозяйств с шаманами	Число шаманов
Барун-Хемчик	163	168	143	145
Дзун-Хемчик	204	207	207	217
Улуг-Хем	100	101	156	157
Каа-Хем	161	163	85	88
Тес-Хем	127	129	46	46
Тоджа	19	19	72	72
В целом по Туве	774	787	709	725

[11]*Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. С. 109 и след. Там же. Описание этнографических коллекций... С. 96—105; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 133 и след.; *Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // ТТКЭАН. М.; Л., 1960. т. 1. С. 212 и след.; *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 171 и след.; *Дьяконова В.П.* Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. СМАЭ. Л., 1977. Т. 33; *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 266 и след.
[12]*Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. Собр. соч. М., 1934. Т. 3. С. 96.
[13]*Гондатти Н.Л.* Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Тр. Этнографического отд. ИОЛЕАЭ. М., 1988. Кн. 8; *Потапов Л.П.* Пережитки культа медведя у алтайских турок // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2/3; *Васильев Б.А.* Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 4; *Анисимов А.Ф.* Культ медведя у эвенков и проблема эволюции тотемистических верований // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950.
[14]ЭРС. С. 217; *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. СМАЭ. Л., 1971. Т. 17. С. 160—161.
[15]*Туголуков В.А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969. С. 155.
[16]*Прокофьева Е.Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 117.
[17]*Вайнштейн С.И.* Этнический состав древнего населения Саян // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. С. 189—195.
[18][*Кон Ф.*] Предварительный отчет по экспедиции Ф. Кона // Изв. ВСОРГО. 1903. Т. 34, вып. 1. С. 37.

[19]*Потапов Л.П.* Пережитки культа медведя... С.19.
[20]*Левин М.Г.* Эвенки Северного Прибайкалья // СЭ. 1936. № 2. С. 71—78.
[21]*Васильев Б.А.* Медвежий праздник. С. 80.
[22]Подобные воззрения восходят, по-видимому, еще к палеолитическому времени. См., например: *Paulson I.* Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963. S. 483—490.
[23]*Алексеенко Е.А.* Кеты. Л., 1967. С. 192—194.
[24]*Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4. С. 695.
[25]Там же. С. 419, 421, 695.
[26]*Аргентов А.* Описание Николаевского Чаунского прихода // Зап. Сиб. отд. РГО. 1875. Кн. 3. С. 94.
[27]*Потанин Г.Н.* Очерки... С. 697.
[28]*Дьяконова В.П.* Религиозные культы... С. 181.
[29]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. с. 174.
[30]*Потапов Л.П.* Новые данные о древнетюркском öükän // Сов. востоковедение. 1957. № 1.
[31]*Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. С. 108 и сл.
[32]*Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 231.
[33]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 175.
[34]*Кагаров Е.Г.* Монгольские "обо" и их этнографические параллели // СМАЭ. 1927. Т. 6.
[35]*Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. С. 63—68.
[36]См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства Тувы. М. 1974. С. 172 и след.
[37]*Дьяконова В.П.* Религиозные культы... С. 189.
[38]Там же. С. 191 и след.
[39]*Потапов Л.П.* Материалы... С. 213.
[40]*Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2.
[41]*Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики // Восточноазиатский этнографический сборник. М.; Л., 1960. С. 253—254.
[42]*Бичурин Н.Я.* Собрание сведений... С. 92.
[43]Там же. С. 230.
[44]В "Сокровенном сказании" упомянуто *чжугели* (ССк. § 43) — жертвоприношение небу путем подвешивания мяса на шесте; баран, воткнутый на шест шаманом (там же. С. 527).
[45]От участия в родовых жертвоприношениях монголы отстраняли лиц, кровное родство которых вызывало сомнения (см., например, ССк. § 43, 44).
[46]*Потапов Л.П.* Материалы... С. 214—215.
[47]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 174.
[48]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 137; *Дьяконова В.П.* Религиозные культы... С. 197—200; *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. С. 31.
[49]*Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 136—137.
[50]*Потанин Г.Н.* Очерки... С. 140.
[51]*Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 1. С. 156.
[52]*Бичурин Н.Я.* Собрание сведений... С. 215—216. Здесь следует отметить, что указанные выше любопытные параллели привела в своей работе и В.П. Дьяконова (см.: *Дьяконова В.П.* Религиозные культы... С. 180), но, к сожалению, не посчитав нужным указать, что они были ранее выявлены и опубликованы другим автором (см.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 31).
[53]*Радлов В.В.* Из Сибири. М., 1989. С. 493—494. Магические обряды с яда ташем, описанные еще у средневековых тюрков, совершались также у алтайцев и некоторых других тюркских народов. См.: *Малов С.Е.* Шаманский камень "яда" у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1.
[54]М.Б. Кенин-Лопсан говорит о молениях "огню-творцу" (*от чаячы*), совершавшихся на ежегодных осенних "праздниках огня" (*Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика... С. 29—30); см. также: *Дьяконова В.П.* Религиозные культы... С. 202—203.
[55]*Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2. С. 7—10, 81—101; *Катанов Н.Ф.*

Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов // Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. СПб., 1907. Т. 9; *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор...; *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия... С. 133—144; *Кон Ф.* Экспедиция... С. 67—87; *Потапов Л.П.* Материалы... С. 212—237; *Он же.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 347—371; *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 40—43, 72 и след.; *Она же.* Материалы по шаманству южных тувинцев // Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1971 г. М., 1972. Вып. 1; *Она же.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981; *Кенин-Лопсан М.Б.* К вопросу о категориях тувинских шаманов // СЭ. 1977. № 4; *Он же.* Обрядовая практика...

[56]*Dioszegi V.* Die werdegang zum Schamanen bei den Nordostlichen Sojoten // Acta ethnographica. Budapest, 1959. T. 8, Fasc. 3—4. *Idem.* Tuva shamanism: intraethnic differences and interethnic analogies // Acta ethnographica. Budapest. 1962. T. 10, Fasc. 1—2. Интересная статья Э. Таубе посвящена шаманству у тувинцев монгольского Алтая: *Taube E.* Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinem des Gengel — sum // JMVL. 1981. Bd. 33.

[57]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук). М., 1964.

[58]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 170—194; *Он же.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Т. 3. Дис. ... д-ра ист. наук. 1969 (Рукопись ГПБ им. В.И. Ленина. Фонд докт. дис.). С. 1075—1173; *Он же.* Шаманы и шаманство // Атеистические чтения. М., 1969. Вып. 3; *Он же.* Встреча с "великим" шаманом // Природа. 1975. № 8; *Он же* (*Vainstein S.I.*). Schamanism in Tuva at the Turn of the 20th century // Schamanism in Eurasia. Gottingen, 1984; *Он же* (*Weinstein S.I.*). Die Schamanentrommel der Tuwa und die Zeremonie ihrer "Belebung" // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Volker. Budapest, 1963; *Он же* (*Vajnstejn S.I.*). The erens in Tuva schamanism // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978; *Он же* (*Vajnstejn S.I.*). Ein Schamanen-Seance bei den östlichen Tuwinem // JMVL. 1977. Bd. 31; *Он же.* Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.

[59]ТСДП. С. 19, см. также примеч. 10 к этой главе.

[60]Шаманы: Кол Чензер, Соян Каданай, Бараан Чилопсан, Ак-Даржа (1950—1951 гг.), Соян Шончур (1963 г.), Дежит Тожу (1983 г.) и др.

[61]О миропредставлении тувинских шаманистов также см.: *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 24 и след.

[62]*Катанов Н.Ф.* Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Зап. Академии наук. СПб., 1893. Т. 73. С. 31. Прил. № 8; *Он же.* ОУЗ. Рукопись. Архив ЛО АН СССР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 526.

[63]*Кон Ф.* Экспедиция... С. 63.

[64]Подробнее об эренах см.: *Vajnstejn S.I.* The erens... P. 457—464.

[65]*Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Л., 1936.

[66]*Рубрук Г.* Путешествие... С. 94.

[67]Там же.

