

KUNSTKAMERA PETROPOLITANA

В.А. Кисель



ПОЕЗДКА
ЗА КРАСНОЙ СОЛЮ

Погребальные обряды Тувы
XVIII – начало XXI в

2009



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

В. А. Кисель

ПОЕЗДКА ЗА КРАСНОЙ СОЛЬЮ

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ТУВЫ

XVIII — НАЧАЛО XXI в.



Санкт-Петербург

«Наука»

2009

УДК 393.05(571.52)
ББК 63.5(2)
К44

Утверждено к печати Ученым Советом МАЭ РАН

Ответственный редактор
д-р истор. наук *Ю.Ю. Карпов*

Рецензенты:
д-р истор. наук *Д.Г. Савинов*;
канд. истор. наук *Ю.М. Ботяков*

Кисель В.А.

К44 Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII — начало XXI в. — СПб., 2009. 142 с.; илл.

ISBN 978-5-02-025566-1

Монография посвящена исследованию погребальной обрядности тувинцев. Привлекая материалы по традиционной культуре различных народов, автор анализирует своеобразие тувинских похоронно-поминальных ритуалов, восстанавливает истоки формирования способов погребения, проводов «души», общения с покойным, показывает развитие и изменение самобытных обычаев. В книге также рассматривается похоронная традиция русскоязычного населения Тувы, описывается ряд элементов, включенных в нее из тувинского обряда.

Издание адресовано этнографам, историкам, археологам, а также всем интересующимся прошлым и настоящим Тувы.

УДК 393.05(571.52)
ББК 63.5(2)

На обложке: шаманское *оваа* и буддистское *хурээ* (фотография С.Б. Шапиро)

ISBN 978-5-02-025566-1

© В.А. Кисель, 2009
© Редакционно-издательское
оформление. Издательство
«Наука», 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	4
Введение.....	5
Глава I. Представления тувинцев о Вселенной и смерти.....	9
Глава II. Разнообразие погребальных обрядов тувинцев.....	16
Глава III. Время перемен.....	52
Глава IV. Русская погребальная обрядность в Туве.....	59
Глава V. Современный похоронно-поминальный ритуал тувинцев.....	72
Заключение.....	94
Библиография.....	95
Списоксокращений.....	111

*Посвящается замечательному этнографу
Екатерине Дмитриевне Прокофьевой*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Название книги может вызвать недоумение у читателя, мало знакомого с тувинской культурой. Однако в нем нет ничего удивительного. Тувинцы, как, впрочем, и большинство народов, до сих пор стараются избегать прямых наименований смерти, предпочитая при проходах умершего человека говорить иносказательно: «поехал за красной солью», «открыл врата царства Эрлика», «отошел в мир иной», «ушел в блаженство», «закрыл глаза», «улегся боком», «сменил родство», «в юрте погас огонь жизни».

Прошло уже почти сорок лет, как вышла в свет интереснейшая книга Веры Павловны Дьяконовой «Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник». Ученому, в полной мере владевшему этнографическим и археологическим материалом, удалось провести комплексное исследование и создать по-настоящему классический труд. Но за минувшие десятилетия многое изменилось. Иной стала жизнь в Туве. Тувинская автономная область превратилась в Тувинскую автономную советскую социалистическую республику, а затем — в Республику Тыва. Произошли кардинальные политические, социальные и культурные перемены, отразившиеся на всей тувинской культуре и, в частности, на одном из ее элементов — погребальном обряде. Поэтому назрела необходимость вновь рассмотреть тему похоронно-поминальной практики Тувы, изучить ее современное состояние, провести сравнения с данными других регионов.

Эта книга задумывалась как своеобразное продолжение труда В.П. Дьяконовой. Задача оказалась непростой, сопряженной со многими трудностями. Получилось ли задуманное — судить читателю.

Автор благодарит за помощь и поддержку, которую оказали ему коллеги Вера Павловна Дьяконова, Асан Исакбекович Торгоев, знатоки культуры Тувы и информанты Серенма Шулуевна Хомушку, Хураган Монгун-ооловна Иргит, Марк Марцынмаевич Оюн, Идам Шужеевич Чооду, Вячеслав Кууларович Даржа, Владимир Николаевич Тамба, Омак Кызыл-оолович Шыырап, Надежда Васильевна Пономарева, Александр Иванович Евсеев и Юрий Семенович Пищиков, а также всех тех, без кого книга не смогла бы состояться.

ВВЕДЕНИЕ

Тува, некогда носившая названия Сойотия, Урянхайский или Засаянский край, Зеленый Клин¹, находится в самом центре Азии. Хребты Саян, Алтая и Танну-Ола окружают эту территорию практически со всех сторон и превращают ее в громадную котловину, «изрезанную» горами и лощинами. Климат Тувы резко континентальный, с морозной малоснежной зимой и жарким летом. На таких широтах нигде в мире нет столь больших колебаний температур. Флора и фауна поражают своим разнообразием. Ландшафт, преимущественно горный, сочетается со степными и пустынными районами. Большие пространства заняты тайгой, часто переходящей в тундру.

Главной водной артерией Тувы является *Улуг-Хем* (Большая/Великая Река — Верхний Енисей) с притоками *Бий-Хемом* (Владыка(?) Река — Большой Енисей) и *Каа-Хемом* (Слуга(?) Река — Малый Енисей)². Кроме них здесь имеется множество небольших рек и озер. Громадная озерная система из нескольких сотен водоемов раскинулась в восточном Тоджинском районе.

Попасть в Туву еще сравнительно недавно было крайне сложно. В таежных дебрях пролегалли только редкие тропы, а имевшиеся проходы с севера и юга были очень опасны. Северный путь лежал по Енисею, но летом река закрывалась порогами, а зимой ее ледовый покров пестрел полыньями и торосами. Южный проход пересекал степи и пустыни Монголии, угрожавшие путникам жаждой и голодом. Но, несмотря на эти трудности, в Туву периодически стекались представители разных племен и народов, занимавшихся охотой, рыболовством, скотоводством, земледелием. Переселенцы редко уходили обратно: одних не выпускали новые волны пришельцев, перекрывавшие проходы, других устраивал климат и природные богатства края.

В свое время академик В.А. Обручев сравнил Тувинский край с мешком, горловиной которого служила южная монгольская граница (Обручев, 2007, с. 166). Однако более точный образ нарисовал писатель и

¹ Позднее сменилось множество других географо-политических наименований: 1921–1923 гг. — Республика Танну-Тува Улус (народа Урянхая); 1923–1924 гг. — Народная Республика Танну-Тува; 1924–1930 гг. — Танну-Тувинская Народная Республика, Тувинская Народная Республика; 1930–1936 гг. — Тувинская Аратская Республика; 1936–1944 гг. — Тувинская Народная Республика; 1944–1961 гг. — Тувинская автономная область РСФСР; 1961–1991 гг. — Тувинская автономная советская социалистическая республика; с 1991 г. — Республика Тыва (Тува).

² Этимология названий *Бий-Хем* и *Каа-Хем* окончательно не выяснена (Ондар, 2004, с. 72, 101).

ученый Н.И. Леонов, назвавший Туву домом «с необычайно толстыми наружными стенами и внутренними перегородками», добавив при этом, что «жилая площадь его весьма невелика (в отношении колонизационно-земледельческом)» (Леонов, 2007, с. 581).

Существенная обособленность Тувы придала ей особый колорит как в природном, так и культурном плане. «Здесь, в Саянском медвежьем углу, оказался затерянный чердак истории, в котором сохранились вещи, давным-давно исчезнувшие в других местах Земли», — писал австрийский китаевед О. Менхен-Хелфен (Менхен-Хелфен, 2007, с. 319). Редкая изолированность местного населения вызывала у ученых большой интерес, в трудах которых особенности тувинской культуры неоднократно служили предметом исследований. Некогда географ и этнограф Г.Е. Грумм-Гржимайло пришел к выводу, что «в доисторическую эпоху Алтайско-Саянское нагорье заселялось не цельными охотничьими племенами, а беглецами, осколками различных покоренных народов, искавших в них убежища от врагов» (Грумм-Гржимайло, 1926, с. 1). Но такое категоричное заключение не удовлетворило многих. И вскоре историк и экономист Р.М. Кабо представил процесс заселения Тувы как отражение глобальных степных миграций и показал, что сюда проникали не только отдельные коллективы, но и целые кочевые народы (Кабо, 1934, с. 49). Позднее эта точка зрения была подтверждена археологами (Грач, 1983, с. 259–260; Савинов, 1984, с. 146–147; 2002, с. 154–156; Длужневская, 2007, с. 197).

Современные исследователи не сомневаются, что тувинский этнос является многокомпонентным образованием, сформировавшимся при участии тюрков, монголов, самодийцев, кетов, тунгусов (Прокофьева, 1957, л. 410–411; Вайнштейн, 1961, с. 26–34; 1980, с. 87–88; 1991, с. 12; Кызласов, 1969, с. 129, 173–175; Потапов, 1969, с. 56–59; Сердобов, 1971, с. 200–201; Маннай-оол, 2004, с. 94). Такому этническому разнообразию способствовали отсутствие у тувинцев предубеждения относительно смешанных браков и внебрачных связей с чужаками, а также наличие обычая предложения гостю женщины (Яковлев, 1900, с. 23; Грумм-Гржимайло, 1926, с. 124; Островских, 2007, с. 155). В тувинском обществе дети, рожденные от представителей других народов (*хайнактар*), никогда не считались неполноценными, «второсортными». Им часто приписывалось большее число ценных умственных и физических качеств по сравнению с чистокровными тувинцами (Монгуш, 2006, с. 107–108)¹.

¹ Например, правитель (*угердаа*) Хемчикского кожууна Хайдып Монгуш (1859–1909), прозванный *Буурул ноян* — Седой, или Мудрый, князь, имел в роду чужака-пришельца. Его дед Хайнакай — *Улуг ашак* — Большой мужик — родил-

По мнению большинства антропологов и этнографов, сложение тувинского этноса завершилось в XVIII в. (Алексеев, 1960, с. 311; Вайнштейн, 1991, с. 12; Маннай-оол, 2004, с. 126, 129). Однако некоторые ученые относят этот процесс к середине XX в., связывая его с началом массовой коллективизации и переходом большинства населения от кочевого скотоводства к оседлому животноводству и земледелию (Сейфулин, 1954, с. 155; Прокофьева, 1957, л. 102, 110, 666). Достаточно убедительно такой взгляд обосновала этнограф Е.Д. Прокофьева, отметившая, что «восточные группы тувинцев почти не знали [до 1949 г. — В.К.] ни центральных, ни западных, для последних такие группы как чоду и мады были чем-то чужим и далеким, а чаще они и вовсе не слышали эти имена» (Прокофьева, 1957, л. 102). К тому же общий тувинский литературный язык, созданный законодательным путем, появился только в 1930 г. (Прокофьева, 1957, л. 586).

На позднюю консолидацию этноса указывает и сохранение у тувинцев локальных антропологических отличий (Яковлев, 1900, с. 23; Грумм-Гржимайло, 1926, с. 4–8; Ярхо, 1947, с. 135; Алексеев, 1960, с. 311; Сердобов, 1971, с. 246; Богданова, 1978, с. 60; Вайнштейн, 1980, с. 78–79; Алексеева, 2006, с. 255; Менхен-Хелфен, 2007, с. 317–318), яркое диалектное своеобразие, а также культурная районная специфика. В современной Туве выделяются четыре наиболее крупных этнических массива: западные (хемчикские), южные (эрзинские), восточные (каа-хемские) тувинцы, а также тоджинцы. Кроме того, имеются две небольшие группы — монгун-тайгинцы и тере-хольцы.

Тувинская культура развивалась, испытывая множество различных влияний. Например, тоджинцы — жители северо-восточного района Тувы — до недавнего времени сооружали чумы, напоминающие эвенкийские, селькупские, ненецкие. Они пользовались предметами, внешне сходными с эвенкийскими, киргизскими, казахскими, самодийскими, кетскими, алтайскими, якутскими. Население же южных и центральных районов делало юрты, близкие к бурятским, а срубные постройки — похожие на алтайские и хакаские (Прокофьева, 1957, л. 463–464; Потапов, 1960, с. 230, 232; Вайнштейн, 1980, с. 75–77; Вайнштейн, 1991, с. 106, 111–112, 275; Дэвлет, 2007, с. 174–175).

Показательна сказка, записанная у монгольских тувинцев, о создании тувинского языка. Согласно ей три демиурга — *Хан Гэрди* (фантастическая птица), *Бургану Башкы* (верховное божество) и еж — забыли награть

ся от тувинки и голубоглазого светлогожего охотника (русского?), заблудившегося в тайге (Родевич, 2007, с. 356, прим. 1).

дить тувинцев языком¹. Пришлось им создать новый язык, используя при этом все остальные. Сказитель, передавший эту легенду, заключил: «...потому-то у нас, тувинцев, такой язык, в который каждый из многих народов вложил что-то свое: якуты, узбеки, сарты, казахи, монголы, китайцы и русские. Из языков всех земных созданий что-то вошло в наш язык» (Сказки и предания..., 1994, с. 285–286).

В тувинской похоронно-поминальной обрядности тоже запечатлелось воздействие разных традиций. Кроме того, в ней отразилось разнообразие природных условий в местах проживания тувинцев, а также социальная, половая, возрастная дифференциация общества (Дьяконова, 1975, с. 131–132, 147–148, 151–159, 162). Все это привело к возникновению множества вариантов похорон. Трудно определить, какой из факторов сыграл главную роль, но скорее всего доминировали именно полиэтничность и родоплеменная мозаичность населения.

Конечно, в настоящий момент полностью восстановить старинную похоронно-поминальную практику невозможно. Одни ритуалы прочно забыты, а другие преобразовались до неузнаваемости. Поэтому любая современная реконструкция условна и во многом искусственна. И все же не следует прекращать попыток заглянуть в прошлое и отказываться от возможности восстановить истоки сегодняшних обычаев.

¹ Появление в сказке среди мифологических персонажей реального животного — ежа — не должно вызывать удивления. Образ ежа в тюрко-монгольской среде наделялся божественными качествами. Так, калмыки считали, что «прощительнее убить 7 гелюнгов (монахов высшего посвящения у буддистов), чем ежа» (Бакаева, 1997, с. 34).

Глава I

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУВИНЦЕВ О ВСЕЛЕННОЙ И СМЕРТИ

Нам Небеса дают и жизнь, и время жить:
приходит род людской затем, чтоб уходить.

Большая надпись в честь Кюль-тегина

Традиционные верования тувинцев известны по фрагментарным воспоминаниям, неполным записям, редким аналитическим работам. Старинные представления во многом нелогичны и противоречивы. И это неудивительно, поскольку в народном мировоззрении отразились различные попытки осмысления таких сложных и важных понятий, как «тот свет» и «душа». Фольклорист В.Я. Пропп отмечал, что «...народов, имеющих совершенно единообразное представление о потустороннем мире, вообще не существует» (Пропп, 1986, с. 287).

Основой для тувинских космологических знаний послужило древнее мировоззрение тюрков и монголов (Дьяконова, 1976, с. 273, 290–291; Львова и др., 1988, с. 99–105). Опираясь на этнографические материалы, можно заключить, что Вселенная, по мнению тувинцев, разделялась на три мира: Верхний/Небесный (*Устүү оран*, *Дываажан/Тываажан*, *Устүү Өртемчей* или *Чырык Өртемчей*) — светлая Вселенная, условно рай; Средний (*Ортаа оран*, *Ортаа Өртемчей*, *Бо Өртемчей* или *Сарыг Өртемчей*) — желтая Вселенная, то есть земная поверхность; Нижний/Подземный (*Алды оран*, *Карангы Өртемчей оран* или *Чер адаа*) — темная Вселенная, или ад. Верхний и Нижний миры назывались Вечной Вселенной (*Мөңгө Өртемчей*), так как именно там «души» умерших людей продолжали свое существование.

Верховным божеством являлся *Дээр*, *Тенгри* или *Деңгер* — Небо. Иногда главное божество именовалось *Кудай*, *Курбусту*, *Курбусту хаан*, *Хайыракан* или *Оран-делегей*. Владыкой (владыками) Среднего мира считался *Чер-Суг* — Земля-Вода. Божеством Нижнего мира был *Эрлик* (Потанин, 1883, с. 77; Дьяконова, 1975, с. 92, прим. 120; 1976, с. 274–275; Самбу, 1978, с. 62, прим. 1; Мижит, 2002, с. 248–251).

В Верхнем мире, воспринимавшемся как мир предков, пребывали души» героев, погибших воинов и проживших достойную жизнь родичей. Нижний мир заселяли «души худых людей» (Потанин, 1883, с. 134, 225; Даржа, 2007, с. 5, 59–60, 150). Такой взгляд не был распространен

повсеместно. Отдельные тувинские родоплеменные группы именовали потусторонний мир «северным краем/окраиной» (*Сонгу Кызыг*), то есть размещали его на дальнем рубеже Земли, часть других — на западе или в низовьях большой реки (Дьяконова, 1975, с. 49; 1976, с. 279)¹. В некоторых местах Тувы бытовало монгольское(?) заимствование, связывавшее мир предков с южным направлением.

Тувинские шаманы более подробно описывали Вселенную. В Верхнем мире они насчитывали то три (синее, белое и черное небо), то девять небес (*Тос дээр*), иногда восемнадцать, тридцать три и девяносто девять (Тувинские героические сказания, 1997, с. 537; Кенин-Лопсан, 2002, с. 9, 284; Дьяконова, 1976, с. 275–276; Кенин-Лопсан, 2006, с. 12). Самым отдаленным считалось черное, а иногда белое небо (*Кара дээр*, *Ак дээр*, *Дайын дээр*, *Куюн*), откуда происходили самые сильные шаманы. Некоторые тувинцы утверждали, что там находится Млечный Путь (*Караңгының Оруу*, *Дээр Оруу*, *Дээр Тиш*), другие — Орион (*Үш Мыйгак*, *Кежээки шолбан*, *Курбун сога*), третьи — Марс (*Оттуг сылдыс*). В Верхнем мире располагается страна *Курбусту* (*Хам-на Курбус*), или *Азар*, — родина звездных шаманов. Этот мир населяют небожители — *азарлар/азар курбустулар* и *хоорлар*. Непосредственно над землями тувинцев раскинулось небо *Кудай*. Следует отметить, что, пожалуй, самые противоречивые сведения относятся именно к Верхнему миру.

В Среднем мире находится пещера — «рот земли» (*чер аксы*), в которой живет дракон (*Улу*). Зимой он спит в пещере, а с наступлением тепла улетает на небо, где пребывает до холодов. Когда *Улу* машет хвостом, на Земле сверкают молнии, а когда кричит — гремит гром.

Нижний мир подразделяется на девять частей. Не исключено, что бытовало и более дробное деление. Порой в Нижнем мире выделяли два «ада» (*тамы*) — горячий (*изиг тамы*) и холодный (*соок тамы*). Один из них именовался черным адом (*кара тамы*). В Нижнем мире находится нечистой силы, или чертей (*Аза черни*, *Чоорат*) (Потанин, 1883, с. 134, 139–140; Алексеев, 1980, с. 90; Кенин-Лопсан, 1987, с. 60; 1995, с. 20, 25, 34–35, 74, 91, 93, 115, 122, 145, 153, 165, 168, 179–180, 189, 192, 195, 198–200, 209, 217, 230, 237, 243, 245; 2002, с. 9, 10, 21, 206, 312–314, 326, 356, 394; 2006, с. 65, 71, 77; Дьяконова, 1976, с. 274–276, 287; 1981, с. 140; Донгак, 2007, с. 111)².

¹Согласно мнению археолога и этнографа М.Ф. Косарева, размещение мира мертвых на западе и севере одновременно — кажущееся противоречие. Дело в том, что традиционно географический запад связан с закатом солнца, однако это справедливо только для летнего и весеннего времени. Зимний же закат отличается от летнего приблизительно на 75° (Косарев, 2008, с. 161–162).

²Совпадение наименований небожителей и нечистой силы — *азарлар*, *азалар* (мн. ч.), — возможно, восходит к убеждению, что непосредственный контакт

У южных тувинцев, испытавших наиболее сильное влияние буддизма, сложилось убеждение, что *Дываажан/Тываажан*, управляемый *Эрликом* или *Ловун-ханом*, находится на северо-западе, над Землей, но не соприкасается с небом. Он делится на *Шамбал Дываажан/Тываажан* — место пребывания «душ» хороших людей и *Тамы Дываажан/Тываажан* — страну грешных «душ». *Эрлик*, руководствуясь специальными списками, ведет счет жизни людей. Когда отмеренный срок истекает, он посылает за «душами» своих служителей, внешне похожих на людей. Разделение «душ» на плохие и хорошие происходит на совете между *Эрлик-ханом* и главой Небесного мира *Курбусту-ханом (Бурхан-баикы)* (Потанин, 1883, с. 225; Дьяконова, 1975, с. 89; 1976, с. 279–280, 282; Монгуш, 2001, с. 168; Маслов, 2007, с. 656). Однако по буддистским представлениям пребывание «душ» в ином мире непостоянно, так как все существа подвержены перерождениям. При этом воздаянием за поступки, совершенные при жизни, может быть возрождение в более высокой или низкой форме жизни. Наиболее просветленные праведники способны вырваться из круга перерождений, перейдя в мир божеств.

Физическая смерть, будучи важным элементом миропорядка, воспринималась в тувинской среде как закономерный этап перехода из одного состояния в другое. У населения западных районов сложился образ смерти в виде «фонтанчика» земли (*чер бурт дээр*), который неожиданно возникает перед человеком, отмечая завершение его жизненного пути (Монгуш, 2001, с. 165; Даржа, 2007, с. 138)¹.

различных миров создает конфликтную ситуацию, а духи Верхнего мира, попадая на землю, уподобляются злым духам (Дьяконова, 1976, с. 274; Косарев, 2008, с. 212). Не исключен также и отголосок представлений о существовании «нижних», злых духов в Верхнем мире, известного у якутов, бурят, остяков (Косарев, 2008, с. 155–156).

¹ Сходные представления отмечены у сойотов Бурятии — народа, родственного тувинцам-тоджинцам. Как отметила этнограф Л.Р. Павлинская, «сойоты верили, что когда рождается ребенок, то где-то из земли вылетает горсть почвы, в этом месте и умирает человек» (Павлинская, 2002, с. 235).

Не исключено, что данный образ связан с реальными смерчами-вихрями (*казыргы*) (Дьяконова, 1976, с. 282; Кенин-Лопсан, 1995, с. 30; 2002, с. 206, 213–214; Даржа, 2007, с. 138). Небольшие крутящиеся столбы пыли, носящиеся по степи, часто называются тувинцами так же, как черти и неупокоившиеся «души» умерших, — *аза*. Согласно поверью, попасть внутрь смерча означает предвестие больших несчастий. Чтобы отвратить опасность, надо плюнуть в сторону смерча или кинуть в него острый предмет (нож, топор и т.п.).

Подобные суеверия бытовали не только у тувинцев, но и у ряда тюрко-монгольских народов (Серошевский, 1896, с. 667; Анохин, 1929, с. 257, 262, 264; Баскаков, 1973, с. 111; Алексеев, 1980, с. 42, 61, 81–82, 84–87, 89, 91, 94–95; Львова

В ряде районов Тувы предвестием смерти считался крик невидимой, или «чертовой», птицы (*хей куъи, аза кужу*) (Кенин-Лопсан, 2002, с. 76, 207, 457–460)¹. К тому же любое необычное природное явление, нетипичное поведение животных, нарушение культурных запретов рассматривались как угрожающие жизни, приводящие к гибели. Например, предвещали смерть приход волка или лисы к чабанской стоянке; лай лисицы на человека; низкий полет коршуна или ворона над юртой; крик филина, сходный с собачьим лаем; рождение телят-близнецов; закусывание конем стремени; вскакивание собаки или овцы на крышу юрты; неожиданная встреча с животным редкой окраски (синяя собака, белый конь, белая корова, желтый козленок); поломка дерева бурей; странные звуки или блуждающие огни в уединенном месте; попадание человека внутрь вихря; осквернение сакральных мест; поломка значимых предметов; умышленное выливание на землю молока; показ чужакам семейных реликвий;

и др., 1988, с. 36, 81; 1989, с. 83–85; Потапов, 1991, с. 81; Бурнаков, 2006, с. 20, 74–75, 106–107; 2007, с. 156–157; Яданова, 2007а, с. 129–136; Долгорсурен, 2008, с. 102). Они были известны также славянам, которые верили, что вихрь — этоместилище нечистой силы или воплощение человека, умершего неестественной смертью. Считалось, что если вихрь налетал на людей, то это могло привести к неизлечимым болезням. Защитным средством тоже являлся брошенный нож (Афанасьев, 1988, с. 289; Власова, 1995, с. 87–89; Прищепа, 2006, с. 101–102; Яданова, 2007, с. 133). Прекрасной иллюстрацией служит строфа из стихотворения А.С. Пушкина «Буря»:

Бесконечны, безобразны,
В мутной месяца игре
Закружились бесы разны,
Будто листья в ноябре...
Сколько их! куда их гонят?
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдадут?

Следует отметить, что сопоставление смерча или урагана с потусторонними, темными силами является одним из наиболее устойчивых мировых представлений (Фрэзер, 1984, с. 82–85).

¹ Это представление было широко распространено среди разных народов. Так, нивхи верили, что птица *тахч/тахть*, олицетворявшая «душу» убитого человека, страшно кричит по ночам и требует скорейшего отмщения (Штернберг, 1905, с. 96–97; Таксами, 2007, с. 176). У ненцев неожиданную смерть могло принести появление «птицы грома» — *аны халаку* (Зенько-Немчинова, 2006, с. 208). До настоящего времени у коми-зырян фигурируют рассказы о невидимой птице *вычкан*, предвещающей смерть. Правда, этнограф О.В. Голубкова видит в них позднее народное творчество (Голубкова, 2007, с. 130–133).

присваивание заговоренной вещи; вынос предметов и продуктов из юрты в неурочное время; прикосновение при выходе из юрты к верхнему косяку двери; плохой сон — рубка деревьев (Потапов, 1969, с. 161–162; Кенин-Лопсан, 2002, с. 32, 58–60, 67–71, 77, 81, 109, 124–125, 146–147, 155–156, 160–161, 170, 205–206, 210–214, 273, 321, 333, 336–338, 367, 412, 418–419, 442, 446, 456–457, 459, 464–465, 478–480, 482–483; 2006, с. 136).

По представлениям тувинцев, человек имеет три сущности: дух, жизненную силу (*сулде, сур*); душу, двойника (*сунезин, сагыш-сеткил*); разум, сознание (*куът*) (Мижит, 2002, с. 254–255; Пименова, 2007, с. 89)¹. Порой выделялись только две «души» — живая (*дириг сунезин*) и мертвая (*олуг сунезин*), или главная (*кол/чиңгин сунезин*) и серая (*бора сунезин*), которые по природе антагонистичны: «мертвая душа всегда плачет... живая душа всегда радуется» (Кенин-Лопсан, 1994, с. 18, 21; 1995, с. 235–236; 2002, с. 82; Серен, 2007а, с. 329). Бытовали и другие дуалистичные определения — черная и белая «души». Считалось, что черная «душа» обитает у могилы человека, охраняя ее, а белая в образе умершего навещает родственников (ПМА, 2006, л. 16)².

Согласно ряду свидетельств, у младенцев всего одна «душа» (*уруг куът, уруг куду*). Это неудивительно, поскольку ребенок до тринадцати лет не воспринимался как полноценный человек (Кенин-Лопсан, 1994, с. 18, 20–21). Тувинцы верили, что даже кровь у ребенка и взрослого разная: у младенцев она жидкая и густеет только по мере взросления (Тувинские героические сказания, 1997, с. 538, прим. 3728).

Жизнь человека поддерживается дыханием — *тын, амы-тын*. *Тын* в тувинской среде — многозначное понятие. Оно подразделяется на гармоничное состояние организма — золотое дыхание (*алдын тын*), физическое здоровье — серебряное дыхание (*мөңгун тын*) и последний вздох — красное дыхание (*кызыл тын*) (Пименова, 2007, с. 91). Иногда *тын* трактуется исследователями как отдельная «душа» (Тувинские героические сказания, 1997, с. 536), что, видимо, не совсем корректно (Алексеев, 1980, с. 135, 137).

Как отмечала В.П. Дьяконова, южные тувинцы-буддисты насчитывали у человека три сущности: «плохую душу» (*муу-сунус*), «среднюю душу» (*дунд сунус*) и «хорошую душу» (*сайн-сунус*) (Дьяконова, 1975, с. 88; 1976, с. 288)³.

¹ Троичность «душ» известна также у других народов, культурно близких тувинцам, — монголов, бурят и якутов (Алексеев, 1980, с. 127–129; Павлинская, 2002, с. 208–210; Рыкин, 2007, с. 56–58, 66–68).

² Аналогичные взгляды встречаются у алтайцев, хакасов, калмыков, некоторых групп бурят и якутов (Бакаева, Гучинова, 1992, с. 90; Басаков, Яимова, 1993, с. 52; Бурнаков, 2007, с. 157; Рыкин, 2007, с. 65, 73–75).

³ Из-за ограниченности тувинского материала не удастся провести сопоставление с данными, полученными у жителей Горного Алтая и Хакасии, по которым

Проводы в потусторонний мир покойного были одной из важнейших социальных процедур. Соблюдение всех погребальных ритуалов гарантировало уход «душ» умершего человека из мира живых, что давало возможность появлению на свет новому человеку и не позволяло угаснуть роду¹.

С утверждением буддизма в Туве в XVII в. распространилось представление о горе *Сурээ* (санскр. *sumeru*, тибет. *ri rab*) как границе мира мертвых и живых и об исключительной важности перехода «души»-*сунезин* за нее. Задержка на этом свете могла привести к превращению «души» в *аза*.

По мнению тувинцев, *сунезин* покойного невидима. Способностью разглядеть ее обладали только шаманы, ламы, лица, видящие духов (*ийи корнур кижилер*), глубокие старики, а также собаки. Впрочем, часть населения верила, что уходящую «душу» мог увидеть любой человек, но для этого он должен был посмотреть сквозь особый камень — *чат-даш* (ПМА, 2006, л. 17). Согласно рассказам, этот камень прозрачный, голубого или белого оттенка и имеет несколько граней. Нередко в качестве *чат-даш* выступал горный хрусталь (Радлов, 1989, с. 494; Вайнштейн, 1991, с. 239; ПМА, 2006, л. 17). Обычно *чат-даш* использовался с целью изменить погоду: вызвать дождь, снегопад, ветер, жару. Владеть и управлять им могли только особые, избранные люди (*чатчы*) (Потапов, 1960, с. 236; Кенин-Лопсан, 2002, с. 110; Даржа, 2007, с. 231–233)².

выделяются шесть основных человеческих «душ»: три у живого человека и три у мертвеца (у алтайцев — *тын, кут, јула* и *ару көрмөс/јаман көрмөс, јел-салкын, үзүт*, у хакасов — *тын, хут/кут, чула* и *сүрнү/сүрүн/сүне, харан/харазы, үзүт*) (Баскаков, 1973, с. 112–113; Баскаков, Яимова, 1993, с. 13–17; Кустова, 2004, с. 88–92; Бурнаков, 2006, с. 102–108, 126). Однако не исключено, что такая симметрия — плод творчества ученых, поскольку разделение «душ» на основные и неосновные проводилось самими исследователями, а не представителями изучаемой ими культуры.

¹ Такой «круговорот» человеческих «душ» был описан тувинской шаманкой следующим образом: «Ребенок сначала рождается в верхнем мире, затем в среднем. Это, значит, у женщины родился...» (Соломатина, 1997, с. 164).

² Тувинский *чат* имеет общее происхождение с монгольским, калмыцким и бурятским *зад, зада, задай*, киргизским *жай*, якутским *сата/хата*, алтайским *яда/дьяда/джада*, хакасским *чада*, уйгурским, казахским, тангутским, ненецким и эвенкийским *яда*, эвенским *хата* (Потанин, 1883, с. 189; Вербицкий, 1893, с. 64; Попов, 1949, с. 288; Будагов, 1960, с. 351; Худяков, 1969, с. 276–277; Алексеев, 1980, с. 43, 45–48, 55, 58, 302; Львова и др., 1988, с. 36; 1989, с. 13, 158; Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 91, 99; Потапов, 1991, с. 131–132; Тюхтенева, 1999, с. 95; Аникеева, 2002, с. 80–85; Сем, 2006, с. 550, 554; Бурнаков, 2006, с. 30, 62; Торусhev, 2007, с. 157; Яданова, 2007, с. 168–173; Даржа, 2007, с. 233–234; Пекар-

Таким образом, обзор представлений тувинцев о потустороннем мире, человеческой смерти и множественности людских «душ» показывает, что они сформировались путем слияния разнообразных тюркских и монгольских верований с включением ряда положений буддистского учения.

ский, 2008, с. 2122). Обычно слово *яда* исследователи возводят к авестийскому *yatu* — волшебство и новоперсидскому *yadu* — ворожей, считая, что оно было заимствовано тюрками у иранцев (Малов, 1947, с. 154). Однако существует иное мнение, по которому *яда*, наоборот, пришло из тюркских языков в согдийский и другие иранские языки (Аникеева, 2002, с. 83, прим. 5).

Не исключено, что этот камень служил олицетворением священной горы (Бурнаков, 2006, с. 30).

Глава II

РАЗНООБРАЗИЕ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ ТУВИНЦЕВ

...Если ты ушел в иной мир, больше не возвращайся.
Если ты уходил в другой мир, иди дальше и прочь,
Ты покинул землю, и тебе не суждено возвращения...

Алгыш шамана Ооржака Чаш-оола

В тувинской культуре закрепились традиции хоронить покойного в день смерти. Впрочем, допускались отсрочки, которые длились до трех дней (Дьяконова, 1975, с. 49, 102). Считалось, что, несмотря на совершенное погребение трупа, двойник-«душа» умершего (*сунезин*) еще некоторое время не покидает мир живых. Согласно поверьям, *сунезин* в течение трех или сорока девяти дней, а иногда трех лет и более, находится возле того места, где умер человек, посещая близких родственников и любимые места либо вообще поселяясь рядом с захоронением (Потанин, 1883, с. 134; Дьяконова, 1976, с. 282–283; Кенин-Лопсан, 2002, с. 79; 2006, с. 175).

«Душа» сильного шамана вела себя несколько иначе. Она незримо камлала, стуча в бубен у места погребения или же навещала старые места кочевков, превратившись в призрак либо приняв облик главного духа-помощника, например волка (Кенин-Лопсан, 1995, с. 69, 242–243; 2002, с. 79, 109, 128, 130, 157–158, 175–177, 334, 419–420, 430–431).

Во время пребывания покойника в жилище родственники устраивали прощание, готовились к похоронам и поддерживали сакральный огонь. Существовал обычай разжигания священного костра вне юрты. На нем сжигались части поминальной пищи (*ога салыр*) (Кенин-Лопсан, 1987, с. 28). Умершего обряжали в его обычную одежду или заворачивали в белую ткань. Некоторые тувинцы делали это на открытом воздухе, при этом держа труп на весу, чтобы он не коснулся земли (личный архив Е.Д. Прокофьевой)¹. Наиболее тщательно старались закутать голову². Одетого мертвеца укладывали в юрте на бок с подогнутыми ногами или усаживали (Яковлев, 1900, с. 97; Кон, 1936, с. 41; Дьяконова, 1975, с. 102;

¹ Для монголов тоже было важным до погребения не дать соприкоснуться трупу с землей (Галданова, 1992, с. 76; Тангад, 1992, с. 128).

² Это находит объяснение в монгольской культуре. У дербетов сохранилось поверье, что злой дух, увидевший лицо умершего, может причинить ему вред (Вяткина, 1960, с. 255).

2004, с. 117; Отчет агронома..., 2003, с. 182, Кенин-Лопсан, 2006, с. 172). Отголоском такого ритуала служит обычай, бытовавший еще недавно в Южной и Юго-Восточной Туве. Здесь при погребении или поминках из одежды умершего сооружали макет-куклу (*дулгуяк?*), который условно изображал сидящего человека (Дьяконова, 1975, с. 74; 2004, с. 116–117; Семейная обрядность..., 1980, с. 115; ПМА, 2004, ч. II, л. 1–2)¹. Не исключено, что некогда тувинцы на прощание с усопшим приглашали сказителя, рассказывавшего богатырские сказки или эпос (Таубе, 2007, с. 274).

Одним из важнейших элементов обряда было определение места похорон, поскольку у тувинцев традиционно отсутствовали кладбища (Катанов, 1890, л. 45; Дьяконова, 1975, с. 103; Семейная обрядность..., 1980, с. 116; Монгуш, 2001, с. 168). Обычно погребения устраивались в различных местах, которые указывались шаманами, старейшинами, а позднее ламами. Считалось, что неправильный выбор места может привести к большим несчастьям. В Западной Туве запретную сторону похорон называли Пастью Черной Собаки (*Кара Ыл Аксы*). Это направление не было постоянным. Оно изменялось в зависимости от времени года: зимой было на севере, весной — на востоке, летом — на юге, осенью — на западе. Существовал запрет хоронить умершего в районе, расположенном выше по течению реки относительно жилья сородичей (Соломатина, 2007, с. 176).

Иногда покойного оставляли на том месте, где его застала смерть. Если это произошло в юрте или чуме, то они разбирались, а семья переезжала на новое место (Штыгашев, 2006, с. 50, 52; Маслов, 2007, с. 691). Нередко труп, перевозимый на лошади, верблюде, олене, оставлялся там, где он падал, выскользнув из покровов — войлоков или шкур либо сорвавшись с развязанных сопровождающим («перетершихся») веревок. Такой вариант достаточно подробно был описан представителем Коммунистического интернационала молодежи В. Мачавариани, побывавшем в Туве в 1929 г.: «Труп завертывают в барчатку [овчинная шуба. — В.К.], особенно старательно обматывая голову. Затем к получившемуся тюку за ноги привязывают веревку, метров пять-шесть. Родственник мертвого или нанятой человек садится верхом, привязывает веревки, которые при-

¹ Чучела из вещей покойного, обычно называемые *тул*, изготавливали также киргизы, казахи, эвенки, эвены, ханты, нанайцы, осетины, балкарцы (Шишло, 1975, с. 248; Фиельструп, 2002, с. 129–131, 178, прим. 39; Сынские ханты, 2005, с. 94; Сем, 2006, с. 603, 609; Федорова, 2007а, с. 210; Чибиров, 2008, с. 41–43). Этот ритуал был известен еще древним тюркам, что демонстрирует одна из эпитафий: «На шестьдесят первом году (жизни) я на голубом небе не стал видеть солнца. Моя княжна в тереме сделала тул» (Цит. по: Шишло, 1975, с. 248).

креплены к щиколоткам покойника, себе на плечи, как надевают ранец, и пускает лошадь галопом. Он волочит труп по земле километров шестьдесят и заводит в горы. Там он отвязывает его, бросает и скачет прочь» (Мачавариани, Третьяков, 1930, с. 98).

Часто к подобному погребению прибегали при похоронах младенцев. Труп ребенка укладывался в мешок вместе с различными продуктами и приторачивался с правой стороны лошади. Затем всадник направлялся в труднопроходимую местность, где и «терял» мешок.

Место погребения могло также определяться при помощи лука и стрелы. Одному из участников похорон опускали на глаза шапку, затем его несколько раз крутили вокруг своей оси, после чего давали выстрелить из лука. Направление, куда был произведен выстрел, указывало путь транспортировки умершего (Даржа, 2007, с. 139)¹.

¹ Такой способ напоминает обычай бурят при похоронах шамана выпускать стрелу в сторону его дома (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 54; Клеменц, Хангалов, 1910, с. 145). По-видимому, здесь отразилась вера тюрко-монгольских кочевников в то, что стрела, наделенная особой сакральностью, является сущностью мужчины, олицетворением его жизненного пути, маркером связи с родом, гарантом семейного счастья (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 58; Вербицкий, 1893, с. 172; Вяткина, 1960, с. 255–256; Потапов, 1960, с. 218; Потапов, 1969, с. 365; Шатинова, 1981, с. 83; Львова и др., 1988, с. 135; Монгуш, 1992, с. 74–75; 2001, с. 151–152; Галданова, 1992, с. 81; Бутанаев, 1998, с. 169; Соломатина, 2000, с. 229; Семенова, 2004, с. 108–112; Даржа, 2007, с. 136–138). Наличие подобных представлений можно предполагать уже в древнетюркскую эпоху (Длужневская, 1976, с. 196, 199). В этом плане показателен сюжет героических эпосов. В алтайском произведении богатырь Кускун-кара-Матыр, обращаясь к царям-птицам, говорит:

«Если жив буду —

Стрела бронзой блестеть будет.