[68]Этот эмэгелчи-эрен, хранящийся в моем личном собрании, состоит из двух войлочных фигур — мужчины и женщины, обтянутых тканью и помещенных в войлочную сумку размером 17 × 22 см. Глаза и нос у них выполнены из красных бусинок, головные уборы и обшлага на рукавах — из кусочков коричневого меха. Женщина (высота 9,5 см) находится слева, у нее опущенные вниз руки, к туловищу у ног пришита раковина каури, символизирующая у тувинцев и многих других народов женский пол. У мужчины (высота 9 см) руки разведены, а половым признаком служит пришитый к туловищу между ног лук с выступающей стрелой — олицетворение плодотворящей мужской силы. Здесь же прикреплена монета. К концам рук и предметам половой символики пришиты матерчатые ленты. На веревочке к сумке привязан кожаный мешочек, наполненный зернами проса и пшеницы (см. рис. 105).

[69]*Потанин Г.И.* Очерки... С. 99. Табл. 14, рис. 70; С. 703.

[70]См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 183 и след.

[71]*Bleichsteiner R.* L'eglise jaune. P., 1950. P. 38, 164; *Hummel S.* Der Weise Alte // Sinologica. Basel. 1960. N 6; *Mostaert A.* Note sur le culte du vieillard blanc chez les Ordos // Studia Altaica. Wiesbaden, 1957.

[72]См.: *Vajnstejn S.I.* The erens... P. 457—467; *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 181—186; *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика... С. 56 и след.; *Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев... С. 220—221.

[73] *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика... С. 78 и след.

[74] См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 176—177. Примеч. 34.

[75] *Паллас П.* Путешествие по разным провинциям российского государства. СПб., 1788. Т. 3. С. 102; *Гондатти Н.Л.* Следы языческих верований у маньзов // ИОЛЕАЭ. М., 1880. Т. 48, вып. 2. С. 52; *Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1. С. 624; *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии // ЭО. 1910. № 1/2. С. 6; *Он же.* Чукчи. Л., 1939. Т. 2. С. 107; *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 48; *Ксенофонтов Г.В.* Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929; *Токарев С.В.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 294—298.

[76] *Кон Ф.* Экспедиция... С. 68.

[77] См.: *Вайнштейн С.И.* Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве // ПИИЭ, 1978. М., 1980.

[78] *Паллас П.* Путешествие... СПб., 1788. Т. 4. С. 79—82.

[79] *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 169; см. также: *Вайнштейн С.И.* Рец. на кн.: Басилов В.Н. избранники духов // Изв. Сибирского отд. АН СССР. Сер. истории, филологии и философии. 1986. № 14, вып. 3. С. 67—68.

[80] *Давиденков С.Н.* Психофизиологические корни магии // Природа. 1975. № 8. С. 76—77; *Он же.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

[81] *Харузина В.Н.* Примитивные формы драматического искусства // Этнография. 1928. № 3. С. 33 и след.; *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. Л.; М.,1959. С. 164.

[82] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. 4, вып. 2. С. 47.

[83] См.: *Weinstein S.I.* Die Schamanentrommel... S. 359—367.

[84] АИЭЛ. ОУЗ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 526. Л. 13.

[85] Из переписи 1931 г. следует, что в Туве 642 хозяйства с шаманами, вошедшие в разработку (всего таких хозяйств было 709), распределяются по владению скотом (в переводе на крупный) следующим образом:

Группы по скоту	Число хозяйств
до 5 голов	104
от 5,01 до 10 "	164
от 10,01 до 30 "	331
от 30,01 до 50 "	33
более 50,01 "	10

Из приведенных данных видно, что в период переписи абсолютное большинство хозяйств с шаманами (642) состояло из бедняков и середняков, причем более трети (268) хозяйств были бедняцкими и лишь около 1,6% (10) — байскими, т.е. последняя была меньше, чем эта же группа в среднем по Туве, где в 1931 г. она составляла 2,1% (ТСДП. С. 19).

[86] *Подколодный Ф.* Бубен шамана. Этюд о психоритмотерапии // Медицинская газета. 1989, 22 окт. С. 3.

[87] *Кон Ф.* Экспедиция... С. 72.

[88] *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 437.

[89] *Давиденков С.Н.* Психофизиологические корни магии. С. 77.

[90] АИЭЛ. ОУЗ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 526. С. 14.

[91] *Кон Ф.* Экспедиция... С. 70.

[92] *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика... С. 35—43.

[93] Там же. С. 89 и след.

[94] Три и трижды девять вещей — магические числа, часто встречающиеся в шаманском ритуале; см., например: *Потанин Н.Н.* Очерки... Т. 4. С. 140.

[95] Записанную мной фонограмму камлания Сояна Шончура (август, 1963 г.) я передал на хранение в архив ТНИИЯЛИ; нотная запись этой фонограммы: *Вайнштейн С.И.* Очерк тувинского шаманства. (Прил.).

[96] Фото камлающего Сояна Шончура см.: *Вайнштейн С.И.* Встреча с "великим" шаманом. Рис. на с. 81; *Он же* (*Vajnštejn S.I.*). Eine Schamanen-Seance... Abb. 6—10.

[97] *Глухов А.Н.* Тайэлга // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. 3. вып. 1.

[98] АИЭЛ. ОУЗ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 526. С. 109.

[99] *Карпини Плано.* История монгалов. М., 1957. С. 29

[100]См.: *Вайнштейн С.И., Денисова Н.П.* Историко-этнографические исследования в Туве в 1975 году // ПИИЭ. 1975. М., 1977. С. 53.

[101]См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые итоги работ археологической экспедиции ТНИИЯЛИ в 1956—1957 гг.// УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1958. Вып. 4. С. 227; *Дьяконова В.П.* Поздние археологические памятники Тувы // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 348 и след.

[102]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 192—194; *Он же.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: Дис. ... д-ра ист. наук. М., 1969 (ГБЛ. Фонд докт. дис.). С. 1121—1133; *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд... С. 40 и след.; *Kenin-Lopsan M.B.* The Funeral rites of Tuva shamans // Shamanism in Siberia / Ed. by V. Dioszegi, M. Hoppal. Budapest, 1978. P. 291—298.

[103]О бубнах и костюмах шаманов у западных и восточных тувинцев см. также: *Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны // ИЭАС. М., 1961. С. 445. Табл. 24, 2; *Она же.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971. С. 70—73. Рис. 51, 52; 58, *а*; 60, *г*; 62, *б,г,д*.

[104]*Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С. 144.

[105]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. С. 1, 8—9; *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов // Собр. соч. М., 1955. С. 59—60, 261; *Владимирцов Б.Я.* Монгольский сборник рассказов из Pancatantza // Сб. МАЭ. Л., 1925. Т. 5, вып. 2. С. 520; *Неклюдов С.Ю.* Хормуста // МНМ. М., 1982. С. 595—596.

[106]*Троцанский В.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902. С. 137; *Иванов С.В.* О значении изображений на старинных предметах культа // Сб. МАЭ. М.; Л., 1955. Т. 16. С. 252; *Eliade M.* Schamanismus and archaische Ekstasetechnik. Stuttgart, 1957. S. 159—165. *Прокофьева Е.Д.* Шаманский костюм... С. 84.

[107]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. С. 184—185; *Он же.* Тувинское шаманство. С. 5—6; высказанная в последней работе точка зрения о нашитых на шаманском кафтане пластинах как защитном доспехе получила поддержку в работе С.В. Иванова (см.: *Иванов С.В.* Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978), но, к сожалению, без ссылки.

[108]*Donner K.* Beitrage zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. 1928. T. 38, N 1. S. 15.

[109]*Harva U.* Die religiosen Vorstelungen der Altaischen Völker. Helsinki, 1938. S. 514.

[110]*Окладников А.П.* Петроглифы Байкала — памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974. С. 81 и след.

[111]*Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 164—165.

[112]*Окладников А.П.* Петроглифы Байкала... С. 81—82.

[113]*Roux J.-P.* Le nom du chaman dans les textes turque-mongols // Anthropos. 1953. Vol. 53, Fasc. 1/2. P. 137; *Thomsen V.M.* A. Stein's Manuscripts in Turkish Runic from Miran and Tunhuang // Journal Roy. Asiat. Soc. 1912. P. 194.

[114]*Пекарский Э.К., Васильев В.Н.* Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1. С. 111; *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 146.

[115]*Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1985. С. 118; Ю.Б. Симченко предлагает свою интерпретацию обычая шаманов закрывать глаза во время камлания: *Симченко Ю.Б.* Комментарий к статье С.И. Вайнштейна // Традиционные обряды и мировоззрение... С. 202—210.

[116]*Соколова З.П.* Культ животных... С. 96.

[117]См.: *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 15—17. Рис. 5, 6; С. 54. Примеч. 21; С. 178—188. Рис. 129; *Дэвлет М.А.* Личины-маски и проблема древних культурных связей // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 157—158.

[118]*Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Петроглифы Забайкалья. Л., 1970. Ч. 2. С. 139—143; *Дэвлет М.А.* Петроглифы Мугур-Саргола. М., 1980. Рис. 20.

[119]*Руденко С.И.* Культура хунну и ноинулинские курганы. М.; Л., 1962. Табл. 17, 70.

[120]*Кубарев В.Д.* Древние росписи Каракола. Новосибирск, 1988. Рис. 17—19 и др.

[121]*Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. С. 115—117.

[122]*Окладников А.П.* Петроглифы Байкала... Рис. 26, *а*; см. мою рец. на эту кн.: СЭ. 1977. № 4. С. 183—185.

[123]Известные мне нагрудники тувинских шаманов имели прямой нижний край, но, по словам информаторов, некоторые восточнотувинские шаманы пользовались нагрудниками, заостренными книзу.

[124]*Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны. С. 437 и след.

[125]*Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1, кн. 1. С. 167.

[126]*Вайнштейн С.И., Долгих Б.О.* К этнической истории хакасов (Бельтирский шаманский бубен с изображением оленей) // СЭ. 1963. № 2.

[127]*Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.; Л., 1954. С. 594 и след. Рис. 44, 45 и след.; *Вайнштейн С.И.* История народного искусства... С. 167—170.

[128] *Johansen U.* Die Alpfrau... // Zeitschrift der Deutscgen Morgenlandischen Gesselschalft. 1959. Bd. 109, H. 2. S. 303—316.

[129]*Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС. 1977. М., 1981. С. 127—130.

[130]Подробнее см.: *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. С. 6—9; *Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны; *Она же.* Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. МАЭ. Л., 1971. Т. 27.

[131]См.: *Вайнштейн С.И.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: (Автореф. докт. дис.). М., 1969. С. 8—15, 40—41.

[132]*Потапов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

[133]*Roux J.-P.* Le nom du chaman dans les textes turco-mongols // Anthropos. 1958. Vol. 53. P. 135—136.

[134] *Малов С.Е.* Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сб. МАЭ. Пг., 1918. Т. 5, вып. 1; *Он же.* Остатки шаманства у желтых уйгуров // Живая старина. 1912. Вып. 1; *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972; *Басилов В.Н.* Некоторые проблемы исследования домусульманских культов в Средней Азии // Атеизм и религия: Проблемы истории и современность. М., 1974; *Тенишев Э.Р.* О центральноазиатском шаманстве // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти Н.И. Конрада. М., 1974; Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975; и др.

[135]*Басилов В.Н.* Среднеазиатское шаманство: Доклад на IX международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1973.

[136]Там же.

[137]Исходя из отсутствия прямых свидетельств о существовании шаманства в письменных источниках древних тюрков до второй половины I тыс. н.э., автор ранее высказал мнение о неразвитости шаманства в Южной Сибири и Монголии до этого времени (см.: *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. С. 10), но последующие исследования автора привели его к заключению, что этот вывод может быть отнесен только к древним тюркам.

[138]*Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы... С. 98—100.

[139]Там же. С. 81, 98.

[140]См.: *Вайнштейн С.И.* Роль культурно-исторических контактов в генезисе шаманства у тюркоязычных народов Сибири // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. М., 1976. Т. 1. С. 17—19.

Глава седьмая

ГЕНЕЗИС ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫХ ТИПОВ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРА АЗИИ

В заключение нам предстоит рассмотреть, к сожалению, лишь сжато и в общей форме одну из сложнейших проблем истории номадизма — генезис хозяйственно-культурных типов (ХКТ) у населения центра Азии, которые в значительной мере обусловили облик традиционной культуры тувинцев, а именно: представленные у них ХКТ кочевых скотоводов степной (горно-степной) зоны, ХКТ охотников-оленеводов тайги и ХКТ охотников-скотоводов тайги.

Переходя к инересующей нас теме, следует прежде всего отметить, что хотя в разработке теории ХКТ имеются существенные достижения (работы С.П. Толстова, М.Г. Левина, Н.Н. Чебоксарова, Б.В. Андрианова и др.[1]), оставались недостаточно изученными вопросы генезиса этих типов, в особенности — происхождение, закономерности и основные этапы развития ХКТ, характерных для кочевников Старого Света.

ВОПРОСЫ ГЕНЕЗИСА ХКТ КОЧЕВЫХ СКОТОВОДОВ СТЕПНОЙ (ГОРНО-СТЕПНОЙ) ЗОНЫ

Взгляды на хозяйственно-культурную типологию кочевых и полукочевых скотоводческих обществ среди современных ученых существенно различаются[2]. Однако имеются достаточно веские основания выделять у пастушеских номадов два наиболее крупных ХКТ, расположенных в степной и аридной зонах Старого Света — один в Передней Азии и Северной Африке, главным образом в аридной зоне субтропического пояса, представленный в основном у арабов; другой — преимущественно в сухой зоне умеренного пояса Евразии — распространенный главным образом у тюрко-монгольских народов. Предпринимаемые отдельными исследователями попытки объединить оба ХКТ нельзя признать удачными, так как они складывались и поныне существуют в различных естественно-географических условиях и характеризуются существенно различающимися хозяйственно-культурными комплексами.

Мною была предложена концепция происхождения и этнокультурных закономерностей развития ХКТ кочевых скотоводов степей (умеренного пояса) Евразии от древности до позднего средневековья, впервые опубликованная в 1971 г.[3] и изложенная в ряде последующих работ[4]. Позволю себе остановиться на ее основных положениях.

Важнейший вопрос, связанный с генезисом рассматриваемого ХКТ, — происхождение пастушеского номадизма. Он привлекает внимание многих исследователей, но поныне не может считаться решенным. Хотя и выдвинуто несколько точек зрения о

происхождении кочевников[5], все они в достаточной мере гипотетичны. Высказывалось даже мнение о невозможности решения этой проблемы на данном этапе состояния науки[6].

Если обратиться к истории проблемы, то мы видим, что длительное время, начиная с античности и вплоть до конца XIX в., господствовало представление о трех ступенях развития общечеловеческой культуры. Считалось, что из среды первобытных охотников первоначально выделяются племена, освоившие кочевое скотоводство, причем часть из них превращается в пастушеских номадов и лишь позднее возникает земледелие. Последователи таких взглядов были еще в начале XX в.[7] Однако после известных работ Е. Хана и других ученых[8] о невозможности возникновения скотоводства из охоты традиционное представление о трех последовательных ступенях культурного развития (охота-скотоводство-земледелие) все более теряло своих последователей. К середине XX в. господствующим стало мнение о происхождении кочевничества лишь в результате неолитической революции, когда возникло производящее комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство. Сторонники этой концепции полагают, что у части племен земледельцев-скотоводов, живших в специфических экологических условиях аридной зоны, хозяйство постепенно специализируется в скотоводческом направлении, становится все более подвижным, пока, наконец, на рубеже II и I тысячелетий до н.э. эти племена не превращаются в типичных пастушеских номадов. Считается, что процесс возникновения кочевничества протекал в близких хронологических рамках на огромных просторах от Северной Африки до Центральной Азии. Этому, казалось бы, дает убедительное подтверждение археологический материал. Действительно, на территориях, где в XIX — начале XX в. жили кочевники, в древности существовали культуры оседлых или полуоседлых земледельцев-скотоводов. Однако в этих районах распространение кочевничества было всегда вызвано появлением нового населения, а генетическая связь с предшествовавшими ему оседлыми племенами либо явно отсутствует, либо сколько-нибудь убедительно доказать ее не удается. Тем не менее указанная точка зрения стала господствующей и нашла отражение в большом количестве публикаций последних десятилетий[9].