Если умру —

Стрела желтой ржавчиной покроется» (цит. по: Липец, 1984, с. 74). Сходную речь произносит герой в якутском олонхо: «Отец и мать, смотрите на эту стрелу. Если она начнет гнить, то я умру, а если она будет стоять крепкой и целой, то, значит, я буду жить» (цит. по: Семенова, 2004, с. 111).

Можно предположить, что и в славянской культуре имелись аналогичные верования (Велецкая, 2003, с. 21).

Тувинский культ стрелы (*ыдык ок*) испытал влияние буддизма. В результате внешний вид *ыдык ок* практически перестал отличаться от буддистской «особой стрелы», представлявшей собой модель с шелковыми лентами и металлическим зеркалом (санскр. *çara*, тибет. *mda' dar*). Культовая значимость «особой стрелы» подчеркивалась тибетским мифом о ее создании злым божеством и последующем овладении добрым богом (Туччи, 2005, с. 293–295).

Бытовал и иной способ похорон, который закрепился в среде буддистского духовенства. Перед погребением ламы отряжался всадник, ездивший по округе до тех пор, пока не помочится лошадь. На этом месте и оставлялся труп. В.П. Дьяконова усматривала в этом связь с буддистским культом лошади (Дьяконова, 1975, с. 114). Однако не исключено влияние добуддистских представлений. Так, у казахов сохранилось поверье о сакральной чистоте конской мочи. Место, куда она попала, считалось очищенным от воздействия злых, темных сил (Токтабай, 2004, с. 67). Захчины и буряты тоже были уверены, что место погребения не нуждается в ритуальном очищении, если на него помочилась лошадь (Мэнэс, 1992, с. 117; Галданова, 1987, с. 58).

Несмотря на отсутствие традиции устройства кладбищ, крайне редко все же происходили выделения из родовых территорий специальных погребальных участков. У тере-хольцев таким местом считалась одна из безлесных вершин недалеко от оз. Тере-Холь (Маслов, 2007, с. 677), а у родоплеменной группы куулар, проживавшей в Западной Туве, — предгорье Кокэль. При выборе Кокэля приглашенный лама потребовал вкопать на границах будущего кладбища четыре столба, к которым в качестве выкупа духам места были привязаны верблюд, лошадь, корова и овца (ПМА, 2005, л. 4)¹.

¹ Сходный ритуал совершали и при символическом выкупе для буддистского монастыря (*хурээ*) участка под сакральное сооружение — *оваа*. Подробно он был описан В.П. Дьяконовой: «Подобрав такое место, ламы гадали невдалеке от него по фишке (*шо*) [тув. *шө-төлге*, тибет. *sho* — гадательные кости. — В.К.], имеется ли невдалеке хозяин местности. Если гадание давало положительный результат, то вырывали яму, в нее помещали домашнее животное (либо кастрированного барана, либо кастрированную лошадь, либо быка красной масти). Выбор животного определялся ламой по фишке. Яма рылась такой глубины, чтобы была видна только спина животного. Если в яму ставили барана или быка, то туда полагалось положить седло, нож, некоторые мелкие вещи (трубку, серьги, браслеты, шелковые платки-хадаки), а также ламскую посуду. В яму можно было положить халат, куски шелка, плитки чая, кожу (*булгар*) [рус. *булгара* — специально выделанная кожа крупно рогатого скота или лошади. — В.К.], то есть все то, что считалось ценным. Если же в яму ставили лошадь, то ее опускали оседланной, с уздечкой и плетью. Вообще же в яму следовало заложить девять *эртне* [тув. *эртине* — сокровище. — В.К.]. В понятие «эртне» входили ценные вещи: золото, серебро, бусы и т.д. Затем яму забрасывали землей, пока животное не скрывалось из вида. Животное в этой яме кричало в течение всего дня, и считалось, что его крик услышит хозяин местности и обратит внимание на оваа» (Дьяконова, 1977, с. 192–193).

Следует отметить, что истоки обычая отыскиваются в культуре хунну. Как сообщает письменный источник: «Сюнну велели шаманам на всех дорогах, по

Вынос трупа из жилища обычно происходил после полудня, когда солнце начинало клониться к закату (Даржа, 2007, с. 140). Однако в Юго-Западной Туве, в районе Монгун-Тайги, он совершался до восхода солнца (ПМА, 2006, л. 15). Возможно, эта локальная особенность является монгольским заимствованием, поскольку в Монголии такой ранний вынос трупа соблюдается до настоящего времени.

С целью предохранить родственников от вредоносного влияния мертвеца тело умершего выносили не через дверь, а через стену жилища. Для этого поднимали войлок, решетки юрты и вытаскивали труп («на какой стороне юрты он лежал, с той же стороны его и выносят») (Дьяконова, 1975, с. 51–52; Отчет агронома..., 2003, с. 182; Даржа, 2007, с. 139, Кенин-Лопсан, 2006, с. 173). По Е.Д. Прокофьевой, умерших женщин выносили с правой стороны, а мужчин — с левой, причем всех головой вперед (личный архив Е.Д. Прокофьевой)¹. Жители тайги — тоджинцы — удаляли покойника через стену чума, сделав отверстие напротив входа (Вайнштейн, 1961, с. 193). Традиция не распространялась на умершего гостя. Его труп выносили через дверь (Грумм-Гржимайло, 1926, с. 132). После выноса необходимо было очистить жилище от сора, «убрать весь мусор за умершим» (Грумм-Гржимайло, 1926, с. 132; Даржа, 2007, с. 113).

Транспортировкой и устройством погребения обычно занимались люди, не состоявшие в близком родстве с усопшим (*сөөк салыр улус* — те, кто хоронят кости), хотя кое-где это не соблюдалось. Обычно лица, провожающие покойного, выворачивали наизнанку свои головные уборы и рукава одеяний (Кенин-Лопсан, 2006, с. 173).

Значительное разнообразие наблюдалось в способах доставки трупа к месту погребения. У западных тувинцев умершего к месту похорон провожали люди, не состоявшие с ним в родстве, причем их должно было быть нечетное количество. Они везли мертвеца, перекинув поперек спины лошади или верблюда. Южные тувинцы подвешивали покойника сбоку лошади, а с другой стороны в качестве противовеса привязывали бревно (ПМА, 2005, л. 4)². В южном Эрзинском кожууне трупы перевоз-

которым они (китайские войска) могли следовать, а также в местах около воды закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские войска погибель» (цит. по: Потапов, 1991, с. 119).

Между прочим, в русских деревнях XIX — начала XX в. также практиковалось захоронение живых животных (стоя). Делалось это с целью воспрепятствовать массовому падежу скота (Зеленин, 1991, с. 98–99).

¹ Вынос покойного головой вперед отмечала и В.П. Дьяконова (Потапов, 1969, с. 374). Он практиковался также в Монголии (Мэнэс, 1992, с. 119).

² Странно выглядит запись лингвиста и фольклориста Н.Ф. Катанова: «Покойника к месту похорон везут обыкновенно на лошади **вдоль** ее спины; один

ились родственниками-мужчинами на санях (*шанак*), а в Монгун-Тайге и иногда в Тодже — на волокуше (*шырга*). Санки и волокуша крепились к седлу лошади, порой яка. Если дорога была очень неровная, то концы волокуши привязывали к седлу другой лошади, которую пускали следом. Бывало, что умершего усаживали верхом на лошадь. Тогда сзади него сидел сопровождающий, поддерживавший труп всю дорогу (Вайнштейн, 1961, с. 194; Дьяконова, 1966, с. 69; 1975, с. 55, 105). Тоджинцы переносили покойных на носилках из жердей (Вайнштейн, 1961, с. 193). Умерших шаманов мужчины отправляли в последний путь на волокуше, запряженной волон, или в сооружении из трех седел в виде ящика, установленного на спине лошади (Кенин-Лопсан, 1987, с. 85–86)¹.

Обязательным действием похорон было кормление духов и «души» усопшего. Оно выражалось в окроплении молоком или жидкими молочными продуктами пути, по которому везли покойного и места его погребения. Кормление осуществлялось с помощью специального инструмента — *тос-карак* («девятiglазка») или *yii-карак* («трехглазка»), представлявшего собой небольшую деревянную ложку или лопатку. На уплощенном окончании *тос-карак* имелось девять углублений (три ряда по три), а на *yii-карак* — три (в виде треугольника). В настоящий момент не представляется возможным полностью расшифровать значение предмета, поскольку сообщения информантов расходятся. Некоторые тувинцы считают, что инструмент символизирует восемь сторон Среднего мира и Верхний мир (Мижит, 2004, с. 247), другие — девять небес (ПМА, 2006, л. 14), третьи — девять важнейших культов: Солнце, Земля, Вода, Дерево, Стрела, Огонь, Орел, Марал и Медведь (Даржа, 2007, с. 107). Несмотря на такое разнообразие, не вызывает сомнений, что предмет являлся одним из главных ритуальных атрибутов тувинцев и, вероятно, передавал схематичное строение Вселенной. На это, в частности, указывают числа 3 и 9, сакральные для тюркских и монгольских народов, часто связанные

человек сидит на этой лошади и поддерживает тело покойника, а другой ведет ее под уздцы» (Катанов, 1890, л. 12). Очевидно, исследователь неточно описал перевозку трупа **поперек** спины лошади. Вызывает недоумение и упоминание этнографа Ф.Я. Кона о транспортировке умершего привязанным к колоде, которую удерживает перед собой всадник на лошади (Кон, 1936, с. 40). Видимо, имелась в виду доставка с помощью противовеса. К сожалению, эти неточные сообщения повторяются в научных публикациях (Алексеев, 1980, с. 210).

¹ Практически все перечисленные способы транспортировки были известны у других тюрко- и монголоязычных народов (алтайцев, бурят, казахов, киргизов, якутов) (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 53, 56; Семейная обрядность..., 1980, с. 94, 103; Алексеев, 1980, с. 185; Шатинова, 1981, с. 98; Фиельструп, 2002, с. 110, 112–114; Павлинская, 2002, с. 235–237).

с характеристиками божеств (Жуковская, 1992, с. 9–10; Габышева, 2008, с. 23–31)¹.

Тувинцы широко практиковали обряд выкупа земли (*чер холезени*), согласно которому на месте будущего погребения раскладывались монеты и мясные продукты, а также выплескивалось молоко и его жидкие производные.

В тувинском фольклоре зафиксированы четыре варианта похорон: ингумация, кремация, надземные («воздушные») погребения, оставление трупа на поверхности земли (Дьяконова, 1974, с. 262–263; Курбатский, 2001, с. 149). Это подтвердили и исследования этнографов. Согласно научной типологии, до начала XX в. тувинские погребения делились на подземные, наземные и надземные типы. Каждый тип имел варианты. К подземным можно отнести одиночные захоронения, совершенные в могилах без насыпей, под небольшими округлыми каменными насыпями (рис. 1)² или подхоронения в древние курганы. В этих случаях умершего, накрыв жердями или шестами, укладывали в неглубокой яме, обычно вытянутого на спине, иногда скорченного на боку, очень редко ничком³. Часто рядом с покойным захоранивали труп лошади или барана. Возможно, подземный тип включал и подкурганные кремации⁴.

¹ Не исключено, что отдаленным прототипом этого культового изделия являлись ложки для принесения в жертву священного напитка Сомы/Хаомы, состоявшего из смеси сока растения, воды и молока (см.: Федоров, 2007, с. 129–132). Бытование у тувинцев, а также у ряда тюрко-монгольских народов подобных предметов, возможно, указывает на сохранение в современной кочевнической среде элементов культуры древних индоиранских nomadов.

² Насыпи имели незначительную высоту и площадь. В этом могли сказаться те же ритуальные установки, что и у населения Алтая, требовавшие, чтобы погребенному «были видны месяц-солнце» (Шатинова, 1981, с. 100).

³ Ничком погребали особо опасных покойников. Это средство, предохраняющее от злодеяний мертвецов, некогда было популярно у народов Евразии (Попов, 1949, с. 318; Худяков, 1969, с. 300; Дьяконова, 1975, с. 148–150; Гафферберг, 1975, с. 239; Максимов, 1994, с. 107; Толстой, 1995, с. 217–218; Мончинска, 1997, с. 209; Алексеев, 1980, с. 183; Кнорозов, Прокофьев, 1995, с. 210; Прищепа, 2006, с. 142; Асеев, 2007, с. 96–97; Федорова, 2007б, с. 230; Косарев, 2008, с. 179). Впрочем, применялось оно не везде. Например, саамы, стремясь воспрепятствовать выходу из могилы «злого» шамана, укладывали его на бок, а буряты — закапывали вниз головой (Клеменц, Хангалов, 1910, с. 152–153; Харузин, 2006, с. 193).

⁴ Следует отметить престижный характер некоторых подземных погребений. По словам одного из первых русских переселенцев в Туву Г.П. Сафьянова, «трупы важных чиновников зарываются в землю в недоступных местах» (Сафьянов, 2007, с. 548). Аналогичный обычай у монголов отмечал путешественник Н.М. Пржевальский (Пржевальский, 2007, с. 384).

Наземные погребения разделялись на трупоположения, когда покойный (вытянутый на спине, на боку, на боку с подогнутыми ногами, ничком) оставлялся на поверхности земли, завернутый в ткань, войлок, шкуру, или помещался в ящик-гроб (рис. 2), сруб, деревянную гробницу, шалаш, под небольшой навал веток или камней¹. Среди наземного способа похорон также встречались кремации (сравнительно редко).

При надземном («воздушном») погребении труп подвешивался на дерево или укладывался на спине или боку на помост (рис. 3)², иногда в деревянную гробницу, поднятую на столбы (рис. 5). Порой на помост устанавливали колоду или ящик-гроб.

Этнограф и археолог С.И. Вайнштейн высказал точку зрения, что основными следует считать подкурганные, впускные и «воздушные» погребения (Семейная обрядность..., 1980, с. 115). Трупоположения на поверхности земли он относил к заимствованиям, связанным с распространением буддизма (Семейная обрядность..., 1980, с. 116–117). В качестве отдельного типа исследователь выделил погребения в жилищах. С.И. Вайнштейн считал, что в роли жилищ выступали «небольшой конический шалаш из тонких жердей» и сруб. Практиковался этот обряд исключительно на юге и западе Тувы (Семейная обрядность..., 1980, с. 115). Однако, скорее всего, такие погребения следует рассматривать как вариант наземного способа похорон, поскольку сам покойный лежал на поверхности земли, а шалаш и сруб выступали в виде символического жилища — временного пристанища умершего, аналогичного куче хвороста, ящику-гробу или обкладке из камней. К тому же ни шалаш, ни сруб не могут быть сопоставлены с юртой — основным типом жилища населения этих территорий³.

¹ Трупоположения под каменными насыпями типологически трудно отличить от подхоронений в древние курганы, часто совершенных без четко выраженной могилы.

² Погребальные помосты (*сери, сор*) практически не отличались от обычных хозяйственных построек, предназначенных для хранения бытовых вещей (рис. 4). Такая же картина наблюдалась у ряда сибирских народов, в частности юкагиров и эвенков (Иохельсон, 2005, с. 306).

³ Нечто подобное происходило у нганасан и энцев во время зимних похорон. Покойного укладывали на поверхность земли и сооружали над ним шалаш, хотя этим народам были известны и чумоподобные погребальные сооружения, имитирующие настоящие жилища. Ситуация, сходная с тувинской, отмечена также у ненцев, эвенов, эвенков и юкагиров, возводивших над могилами шалаши или дощатые двускатные сооружения (Семейная обрядность..., 1980, с. 149, 152, 175; Иохельсон, 2005, с. 135; Зенько-Немчинова, 2006, с. 188; Варавина, 2008, с. 20).

Имеются сведения о существовании сидячих погребений, хотя все эти захоронения представляются довольно сомнительными. Такие погребения в подземном варианте были описаны супругами С.Р. и К.Д. Минцловыми, путешествовавшими по Туве в начале XX в. (Минцлов, 1916, с. 297, 309; Минцлова, 1993, с. 81). Одно из них, находившееся в пещере на р. Куйлуг-Хем близ п. Чаа-Холь, уникально (Семенов..., 2006, с. 35–36). Предположительно его можно связать с одним из буддистских ритуалов, при котором труп «просветленного» усаживали в позе лотоса¹. Другие захоронения, совершенные в грунтовых ямах, были исследованы С.Р. Минцловым на р. Каа-Хем. Но раскопки проводились крайне небрежно, и точность определения поз погребенных не вызывает доверия².

Устные свидетельства самих тувинцев о сидячих наземных погребениях связаны с фольклорным сюжетом. По народным поверьям, при произнесении имени умершего его голова начинала приподниматься, а при чрезмерно долгом чтении ламами молитв усопший привставал (Кон, 1936, с. 41; Дьяконова, 1974, с. 263; 1975, с. 114). Покойные в действительности могли принимать сидячее положение в результате окостеневания (Отчет агронома..., 2003, с. 182), поскольку во время прощания их укладывали или усаживали. Кроме того, нельзя не принимать во внимание сообщения информантов, что трупы, уложенные на землю, «садились» под воздействием процессов разложения (ПМА, 2006, л. 15).

Отметим, что тувинцы при похоронах использовали шалаши и бревенчатые постройки, внешне напоминающие жилые, хотя очень редко и только для шаманов или особо авторитетных людей (Дьяконова, 1975, с. 74; Семейная обрядность..., 1980, с. 115).

¹ Путешественник В.А. Ошурков, посетивший Куйлуг-Хем за 12 лет до Минцловых, описал другое погребение, очевидно, этой же пещеры. Труп находился тоже в необычном, полулежачем положении. Правда, он скорее всего принадлежал беглому русскому, который вряд ли имел какое-либо отношение к буддизму (Ошурков, 2007, с. 182).

² Уровень профессионализма раскопок описан самим С.Р. Минцловым: «Обследование этой могилы производилось наспех, так как наступала ночь, и надо было спешить с отъездом; при том работали люди, чуть не впервые взявшие лопаты в руки» (Минцлов, 1916, с. 302). Такой подход к исследовательской работе обескураживает, поскольку С.Р. Минцлов окончил Нижегородский археологический институт и являлся членом Императорского археологического общества (Расскрещенный Минцлов, 2007, с. 11–12, 35).

Историк, археолог и этнограф А.В. Адрианов еще в 1916 г. охарактеризовал археологическую деятельность С.Р. Минцлова как «ученое хулиганство» (Дэвлет, 2004, с. 53).

Однако категорично опровергнуть то, что тувинцы были знакомы с обрядом сидячих погребений нельзя, так как он был известен многим сибирским и центральноазиатским народам: монголам XIII в., алтайцам, барабинцам, темерчинцам, нганасанам, ненцам, энцам, селькупам, ульчам, нивхам, айнам XIX в. (Карпини, 1957, с. 32; Семейная обрядность..., 1980, с. 120–121, 146, 149, 152, 155, 187, 198; Шатинова, 1981, с. 100; Грачева, 1995, с. 141, 153; Кнорозов, Прокофьев, 1995, с. 210)¹.

Детские погребения устраивались так же, как и взрослые, то есть встречались подземные, наземные и «воздушные», правда, похороны в этом случае проходили по упрощенному ритуалу. Соблюдалось правило, согласно которому детей хоронили в удаленных, укромных местах (Дьяконова, 1975, с. 60, 68–71, 110–112). Южные тувинцы погребали младенцев в колыбели. На западе Тувы практиковались детские захоронения в пещерах, гротах и расщелинах скал. Это запечатлено в шаманском гимне-заклинании (*алгыш*):

Пропавшая душа, что ты там делаешь, в трещине скал?
Пропавшая душа, отчего ты грустишь в одиночестве?
Твоя мама и твой отец скучают по тебе, душа младенца.
Есть же у тебя свой аал, давай вернемся домой
(Кенин-Лопсан, 1995, с. 244)².

Расположение покойных относительно сторон света допускало варианты. Трупы обычно укладывали на северном склоне горы (или у подножья) головой в сторону вершины. Однако встречались погребения и на южных склонах, что, по-видимому, является монгольским заимствованием (Содномпилова, 2005, с. 239–240). Ноги обычно ориентировали на противоположную вершину или в ложину. При этом различное направление объяснялось практически одинаково: в первом случае — чтобы усопший в виде *аза* не вернулся в мир живых (личный архив В.П. Дьяконовой), во втором — чтобы покойный мог благополучно «уйти», «не споткнулся, не повернул» (ПМА, 2003, ч. I, л. 41).