Впрочем, среди приверженцев данной концепции имеются существенные расхождения, но касаются они главным образом причин перехода от комплексных форм хозяйства к узкоспециализированным, скотоводческим, характерным для пастушеского номадизма. Отметим некоторые из этих точек зрения, высказанных в связи с рассматриваемой проблемой отдельными советскими учеными.

Так, наиболее существенными причинами перехода к кочеванию, по мнению одних авторов, был рост поголовья скота и накопление опыта более прогрессивного в тех условиях, подвижного скотоводства[10]; по мнению других, — периодические ландшафтно-климатические изменения, и прежде всего, продолжительная сильная засуха привели к вынужденному ограничению пастбищ и их разрушению, в результате чего возникли районы, где в прошлом оседлые земледельцы-скотоводы были вынуждены переходить к кочеванию[11]. Наконец, высказывается мнение, что переход к кочеванию был результатом перенаселения, вследствие которого отдельные роды со скотоводческим уклоном комплексного хозяйства начали кочевой образ жизни, втянув в этот процесс и часть соседних охотничьих племен[12].

Нет единства мнений и по вопросу о длительности перехода к пастушескому номадизму. Так, одни ученые считают, что процесс перехода к кочевому скотоводству

был длительным и эволюционным, растянувшимся почти на тысячелетие[13]; другие, что, напротив, — весьма кратковременным, совершавшимся на протяжении жизни одного-двух поколений[14]. Однако позволю себе подчеркнуть, что, по мнению тех и других, исходным для кочевничества было комплексное хозяйство, на базе которого формировались все более подвижные пастушеские племена. Большинство авторов, предлагавших свои гипотезы происхождения номадизма, считали именно их точку зрения более или менее универсальной для всех случаев возникновения кочевничества. Но был ли, в действительности, только такой путь?

Есть серьезные основания полагать, что пастушеский номадизм вопреки господствующим на этот счет концепциям мог возникнуть на базе хозяйства подвижных охотничьих племен, но не непосредственно, как полагали прежде, а в результате заимствования ими у своих соседей-земледельцев и скотоводов доместицированных животных, прежде всего транспортных.

Критически анализируя теории, исходившие из экологической обусловленности перехода оседлых и полуоседлых народов к кочеванию в условиях засух, я обратил внимание на то, что этнографическая наука знает много примеров оседания кочевников в силу изменившихся хозяйственных, политических и даже экологических условий, но ей неизвестно ни одного случая, когда даже полуоседлые скотоводы в условиях самых сильных и губительных засух по собственной воле превращались бы в подлинных пастушеских номадов. Такому выводу отнюдь не противоречат известные факты возвращения из-за засух к кочеванию ранее осевших номадов, а также случаи вовлечения в кочевую жизнь полуоседлого и даже оседлого населения под давлением напавших на них кочевников, образ жизни которых они были вынуждены перенимать. Это находит объяснение, прежде всего, в чрезвычайно устойчивых стереотипах оседлого или полуоседлого быта, которые крайне трудно поддаются ломке. Между тем возможность перехода к пастушескому номадизму подвижных охотничьих племен, не знавших ранее земледелия, подтверждается на материалах ряда народов, в частности — оленеводов Северной Евразии.

Занимаясь в течение ряда лет проблемой происхождения оленеводства, я пришел к выводу, что оно начало распространяться на рубеже нашей эры из одного Саянского очага у охотничьих племен Сибири путем заимствования пешими подвижными охотниками одомашненных оленей у своих оседлых соседей[15]. Именно разработка этого вопроса, на котором мы еще остановимся, привела меня к выводу о принципиальной возможности заимствования подвижными охотничьими племенами доместицированных животных у соседних народов, знакомых со скотоводством (не только с оленями, но и другими животными), и формирования на этой основе пастушеского номадизма. В пользу такой возможности говорит и то, что переход от подвижного охотничьего быта к скотоводству не требует от охотников резкой ломки сложившихся форм жизни. Даже при их переселении в новые экологические условия сохранялись привычки к сезонным миграциям, легкие переносные жилища, удобные и легкие формы утвари, преобладание в питании мяса, одежды из шкур животных и др. Разумеется, они заимствовали, прежде всего, тех домашних животных, которые в наибольшей мере соответствовали не только потребностям, но и среде обитания, стереотипам хозяйства и быта охотничьих племен. Такими животными для охотников тайги был олень, для охотников лесостепей и степей — прежде всего, лошадь, а в аридной зоне — верблюд, осел.

Так, тунгусские племена до перехода к оленеводству, типичные пешие бродячие

охотники и собиратели Сибири[16], заимствовав у своих соседей оленей, перешли к кочевому оленеводству, сохранив важнейшую роль охоты в своем хозяйстве и не утратив сложившиеся до этого в ходе многовекового развития форм материальной культуры, приспособленных к подвижному быту. Особо следует отметить, что отдельные тунгусские группы, жившие на границе ландшафтных зон тайги и степи в Забайкалье лишь несколько столетий назад, постепенно переселились на юг и, заимствовав у бурят или монголов вначале лошадь, а затем и другие виды домашнего скота, стали такими же кочевыми скотоводами, как и соседние буряты, утратив даже свой язык. Они вели перкочевки с лошадьми, верблюдами, крупным и мелким рогатым скотом, причем вся скотоводческая терминология была у них заиствованная — монгольская[17]. Вопреки мнению некоторых исследователей, что такое изменение образа жизни тунгусами было следствием катастрофического сокращения оленьих стад, имеющиеся сравнительно-этнографические материалы позволяют со значительно большим доверием относиться к бурятским историческим преданиям, дающим иную трактовку этому событию. Жившие по соседству тунгусы, как свидетельствует бурятская устная традиция, забирали себе заходивших к ним и принадлежавших бурятам домашних животных, чаще всего лошадей. Вскоре таежные охотники поняли выгоду от разведения коней и стали стремиться к увеличению их поголовья. Переход от таежно-охотничьего образа быта к обеспечивающему гораздо более благоприятные условия жизни степному скотоводству сопровождался увеличением тунгусских племен, превзошедших соседние бурятские и монгольские племена в численности и силе[18].

Во многом аналогичную картину мы наблюдаем у индейцев Северной Америки. Как известно, к приходу европейцев у них не было домашнего скота, лишь позднее, главным образом на рубеже XVI и XVII в. индейцы начали приобретать лошадей и постепенно в степях появились племена с характерными тенеденциями возникновения кочевого скотоводства. К XVIII в. в степях Северной Америки жили уже многочисленные племена кочевых коневодов, часть которых была до этого пешими охотниками и собирателями, например, кайова и команчи. Они были в числе племен, создавших типичную для американских степей культуру кочевого коневодства и верховой охоты, с тенденцией, оказавшейся прерванной, к переходу к пастушескому номадизму[19].