¹ Археолог М.Д. Хлобыстина, проанализировав сидячие погребения от палеолита до средневековья, пришла к выводу, что они утверждали идею вечной жизни (Хлобыстина, 1995, с. 49–50).

² Первоначально В.П. Дьяконова высказала сомнение о существовании погребений в скалах (Дьяконова, 1966, с. 76, прим. 31). Однако позднее исследовательница упомянула о скальных захоронениях выкидышей (Дьяконова, 1975, с. 70). Опрос информантов подтвердил бытование таких похорон еще в недавнем прошлом (ПМА, 2005, л. 2, 4; Соломатина, 2007, с. 163).

Тувинцы Монгун-Тайгинского кожууна укладывали покойников головой в сторону созвездия Большой Медведицы (*Чеди Хаан, Чеди Бурган, Долаан Бурган*) (Дьяконова, 2001, с. 155; ПМА, 2006, л. 15). Считалось, что людские судьбы связаны с этими звездами. Здесь же находилось местопребывание «душ» предков. Такие представления нашли отражение в народном поэтическом творчестве:

Над юртой моей
Всегда светлые звезды мои.
Но из всех звезд
Чеди-Хаан дороже мне.
Вы все на виду,
Вас знают по именам,
Вы славны и сильны.
Благословите мое счастье,
Благословите счастье всех,
Предки наши — Чеди-Хаан...

(Будегечи, 1994, с. 12–13).

Следует отметить, что именно южные тувинцы устраивали в честь Большой Медведицы отдельные моления. К тому же после каждой вечерней дойки они брызгали молоком в сторону созвездия (Дьяконова, 1976, с. 285). Возможно, ориентацию умерших на Большую Медведицу тувинцы заимствовали у монголов, у которых она встречалась достаточно часто¹.

Как правило, в любой тип погребений входил сопроводительный инвентарь, хотя при наземном способе похорон его клали сравнительно редко. Погребальные наборы включали личные вещи покойного, наиболее часто использовавшиеся при жизни, и знаковые предметы, отражавшие основную деятельность: для обычных общинников — орудия труда, посуда, курительные принадлежности, украшения, обереги, конское снаряжение; для шаманов и некоторых лам — атрибуты культа. Нередко в случае обрядов погребения покойного в новую одежду к ней пришивали лоскут старей, поношенной (Потанин, 1883, с. 36). Судя по археологическим раскопкам, женский инвентарь был более разнообразным, чем мужской (Дьяконова, 1960, с. 169).

¹ Сходная ориентировка отмечена также у бурят (Павлинская, 2002, с. 237). Якуты же, имеющие много монгольских элементов в культуре, иногда называют Большую Медведицу так же, как «воздушное» погребение, — *арангас* (Потанин, 1883, с. 932).

При отборе сопроводительного инвентаря не последнюю роль играла вера тувинцев в то, что одна из «душ» находится в его личных вещах. Это представление отразилось в тувинском эпосе «Хунан-Кара», где могущественный противник героя Кара-Когел-хан, перечисляя места хранения своих «душ», помимо общих сказочных образов: ларца, семи волков, желто-пегой маралухи, называет тетиву тугого-крепкого лука и блестящий клинок, находящийся между прослойками подошв обуви (Тувинские героические сказания, 1997, с. 285). В народных поверьях фигурировали и другие бытовые вещи: «Душа младенца бывает там, где его кукла, колыбель, шуба, сапожки, рожок... Душа молодого парня скрывается там, где его огниво, нож в ножнах, пояс, шуба, обувь и сыдым-аркан. Душа юной девушки... там, где перстень, расческа, иголка, чавага и ведро... Душа старика... там, где трубка, мундштук, ружье, седло, узда, кнут, саадак и переметная сумка... Душа женщины... там, где ступа для чая, подушка, сундук, пояс, обувь и чайник» (Кенин-Лопсан, 2002, с. 32–33). Кроме того, вместилищем «души» замужней женщины выступали чугунный котел для приготовления пищи и пест — продолговатая галька (несмотря на его мужскую семантику)¹. При этом полومка наиболее знаковых вещей служила предвестием несчастий. Например, сломанный нож или пест, а также перевернутый котел с варевом указывали на близкую смерть хозяина, хозяйки, ребенка (Сказки и предания..., 1994, с. 313; Кенин-Лопсан, 2002, с. 68–69; Хертек, 2007, с. 124–125).

Большое значение придавалось поясу, в котором размещалась одна из сущностей человека (Дьяконова, 1975, с. 88; Курбатский, 2001, с. 146). Чтобы не разрушить семейного благополучия, нередко пояс не погребали вместе с умершим, а оставляли в семье или дарили родственнику (Соломатина, 2000а, с. 345). Этим поверьем руководствовались тоджинцы, когда, обряжая покойника в повседневную одежду, опоясывали его новым поясом (Алексеев, 1980, с. 215)².

¹ Важное культовое значение галек демонстрирует один из экспонатов Национального музея Республики Тыва им. Алдан Маадыр — семейный оберег (*ээрэн*). Пестообразный камень (если не сам пест), помещенный в модель колыбели, служит символом младенца (Вайнштейн, 2006, рис. 6).

² Значение пояса как маркера запечатлено в тувинской мифологии. Согласно преданиям, небожители повязывают пояс на груди, люди — на талии, а обитатели Нижнего мира — ниже живота (Потапов, 1960, с. 224; Дьяконова, 1976, с. 274, 276–277, 287; Самбу, 1978, с. 62, прим. 1; Мижит, 2002, с. 250). Сходные представления бытовали на Алтае. Считалось, что «души» умерших в Небесном мире подпоясываются под мышками, а в Подземном — по бедрам (Львова и др., 1988, с. 182; Арзютов, Кимеев, 2007, с. 47).

Важную роль в мировоззрении тувинцев играла пуповина. Тувинцы берегли пуповины, зашивая их в кожаные мешочки, которые подвешивали к колыбелям. Существовало поверье, что в случае исчезновения пуповины, «из человека уходит душа, и он может умереть» (Кенин-Лопсан, 2006, с. 160).

Редким похоронным ритуалом, но встречавшимся во всех типах погребений, являлось укладывание головы покойного на «подушку». Поза погребенного не имела значения. В качестве «подушек» чаще всего использовались плоские камни или каменные плитки, реже — обрубки бревен, седла, а в единичных случаях — книга с буддистскими текстами (*судур*) или пояс. «Подушки» фигурировали при похоронах детей, шаманов и сильных лам (Дьяконова, 1975, с. 32, 35–36, 68, 76, 105, 110, 114; Кенин-Лопсан, 1987, с. 87–88)¹.

Тувинцы, проживавшие в степных и лесостепных районах, обсыпали покойного и само место погребения зернами проса (*таара*). Это символизировало пожелание «возрождения нового, многочисленного поколения» (Кенин-Лопсан, 2002, с. 80; Даржа, 2007, с. 162).

Одним из важных ритуалов являлось разведение перед могилой сакрального костра либо сооружение курильницы (*саң салыр*). Для костра (*саң*), который нередко устраивался на своеобразной платформе в виде большого плоского камня, использовалось чистое дерево — сухие поленья и лучины без налипшей грязи, нарубленные тут же. Дрова складывались в виде многоярусной решетки или «колодца». Внутри помещалась «растопка» — сухие мелкие ветки, хвоя, древесный мох. На верхнем ярусе сооружения размещались различные подношения, состоящие в основном из веток можжевельника, сакральных частей туш домашних животных, молока и молочных продуктов («верхушек» кушаний) (ПМА, 2005, л. 7; Даржа, 2007, с. 40)².

Не исключено, что тувинский *саң* имел общее происхождение с бурятским и теленгитским четырехугольным погребальным костром, использовавшимся для кремации покойников (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 57;

¹ Этот обычай нашел отражение в эвфемизме смерти, сохранившемся в среде монгольских и китайских тувинцев: «Положить под голову камень», а также в тувинской пословице: «Лучше быть подушкой у трупа, чем помогать/служить китайцу» (Монгуш, 2002, с. 75; ПМА, 2005, л. 4).

² К сожалению, мы не располагаем сведениями о том, какой конкретно (правой или левой) рукой выкладывались подношения. Можно предположить, что тувинцы, по аналогии с хакасами, меняли руки в зависимости от пола покойного (Бутанаев, 1998, с. 215; Бурнаков, 2006, с. 57).

Клеменц, Хангалов, 1910, с. 145; Семейная обрядность..., 1980, с. 103; Павлинская, 2002, с. 239)¹.

Курильница устраивалась из плоского камня или каменной плитки (иногда из обрезка доски), которые устанавливались на поленья, ветки или на три небольших камня. На нее кидали горячие угли или зажженную ветку можжевельника (*артыш*)². Подобно священному костру, курильнице обязательно «кормили», что воспринималось актом насыщения «душ» покойных. В огонь сыпался раскрошенный сухой можжевельник, кидались куски мяса, жира, брызгалось молоко и молочные производные.

Особое значение при похоронах имело окуривание погребения можжевельником. Оно должно было оградить провожающих от опасных потусторонних сил.

После совершения похорон возле наземных захоронений устанавливались деревянные шесты или столбы, обвешанные шелковыми платками (*кадак*) или бумажными лентами с мантрами (*маанай*, *маней*)³. Нередко

¹ Современный тувинский исследователь В.К. Даржа предполагает наличие связи сакрального костра со скальным гнездом орла (*эзир саң*), а посредством его — с культом священной птицы (Даржа, 2007, с. 39–40). Это косвенно подтверждается и наименованием орлиных перьев, венчающих шаманскую корону, — *саңнааш*. Однако не следует забывать о тибетском *сан* (тибет. *bsangs*) — ритуале воскурения ароматических растений, в том числе можжевельника, название которого восходит к *sangs* — очищать (Туччи, 2005, с. 215–217, 218, 237, 249–251, 300–301). Поскольку традиционная религия Тибета, обогащенная буддизмом, оказала сильное влияние на Туву, то и термин *сан* может быть тибетским заимствованием.

Необходимо также отметить близость слова *сан* с обозначением «души» в некоторых тюркских языках: *чаан*, *ян*, *джан*, *жан*, *жон*, *сан* (Бурнаков, 2007, с. 157).

² Можжевельник — традиционно сакральное растение. Он обладал особой ритуальной значимостью не только у народов Южной Сибири и Центральной Азии, но и у населения Средиземноморья (Балонов, 1996, с. 43–45).

³ Не исключено, что эти памятники семантически соответствуют коновязям (Сорокин, 1981, с. 32). Такой вывод можно сделать на основании китайских письменных источников, сообщающих, что древние тюрки в качестве отличительного знака могилы вкапывали деревянный столб (Лю Маоцай, 2002, с. 21, 23), а также археологических раскопок, зафиксировавших водружение коновязей рядом с погребениями еще в скифское время (Чугунов, 1996, с. 74; Семенов, 2003, с. 30). Дополнительным доказательством служит обычай алтайцев вешать узду забитой на поминках лошади на надгробный столб (Шатинова, 1981, с. 101). Коновязь у тюркских народов ассоциировалась с мировой осью, сакральным деревом, духом местности, пограничным столбом, хозяином, домом, домашним очагом (Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 25).

на вершине шестов и столбов крепился деревянный буддистский символ *сваямбху* (санскр. *svayambh ū*) — фигура в виде горизонтального полумесяца, переходящего в круг, увенчанный волнистым остроконечным выступом (Потанин, 1883, с. 36; Каррутерс, 1914, рис. на с. 267; Грумм-Гржимайло, 1926, с. 132; Прокофьева, 1957, л. 656; Адрианов, 2007, с. 108)¹. *Сваямбху* (самосозданный, самосуший) имел много значений, в частности он олицетворял эфир и слияние с Ади Буддой.

В Западной и Юго-Западной Туве бытовала иная традиция — вкапывание у захоронения необработанных скальных обломков и валунов — стел, уходящая корнями в древнетюркскую эпоху (Потапов, 1960, с. 233–234; 1969, с. 374–375; Дьяконова, 1976, с. 56). Иногда вместо стелы устанавливали крупный белый камень (ПМА, 2006, л. 15–16)².

Покидая место похорон, провожающие обязательно троекратно обходили погребение по направлению движения солнца.

По возвращении все проходили между двух костров или окуривали себя тлеющими ветками можжевельника, а также совершали очистительное омовение рук и лица водой из целебного источника (*аржаан*), смешанной с молоком (изредка с маслом) и раскрошенным сухим мож-

Также близок тувинский знак другому символу тюрко-монгольского мира — *туз/туз/туу*, служившему олицетворением верховной власти, славы, образом двойника покойного, маркером смерти, инструментом при шаманском камлании. Он представлял собой копье или шест, увешанные лентами, платками, хвостами яка или жеребенка (Басилов, 1992, с. 87–89; Галданова, 1992, с. 81, 83–84; Белич, 1992, с. 77; Фиельструп, 2002, с. 113, 133–134, 178, прим. 39, 179–180, прим. 46; Терлицкий, 2007, с. 113–116). Монголы подобными «флажками» с буддистскими молитвами окружали погребения с четырех сторон. «Флажки» предназначались для охраны умершего от злых духов (Вяткина, 1960, с. 257). Недавно выдвинуто предположение о происхождении конструкции монгольских знамен *туз* или *сглдэ* от погребальных помостов (Цыбикдоржиев, 2008, с. 107–108). В тюркской среде существовал обычай у захоронения мужчины устанавливать пику, копье, женщины — опорный столб юрты, девушки — жердь из свода юрты (Галданова, 1992, с. 81).

Сама традиция отмечания места погребения шестом была широко распространена среди сибирских народов. Хорей (шест для управления оленями в упряжке) устанавливали возле могилы ненцы, нганасаны, энцы, селькупы, палку с развилкой на конце — кеты (Зенько-Немчинова, 2006, с. 194).

¹ В Санкт-Петербурге в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) РАН хранится образец такого погребального знака, сделанный из куска доски.

² Этот обычай находит соответствие в погребальном обряде хакасов, которые тоже возлагали на могилу камень, правда, в отличие от тувинцев, черного цвета (Бутанаев, 1998, с. 205).

желевельником (*хымыраан, чажыг, сержим, аржаан*) (Дьяконова, 1975, с. 59, 106; Кенин-Лопсан, 2006, с. 174; Даржа, 2007, с. 82). Порой этой жидкостью смачивали и волосы¹. Некоторые тоджинские родоплеменные группы ритуальное омовение совершали отваром хвои пихты и лиственницы (Алексеев, 1980, с. 215).

Н.Ф. Катанов, посетивший Туву в конце XIX в., зафиксировал у населения три варианта поминок. Следует отметить, что понятие «поминки» использовалось исследователем условно, по аналогии с христианской культурой. В Туве поминальный обряд проводился с помощью шамана или ламы и отмечал поэтапный уход в потусторонний мир «души» умершего. Также ритуал включал последнее общение с покойным скорбящих родственников. Первый вариант поминок, по Н.Ф. Катанову, состоял из дня похорон, седьмого и сорокового дня после смерти; второй — из седьмого, сорок девятого дня и годовщины; третий — из одного дня через три месяца после смерти (Катанов, 1890, л. 12, 90, 204). Г.Е. Грумм-Гржимайло, побывавший в Туве в 1903–1914 гг., описал только вариант, включавший третий день после похорон («юш-хонак» — *үш хонук*), седьмой («читы хонак» — *chedi хонук*) и сороковой день («тёртын хонак» — *дөртөн хонук*) (Грумм-Гржимайло, 1926, с. 132). Последний комплекс упомянул и Китаист О. Менхен-Хелфен, находившийся в Туве в 1929 г. (Менхен-Хелфен, 2007, с. 280).

Появление поминальных сороковин и годовщины, возможно, оказалось заимствованием тувинцев у русских переселенцев, культурное влияние которых стало особенно заметно в XIX — начале XX в. Правда, не исключено что сороковины могли явиться и отражением исконно тюркской традиции, так как это число наделялось особым сакральным значением у многих тюркских народов (Львова и др., 1989, с. 160–163, 215).

Следует добавить, что юго-западные тувинцы отмечали поминки на пятые и сорок девятые сутки (ПМА, 2006, л. 15)².

Последнее общение с «душой» умершего проводил шаман возле могилы или же в специально выбранном месте. На выбор места влияло наличие поблизости реки или источника, так как «сунезин-куду, приве-

¹ Существует недоказанная точка зрения, что иногда вода могла заменяться алкогольной жидкостью — второй перегонкой молочной закваски (*хойтпак*), носившей сходное название — *аржаң* (Даржа, 2007, с. 113).

² Существует свидетельство, что по воинам, погибшим в сражении, поминки не проводились, так как их «душа» попадала в Верхний мир незамедлительно (Даржа, 2007, с. 138). Сходные представления фиксируются и у хакасов (Бурнаков, 2006, с. 24). Это находит объяснение в устойчивой вере многих народов, что человек, убитый в бою, «взят богом».

денная к воде, направляется не к человеку, а в иной мир» (Соломатина, 2007, с. 163). Веткой красного или белого караганника (*кызыл хараган*, *хола хараган*), а иногда деревянными моделями сабель, разрисованных сажей (*чыда*, *хылыш*)¹, очерчивалось на земле ритуальное пространство. Это было необходимо, чтобы отпугнуть *аза* (Соломатина, 2007, с. 175). По традиции участниками церемонии являлись исключительно мужчины, которые в молчании наблюдали за действиями шамана. При проведении обряда разжигался сакральный огонь (*от кыпсар*), представлявший собой костер-саң. На костер укладывали мешок обычно белого цвета (*таалың*) с кусками поминальных кушаний, поливали огонь молоком и жидкими молочными продуктами. Важную роль в ритуале играла вареная нога барана².

¹ Очевидно, именно такие модели хранятся в Российском этнографическом музее и Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) РАН. Саблями их можно назвать лишь условно, поскольку один экземпляр напоминает прямой двулезвийный меч, а другой – палаш. Кроме того, подавляющее большинство моделей имеет очень длинные рукоятки, что сопоставимо с некоторыми типами мечей Юго-Восточной Азии. Вероятно, образцом для тувинских «сабель» послужило китайское клинковое оружие.

² Этнограф С.Н. Соломатина, занимавшаяся изучением обрядов монгунтайгинских тувинцев, отмечала, что, по их убеждению, «если *сунезин* (одна из сущностей человека) не отведала *чода* (мяса с большеберцовой кости барана), умерший не уйдет». По мнению исследовательницы, в ритуале проводов покойного большеберцовая кость, очищенная от мяса, символизировала самого умершего (Соломатина, 2000, с. 231). Заключительную фазу обряда описал фольклорист, этнограф и шамановед М.Б. Кенин-Лопсан: после похорон перед поминальным ужином «пожилой человек берет голень, лежавшую вместе с другой едой у изголовья усопшего, и говорит: “Не ешь мясо голени, говоря, я бедный, не ешь мясо икры, говоря, я богатый”. Сказав это, он бросает в огонь голень» (Кенин-Лопсан, 2006, с. 174).

Восприятие бараньей голени как символа одной из «душ» зафиксировано также в Монголии, Бурятии и на Алтае (Галданова, 1992, с. 74; Дьяконова, 2001, с. 129). У монгольских народов она выступала важным атрибутом в похоронном обряде и даже помещалась вместе с погребенным в могилу. Алтайцы же на поминках, завершив еду, брали обглоданную большеберцовую кость (*jodo*) и проламывали ею череп овцы, после чего ломали и саму кость. Затем череп и кость оставляли в укромном месте (Торушев, 2007а, с. 128).

Вариантом связи берцовой кости с одной из человеческих сущностей является обозначение ею мужского полового органа во время свадебного обряда у урянхайцев Монгольского Алтая (Ганболд, 2006, с. 224).

Тувинцы и монголы часто использовали именно эту кость при изготовлении оберегов (Потанин, 1883, с. 132; Кьодо, 1993, с. 100). Кроме того, тувинские шаманы жертвовали вареную ногу барана (*хой буду*) духу *Ак* (Кенин-Лопсан, 1995, с. 164).

Все возлияния шаман совершал левой рукой. При этом он брал сосуд за край так, чтобы внутри оказался средний палец. Такое расположение пальцев носило условное название «лапа/когти птицы» (ПМА, 2006, л. 17). Содержимое сосуда шаман выливал по направлению от себя. Делалось это с целью остаться невидимым для злых духов (ПМА, 2006, л. 17)¹. Затем вызывалась «душа» покойного. Предполагалось, что вместе с ней появляются «души» других мертвецов. Этих незваных «гостей» в виде чертей-аза шаман отгонял веткой караганника, палкой (*шыткыыр*) или плетью (*кымчы*). Как гласила тувинская поговорка: «Человека, держащего в руках плетку с красной рукоятью, черт боится» (Вайнштейн, 1972, с. 143)². Например, в тувинском эпосе герой Хан-Буудай именно плетью убивает сыновей колдуньи (Липец, 1984, с. 82).

Обряд сопровождался окуриванием тлеющим можжевельником. Произносить имя усопшего и вести беседу имел право только шаман (Кенин-Лопсан, 1994, с. 19–20; Кенин-Лопсан, 2002, с. 78, 204–205). После того как костер догорал, происходило изучение поверхности пепла с целью обнаружения следа. Считалось, что «душа» покойного до момента перехода в иной мир обладает способностью оставлять следы на золе. Если она удаляется пешком то след будет напоминать отпечаток босой человеческой ступни. В случае же отправления на каком-нибудь животном останется отпечаток лапы зверя или ноги птицы (ПМА, 2006, л. 17; Даржа, 2007, с. 84–85)³. Впрочем, поиски следов не всегда являлись подтвержде-

Достаточно близкой параллелью выступают и похороны приверженцев религии бон, включающие изготовление изображения «души» умершего. «Для этого брали правую переднюю ногу жертвенного животного, как правило овцы. Отрезали копыто, нижнюю часть ноги до колена оставляли нетронутой. Выше колена удаляли все мясо, чтобы была видна кость. Нога прикреплялась к веревке...» (Сагалаев, 1984, с.27).

¹ Аналогичный прием использовался при похоронах бурятами, кумандинцами, хакасами, хантами (Федорова, 1996, с. 113; Бутанаев, 1998, с. 216; Хандагурова, 2001, с. 221; Арзютов, Кимеев, 2007, с. 21).

² Плеть с рукояткой из таволги считалась одним из наиболее сильных оберегов также на Алтае и в Хакасии (Алексеев, 1980, с. 54, 68, 159, 169; Львова и др., 1988, с. 192–193; Яданова, 2007, с. 131–132).

³ У теленгитов след ноги человека отыскивали на дне могильной ямы. Он якобы указывал на близкую смерть родственника покойного (Семейная обрядность..., 1980, с. 104; Дьяконова, 2001, с. 195).

Поиск следов, оставленных конечностями антропо-, зоо-, орнитоморфных духов, практиковался и другими народами, например ацтеками, индейцами, англичанами, евреями, филиппинцами, мяо, якутами, таджиками, орочами, русскими. При этом последние, рассыпая золу при выносе покойного вокруг дома (на Великий четверг — в бане, а на сороковины — в самой избе), искали

нием ухода. Так, иногда некоторые шаманы, убеждая «душу» покойного отправиться в иной мир, предлагали ей пройти по пеплу. Отсутствие отпечатков должно было убедить «душу» в окончательной смерти ее владельца (Потанин, 1883, с. 134; Кенин-Лопсан, 2002, с. 78)¹.

Порой обряд несколько видоизменялся. Тогда проводы «души» проходили возле юрты покойного. Шаман отлавливал у двери «душу» и пригвождал ее к обрезку доски (*даспан*), который затем прятали в указанном шаманом месте (Кенин-Лопсан, 1994, с. 20; 2006, с. 175).

Проводы по буддистскому ритуалу выглядели иначе. Роль проводника «души» играл приглашенный лама. Для этого он читал над смертным одром священный текст («Книгу мертвых», сутры). Время от времени лама хлопал в ладоши, ударял в небольшой барабан (санскр. *damaru*; тибет. *da ma ru, rnga chung*), металлические тарелки (санскр. *kansi**, тибет. *ting shang*) или звенел в колокольчик (санскр. *ghantâ*; тибет. *drill bu*). Это делалось для устрашения злых духов. Порой чтение сутр за отдельную плату продолжалось в монастыре (*хурээ*) в течение трех, семи и даже сорока девяти дней (Дьяконова, 1975, с. 108). Согласно буддистским представлениям, сорок девять суток со дня смерти человека длилось его промежуточное состояние — *антарабхава*. По завершении этого срока предполагалось очередное возрождение «души», что требовало нового посещения ламой дома умершего и чтения молитв, длившегося иногда целые сутки. После ухода лампы светильник, горевший сорок девять дней, гасили (ПМА, 2004, ч. II, л. 2).

Некоторые родоплеменные группы ежегодно осенью во время поклонения священному дереву проводили обряд «Желтых листьев» (*сарыг бүүрү*), когда поминались умершие в прошедшем году. Другие же роды подобные поминки устраивали только в случае многократных несчастий, произошедших за год. По форме ритуал не отличался от проводов «души»: разводился сакральный огонь, и на нем сжигались подношения «душам» мертвых (Кенин-Лопсан, 1994, с. 20, 22; Даржа, 2007, с. 124).

У тувинцев имелось большое число предохранительных обрядов и обычаев, нейтрализующих вредоносное влияние покойников. К ним относились различные манипуляции с котлом; сжигание вылепленного из муки образа усопшего; вынос трупа через стену жилища; избегание переправы через реки и ручьи при транспортировке покойного; молчание при похоронах; проведение поперек дороги трех черт после совер-

следы именно родных мертвецов (Зеленин, 2004, с. 36–37; Седакова, 2004, с. 202; Бережнова, Назаров, 2007, с. 267).

¹ Таковую же проверку проходила «душа» умершего и у бурят (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 60).

шения погребения; стремление не оглядываться при возвращении; призывание коня после похорон, к западной, а не восточной стороне юрты; перемещение кровати покойного в западном направлении; прикрепление караганника над дверью жилища; перекочевка на новое место; запрет называть покойного по имени и подражать его голосу; прятанье на некоторое время вещей покойного; нанесение краской на тело скончавшегося ребенка изображения змеи; отказ от выноса в определенные дни вещей и продуктов из юрты умершего; непосещение жилища или стоянки, где недавно прошли похороны (Потанин, 1883, с. 36; Прокофьева, 1957, л. 458–459; Вайнштейн, 1961, с. 193; Дьяконова, 1975, с. 50–51, 53, 58, 71–72, 113–114; Алексеев, 1980, с. 174–175; Кенин-Лопсан, 2002, с. 69, 81; 2006, с. 173–175; Адрианов, 2007, с. 108; Даржа, 2007, с. 89, 139)¹.

Проведенное описание характерных черт погребально-поминальной практики тувинцев позволяет отметить ее неоднородность и яркую эклектичность. Не касаясь духовной составляющей похоронных обрядов, можно попытаться, опираясь на разнообразие типов погребений, выявить различные культурные влияния, сказавшиеся на них.

Наиболее значительное воздействие оказал древнетюркский мир. Подкурганные и впускные погребения, как упоминалось, часто содержали сопроводительные захоронения лошадей. Данный элемент обряда, по мнению В.П. Дьяконовой, явился прямым заимствованием у древних тюрков-туго, хотя исследовательница отметила отличия тувинского варианта: преимущественно впускной характер захоронений, отсутствие четко выраженных могильных ям, разнообразие в ориентировке погребенных, отказ от использования колод и гробов, размещение конского снаряжения отдельно от трупа лошади (Дьяконова, 1975, с. 151–156). Все перечисленные отличия лишь свидетельствуют о разнообразии единой древнетюркской традиции (восходящей к древнекочевнической эпохе) — погребение человека с лошадью (Трифонов, 1973, с. 374; Нестеров, 1985, с. 117–119).

Генетическая связь тувинской обрядности с культурой древних тюрков отмечается также в подкурганных детских захоронениях с бараном. По заключению В.П. Дьяконовой, баран выступал в роли личной собственности умершего ребенка, который из-за малолетства не имел права владеть лошадьми и крупным рогатым скотом (Дьяконова, 1975, с. 156–157).

Детские скальные погребения были элементом той же традиции. Как можно предположить по раннесредневековым находкам, сделанным в Туве, Хакасии и на Алтае, у древних тюрков существовал обычай хоро-

¹ Многие из этих запретов бытовали и в Монголии (Мэнэс, 1992, с. 110, 123–124).

нить детей, умерших до достижения ими одного года, в скалах (Кубарев, 2005, с. 21–22).

Не вызывает сомнения древнетюркское происхождение обычая, фиксируемого, как правило, в Юго-Западной Туве, — установление надмогильных стел. Воздвижение каменных изваяний, условно изображавших фигуру или только голову мужчины-воина, редко женщины, являлось одной из самых ярких черт погребально-поминального комплекса средневековых тюркоязычных кочевников. При этом часто применялись и необработанные каменные глыбы вытянутой формы. Эти монументы прочно вошли в тувинскую культуру, отразившись в фольклоре и заняв видное место в шаманской практике (Потапов, 1960, с. 219–220; Кенин-Лопсан, 1987, с. 32–33; Сказки и предания..., 1994, с. 288–289; Самдан, 1995, с. 120, 122–123; Татаринцев, 2002, с. 61–63). Как свидетельствуют тувинские сказки, иногда возле изваяний совершались захоронения (Самдан, 1995, с. 122)¹.

Некоторые средневековые памятники до сих пор почитаются местными жителями, выступая в качестве святынь, связанных с культом предков (Самдан, 1995, с. 123–124; Леус, 2000а, с. 227; 2001, с. 194–196)². Такое

¹ Подтверждение этому фольклорному сюжету обнаружено на Алтае, где исследованы погребения, совершенные сравнительно недавно, в древнетюркских поминальных сооружениях (Кубарев, 2004, с. 33–34).

² В конце XIX в. географ и этнограф Г.Н. Потанин описал тувинский сакральный комплекс, созданный при древнетюркском изваянии: «Над Даин-батыром [каменной статуей. — В.К.] построен деревянный балаган в виде сруба с двухскатной крышей и дверью; окон нет; дверь приходится против лица истукана; в пространстве между дверью и истуканом, стоящим у задней стены, протянута веревка, на которой навешаны во множестве шелковые лоскутья, конские волосы, а также связки из деревянных обручков; эти обрубки четырехгранные, лукообразно изогнуты и оригинально покрашены; основание истукана окружено досками в виде ящика» (Потанин, 1881, с. 72–73).

Сходные свидетельства оставил А.В. Адрианов: «Оно [изваяние «Чингисхан» — В.К.] обнесено со всех сторон балаганом из хвороста сажень 8 в окружности, высоким и просторным настолько, что внутри можно стоять и ходить; для того чтоб ветер не снес эту постройку, она охвачена вокруг волосяным хорошим арканом в два ряда. Пред балаганом, или, как называют сойоты, обо, на восточной стороне, на трех прекрещивающихся посредине колышках, изображающих треножник, положена плита, вся промасленная, с остатками углей... К югу, северу и западу от обо идут ряды плиток, также положенных на три колышка, только все меньшей величины, чем восточный. Внутри обо, перед самым кождо-таш [изваянием. — В.К.], развешены ленточки, по земле валяются обломки складных столов, ящиков, чашек. При самом входе, не доходя аршина три до статуи, водружена в землю вертикально палка около сажени высотой, на верхнем конце которой

восприятие изваяний разделяют не только приверженцы шаманизма, но и последователи буддизма (Кубарев, 2004, с. 32–33), хотя в недалеком прошлом последние демонстрировали к ним резко отрицательное отношение и даже разрушали древние объекты (Татаринцев, 2002, с. 64–65).

В научной литературе встречаются упоминания об изготовлении тувинцами крупных антропоморфных монументов. Так, согласно Н.Ф. Катанову и В.П. Дьяконовой, население Северо-Западной Монголии и Юго-Западной Тувы в XIX — начале XX в. над погребениями особо уважаемых сородичей устанавливало скульптуры, вытесанные из камня или вырубленные из дерева (Дьяконова, 1975, с. 56). Однако эти сведения были получены в результате опроса местных жителей, а не личных наблюдений исследователей. К тому же камнерезное искусство тувинцев до последнего времени ограничивалось мелкой пластикой и использованием мягкого

укреплена палочка, так что все это вместе имеет вид буквы Т. На палочке вдолблено 13 деревянных шпилей и на каждом из них насажены деревянные изображения верблюда, козла, быка, лошади, барана и др. попарно, т.е. самца и самки; все окрашено в красную краску... Вся статуя была выбелена, усы, эспаньолка, брови и глаза вычернены, щеки и губы покрыты листовым золотом; на груди разрисованы красной краской соски и самые груди, и выемка на горле. На голову надета шапочка, сшитая из миткаля, а на туловище — рубаха из того же материала; на шапке сделаны кружки и мазки красной краской, а на рубахе выведены ребра... В местности Джиз-джарык [Чер-Чарык]... недалеко от озера стоит гранитный кожѳташ... Перед кожѳташ стоит чаша, высеченная также из серого гранита, но, как кажется, не тождественного с материалом самого изваяния, хотя и сходного с ним по структуре и цвету. Чаша есть собственно гранитный валун, окатанный водою, фунтов в 25 весом и снаружи необделанный, но внутри представляет правильно выточенное чашевидное углубление с гладко отшлифованной поверхностью... Верстах в 7 от р. Джаргак [Чыргака], на степи, в долине р. Шеми-сук [Шеми]... стоит большой гранитный кожѳташ... Судя по ленточкам, повешенным вокруг шеи, по наложенным на земле камням, обломкам дерева, конским волосам и по следам масла на камнях и самом изваянии, этот кожѳташ также служит предметом почитания местных жителей» (Адрианов, 2007, с. 135–137).

На монгольской территории было зафиксировано «погребение с одной каменной бабой, сидящей в гробнице, которая, по словам местного населения, призывается Урянхайскими и Ойратскими шаманами во время их камлания» (цит. по: Войтов, 1986, с. 79).

Трепетное отношение к древнетюркским скульптурам некоторых представителей современного тувинского общества напоминает поклонение средневековым каменным крестам в русских деревнях в XIX — начале XX в. (Панченко, 2000, с. 139–141). В обоих случаях можно говорить о вторичной ритуализации памятников. У тувинцев она была связана с шаманизмом, у русских, очевидно, — с язычеством.

материала — агальматолита (*чонар даи*). На сегодняшний день в Туве не известно ни одного крупного изваяния, датирующегося XVII–XIX вв.

Сообщения о наличии у тувинцев погребальной скульптуры вызвали сомнения у большинства этнографов. С.И. Вайнштейн предположил, что утверждение Н.Ф. Катанова «основано... на недоразумении» (Вайнштейн, 1974, с. 79, прим. 80), а Л.П. Потапов связал рассказы информантов с сохранившимися в тувинском фольклоре средневековыми преданиями (Потапов, 1960, с. 233–234). По всей видимости, воспоминания стариков действительно явились отголоском народной исторической памяти. К тому же не стоит недооценивать стойкую веру тувинцев в то, что древнетюркские изваяния — это изображения их предков (Сказки и предания..., 1994, с. 288–289; Кенин-Лопсан, 2006, с. 153).

Возможно, что древнетюркским или даже хуннским наследием является ритуал обсыпания захоронения просом. Это подтверждается присутствием в древних погребальных памятниках скоплений полуистлевших зерен (Вайнштейн, 1972, с. 156; Дьяконова, 1975, с. 132–133).

Некоторые исследователи указывали на бытование у тувинцев еще одного специфического древнетюркского обычая — *сыгыт* — показательного оплакивания покойного (Дьяконова, 1975, с. 53; 2007, с. 136–137; Курбатский, 2001, с. 149; Отчет агронома..., 2003, с. 182). По свидетельству тувинского фольклориста О.К.-Ч. Дарыма, оплакивание исполнялось тувинками в стихотворной форме (личный архив В.П. Дьяконовой).

Ритуальный плач у тюркских племен был зафиксирован еще средневековыми китайскими хронистами и орхоно-енисейскими руническими надписями (Дьяконова, 1975, с. 155; Лю Маоцай, 2002, с. 21, 23, 41; Кюль-тегин, 2003, с. 199, 215). Он выражался в громких рыданиях, причитаниях, горестных выкриках, нанесении на лицо и тело царапин, порезов¹. Оплакивание сохранилось у многих современных тюркских этносов (сибирских татар, хакасов, северных алтайцев, шорцев, челканцев, теленгитов, кумандинцев, качинцев, тофаларов, киргизов, казахов, якутов) (Дьяконова, 1975, с. 53–54, 155; Алексеев, 1980, с. 200, 219; Липец, 1984, с. 121–123; Радлов, 1989, с. 314; Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 163–164; Потапов, 1991, с. 152–153; Фиельструп, 2002, с. 98–100, 108, 115, 118–123, 128, прим. 3; Монгуш, 2002, с. 75–76; Стасевич, 2004, с. 83–85; Арзютов, Кимеев, 2007, с. 18). Существовало разделение на мужские

¹ Не исключено, что ритуальное оплакивание перешло к древним тюркам от предшествующих кочевнических культур. Так, «отец истории» Геродот, описывая в V в. до н.э. похороны скифского царя, нарисовал сходную картину показательной скорби, причем также сопровождавшуюся членовредительством (Доватур..., 1982, с. 125).

и женские плачи (Фиельструп, 2002, с. 99, 118–120, 122–123; Стасевич, 2004, с. 84). Правда, иногда на одной и той же территории встречались как приверженцы, так и противники традиции. Например, часть населения Алтая и Хакасии отвергала обычай ритуальных плачей (Шатинова, 1981, с. 95–96; Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 164; Бутанаев, 1998, с. 210; Кустова, 2004, с. 91; 2005, с. 339)¹. Сходная ситуация сложилась в Туве, где обряд приобрел узко локальный характер. Он бытовал лишь в некоторых южных районах². Основная масса тувинцев обычно очень сдержанно вела себя на похоронах. Громкое изъяснение горя воспринималось как неприличное поведение. Объясняя это, информанты ссылались на представление, по которому слезы родственников, горько плачущих над умершим, в ином мире превращаются в озеро или дождь и становятся преградой для «души» покойного при уходе в иной мир (Монгуш, 2001, с. 168; 2002, с. 76; Серен, 2007, с. 66; 2007а, с. 330; ПМА, 2004, ч. II, л. 2; 2006, л. 16)³. Открытое прилюдное выражение скорби, выражающееся в надрывном плаче и причитаниях, разрешалось только одиноким женщинам, потерявшим последнего близкого человека (ПМА, 2003, ч. I, л. 40–41)⁴.

Отказ от демонстрации постигшего горя подчеркивает отход тувинской погребальной практики (за исключением некоторых групп населения) от общетюркских обычаев.

Согласно В.П. Дьяконовой, подземные кенотафы — могилы, в которых отсутствовал погребенный, но содержался традиционный сопроводительный инвентарь, — тоже могли быть заимствованы у древнетюрк-

¹ Хакасы, считавшие необходимым при проходах умершего воздерживаться от рыданий и плача, объясняли это тем, что одна из «душ» человека — *сүрүн* — может испугаться и не уйти в загробный мир (Кустова, 2004, с. 91).

² Термин «*сыгыт*» в тувинском языке обозначает один из пяти вариантов горлового пения, что отмечала и В.П. Дьяконова (Дьяконова, 1975, с. 54). Плач, рыдание носит наименование *ыы-сыы*.

³ В определенной степени на формирование такого представления повлиял буддизм. В буддистских текстах встречается сюжет преодоления умершим *Шумящей черной реки смерти* (тиб. *gShin chu nag po nga ro can*), связанный в свою очередь с иранской эсхатологией (Туччи, 2005, с. 244). Данный фольклорный образ имеет архаичные корни, на что указывает его широкое распространение в тюркском мире (алтайцы, шорцы, казахи, киргизы, туркмены), а также в среде других этносов (долганы, тлинкиты) (Березкин, 2005, с. 180, 184, 191, 195; Дьяченко, 2007, с. 121).

⁴ Дополнительным подтверждением служит фотография прощания перед опусканием гроба в могилу, опубликованная В.П. Дьяконовой (Дьяконова, 1975, рис. на с. 53). Добавим, что челканцы, сохранившие традицию *сыгыта*, считали непозволительным громко плакать на похоронах (Кандаракова, 1999, с. 160).

ских племен (Дьяконова, 1975, с. 155). С этим нельзя согласиться, поскольку ложные захоронения практиковались очень многими народами, и здесь нельзя исключить любой культурный источник. Например, в современной Туве кенотафы, сооружаемые по причине отсутствия тела погибшего (невыловленный утопленник, исчезнувший охотник и т.п.) или отмечающие место гибели шофера, явно испытали воздействие обряда русскоязычной среды.