Происхождение кочевого скотоводства в другом крупнейшем очаге его развития — Центральной Азии — менее освещено источниками. Археологические исследования позволили установить, что в обширных степях этого региона, в частности — в Туве, Монголии и Забайкалье, в неолитическое время дикая лошадь, куланы, дикие быки служили основным объектом добычи групп бродячих пеших охотников, специализировавшихся на их промысле. Весь уклад их жизни был весьма подвижным, о чем позволяют судить археологические находки, в частности — обнаруженные А.П. Окладниковым следы их эфемерных становищ, несущих отпечаток бродячей кочевой жизни[20]. Можно полагать, что эти племена древних степных охотников еще в эпоху бронзы, восприняв от своих соседей домашних животных, начали постепенно переходить к пастушескому скотоводству, сохраняя во многом свой традиционный уклад, в том числе приспособленную к подвижному быту материальную культуру с чумом в качестве жилища. Заметим кстати, что появившийся много позднее новый тип переносного жилища у кочевников — юрта — восходит по своим основным конструктивным особенностям к шалашу охотника, о чем уже шла речь выше. Впрочем, и

последний сохранился у кочевых скотоводов Центральной Азии до недавнего времени наряду с юртой.

По-видимому, освоив лошадь, переселялись в центральноазиатские степи и жившие на ее окраине отдельные лесные охотничьи племена. На возможность этого указывают и некоторые археологические и палеоантропологические материалы. Наиболее вероятно, что именно по такому пути шло формирование, по крайней мере, части кочевых скотоводческих племен гуннского времени. Об этом косвенно свидетельствует такой любопытный факт. В составе пастушеских номадов, связанных с хунну, оставивших в Туве один из крупнейших, почти полностью исследованных могильников Кокэль (раскопки автора и В.П. Дьяконовой[21]), был значительный антропологический монголоидный компонент. И, как оказалось, он морфологически особенно близок к населению тайги эпохи неолита и бронзы[22].

Есть серьезные основания полагать, что и монгольские племена сравнительно поздно, вероятно, лишь в I тысячелетии н.э., переселились из лесов в степи Центральной Азии, восприняв от своих соседей — тюркских племен их традиции разведения домашнего скота и некоторые другие элементы материальной культуры, свойственные степнякам. Ареал, занятый лесными предками монголов до их продвижения в степи, некоторые авторы связывают с обширным горно-таежным регионом в бассейне Амура от его верховий до среднего течения, включавшего значительную часть Большого Хингана. В пользу этого предположения говорит ряд существенных фактов, и прежде всего специфические лексические заимствования в монгольских языках из тюркских[23].

В рамках рассматриваемой проблемы значительный интерес представляет вопрос о формировании номадизма у скифо-сакских племен, по всей вероятности, ираноязычных, ставших известными науке уже в тот период их истории, когда они были кочевниками. Бесспорных фактов, подтверждающих возникновение у них пастушеского номадизма на базе комплексного хозяйства земледельцев-скотоводов, нет, хотя известно, что у ираноязычных племен в эпоху, предшествующую скифской, господствовали именно последние формы хозяйства. Если предположить, что скифо-сакский номадизм сложился лишь на базе комплексных степных культур, то остается труднообъяснимым ряд очевидных "лесных" черт, присущих ему и проявляющихся в особенности в достаточно консервативной сфере культового искусства. Таковы, например, образы благородного оленя и лося, занимавших одно из центральных мест в системе "звериного стиля", что отнюдь не соответствовало их реальной роли в жизни степного населения. Влияние "лесных" традиций прослеживается и в материальной культуре скифо-сакских племен, в частности — в одежде (например, рассмотренный выше нагрудник, найденный в пазырыкском кургане Алтая). Одно из наиболее вероятных объяснений этих явлений, на мой взгляд, — участие в генезисе скифо-сакского номадизма племен пеших подвижных охотников лесной и лесостепной зон. Эти племена, восприняв у соседнего ираноязычного населения традиции разведения домашних животных (включая, прежде всего, "транспортных") и испытав языковую ассимиляцию, продвинулись в степи и перешли к номадизму, включив в этот процесс и собственно ираноязычное население. Субстратным "лесным" компонентом этносов скифо-сакских номадов наиболее вероятно были племена, жившие в зоне Уральских гор и сопредельных территорий и говорившие на уральских языках. Косвенным указанием на саму возможность таких процессов служит наличие в финно-угорских

языках ряда терминов, связанных со скотоводством и восходящих к иранским или индоиранским языкам[24].

Коснемся проблем формирования кочевого скотоводства в аридной зоне Передней Азии и Северной Африки, остающихся, к сожалению, недостаточно разработанными[25]. Памятники древней литературы и письменные свидетельства, в частности — из архивов государства Мари в Месопотамии, а также археологические источники, в особенности из восточного Средиземноморья, позволяют сделать вывод, что и здесь в происхождении кочевого скотоводства заметную роль сыграли подвижные охотничьи племена, заимствовавшие домашних животных у своих оседлых соседей. Так, в Синае и, возможно, в некоторых районах пустыни Негев в неолите и раннем бронзовом веке появились группы полукочевников-скотоводов, в формировании которых, безусловно, участвовали местные охотники-собиратели[26]. Заметим, кстати, что достаточно древние традиции охоты у некоторых кочевых племен во внутренних районах Аравии сохранялись до недавнего времени, так, по данным Элисон Беттс, есть группы бедуинов, поныне ведущих охоту верхом на ослах[27].

Конечно, не во всех случаях заимствование охотничьими племенами у своих соседей домашних животных делало их номадами. Такие примеры известны. Так, охотники-тасманийцы безуспешно пытались использовать для верховой езды лошадь[28], аборигены Австралии — освоить для транспортных целей верблюда[29], а бушмены Африки — завезенных европейцами ослов и лошадей[30]. Тем не менее можно утверждать, что одним из наиболее вероятных путей происхождения пастушеского номадизма был переход к кочевому скотоводству именно пеших бродячих охотников, воспринявших домашних, прежде всего транспортных животных у соседей. Выдвинутую мною точку зрения разделяют и некоторые другие исследователи, считающие, впрочем, что это была побочная линия развития пастушеского номадизма[31]. Вопрос о роли такого пути в формировании номадов еще предстоит исследовать, но отрицать саму его возможность в происхождении пастушеского номадизма, думается, ныне уже нельзя.

Перейдем к вопросам закономерностей развития рассматриваемого ХКТ, его основным этапам.

В литературе нередко встречается утверждение, что уже в скифское время, т.е. к началу I тысячелетия до н.э., сформировались те черты хозяйства, культуры и социальной организации кочевников, которые почти без изменений дожили до этнографической современности[32]. Действительно, изучение хозяйственно-культурной истории кочевников-скотоводов степей показывает, что многие элементы материальной культуры и хозяйства, характерные для них в XIX — начале XX в. близки к таковым у кочевников I тысячелетия до н.э., что было показано и мною на материалах генезиса тувинской народной культуры в настоящей монографии. Вместе с тем если обратиться к источникам, характеризующим хозяйство, материальную и духовную культуру ранних кочевников I тысячелетия до н.э., то выявится ряд существенных особенностей, отличающих хозяйственно-культурный комплекс от такового у поздних кочевников. Как уже было показано выше, лишь к середине I тысячелетия н.э., в древнетюркское время завершается формирование основных черт, характеризующих сложившийся ХКТ кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии: распространяется разборное жилище с решетчатым остовом; жесткое седло со стременами; различные виды легкой и прочной утвари из кожи, дерева, металла и войлока, почти полностью вытеснившие

керамику; складываются те формы подвижного быта, которые без особенных изменений доживают до этнографической современности.

Отметим и то немаловажное обстоятельство, что ХКТ пастушеских номадов аридной зоны субтропического пояса прошел хронологически сходные этапы развития. В частности, культура кочевых скотоводов Аравии — бедуинов, начав формироваться на рубеже II и I тысячелетий до н.э., также складывается лишь в первую половину I тысячелетия н.э.[33]

Таким образом, в истории рассматриваемого ХКТ можно выделить два этапа. Первый — ранний этап, или этап формирования ХКТ, второй — поздний этап, или этап существования сложившегося ХКТ. Ранний этап продолжается до середины I тысячелетия н.э., поздний этап охватывает период от середины I тысячелетия н.э. до этнографической современности.

В зоне степей к народам, жившим в условиях первого — раннего — этапа ХКТ, могут быть отнесены главным образом различные объединения племен скифо-сакского мира, близких в хозяйственном, культурном и, вероятно, этноязыковом отношении, господствовавшие здесь в VIII—III вв. до н.э., а также пришедшие им на смену сюнну-гуннские племена конца I тысячелетия до н.э. и первых веков новой эры.