До сих пор не решена проблема происхождения подкурганных и впускных погребений без коня. Часть их, безусловно, отражала имущественную дифференциацию тувинского общества. Как писал Н.Ф. Катанов: «Если умирает человек богатый, то кладут вместе с ним его любимую лошадь, узду лошади, седло, а с бедным человеком не кладут ничего» (Катанов, 1890, л. 12)¹. Но наиболее ранние памятники, в которых покойный находился в скорченном положении на боку, могли являться продолжением обычая, бытовавшего у населения Тувы еще во II в. до н.э. (Кызласов, 1969, с. 22–23, 52, 79, 174; 1979, с. 99), или фиксировать проникновение переселенцев с Алтая (Дьяконова, 1975, с. 157–158) либо с Монголии (Грумм-Гржимайло, 1926, с. 282), где применялось аналогичное размещение умерших.

Второе значительное влияние, отразившееся на характере погребальной практики тувинцев, носило религиозную окраску. Буддизм, широко распространившийся в Туве с XVII в., существенно видоизменил традиционную тувинскую культуру. Впрочем, в этом случае также присутствовал этнический оттенок, так как проводниками нового религиозного учения явились переселенцы из Монголии и Тибета. Одним из нововведений стало прекращение захоронений под каменными насыпями как противоречащих буддистским установкам. К началу XX в. возобладал обряд наземных трупоположений². Подобный процесс наблюдался и среди тувинцев, проживавших в Китае и Монголии (Монгуш, 2002, с. 75–76). Наземный вариант погребения отразился в песне тоджинских тувинцев:

Умирать очень страшно:
На сырую землю бросят
(Вайнштейн, 1961, с. 139).

¹ В.П. Дьяконова, констатируя наличие имущественного неравенства у тувинцев, возражала против характеристики подобных погребений как захоронений представителей беднейших слоев общества (Дьяконова, 1975, с. 38–39, 129, 157).

² На юго-западе Тувы существовал тибетский вариант наземных погребений, при котором ламы расчленили трупы, отделяя конечности от тела покойного (ПМА, 2006, л. 15).

В научной литературе закрепились точка зрения, согласно которой принято считать, что тувинские наземные погребения возникли с началом проникновения буддизма (Дьяконова, 1975, с. 146; Семейная обрядность..., 1980, с. 116–117; Монгуш, 2002, с. 77). Однако еще в 1916 г. «Урянхайский районный агроном», а впоследствии комиссар Урянхайского края А.А. Турчанинов высказал мнение, что этот обряд был известен здесь гораздо раньше. Добуддистская традиция отличалась характерной особенностью: покойного оставляли на поверхности земли, поместив в ящик-гроб или сруб (Отчет агронома..., 2003, с. 182). Это согласуется со сведениями основателя российского китаеведения Н.Я. Бичурина, отметившего, что дубо, населявшие в VII в. окрестности оз. Хубсугул, куда частично входила и Восточная Тува, «покойников полагали в гробы и ставили в горах, или привязывали на деревьях» (Бичурин, 1950, с. 348).

Действительно, погребения в ящиках, колодах, гробницах, шалашах, под кучами хвороста или камней указывают на стремление обезопасить труп от быстрого уничтожения животными, что отвергает главное требование буддизма¹. Даже существовавший в Туве вариант ритуала, условно называемый выбрасыванием трупа, когда умершего, перевозимого по степи или тайге, «теряли» (Кон, 1936, с. 40; ПМА, 2004, ч. II, л. 5; 2005, л. 4), мало следует буддистским требованиям, а в основном отражает укоренившийся в народе страх перед вредоносным влиянием мертвеца.

Косвенным подтверждением существования в Туве древнего, добуддистского похоронного ритуала служат наземные погребения сибирских народов, мало или вообще не знакомых с буддизмом и не акцентировавших внимания на уничтожении трупов животными: алтайцев, сибирских татар, хантов, манси, ненцев, нганасан, энцев, кетов, эвенков, эвенов, нанайцев, ульчей, орочей, нивхов, юкагиров, чукчей, эскимосов, ительменов (Семейная обрядность..., 1980, с. 102–103, 105, 119, 130, 144–146, 149, 152, 159–160, 175, 179, 183, 188, 190, 193, 195, 199, 204, 209, 221)². Кста-

¹ Оставляли трупы с целью пожирания их зверями и птицами не только адепты буддизма, но и народы, исповедовавшие зороастризм, манихейство, а также ненцы, эскимосы, чукчи, камчадалы (Семейная обрядность..., 1980, с. 211; Бойс, 1988, с. 23, 57, 112, 264; Михайлова, 2000, с. 86; Иохельсон, 2005, с. 306; Паллас, 2006, с. 509). Некоторые исследователи видят в этом обычае один из наиболее распространенных архаичных погребальных обрядов (Голубкова, 2007, с. 129).

² Показательна песнь телеутов, в которой говорится:

Если ты убьешь меня в низине,
Подними меня на гору,
Если поднимешь меня на гору,
Укрой меня там листьями!

ти, даже в таких буддистских культурах, как корейская и маньчжурская, наземные погребения не были связаны с официальной религией (Ионова, 1973, с. 81–83). Следует упомянуть, что этнограф Г.Н. Грачева, описывая наземный погребальный обряд ненцев, находила в нем много общих черт с тувинским-тоджинским (Грачева, 1971, с. 260).

Скорее всего буддистский способ похорон был сравнительно легко воспринят тувинским населением благодаря тому, что попал на почву, подготовленную уже существовавшей традицией.

Адептами буддизма внедрялась и кремация. Правда, сожжению подвергались трупы ограниченного круга лиц (лам наиболее высокого звания), а с их прахом производились своеобразные манипуляции. Пепел, оставшийся от кремации, использовался для создания живописного портрета умершего или смешанный с глиной, золотым и серебряным порошком применялся при изготовлении скульптурного изображения¹. Иногда из пепла и глины лепили небольшие пирамидки — *саска*, *цаца*, *балин* (санскр. *sāccha*; тибет. *tsha-tsha*) (Кон, 1936, с. 41; Дьяконова, 1975, с. 115–116). Сжигались также останки «опасных» покойников, то есть пролежавших по буддистскому канону на земле сорок девять дней, но не съеденные животными, и людей, умерших во время эпидемий (Дьяконова, 1975, с. 113; Маслов, 2007, с. 691)².

Поскольку кремация до распространения буддизма практиковалась на территории Тувы хуннами, древними тюрками и монголами (Дьяконова, 1975, с. 148), то можно предположить, что в буддистском варианте нашел продолжение архаичный обычай. Даже современный тувинский язык сохранил эвфемизм *ыш биле бар* (скоропостижно умирать), означающий буквально «уходить с дымом». Кроме того, еще полвека назад представители родоплеменных групп кыргыс и уйгур-ондар сжигали покойных, ни-

Если ты убьешь меня на горе,
Стащи меня вниз, в низину,
Если ты меня стащишь,
Укрой меня там травами!

Мое белое лебединое тело
Пусть не расклюет ворон!
И мое мясо, белое как снег,
Воронье пусть не растащит! (Радлов, 1989, с. 195).

¹ Подобным образом поступали и буддисты Алтая (Дьяконова, 2001, с. 157).

² Информанты сообщили В.П. Дьяконовой, что при жизни такие люди были жадными (Дьяконова, 1975, с. 113). Согласно неподтвержденному свидетельству, некоторые нетронутые разложением и животными трупы через неделю-полторы перевозили на новое место, а иногда перемещали даже несколько раз (Мачавариани, Третьяков, 1930, с. 99).

как не связывая это с буддистскими установками (Потапов, 1969, с. 372; Дьяконова, 1974, с. 263; История Тувы, 2001, т. I, с. 265; Маннай-оол, 2004, с. 77). Кремированные останки они захоранивали под каменными насыпями, подобно тому как это совершали енисейские кыргызы в IX–X вв. (Длужневская, 1995, с. 141–142). Дополнительным свидетельством самобытности обряда кремации у тувинцев служит шаманский ритуал изгнания болезни. Ф.Я. Кон так описал его: «Шаман, производя камлание над больным богатым сойотским (тувинским) чиновником, велел сжечь кости умерших родителей больного и шамана, к которому те при жизни обращались, и приказание это было исполнено» (цит. по: Алексеев, 1984, с. 213)¹.

Проникновение в Туву буддистского обряда, требовавшего использовать для захоронений выдающихся лам *субурганов*, вызывает серьезные сомнения. *Субурганы/очур байтыг байзалыг* (санскр. *stūpa, caitya*; тибет. *mtchod rten*) — каменные пирамидальные сооружения — выступали многозначным символом. Они олицетворяли вертикальную модель Вселенной, духовное тело Будды, неизменную сущность закона мироздания, а также служили памятником деяний Будды. По всей видимости, прототипом *субурганов* послужили намогильные курганоподобные строения, со временем превратившиеся в места погребений. Согласно буддистской легенде, первые восемь *субурганов* были построены для захоронения праха Будды. В Монголии и Тибете эти сооружения не только являлись памятными знаками, вместилищами религиозных текстов, но и действительно служили хранилищами мощей (Жуковская, 1977, с. 84–89, 196–197;

¹ Смысл такого «лечения» раскрывается благодаря фольклору и эпосу монголов, чулымских тюрок, эвенков, остяков. В них повествуется, что для окончательного обезвреживания врага следует сжечь его кости (Львова и др., 1989, с. 69; Кьодо, 1993, с. 100; Ермолова, 2007, с. 124; Косарев, 2008, с. 175). Близкой параллелью выступает также казнь героем злой сестры-колдуньи в старинной русской песне:

Снимал он с сестры буйну голову...

И он брал со костра дрова,

Он клал дрова среди двора;

Как сжег ее тело белое

Что до самого до пепелу,

Он развеял прах по чисту полю,

Заказал всем тужить, плакати (цит. по: Афанасьев, 1983, с. 414).

Огонь как мощное очистительное средство был известен повсеместно. К сожжению на костре крайне опасных или сакрально нечистых противников прибегали не только представители языческих культов, но и адепты христианства.

Туччи, 2004, с. 141). Предполагать подобное в Туве вряд ли возможно, поскольку тувинские буддисты никогда не достигали тех рангов, которым по канону предписывалось такое захоронение (Монгуш, 2001, с. 167). Сообщение о похоронах в *субургане* хемчикского правителя Хайдыпа (Монгуш, 1992, с. 44), очевидно, следует отнести к легендам, так как, по более правдоподобной версии, его погребли в деревянном ящике, установленном на постаменте (Монгуш, 2001, с. 49; Штыгашев, 2006, с. 52, 66), то есть согласно обряду надземного погребения.

Должно быть, не последнюю роль в сложении тувинского погребального обряда сыграли таежные, возможно самодийские, племена. На такое воздействие указывают деревянные гробницы, возводимые в южных и западных районах Тувы. Гробницы представляли собой бревенчатые и дощатые срубы, имевшие четыре стены, двускатную крышу, пол, иногда потолок. Нередко постройки устанавливались на четыре столба. Строились гробницы обычно для лам и шаманов, причем для лам гораздо чаще (Потапов, 1960, с. 224–226; Дьяконова, 1975, с. 75–76, 80; Вайнштейн, 1991, с. 263)¹.

В.П. Дьяконова отметила внешнее сходство гробниц лам и шаманов, но усомнилась в их родстве по причине разных названий — *сувурган* и *сери*. Исследовательница предположила, что погребальные сооружения лам могут быть связаны с манихейством, принесенным в Туву уйгурскими завоевателями в 745–840 гг. (Дьяконова, 1975, с. 117–118). Безусловно, манихейство, принятое в качестве государственной религии в Уйгурском каганате в 763 г., запрещавшее осквернять землю захоронением трупов, могло повлиять на создание деревянных гробниц. Однако прямые доказательства этого отсутствуют. Более того, постройки на столбах относятся к надземному типу погребений, известному большинству народов лесных и лесостепных районов, а гробницы на поверхности земли характеризуются как наземный тип, охватывающий, как указывалось, помимо лесов, еще степи и тундру. Обнаруженные же уйгурские погребальные памятники Тувы VIII–IX вв. являлись курганами с катакомбными и ямными могилами (Кызласов, 1979, с. 158–197). Что касается наименований сооружений, то ни одно из них не обозначает собственно гробницы. *Сери* — это помосты для тел умерших шаманов, а *сувурган-субурган* — один из главных символов буддизма. Очевидно, оба названия отразили не различные истоки ритуала, а скорее процесс освоения одного и того же погребального сооружения адептами разных культов.

¹ Имеется свидетельство о похоронах в срубах простых общинников, но, к сожалению, отсутствуют какие-либо сведения о конструкции этих сооружений (Потанин, 1883, с. 36).

Деревянные «домики мертвых» с двускатной крышей были широко распространены в Сибири. Еще Л.П. Потапов сопоставил тувинские сооружения с одним из видов *арангасов* якутов (Потапов, 1960, с. 230, 232). Его поддержали и другие этнографы (Грачева, 1971, с. 260; Дьяконова, 1975, с. 83) (рис. 4)¹. Кроме того, постройки, внешне подобные тувинским, использовались как погребальные и надгробные памятники дархатами, алтайцами, хакасами, сибирскими татарами, хантами, манси, ненцами, селькупам, нанайцами, ульчами, айнами (Соколова, 1971, с. 230, рис. 13, 16; Дьяконова, 1975, с. 81, 83; Дьяконова, 1996, с. 58; Семейная обрядность..., 1980, с. 111, 136, 155, 179, 183; Сагалаев, Октябрьская, 1990, рис. 2; Кнорозов, Прокофьев, 1995, с. 210; Селезнев, 2001, с. 232; Зенько, 2001, с. 203–204; Федорова, 2001, с. 116–117; Федорова, 2005, с. 173; Федорова, 2007, рис. 2, 7, 9, 12; Карапетова, 2003, с. 191; Селезнев, Селезнева, 2004, с. 45; Сынские ханты, 2005, с. 93–94; Николаев, 2005, с. 132; Бурнаков, 2006, рис. на с. 14; Жамсаранова, 2008, с. 34–36, рис. на с. 35)². Местом проживания многих из перечисленных народов служили преимущественно леса и горная тайга. Видимо, первоначально срубные гробницы появились на лесных территориях и только позднее проникли в степные районы. В Туву эта традиция могла попасть в позднем средневековье вместе с самодийскими племенами. Область распространения тувинских гробниц, включающая западные и южные территории, позволяет реконструировать путь продвижения носителей этой традиции. Переселенцы проникли из Минусинской котловины и сначала продвигались вдоль водных артерий: вверх по Енисею и по р. Хемчик. Впоследствии ими были освоены предгорья Западного и Восточного Танну-Ола. Должно быть, миграция не носила крупномасштабного характера, переселялись сравнительно малочисленные племенные коллективы, которые достаточно быстро растворились среди местного тюркоязычного населения.

В массиве родоплеменных групп тувинцев можно выделить роды, «впитавшие» пришельцев. Наиболее показательны среди них маады, иргит и чооду (известны также этнонимы иргит-маады и чооду-иргит — Дьяконова, 2000, с. 104; Маннай-оол, 2004, с. 89), имевшие самодийские корни (Боупак, 1928; Вайнштейн, 1980, с. 80–82). Не случайно, чооду и маады до последнего времени сохраняли существенные отличия от соседних тувинских племен. У южных чооду, разводивших верблюдов, бы-

¹ Сходство ряда черт тувинской и якутской культур было установлено этнографами также на другом материале (Вайнштейн, 1991, с. 106, 111–112, 275; Ушницкий, 2005, с. 127; Баишева, 2006, с. 92).

² Внешне похожие погребальные и надгробные сооружения бытовали и у русских (Рыбаков, 1987, с. 90–92, рис. 14).

товал запрет на потребление в пищу верблюжьего молока и мяса (Потопов, 1969, с. 63, 330). А северные маады, в отличие от других тувинцев, отдавали предпочтение не скотоводству, а пешей охоте и собирательству, не юрте, а чуму, при похоронах же ориентировали трупы не на горную вершину, а по течению реки (Дьяконова, 2000, с. 104–105). Очевидно, эти родоплеменные группы оказались той средой, в которой закрепился привнесенный погребальный обряд. Он не приобрел широкой популярности и остался локальным вариантом, к тому же ограниченным только одной категорией населения — шаманами. В дальнейшем в процессе распространения буддизма этот ритуал перешел к другим представителям сакральной сферы — ламам, которые заимствовали и переработали многие шаманские представления и атрибутику.

В генезисе похоронной практики тувинцев значительное место занимал архаический пласт, этнические характеристики которого (если они присутствовали) не ясны. Одним из таких древних элементов является обряд «воздушных» погребений. Ритуал, требующий подвешивать трупы на деревья или укладывать их на помосты, бытовал у многих народов. Наиболее часто так хоронили младенцев и шаманов, то есть ту категорию населения, по отношению к которой обычно совершались обряды с архаическими чертами. Наличие «воздушных» погребений в Туве исследователи относили к влияниям лесных племен Саяно-Алтая (Дьяконова, 1975, с. 147) или енисейских кыргызов (Длужневская, 1995, с. 150). Сравнительно недавно было высказано предположение, что этот способ похорон распространялся представителями гипотетической американо-сибирской языковой общности (Ситнянский, 2001, с. 180). Однако знакомство с ним подавляющего числа народов лесной и лесостепной зон¹ объясняется скорее всего не их общим происхождением, а, как отмечал этнограф В.И. Иохельсон, целым комплексом причин, в том числе климатическими условиями: продолжительным холодом, промерзшим грунтом (Иохельсон, 2005, с. 305–306). По-видимому, наиболее важным условием появления надземных погребений явилось присутствие в народном сознании характерных представлений, таких как помещение потустороннего мира в верхнюю (небесную) сферу, вера в обитание под землей зловредных божеств, множественность и статусное деление загробных миров (в

¹ Корейцы, кидани, монголы, киргизы, буряты, сойоты, алтайцы, телесы, теленгиты, шорцы, хакасы, якуты, ханты, манси, эвенки, эвены, селькупы, кеты, ненцы, нганасаны, долганы, энцы, нанайцы, ульчи, негидальцы, нанайцы, орочи, удэгейцы, нивхи, юкагиры, ительмены, абхазы, грузины, баски, тлинкиты, кучины, атапаски, ирокезы, сиксика, кайна, пикуни, манданы, кинайцы, славяне(?) — это далеко не полный список народов, знакомых с «воздушными» погребениями.

одном пребывают «души» обычных людей, в другом — младенцев, шаманов, утопленников, пораженных молнией и т.д.). Поэтому очень важными представляются тувинские поверья, согласно которым растения связаны с человеческими жизнями, а деревья служат помощниками при переходе в загробный мир. Такие убеждения отражаются в довольно частых случаях суицида через повешение, а также в обычае срубить дерево, выбранное самоубийцей, «чтобы закрыть дорогу для живых людей в темный мир» (Кенин-Лопсан, 2002, с. 35, 76, 422)¹.

Другим архаичным признаком выступают «подушки» у покойных. Как уже упоминалось, они зафиксированы во всех типах погребений. Эта традиция не являлась точным повторением особенностей быта населения, так как тувинцы в качестве подушек использовали валики, изготовленные из кожи и материи (*сыртык*). Применение же камней, седел, поленьев в качестве подушек могло случиться только в неординарных условиях. Скорее всего в погребениях подобные «подушки» выступали в виде некоего символа, заменившего настоящую вещь, которая в тюркоязычной среде считалась олицетворением жизненного начала, причастным к здоровью и благополучию владельцев (Львова и др., 1988, с. 150; Соломатина, 1997, с. 163)². К тому же тувинцы хранили в *сыртыках* семейные реликвии и ценные вещи: пуповины, первые срезанные детские волосы, огниво, бусины, иголки, наперстки, ножи, украшения, сосуды, шкурки (Потапов, 1969, с. 269, 272; Львова и др., 1988, с. 151; Кенин-Лопсан, 2002, с. 67; 2006, с. 79; Кужугет, 2006а, с. 103). При этом многие из перечисленных предметов связывались с «душами» детей (Соломатина, 1997, с. 163–164).

Использование «подушек» при погребении детей, лам, шаманов подчеркивает значительную древность ритуала. При этом укладывание головы умершего на седло или буддистскую книгу, без сомнения, является поздней трансформацией ранней традиции, когда трупам подкладывались каменные или деревянные подголовники. Археологические раскопки в Туве зафиксировали размещение черепов погребенных на плоском камне

¹ Подобным образом поступали и якуты (Худяков, 1969, с. 300). Видимо, те же представления отразились в обычае бурят хоронить самоубийц ночью в дупле упавшего дерева (Галданова, 1987, с. 56).

² Определенную роль могло сыграть убеждение тувинцев, что «подушка сопровождает человека от рождения до смерти». Показательно отождествление последа (*уруг сыртыы*) с подушкой (Кенин-Лопсан, 2002, с. 31; 2006, с. 79). Немаловажной представляется связь *сыртык* с печенью, одним из наиболее жизненно важных анатомических органов (Соломатина, 1997, с. 164–165). Вполне вероятно, что каменные «подушки» символизировали одну из «душ» покойного или являлись апотропеем (Ожередов, 2006, с. 226–227).

или каменной плитке, иногда обложенных травой, уже в скифскую эпоху (Грач, 1980, с. 111–118, 122; Савинов, 2002, с. 116, 121, 136, 144–145; Семенов, 2003, с. 10–12, 14–21, 32–37, 45)¹. Позднее в гунно-сарматских и средневековых захоронениях погребальные каменные «подушки» отмечаются лишь эпизодически (Вайнштейн, 1966, с. 296, 320; Вайнштейн, Дьяконова, 1966, с. 186; Дьяконова, 1970, с. 84; 1970а, с. 231–233; Кызласов, 1979, с. 89, 98, 196). На основании археологических исследований можно заключить, что обычай использования седел в качестве подголовника покойного был принесен в Туву монголами в XIII в. (Длужневская, 2007, с. 193–194). Необходимо отметить, что именно монголы в полном объеме сохранили традицию укладывания в могилу «подушки». Так, еще сравнительно недавно в Монголии под головы умерших подкладывались камни (Вяткина, 1960, с. 257; Мэнэс, 1992, с. 121; Дьяконова, 1996, с. 57). Должно быть, нетипичный тувинский обряд восходил к скифской культуре. Он практиковался в очень ограниченном кругу и имел особое значение. Не исключено, что от полного забвения его оберегло влияние монгольской культуры.

Очевидно, наследием далекого прошлого являлся обычай, требующий на похоронах выворачивать наизнанку шапки и рукава верхней одежды. В среде тувинцев, проживающих в Монголии, он сохранился до сих пор, правда, несколько в ином виде: у традиционных халатов (*тон*) заворачиваются внутрь воротники, а передние полы, вывернутые оборотной стороной наружу, прикрепляются к поясу (Монгуш, 2002, с. 76). Повидимому, и в выворачивании элементов костюма значительное влияние оказала монгольская традиция. Например, у монголов соплеменник, занятый погребением трупа (*яс барих хун* — человек, притрагивающийся к костям умершего), должен был полы верхней одежды заправлять за пояс, а концы рукавов, ворот и края шапки — загибать внутрь. Иногда шапку надевали задом наперед (Вяткина, 1960, с. 244, 255; Мэнэс, 1992, с. 118; Тангад, 1992, с. 128). При этом нельзя исключить и отражение в тувинском обычае старинного тюркского представления, связывающего подол и полы с деторождением и плодородием (Сиянбиль..., 2000, с. 18, 34; Курбатский, 2001, с. 146, 166–167). В тувинских песнях-пожеланиях невесте говорится:

¹ В то же время на Алтае в скифских памятниках были обнаружены настоящие бытовые вещи — деревянные подголовники с надетыми чехлами из кожи и меха, а также войлочные, кожаные и, возможно, берестяные подушки (Кубарев, 1991, с. 28–29).

Пусть передний подол шубы порвут дети!
Пусть задний подол шубы порвет молодежь!

или

Пусть по переднему подолу у нее ползают младенцы.
Пусть по заднему подолу у нее ходят козлятки и ягнятки
(Вайнштейн, 1961, с. 150; Кенин-Лопсан, 1995, с. 274)¹.

Это дает возможность предположить, что вывернутые наизнанку подолы подчеркивали прекращение репродуктивной функции ушедшего в иной мир².

Объяснить подобные манипуляции с одеждой можно исходя из ритуальной сферы различных народов Сибири и Китая. Северные алтайцы, телеуты, шорцы, теленгиты, хакасы, ханты, манси, селькупы, кеты, удмурты, тибетцы, китайцы выворачивали траурные и погребальные костюмы с целью выделить людей, непосредственно общающихся с потусторонними силами, помочь «душе» покойного уйти в загробный мир, воспрепятствовать ее возвращению в мир живых существ (Семейная обрядность..., 1980, с. 113, 141–142, 163; Алексеев, 1980, с. 196; Шатинова, 1981, с. 97; Львова и др., 1988, с. 155; Бутанаев, 1998, с. 211; Полосьмак, 2001, с. 135; Сынские ханты, 2005, с. 90–91, 97; Федорова, 2006, с. 211; Богордаева, 2006, с. 204–205, 208–209; Арзютов, Кимеев, 2007, с. 42; Косарев, 2008, с. 180)³.

Завершая описание погребальной обрядности тувинцев прошлых веков, отметим ее сходство с похоронной практикой народов, населяющих

¹ Точные аналоги встречаются в алтайских и хакасских свадебных благопожеланиях, а также в песнопениях в честь посвящения шамана и первого обрядления ребенка (Вербицкий, 1893, с. 105; Алексеев, 1980, с. 150; Шатинова, 1981, с. 73; Львова и др., 1988, с. 134, 180; Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 169–170; Дьяконова, 2001, с. 131).

Показателен свадебный обряд монголов, заключавшийся в том, что мать невесты, уезжая после свадебного пира из юрты молодых, клала ей на подол камень, пест, жернов или топор, сыпала зерна. Это должно было помочь невесте прижиться на новом месте и родить много детей. Впоследствии зерна и камень помещались в подголовник (Галданова, 1992, с. 76; Очир, Галданова, 1992, с. 47).

² В этом плане интересно поверье хакасов, что на похоронах «душа» умершего ходит между провожающими, подобрав подола одежды. Если она коснется кого-нибудь подолом, то человек упадет в обморок (Бутанаев, 1998, с. 216).

³ В славянском мире также практиковалось выворачивание верхней одежды во время траура (Толстой, 1995, с. 217, 221–222).

Монголию, Алтай, Бурятию и Хакасию. Там до недавнего времени над покойным возводились каменные насыпи, а также происходили подхоронения в древние курганы. Часто встречались сопроводительные конские захоронения. Дно неглубоких могил застилалось войлоком или потником. Могильные ямы перекрывались жердями (детали каркаса юрты, погребальной повозки), в головах покойного укладывалось конское седло. Кроме подземных погребений совершались наземные, нередко с возведением сруба. Порой проводились «воздушные» похороны на деревьях и помостах, или осуществлялись кремации. Способы доставки покойного на место захоронения во многом совпадали с тувинскими (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 53–57; Потанин, 1883, с. 37–38; Клеменц, Хангалов, 1910, с. 145–146; Дьяконова, 1975, с. 154–155; 2001, с. 191–197; Вербицкий, 1893, с. 107; Мэнэс, 1992, с. 114–125; Тангад, 1992, с. 127–132; Семейная обрядность..., 1980, с. 100–106; Алексеев, 1980, с. 191–192, 198–199, 200, 203, 205, 208, 222–224, 309; Шатинова, 1981, с. 98–100; Галданова, 1987, с. 56–65, 74–75; Радлов, 1989, с. 180; Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 32; Бутанаев, 1998, с. 200–224; Кандаракова, 1999, с. 160–161; Павлинская, 2002, с. 234–241; Игнатьева, 2005, с. 253–254; Николаев, 2005, с. 131–133; Цыденова, 2005, с. 190–191). Параллели отмечают даже в общем представлении тувинцев и бурят о попадании «душ» умерших в специальные ремесленные мастерские-артели потустороннего мира, где, например, «души хорошо шьющих женщин... занимаются шитьем» (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 59; Дьяконова, 1975, с. 44). Все это указывает на общую мировоззренческую и культурную основу тувинцев, алтайцев, монголов, бурят и хакасов.

Проведенный обзор тувинской погребальной практики, существовавшей до начала XX в., позволяет сделать ряд заключений.

Захоронения, впущенные в древние курганы, совершенные под каменными насыпями или в грунтовых ямах, очевидно, явились продолжением древнетюркской традиции. Часть могильных погребений, где покойник располагался в скорченном положении, могла быть оставлена потомками древнего населения Тувы или сооружена мигрантами с Алтая.

Обряд наземных похорон вел начало из разных источников. Еще в глубокой древности в Туве существовал обычай наземного погребения в срубе или ящике-гробу, который мог принадлежать как древнему автохтонному населению, так и мигрантам. Позднее он видоизменился под влиянием буддизма, связанного в основном с монгольским влиянием, и трупы стали оставляться на поверхности земли, завернутые в ткань или войлок.

Кремации также имели разное происхождение. Трупосожжения, перекрытые курганными насыпями, представляли собой наследие культуры енисейских кыргызов. Кремации с использованием пепла умерших для

создания скульптурных или живописных портретов привнесли буддийские миссионеры.

Захоронения в гробницах в виде деревянных сооружений с двускатной крышей, по всей видимости, отразили проникновение таяжных (самодийских) племен.

Пожалуй, лишь о ритуале надземных или «воздушных» похорон нельзя сказать ничего определенного. Он был настолько широко известен, что заставляет предполагать его интернациональный характер. К тому же такой обряд часто проводился по отношению «нетипичных» покойников. Надземные погребения могли практиковаться большинством племен, населявших Туву в разное время.

Все вышеперечисленное наглядно демонстрирует смешение различных культурных традиций в похоронных обрядах тувинцев, проводившихся в сравнительно недалеком прошлом.

Глава III

ВРЕМЯ ПЕРЕМЕН

Мир стал пластичен и из него можно лепить новые формы.

Н. А. Бердяев

Революционные катаклизмы, охватившие мир в первую половину XX в., не обошли стороной и Туву. Результатом стала ломка всего жизненного уклада тувинцев. Аратские хозяйства превратились в колхозы. Родовые и монастырские территории стали собственностью государства. Большая часть кочевых тувинцев, утратив скот, осела в городах и поселках. Значительную роль в этом процессе сыграла миграция русскоязычного населения. Несмотря на то что начало переселенческой деятельности было положено еще задолго до революционных перемен, важнейшие нововведения в Туву пришли именно с русскими.

Приток переселенцев в Тувинский край был подготовлен русскими охотниками, золотоискателями и, вероятно, беглыми преступниками, проникшими на эту территорию еще в конце XVIII — начале XIX в. Пионерами массового освоения Тувы стали староверы. Для представителей старообрядчества уход на новое место жительства был жизненно необходим. Приверженцы старой веры искали в Туве избавления от преследований российских чиновников, стремились попасть на вольные земли.

В 1827 г. алтайские староверы провели разведку в верховьях Енисея с целью подготовки переселения. Однако в этот раз уйти с Алтая они не смогли из-за противодействия российских властей. И все же небольшой группе, по-видимому, удалось проникнуть на территорию Тувы, где, впрочем, она не задержалась и ушла в Монголию и Китай (Дацышен, 2006, с. 108).

Начальный этап истории миграционного движения был подробно изучен русским инженером-гидротехником В.М. Родевичем. Насколько он смог выяснить, первый поток русских переселенцев состоял из золотодобытчиков. Главной вехой стал 1837 г. — основание приисков в верховьях р. Сыстыг-Хема. Второе переселение, вызвавшее расширение торговых контактов, произошло около 1869 г. Поводом для третьего потока послужила аграрная реформа П.А. Столыпина, санкционировавшая крестьянскую колонизацию восточных районов России. Провозвестником тувинской колонизации стал купец Г.П. Сафьянов, распахавший в 1885 г. целинные земли на р. Уюк. Впоследствии Г.П. Сафьянов так описал это процесс: «По моему примеру по рч. Турану поселились две

или три семьи усинских крестьян, которые тоже завели запашку земли, а затем к ним начали приезжать с разных мест новоселы» (цит. по: Молле-ров, 2004, с. 63).

Проникновение русскоязычного населения в Туву было сопряжено со множеством трудностей, главные из которых имели политический характер. Они были вызваны тем, что большая часть тувинской территории принадлежала Китайской империи. Несколько облегчили переселение подписанные между Россией и Китаем договоры 1860 и 1881 гг., хотя многие дипломатические препоны остались. Поэтому спустя несколько лет российское руководство продолжало давать указания усинскому пограничному начальнику всячески пресекать переселение крестьян в Туву. Но скрытное, негласное перемещение крестьян продолжалось (Молле-ров, 2004, с. 64–65).

Как отмечал В.М. Родевич, основной движущей силой явились «старые купеческие русские семейства, родом из Минусинского округа..., казахи выходцы из Абаканской и Тубинской степи... и переселенцы из крестьян подтаежных деревень, с северного подножья Саян...» (Родевич, 2007, с. 407, 583). Это мнение разделял и тогдашний пограничный начальник А.Х. Чакиров, который свидетельствовал: «Усинцы... уже настолько слились с Урянхами, что они без помощи и содействия власти заселяются и живут» (цит. по: Дацышен, 2006, с. 113). С 1909 г. власти перестали препятствовать выезду в Урянхай гражданам России.

Активизации расселения русских способствовали и антикитайские выступления тувинцев в 1912 г., сопровождавшиеся погромами китайских факторий и убийствами китайцев, что привело к оттоку китайского населения. Объявление протектората России над Тувой в 1914 г. вызвало новый массовый приток русских. Для постройки г. Белоцарска (в 1918 г. был переименован в Хем-Белдир, в 1921 г. — в Кызыл) в Красноярске и Минусинске развернулась активная вербовка рабочих. Миграцию облегчила прокладка Усинского гужевого тракта, связавшего Туву с Минусинским краем. Изменился состав переселенцев. Помимо жителей Минусинского и Усинского районов, стали прибывать представители Алтая, западных и центральных областей России (Залуцкий, 2001, с. 13–14; Еськов, 2001, с. 75).

Произошедшая революция, а затем и разразившаяся Гражданская война не остановили миграционный процесс, но теперь он протекал очень неровно, а участниками его становились в основном беглецы от военных и социальных «бурь» в России. Затрудняло переселение и повреждение усинского тракта, который был восстановлен только в 1926 г. В годы Гражданской войны отмечался наибольший приток староверов (Еськов, 2001, с. 74–75). Вскоре, однако, значительная часть русскоязычного на-

селения покинула Туву. Его спровоцировали события лета–осени 1919 г., получившие в народе название хемчикская война¹. Тувинцы, населявшие Дзун-Хемчикский кожуун (бывший Даа кожуун), подстрекаемые китайцами и монголами, выступили против власти Временного сибирского правительства. Началось уничтожение белогвардейских постов, грабеж русских заимок. Выступление, начавшееся в долине Хемчика, быстро охватило Баарын-Хемчик, Монгун-Тайгу и Овюр. В ходе военных действий тувинцы разгромили большинство русских хозяйств (пострадали также татары и хакасы) в поселках Чадан, Чааты, Чаа-Холь, Аргузун, Бельбей (История Тувы, 2007, т. II, с. 95–96; Кужугет, 2007, с. 19–20). Положение было настолько серьезным, что 9 июля управляющий Урянхайского края А.А. Турчанинов отдал приказ об эвакуации правительственных учреждений из Белоцарска в Минусинск (Кужугет, 2007, с. 20). Кульминацией стала резня в п. Гагуль, произошедшая 12 сентября 1919 года. Все жители русского поселка, около семидесяти человек, были уничтожены. Чудом спасся только один ребенок².

В результате погромов погибла значительная часть русскоязычного населения, многим удалось бежать в Россию³. Бегство русских продолжалось недолго благодаря вступлению в Туву красных партизан под руководством А.Д. Кравченко и П.Е. Щетинкина (История Тувы, 2007, т. II, с. 95–102). Но и позднее обстановка продолжала оставаться взрывоопасной. Сложившаяся ситуация вызвала озабоченность у нового российского правительства. Народный комиссар иностранных дел Г.В. Чичерин в телеграмме, направленной в Сибревком, задавал конкретный и показательный вопрос: «Как охранить переселенцев от вырезания их урянхами?» (цит. по: Белов, 2004, с. 28).

¹ Еще в 1886 г. российский консул в Монголии Я.П. Шишмарев отмечал: «Ни в одном из пограничных пунктов не относились к русским так дурно, как в сойетской земле» (Записка..., 2007, с. 88). За этими словами скрыты трагические события 1876, 1878 гг., когда тувинцы разграбили русские торговые фактории и убили приказчиков (Африканов, 2007, с. 97, 105). Впрочем, такая ситуация складывалась далеко не везде. По словам полковника Генерального штаба В.Л. Попова, путешествовавшего в начале XX в. по Туве, «в тех случаях, когда урянхи близко соприкасаются с хорошими русскими людьми, отношения устанавливаются наилучшие и доверчивые» (Попов, 2007, с. 436).

² Уцелевший мальчик — Николай Афанасьевич Верещагин — был подобран и усыновлен тувинским охотником Чолдак-оолом Байкара (Байкара, 2001, с. 248–249).

³ В публикациях указывается несколько сотен погибших переселенцев (Кужугет, 2007, с. 19).

После образования Народной Республики Танну-Тува в 1921 г. состав переселенцев вновь изменился. На этот раз его составили советские специалисты. Вскоре спокойный характер переселения снова был нарушен тувинскими мятежами. Весной–летом 1924 г. произошло восстание, вызванное недовольством тувинцев политикой республиканского руководства. По словам современников, предлогом послужил слух о том, что правительство собирается заставить женщин носить короткие прически. Восставшие заявили о присоединении к Монголии (Менхен-Хелфен, 2007, с. 276, 349). Выступление, как и ранее, сопровождалось разграблением русских хозяйств. Прежнего размаха восстание не получило благодаря быстрым мерам военного и дипломатического характера (Хомушку, 2004, с. 45–48, 51; Москаленко, 2004, с. 98–101, 142; История Тувы, 2007, т. II, с. 152–155). Пожалуй, наиболее весомой причиной стало прибытие из Минусинска красноармейских кавалерийских отрядов (Менхен-Хелфен, 2007, с. 349).

Хемчикские волнения 1930 г. в Дзун-Хемчикском, Овюрском, Барун-Хемчикском, Монгун-Тайгинском кожуунах и тере-хольский мятеж 1932 г., явившиеся откликом на нововведения советской власти, вновь отразились на русском населении (История Тувы, 2007, т. 2, с. 191–194)¹.

Несмотря на трагические события, принуждавшие русских к возвращению в Россию, начало 1930-х гг. ознаменовалось прибытием в Туву набранных по вербовке крестьян, стремившихся избежать коллективизации, а также приглашенных специалистов (Еськов, 2001, с. 75; Харунов, 2004, с. 109). Впрочем, тут же произошел и новый отток. На этот раз он явился продуманной акцией партийных органов, направленной против староверов. Значительная часть старообрядцев была арестована и выслана с территории Тувы (Рачковский, 2001, с. 60; Татаринцева, 2006, с. 212).

В целом переселенческое движение тех лет напоминало волны: приливы сменялись отливами. Численный состав русскоязычного населения сильно колебался. Немалую роль в этом сыграла борьба карательных государственных организаций с антисоветским элементом. Подавление Шагонарского и Туранского крестьянских восстаний 1930 г., возглавлен-

¹ Жесткие репрессивные действия властей не были адекватны выступлению (Монгуш, 2001, с. 84–86). Очевидец событий 1930 г. вспоминал: «...не было контрреволюционного восстания, они никого не убивали. Люди справедливо возмущались против пропаганды “нового образа жизни”. Бойцы отряда Булчуна [Народно-революционной армии. — В.К.] расстреливали многих безоружных аратов» (Биче-оол, 2001, с. 48). Кроме расстрела применялся и другой вид казни: человека, привязанного арканом к лошади, волочили по земле до тех пор, пока он не умирал (Кужугет, 2006а, с. 184).

ных русскими жителями, а также ликвидация поселковых контрреволюционных групп привели к многочисленным расстрелам (Еськов, 2001, с. 78–79; История Тувы, 2007, т. 2, с. 206).