Анализ имеющихся источников позволяет сделать важный вывод, что для каждого из этих двух этапов были характерны свои закономерности взаимодействия культур синхронных кочевых общностей.

В условиях первого этапа, когда шло формирование рассматриваемого ХКТ, раннекочевнические объединения стремились к приобретению все новых и новых пастбищ для растущего поголовья скота, причем как в регионах, уже ранее заселенных другими, в особенности оседлыми народами, с которыми приходилось воевать, так и в не освоенных земледельцами и скотоводами высокогорных долинах, ставших доступными номадам, и даже в пустынях. Это требовало объединения в большие племенные союзы, способные создавать мощную военную организацию, обеспечивать экспансию и защиту. Сочетались как таборные формы кочевания во время освоения новых земель и далеких военных походов, так и аильные перекочевки по более или менее протяженным, но относительно замкнутым маршрутам. Археологическим подтверждением существования последних служат могильники скифского и гуннского времен, в том числе такие знаменитые, как "царские" курганы скифов в Приднепровье, сакский могильник Пазырык на Алтае; принадлежавший хунну могильник Ноин-Ула в Монголии, могильник Кокэль сыынчюрекских племен Тувы и многие другие.

В период формирования ХКТ в среде кочевых народов, несмотря на разделявшие их "границы" и подчас огромные расстояния, чрезвычайно быстро распространяются культурные инновации, выработанные в одной группе племен, причем не только среди соседей, но и у весьма отдаленных кочевых народов, подготовленных своим развитием к их освоению. Этим объясняется использование у всех кочевых народов, населявших Великий пояс степей от Восточной Азии до Восточной Европы, сходных, нередко почти тождественных форм материальной культуры — в особенности конской упряжи, орудий труда, утвари, оружия, украшений.

К середине I тысячелетия н.э. завершилось сложение ХКТ кочевых скотоводов степной зоны, когда уже почти у всех номадов сформировались, пожалуй, последние важнейшие и общие для них, сохранявшиеся затем веками достижения материальной

культуры, — такие, как наиболее приспособленное для аильного кочевания в степях и горах жилище (юрта), достигшее, наконец, совершенства жесткое седло со стременами, новое оружие (сабля) и др.

Чрезвычайно существенно, что на позднем этапе развития данного ХКТ закономерности этнокультурного взаимодействия кочевых сообществ заметно меняются. Несмотря на то, что сложившийся общекочевнический ХКТ создавал, казалось бы, у различных этнических групп наиболее благоприятные условия для ассимилятивных процессов, распространение инноваций в сфере культуры протекает сравнительно быстро лишь в границах этносов, государств, историко-этнографических регионов. Изменяющиеся главным образом в частностях компоненты культуры становятся присущими лишь отдельным кочевым народам в рамках таких образований. Изменения в формах одежды, утвари, украшений, а подчас и погребального обряда (но не оружия!) в мире номадов все отчетливее приобретают этнические признаки, имеющие не этноинтегрирующий, а этноразграничительный характер, что достаточно ярко отражают археологические культуры, а в последние столетия и этнографические материалы.

У возникающих на этом этапе новых племенных объединений кочевников некоторые компоненты культуры в отдельных случаях развиваются в результате закономерностей, сходных с теми, которые были присущи ранним кочевникам, как, например, формирование звериного стиля в искусстве аваров[34], но такое развитие было скорее исключением.

Этноязыковая близость племен, живущих в сходных условиях, становится наиболее существенным фактором, способствующим более или менее устойчивому их объединению и возвышению (Тюркский, Уйгурский, Кыргызский каганаты и другие средневековые государства тюрков[35]). Возможности распространения носителей данного ХКТ на новые территории, ранее занятые оседлыми народами, значительно сокращаются, но процесс этот все же продолжается. Особую силу он приобретает в условиях выхода на историческую арену новых масс кочевников-монголов на границе лесной и степной ландшафтных зон, создавших в XIII в. великую империю номадов. Такие процессы имели место и много позднее, но уже в несравненно меньших масштабах, как, например, возникновение даурской племенной конфедерации в XVIII в.[36]

Роль этноязыковых контактов, в той или иной мере влиявших на все стороны жизни номадов, была очень велика. Наиболее убедительное доказательство тому — почти полное господство в Великом поясе степей Евразии на первом этапе развития этого ХКТ вначале ираноязычных, а затем сменивших их сюнну-гуннских племен с иными языками, а на втором этапе — решительное преобладание тюрко-монгольских народов.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ГЕНЕЗИСА ХКТ ОХОТНИКОВ-ОЛЕНЕВОДОВ И ХКТ ОХОТНИКОВ-СКОТОВОДОВ В ГОРНО-ТАЕЖНОЙ ЗОНЕ САЯН

ХКТ охотников-оленеводов тайги, точнее — его саянский горно-таежный подтип, выделенный мною ранее, был представлен в конце XIX — начале XX в. у восточных тувинцев-тоджинцев, тофаларов и небольшой монгольской группы цаатан вблизи оз. Хубсугул. До второй половины XIX в. этот ХКТ был характерен и для таежных камасинцев[37].

Формирование рассматриваемого подтипа ХКТ охотников-оленеводов тайги протекало в основном в пределах Саянского ареала. Наиболее ранний археологический памятник в Восточной Туве — обнаруженная и исследованная автором в 1955 г. Тонмакская неолитическая стоянка[38] — позволяет сделать вывод, что оставившее ее население занималось охотой и рыболовством, знало керамику. Для таежных жителей Саян на дооленеводческой стадии их развития вплоть до рубежа новой эры была характерна культура пеших охотников, рыболовов, собирателей. Их быт может быть экстраполирован главным образом на основании сравнительно-этнографического изучения более поздних источников. Основным жилищем служил чум, на промысле использовались лыжи и, вероятно, ручная нарта, которую тащил охотник, подпрягая в помощь собаку, как это и поныне делают кеты Подкаменной Тунгуски, не знающие оленеводства. О том, что такая нарта использовалась, говорит принадлежащее Г. Миллеру свидетельство, относящееся к XVIII в.[39], а также встречающиеся в фольклоре тофаларов упоминания о существовании нарт. По соседству с таежными охотниками, по крайней мере со скифского времени в остепненных долинах Тоджи жили продвинувшиеся из центральных районов Тувы скотоводческие племена казылганской культуры, курганы которых были здесь открыты и изучены автором еще в 50-е годы[40]. По-видимому, и в предгорья Западных Саян, где уже жили таежные охотничьи племена самодийцев, проникли в конце I тысячелетия до н.э. родственные им, но скотоводческие племена, вытесненные из сопредельных степных районов. Есть все основания полагать, что они в процессе приспособления хозяйства и быта к новым экологическим условиям в таежных поселках доместицировали северного оленя, используя имеющиеся навыки скотоводства. Иллюстрацией этому может служить великолепная Большая Боярская писаница, относящаяся к рубежу новой эры, расположенная в предгорьях Саян, где изображен поселок рубежа новой эры, в котором наряду с крупным рогатым скотом мы видим стадо оленей в сопровождении пастухов[41]. Древнейшие изображения домашних оленей на петроглифах и в виде скульптур, найденных в Саяно-Алтае, также датируются рубежом новой эры.

В первые века новой эры оленеводство распространяется и среди других таежных племен Саян, у которых формируется горно-таежный подтип ХКТ пеших охотников-оленеводов[42], хотя и использовавших оленя для транспортных целей, но лишь под вьюк (верхом на нем, если и ездили, то лишь спорадически, так как еще не было верхового седла). Еще сохраняются все охотничье-собирательские традиции, характерные и для дооленеводческой культуры. Более подвижный быт вел к постепенному отказу от хрупкой керамики.

Вопросы происхождения оленеводства не только у жителей Саян, но и в других районах Евразии, куда оно начало проникать не ранее рубежа новой эры из единого Саянского очага, образовав в процессе распространения несколько различных типов, подробно рассмотрены мною в ряде работ[43], к которым я и отсылаю читателя. Здесь остановлюсь лишь на недавно опубликованном утверждении о существовании упряжного оленеводства еще в VI—IV вв. до н.э., к тому же не на Севере Евразии, а на юге Восточной Европы у скифов[44]. К такому выводу пришел археолог Б.А. Шрамко на основе находок в одном из городищ Скифии костяных гребешков с двумя отверстиями по краям, сходных, по его мнению, с одной из деталей оленьей нартенной упряжи у народов тундры Крайнего Севера. Действительно, некоторые аналогии между теми и другими имеются, но не следует забывать о возможности применения подобных предметов и в других сферах деятельности: их, по-видимому, можно было крепить к кисти рук при помощи ремешков, продетых в отверстия, и использовать, в частности, для обработки шкур. Но уж если непременно связывать эти находки с традициями народов Крайнего Севера, то необходимо учитывать, что схожие костяные гребешки применялись там преимущественно для дрессировки дикого оленя-манщика, которого использовали лишь на охоте. В тундрах Крайнего Севера это очень древняя традиция (такой вывод позволяет сделать находка специфического гребня в Усть-Полуйской культуре низовьев Оби[45], впрочем, гребень, найденный там, существенно отличается от "скифского" и формой, и числом зубьев). Что же касается более южных культур в тайге Евразии, то там подобные гребни не использовались, так как здесь не знали ни охоту с оленем-манщиком, ни нартенную оленью упряжь. Конечно, нельзя исключить, что найденный гребешок мог служить скифам для охоты с манщиком на диких копытных. В прошлом подобная охота была известна в лесах Европы, так, например, древние германцы использовали в охоте на туров в качестве манщика молодую самку этого животного[46]. Утверждение о существовании в древней Скифии упряжного оленеводства противоречит также всей совокупности фактов о генезисе оленеводства в Евразии и многочисленным свидетельствам письменных и археологических источников о культуре и быте европейских скифов.

Вернемся к вопросу о генезисе ХКТ охотников-оленеводов в Саянах. В конце I тысячелетия н.э. в таежные районы Саян продвигаются новые скотоводческие племена — тюркоязычные туба (дубо), вероятно входившие ранее в состав уйгурского населения степей Тувы и вытесненные оттуда кыргызами после разгрома Уйгурского каганата. Они осваивают остепненные долины рек, а частично проникают и в тайгу, где смешиваются с местными пешими охотниками-оленеводами[47]. Последние, в основном самодийцы по языку, подвергаются тюркской языковой ассимиляции и воспринимают отдельные формы культуры, привнесенные пришельцами: верховую езду (на оленях используют конское верховое седло), регулярное доение оленей, некоторые способы приготовления пищи, ряд элементов одежды; испытали также воздействие мифологии и фольклор.

Вместе с тем продолжали сохраняться выработанные веками формы материальной культуры пеших охотников — чум, лыжи, типы одежды из шкур диких животных и птичьих шкурок, берестяная утварь, а также основной пласт шаманской мифологии и атрибутики, специфические формы орнаментального искусства, что отражает определенные закономерности формирования компонентов этнических культур при взаимодействии различных народов с отличающимися ХКТ[48].

Тем самым завершился первый этап развития рассматриваемого ХКТ и начался второй этап, продолжавшийся до этнографической современности. Этот переход на основании главным образом анализа письменных источников датируется мною XIV—XVI вв.

Наконец, остановимся кратко на вопросах генезиса ХКТ кочевых и полукочевых охотников-скотоводов, населявших в XIX — начале XX в. горную таежно-степную зону Восточной Тувы двумя компактными группами в среднем течении рек Бий-Хем и Каа-Хем.

Этот подтип ХКТ начал формироваться в рассматриваемом регионе одновременно с проникновением в него из степных районов кочевого скотоводческого населения, что произошло еще в I тысячелетии до н.э. и фиксируется археологически изученными здесь курганами казылганских племен скифского времени, о чем речь шла выше. Наиболее ранние письменные памятники, рисующие быт скотоводов в Саянах, — свидетельство Тан-шу о племенах туба, живших в чумах и занимавшихся охотой и собирательством, знавших лошадей[49]. Часть этих племен продвинулась в глубь тайги и, что уже также отмечалось выше, освоила оленеводство, часть же, оставшись на остепненных участках в долинах рек, вела охотничий промысел, сохраняя в ограниченных размерах скотоводство (главным образом крупный рогатый скот и лошади).

Вряд ли было бы верно полагать, что все охотники-скотоводы восточной Тувы были только наследниками племен, живших здесь на протяжении веков: их состав пополнялся вплоть до начала XX в. в основном за счет охотников-оленеводов, вступавших в брачные отношения с людьми из числа живших по соседству скотоводов[50].

Для охотников-скотоводов восточной Тувы были характерны многие черты культуры, свойственные их степным соседям — тувинским скотоводам. Они испытывали их сильное влияние и в хозяйственно-культурном отношении были промежуточной группой между охотниками-оленеводами и кочевыми скотоводами, что находило отражение в утвари, одежде, способах приготовления пищи, декоративном искусстве, мифологии, фольклоре и семейно-бытовых традициях[51].

Все рассмотренные выше ХКТ, представленные у населения Тувы, были вместе с тем связаны рядом общих традиций в культуре и общностью тувинского этноса, формировавшегося в течение почти двух тысячелетий в географическом центре Азии.

[1]Сводку данных о разработке вопросов ХКТ, например, см.: *Андрианов Б.В., Чебоксаров Н.Н.* Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования // СЭ. 1972. № 2. С. 3—16.

[2]Библиографию литературы по хозяйственно-культурной типологии кочевого скотоводства в советской науке см.: *Андрианов Б.В.* Неоседлое население мира. М., 1987. С. 53 и след.; *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972. С. 57 и след.

[3]См.: *Вайнштейн С.И.* Проблема формирования хозяйственно-культурного типа кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии // Всесоюз. науч. сес., посвящ. итогам полевых исслед. 1970 г.: Тез. докл. Тбилиси, 1971.

[4]См.: *Вайнштейн С.И.* Проблема происхождения и формирования хозяйственно-культурного типа кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии. М., 1973; Он же. (*Vajnshtejn S.I.*). The problem of origin and formation of the economic-kultural type of pastoral nomadism in the moderate belt of Eurasia // The nomads alternative. The Hague; P., 1978, P. 127—133.

[5]Одна из последних сводок данных по этому вопросу: *Khazanov A.M.* Nomads and the outside world. Cambridge, 1984. P. 85—118.

[6]*Spooner B.* The cultural ecology of pastoral nomads // An Addison-Wesley module in anthropology. 1973, N 45; The Oxford history of South Africa. Oxford, 1969. Vol. 1.

[7]*Богораз-Тан В.Г.* Распространение культуры на земле. М.; Л., 1928. С. 84.

[8]*Hahn E.* Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe der Acerbaus Nomaden? Der Ausland. 1981. Bd. 64; *Idem.* Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Leipzig, 1896 (Из последних исследований на эту тему: *Шнирельман В.А.* Происхождение скотоводства. М., 1980).

[9]См., например: *Jettmar K.* Die Entstehung der Reitemomaden // Saeculum XVII. Munchen, 1966. H. 1/2.

[10]*Грязнов М.П.* Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в эпоху бронзы // КСИЭ. 1957. Вып. 26.

[11]*Сальников К.В.* Очерки древней истории Южного Урала. М., 1957.

[12]*Хлопин И.Н.* Возникновение скотоводства и общественное разделение труда в первобытном обществе // Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма. М., 1970.

[13]*Khazanov A.M.* Nomads... P. 93—95.

[14]*Грязнов М.П.* Этапы...

[15]См.: *Вайнштейн С.И.* Проблема происхождения оленеводства в Евразии // СЭ. 1970. № 6; 1971. 5; *Он же.* Историческая этнография тувинцев. С. 88 — 125; *Он же.* Nomads of South Siberia. Cambridge, , 1980. P. 130 — 144; *Он же* (*Vajnstejn S.I.*).Das Problem der Entstehung der Rentierzucht in Eurasien // IMVL. Br., 1975. Bd. 30; *Он же* (*Vainshtein S.*) Origin of reindeer-herding in Eurasia // Traces of the Central Asian culture in the North. Helsinki, 1986. P. 279—286.

[16]*Третьяков П.Н.* Первобытная охота в Северной Азии // Изв. ГАИМК. 1935. Вып. 106.

[17]*Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки. Л., 1969. С. 69 и след.

[18]*Ураи-Кёхальми У.* К вопросу об образовании кочевых государств // Урало-алтаистика: археология, этнография, язык. Новосибирск, 1985. С. 129.

[19]*Аверкиева Ю.П.* Индейское кочевое общество XVIII—XIX вв. М., 1970.

[20]*Окладников А.П.* Неолит Сибири и Дальнего Востока // Каменый век на территории СССР. М., 1970.

[21]См.: *Вайнштейн С.И., Дьяконова В.П.* Памятники в могильнике Кокэль конца I тысячелетия до н.э. — первых веков нашей эры // ТТКЭАН. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 185—291; *Вайнштейн С.И.* Раскопки могильника Кокэль в 1962 г. // ТТКЭАН. Л., 1970. Т. 3. С. 7—79; *Дьяконова В.П.* Большие курганы-кладбища на могильнике Кокэль (По результатам раскопок за 1963, 1965 гг.) // ТТКЭАН. Л., 1970. Т. 3. С. 80—209; *Она же.* Археологические раскопки на могильнике Кокэль в 1966 г. // ТТКЭАН. Л., 1970. Т. 3. С. 210—229;Das Gräberfeld der hunno-sarmatischen Zeit von Kokel, Tuva, Süd-Sibirien. Unter Zugrundelegung der Fundvorlage von *S.I. Vajnstejn* und *V.P. Djakonova*. Dargestelt von R. Kenk // AVA. Munchen, 1984. Bd.25.

[22]*Алексеев В.П., Гохман И.И.* Антропологический состав и происхождение населения, оставившего могильник Кокэль // Проблемы антропологии древнего и современного населения Советской Азии. Новосибирск, 1986.

[23]*Щербак А.М.* О характере лексических взаимосвязей тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков // ВЯ. 1966. № 3; *Вайнштейн С.И.* Проблема происхождения и формирования...; *Кызласов Л.Р.* Ранние монголы // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века.Новосибирск, 1975; *Нимаев Д.Д.* Проблемы этногенеза бурят. Новосибирск, 1988; *Рассадин В.Н.* Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1974; *Кычанов Е.И.* Монголы в VI — первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980; *Рона-Таш А.* Общее наследие или заимствование // ВЯ. 1974. № 2;

[24]*Абаев В.И.* Доистория индоиранцев в свете арио-уральских языковых контактов // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981. С. 84—89.

[25]*Kupper J.-R.* Les nomades es Mesopotamic au temps des rois de Mari. P., 1957; *Vardiman E.E.* Nomaden: schöpfer einer neuen kultur im Vorderen Orient. Wien, 1977; *Klengel H.* Zwischen Zelt und Palast. Leipzig, 1974; *Шнирельман В.А.* Этапы развития древнего скотоводства в Восточном Средиземноморье // Взаимодействие кочевых культур в древних цивилизациях. Алма-Ата, 1989.

[26]*Шнирельман В.А.* Этапы развития... С. 141.

[27]Из доклада Элион Беттс на XII Международном конгрессе этнологических и антропологических наук в Загребе. 1988 г.

[28]*Jones R.* Tasmanian aborigines and dogs // Mankind. 1970. Vol. 7, N 4.

[29]*McKnight T.L.* The camel in Australia. Melboum, 1969.

[30]The Oxford history of South Africa. P. 71.

[31]*Шнирельман В.А.* Производственные предпосылки разложения первобытного общества // История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 49; *Еремеев Д.Е.* К проблеме происхождения и развития кочевничества // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13, Востоковедение. 1979. № 3. С. 7.

[32]*Хазанов А.М.* Социальная история скифов. М., 1975. С. 265.

[33]*Gaskel W.* Die Bedeutung der Beduinen im der Geschichte der Araber // Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. 1967. N 8.

[34]См.: *Вайнштейн С.И., Кореняко В.А.* О генезисе искусства кочевников: авары // НАА. 1988. № 1.

[35]*Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.

[36]Ураи-Кёхальми. К вопросу...

[37]См.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография... С. 9; *Он же.* К реконструкции хозяйственно-культурных типов у южносамодийских народов Саян в XVII—XVIII вв. // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 162.

[38]См.: *Вайнштейн С.И.* Археологические исследования в Туве в 1955 г. // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1955. Вып. 4. С. 38—39; *Он же.* Тувинцы-тоджинцы. С. 12—13.

[39]ЦГАДА. Ф. 199. Д. Портфель 526. Ч. 2. Л. 26 и след.

[40]См.: *Вайнштейн С.И.* Археологические исследования... С. 33—36; *Он же.* Тувинцы-тоджинцы. С. 12—15.

[41]*Дэвлет М.А.* Большая Боярская писаница. М., 1976. Табл. 5 и 6.

[42]Выделенный мною ХКТ пеших охотников-оленеводов, не пользовавшихся оленем для езды верхом или в упряжи, был присущ таежным народам Сибири на раннем этапе оленеводства, когда оно было лишь вьючным.

[43]См. примеч. 15 к данной главе.

[44]*Шрамко Б.А.* Детали оленьей упряжи в Скифии // СА. 1988. № 3. С. 233—237.

[45]*Мошинская В.И.* Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя // МИА. 1953. № 35.

[46]*Семенов.* Исторические сведения об охотничьем искусстве // Лесной журнал. 1835. Ч. 1, № 2.

[47]См.: *Вайнштейн С.И.* Происхождение саянских оленеводов: проблема этногенеза тувинцев-тоджинцев и тофаларов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 68—88.

[48]См.: *Вайнштейн С.И.* Некоторые закономерности генезиса этнических культур (Орнаментика) // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 130—137.

[49]*Бичурин Н. Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. 1. С. 348, 354.

[50]См.: *Вайнштейн С.И., Денисова Н.П.* Историко-этнографические исследования в Туве в 1975 г. // ПИИЭ, 1975. М., 1977. С. 51—52.

[51]См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы; *Он же.* Историческая этнография... С. 9—10.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3
Список сокращений 7
Введение 8
Глава первая. Жилище 14
Глава вторая. Жилое пространство и человек. Утварь 78
Глава третья. Традиции питания 117
Глава четвертая. Одежда 152
Глава пятая. Конская упряжь 208
Глава шестая. Добуддийские верования 229
Глава седьмая. Генезис хозяйственно-культурных типов кочевников центра Азии.. 283

Научное издание

ВАЙНШТЕЙН Севьян Израилевич

МИР КОЧЕВНИКОВ
ЦЕНТРА АЗИИ

Утверждено к печати Ордена Дружбы народов
Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор издательства *Л.И. Тормозова*
Художник *О.В. Камаев*. Художественный редактор *И.Д. Богачев*
Технические редакторы *Л.В. Русская, Г.И. Астахова*
Корректор *Р.Г. Ухина*

Набор выполнен в издательстве на компьютерной технике

ИБ № 38931

Подписано к печати 01.10.91. Формат 70 X 90 1/16. Бумага офсетная № 1
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 21,6 + 0,3 вкл. Усл.кр.-отт. 23,2
Уч.-изд.л. 24,2. Тираж 2500 экз. Тип.зак. 3060. Цена 11 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени 1-я типография издательства "Наука"
199034, Ленинград В-34, 9-я линия, 12

Библиотека
Ин-та
этнографии
АН СССР
им. Н. Н. Миклухо-Маклая