Новый этап переселения начался в 1944 г. после вхождения Тувинской Народной Республики в состав Союза Советских Социалистических Республик на правах автономной области. Этот миграционный процесс стал наиболее массовым и значимым. В Туву из городов Советского Союза были направлены агрономы, техники, инженеры, строители, партийные работники. Приехало и много случайных искателей счастья (Еськов, 2001, с. 75). Постепенно представители русскоязычного населения заняли большинство руководящих должностей на промышленных предприятиях, угольных разрезах, стройках, в колхозах. И если в начале этого периода между тувинцами и русскими установились терпимые и во многом добрососедские взаимоотношения («Старая национальная рознь, воспитывавшаяся поколениями, в трудовой среде окончательно изжита», — писал в 1933 г. ученый-статистик П.П. Маслов (Маслов, 2007, с. 700)), то постепенно они вновь стали переходить в неприязненные и враждебные. Ощущая психологическую напряженность, некоренное население Тувы начиная с 1960-х гг. стало уезжать «за Саяны» (Анайбан, 1995, с. 25–26). Особую остроту межэтнические отношения приобрели в начале 1990-х гг. Драка на дискотеке в п. Хову-Аксы, националистические выступления в п. Сосновка, Элегест, Бай-Хаак, убийство русских рыбаков на оз. Сут-Холь вылились в погромы тувинцами русскоязычного населения, которые едва не переросли в вооруженное противостояние русских и тувинцев (Мышлявцев, 2003; Москаленко, 2004, с. 179–181; Кужугет, 2006а, с. 251; Кисель, 2005, с. 147). Последовал крупнейший за всю историю отъезд из Тувы русскоязычных жителей. Он сопровождался выводом советских воинских частей из объявившей независимость республики. Следует заметить, что отток русских из Тувы не прекращается до сих пор, правда, на фоне общей стабилизации он в большей степени приобрел экономический характер.

Сложность русско-тувинских отношений, обусловленная различием хозяйственных укладов, бытовых и духовных особенностей, не могла не отразиться на облике культур. И если на первых этапах совместного проживания оба народа продолжали сохранять собственные традиции, то со временем самобытные национальные обычаи стали размываться. Этому способствовали кардинальные изменения, произошедшие в период антирелигиозных гонений и во время пропагандистской кампании по созданию общности «советский народ». Несмотря на то что пострадали культуры обоих народов, для тувинцев перемены оказались наиболее ощутимы.

Уже к концу 1930-х гг. республиканские партийные органы запретили

отмечание национальных праздников, таких как Новый год по лунному календарю (*Шагаа*)¹, родовых молений (*дагыыр*) и молодежных гуляний после сбора урожая (*ойтулаи*)². Было разрушено большинство культовых сооружений *оваа*. Преследовалось ношение мужчинами и женщинами традиционных кос, тувинской одежды, использование в быту берестяной и деревянной посуды. Этнографы констатируют, что «именно в период ТНР практически полностью были утрачены многие виды декоративно-прикладного искусства... Было утеряно искусство изготовления традиционных музыкальных инструментов и музицирования на многих из них» (Кужугет, 2006а, с. 190–191).

По аналогии со Средней Азией стали проводиться общественные собрания под лозунгом «Долой стыд!» (*Арын чазар* — «Открыть лицо»), на которых активисты и члены Партии сжатого кулака (*Чудурук нама*) у женщин и девушек отрезали косы, отбирали украшения, заставляли рассказывать о своей сексуальной жизни («любовь, в том числе и половые отношения, должны быть свободными», «одеяло будет общим»), порой принуждали раздеваться догола (Биче-оол, 2001, с. 47; Монгуш, 2001, с. 85; Шойгу, 2001, с. 128–134; Кужугет, 2006, с. 241–242; 2006а, с. 183–184)³. Все преобразования объяснялись необходимостью уничтожения остатков темного прошлого и борьбой с антисанитарией⁴.

¹ До этого, в 1923 г., *Шагаа* постановлением Тувинской народно-революционной партии был учрежден как государственный праздник (Кужугет, 2006, с. 240; 2006а, с. 180). Восстановление *Шагаа* в прежнем статусе произошло только в 1990 г. (Чанзан, 2006).

² Тувинцам, проживающим в Монголии и Китае, правительствами этих государств также было запрещено отмечать *оваа дагылгазы* и *Шагаа*. Запреты были сняты в Китае в начале 1980-х гг., а в Монголии — в 1990 г. (Монгуш, 2007, с. 349–350).

³ При этом в 1929 г. двух тувинков, влюбленных в одного молодого человека, исключили из Революционного союза молодежи за прилюдное выяснение отношений. Рассматривая их поведение, райком вынес резолюцию: «На улице нельзя объясняться в любви» (Мачавариани, Третьяков, 1930, с. 42).

⁴ Нельзя не отметить, что борьба с антисанитарией была вызвана насущной необходимостью. По буддистским и тувинским традициям посуда, как правило, не мылась, «чтобы не смыть счастья», повсеместно соблюдалось правило передавать по кругу одну чашку или трубку, не уничтожались насекомые-паразиты из-за опасения погубить переродившуюся человеческую «душу», женщины не купались и не стирали одежду, дабы не осквернить воду, вещи умершего больного нередко отдавались родственникам или ламам. Все это провоцировало распространение заболеваний и вело к эпидемиям. Много жизней унесли последние эпидемии холеры в конце 1910-х гг. и оспы в 1924 г.

С конца 1920-х гг. начались репрессии, направленные на служителей культов — шаманов и лам. По решению VIII Съезда Тувинской народно-революционной партии трудящихся аратов, проходившего в 1929 г., представители шаманизма и буддизма были поставлены вне тувинского общества (Кенин-Лопсан, 1995, с. 290; Харитоновна, 2006, с. 118; Кужугет, 2006а, с. 189). Через три года закрылся последний буддистский монастырь¹. «Вредным пережитком» оказалась и тибетская больница в г. Кызыле. В начале тувинской революции ее слили с европейской больницей, но уже в 1930 г. тибетское отделение вообще закрыли (Горбунова, 2001, с. 240).

Антирелигиозные преобразования затронули и адептов христианства. Как наиболее стойкие сторонники веры, в первую очередь пострадали староверы. Ответными действиями на репрессии властей стали уход старообрядцев в скиты и самоубийства-гари. По статистическим данным, приведенным в аналитической записке подполковника Еськова, временно исполнявшего обязанности начальника Управления Министерства государственной безопасности по Тувинской автономной области, с 1921 по 1936 гг. заживо сожгли себя 3 старовера; замерзло, приковав себя цепями, — 15; утопились в проруби — 18 и заморил себя голодом 21 человек (Еськов, 2001, с. 75). Самоубийства не прекратились и в 1940-х гг. Староверы погибали от мороза и голода целыми семьями, включая маленьких детей (Емельянов, 1984, с. 60–66, 80–81; Дьяконова, 1992, с. 112; Татаринцева, 2006а, с. 90–91, 93–94). Все это не только повлияло на численность старообрядцев, но и сказалось на некотором ослаблении строгости их установок по отношению к государству.

Безусловно, перемены в бытовой и культурной сферах отразились на погребально-поминальной обрядности. В похоронном ритуале проявилось много новых черт. Переселение русских, совместное проживание двух народов, смешанные браки не могли не затронуть систему тувинских культов. Именно поэтому невозможно провести анализ современной погребальной традиции тувинцев без рассмотрения похоронных обычаев русских поселенцев Тувы.

¹ Правда, в 1946 г. начала функционировать буддистская молитвенная юрта (*хурээ-өгэ*), но и она через 14 лет была закрыта (Опей-оол, 2007, с. 70–79).

Глава IV

РУССКАЯ ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБЯДНОСТЬ В ТУВЕ

...выкопаф могилу преглубокую
И спустили в могилу гроб Святогора Романова,
Засыпали песком-хрящом сыпучием;
Навалили они сер камень великий же...
Былина «Погребение Святогора»

Первые переселения русских в Туву практически не сказались на погребальной практике обоих народов. Большинство мигрантов не стремились к близкому знакомству с аборигенными жителями. Старообрядцы, как правило, избегали каких-либо тесных контактов, селились изолированно в глубине таежных районов. Благодаря этому в среде старообрядцев были «законсервированы» старинные ритуалы первопроходцев.

Тувинские староверы были представлены двумя религиозными направлениями — поповцами и беспоповцами. Первые, признававшие священников, являлись представителями белокрыницкого («австрийского») согласия, вторые же, заменившие священников наставниками (*уставицики*), принадлежали к поморцам, часовенным, бегунам-странникам, вероятно, филипповцам и федосеевцам. К концу XX в. число староверческих толков и согласий в Туве резко сократилось. Остались только немногочисленные поповцы и часовенные, а также поморские беспоповцы (Татаринцева, 2006, с. 209, 211; 2006а, с. 45).

Староверческие хозяйства, некогда встречавшиеся во многих местах вдоль Енисея, с приходом советской власти локализовались в Каа-Хемском и Тандинском кожуунах¹. С 1921 г. наметилась тенденция перемещения староверов в особенно глухие таежные места. В 1930–1940-е гг. она усилилась (Еськов, 2001, с. 74).

В настоящее время староверческие поселения сохранились только в верховьях Малого Енисея. Это поселки Эржей, Сизим, Ужеп, Чевелиг-ой, Чодураалыг, Ангарты, Май, Ок-Чары. В глубине тайги до сих пор продолжают существовать скиты, куда теперь уходят некоторые пожилые ортодоксально настроенные староверы². Однако нельзя сказать, что ис-

¹ Староверы проживали на территории современных Улуг-Хемского, Пий-Хемского, Кызылского, Тере-Хольского, Каа-Хемского и Тандинского кожуунов (Дьяконова, 1992, с. 106).

² Участница переписи населения 1930 г. оставила описание одного из каа-хемских скитов: «Землянки находились высоко в скалах, окна были прорублены

ход в таежные дебри как религиозное движение забыт окончательно. По словам местных жителей, в последние годы наметилось перемещение отдельных семей староверов дальше в верховья Каа-Хема (ПМА, 2008, л. 33). Кроме того, несколько лет назад у истоков р. Хамсары в Тоджинском кожууне поселилась христианская община, состоящая из трех десятков человек, включая детей (Тува-Онлайн, 20.02.2008). Хотя вряд ли этих людей следует причислять к старообрядцам, скорее они являются последователями какого-то сектантского новообразования.

В древности славяне наделяли человека двумя «душами»: доброй и злой (Седакова, 2004, с. 63). Позднее с внедрением христианства народные верования слились с новой религией и создали представления об одной-единственной «душе», но имеющей разнообразную природу. Считалось, что «душа» наиболее прочно связана с Верхним миром и с такими его проявлениями, как огонь («огонь жизни»), астрал («падающая звезда — знак смерти»), воздух («душа», «дух вон»). Славяне верили в невидимость «души» умершего, и в то же время в ее способность превращаться в насекомое (бабочку, муху), птицу (голубя, утку, воробья), зверя (мышь, коня), растение или принимать антропоморфный облик (Афанасьев, 1983, с. 352–360; Власова, 1995, с. 275). Одна из редких возможностей увидеть «душу» покойного предоставлялась во время поминок,

в потолке и закрывались, как трубы. Было там необыкновенно красиво: стены крашены особой краской, ее из подсолнухов они делали, все иконы обрамлены бисерной вышивкой и в свете лампадок и свечей все очень красиво переливалось и сверкало. В спаленке стояли лавки. Все обитатели этого монастыря делились по возрасту и полу: парни жили отдельно от взрослых мужчин-монахов, у женщин тоже было разделение» (Зверева, 2001, с. 172–173). Спустя почти сорок лет староверческие кельи продолжали поражать мирских чистотой и уютом, что было засвидетельствовано поэтом и писателем А.Ф. Емельяновым (Емельянов, 1984, с. 67, 71, 73–74). Впрочем, он же описал и места проживания тувинских старообрядцев совсем иного характера: «Первое неотразимое впечатление, когда мы вошли в келью, — это нестерпимо резкий неприятный запах... от немногого многими годами человеческого тела, не убираемого также многими годами жилья, застоявшегося воздуха, редьки, которой питаются монахи, затхлого тряпья, ладана. ...увидел я слева большую русскую печь, несколько деревянных топчанов с грязным тряпьем на них, стоящих вдоль стен, и разбросанные и развешанные там и сям лестовки, подручники и другие предметы монашеского быта и обихода» (Емельянов, 1984, с. 82). Историк, фольклорист, знаток старообрядчества Н.Н. Покровский подчеркивал, что «отказ от омовения — традиционная добродетель монашества со времени его возникновения и до сего дня (во всяком случае, в енисейских скитах)» (Покровский, Зольникова, 2002, с. 445). В наши дни монахини, отказываясь от бани, допускают омовение в проточной воде (Татаринцева, 2006а, с. 78).

когда можно было, сидя на печи, посмотреть сквозь берцовую кость животного (Седакова, 2004, с. 38, 106).

Умершие своей смертью почитались как защитники рода. Самоубийцы же, утопленники, мертворожденные представлялись опасными, так как выступали воплощением темных, недобрых сил. Предполагалось, что их неистраченная жизненная сила, перейдя в иной мир, становится вредоносной для живых, губя другие «души» (Седакова, 2004, с. 39–40).

Согласно христианской религии, загробный мир делится на рай и ад, в которых пребывают «души» праведников и грешников соответственно. Рай располагается на небе (по некоторым представлениям, на земле, а именно на возвышенности). В нем вечная весна, поют птицы, мир и покой, всегда светит солнце. Ад — темная преисподняя, страна мучений, зловонная пустыня, размещающаяся в недрах земли. В нем полыхает пламя (геенна огненная) и одновременно ужасно холодно. После смерти человека его «душа» находится в загробном мире лишь до второго пришествия Иисуса Христа, когда должен наступить конец света и произойти Страшный суд. После этого рай переместится на землю, а «души» праведников соединятся с воскресшими телами.

Направлением «душ» в рай или ад занимается Бог, оценивая тяжесть грехов, совершенных умершим при жизни. Это происходит непосредственно перед смертью человека, когда за его отлетающую «душу» борются ангел и черт¹. Предсмертные страдания умирающего объяснялись именно проявлением этой борьбы (Максимов, 1994, с. 27; Русские обычаи..., 2005, с. 60). Победитель забирал «душу» с собой. Ангел доставлял ее Богу, а черт уносил в ад. Правда, «души» особых грешников еще до Божьего суда могут оказаться в аду.

По представлениям русских, «душа» уходит в иной мир постепенно, поэтапно. Сначала «душа» покидала тело умершего, затем она выходила из жилища, после чего временно навевывалась обратно в дом, навещала гроб в могиле и, наконец, исчезала из мира живых (Костомаров, 1993, с. 235–236; Седакова, 2004, с. 72; Русские обычаи..., 2005, с. 71–72).

В русскоязычной среде существовали поверья о предзнаменованиях надвигающейся смерти. Они могли выражаться в неурочном крике петуха; петушином пенье курицы; чрезмерно коротком куковании кукушки; навязчивом карканье вороны; стуке птицы в окно, дверь или стену; собачьем вое; прилете к дому и опускании на крышу ворона, ястреба, филина, совы; укладывании кошки поперек половиц; порче мышами

¹ Многие крестьяне верили, что ангел и черт сопровождают человека в течение всей жизни. Ангел незримо находится за его правым плечом, а черт — за левым (Власова, 1995, с. 256).

одежды; падении звезды; самопроизвольном звоне колокола; беспричинном открытии двери; неожиданном треске стены, лестницы, подоконника или печи; завывании ветра в трубе; разбивании зеркала. Близкую кончину предвещали также плохие сны: разрушение дома; находка пояса; вход священника в дом; появление пчел; видение печи или лодки; выпадение зуба; отрывание каблука либо подметки (Костомаров, 1993, с. 244; Русские обычаи..., 2005, с. 75–77; Прищепа, 2006, с. 55).

Некогда у русских использовалось множество эвфемизмов для замены понятия «смерть», например, ушел в мир иной, Бог прибрал, уснул навеки, заглушил свечу, преставился, дал дуба, перекинулся. Но в последнее время их стали применять от случая к случаю, не вкладывая никакого сакрального значения, только желая украсить речь нетипичным выражением или же, наоборот, снизить ее пафос.

Когда-то в славянской среде существовали различные способы захоронения покойных. Однако под влиянием православия возобладала ингумация. Обязательность подземного погребения закрепились в народных пословицах: «Сверх земли не положить даже нищего и бездомного» (Максимов, 1994, с. 210).

Погребальные обычаи старообрядцев как наименее деформированные временем представляют особый интерес. Тувинские староверы на склоне лет обычно начинают готовиться к смерти. Для этого изготавливается специальный костюм — *смертная одежда, сряд*. Такое одевание шьется вручную от себя (конец иглы обращен в противоположную сторону от шьющего) из белого холста или бязи, причем используются суровые нитки без узлов, что восходит еще к дохристианской традиции. У женщин в «смертную одежду» входит сарафан-*горбач*, нательная рубашка (*становина*), пояс, головной убор с открытой макушкой (*шамиура*), два платка, чулки или носки и тапки (*босовы*), у мужчин — рубаха, штаны, пояс и носки. Обязательным предметом является саван, в котором отверстие для лица вырезается уже после облачения покойного (Дьяконова, 1992, с. 109; Блошицына, 2004, с. 18; Лантухова, 2006, с. 141; Татаринцева, 2006а, с. 118–119). В прошлом саваны различались. У поморцев мужской саван был короткий, сшитый углом, женский — длинный и с оборками, у австрийцев (независимо от пола) — длинный, до пят (Данилко, 1997, с. 66).

Большое значение придается символике пояса, что является универсальным надэтническим элементом. Выступая как оберег, пояс приравнивается к нательному кресту. Типичны высказывания староверов: «Крест и пояс всегда на человеке должны быть, если человек крещеный. А некрещеный — ему ни креста, ни пояса» или «Подпоясанного бес боится» (Шитова, 2005, с. 77; Татаринцева, 2006а, с. 86, 112).

Человек, готовящийся к смерти, обязательно должен был покаяться и причаститься, то есть выпить три ложки священной воды (Татаринцева, 2006а, с. 118).

Издавна практиковался обряд обмывания покойного. Вода всегда служила одним из наиболее действенных оберегов от злых потусторонних сил. Поэтому обмывание трупа считалось обязательным. Некогда его совершала профессиональная группа лиц — *смывальщики*, *умывальщики*, *обмывальницы*, *мытницы*, — в которую входили старые девы и пожилые вдовцы. Обычно в обряде участвовали три человека: «один обмывает, другой посудку держит, третий поддерживает тело». Покойника обмывали мужчины, покойницу — женщины. Процедура сопровождалась чтением молитвы (Русские обычаи..., 2005, с. 61–62). В тувинской старовойсской среде утвердилось правило, согласно которому умершего обмывают и облачают в саван пожилые женщины, а укладывают в гроб старики, причем обмывают «те, кого попросят» (Татаринцева, 2006а, с. 118).

Поместив покойного в гроб, ему связывали руки и ноги, но перед самым погребением веревки развязывали (Татаринцева, 2006а, с. 119).

После обмывания под вечер труп относят в храм, где всю ночь, сменяя друг друга, родственники и близкие молятся. При молениях используются кожаные или матерчатые четки (*лестовка*) и коврик для поклонов (*подручник*) (Дьяконова, 1992, с. 109; Блошицына, 2004, с. 18–19). *Лестовка* — многозначный религиозный атрибут — имеет вид ленты, оканчивающейся четырьмя лопастями. Внутри нее вставляются короткие деревянные палочки. В последние годы дерево часто заменяется картоном или скрученной бумагой. Различаются *лестовки* Иисуса и Богородицы. Первый тип имеет 102 вставки, второй — 150. Считается, что *лестовка* выступает в роли свидетеля перед Богом о количестве произнесенных человеком молитв. *Подручник* представляет собой коврик или плоскую подушку. На него при совершении земных поклонов кладутся руки с целью избежать прикосновений к земле¹. *Подручник* изготавливается из двенадцати разноцветных кусков материи, символизирующих двенадцать апостолов. Впрочем, нередко правило нарушается, и используются всего четыре куска (Шитова, 2005, с. 93, 95; Татаринцева, 2006а, с. 55–56).

Ночные моления, безусловно, восходят к архаичному обряду, который требовал от ближайшей родни (обычно детей умершего) присутствовать в течение всей ночи возле умершего с возжиганием сакрального огня (Велеская, 2003, с. 29–30).

Сакральный, *живой*, *чистый* огонь для похоронного ритуала (а также для хозяйственных нужд) староверы прежде добывали исключительно

¹ Прежде *лестовка* и *подручник* являлись всеобщими православными атрибутами. На после того как церковная реформа патриарха Никона (проведенная в 1650–1660 гг.) заменила земные поклоны на поясные, они остались только у староверов.

трением, но в последнее время стали использовать кресало и самодельные «спички» — лиственничные лучины с серой, приобретенной в аптеке. Свечи старoverы изготавливают сами, используя воск, жир и льняную нить (личный архив Ю.В. Ивановой-Бучатской).

Гроб выносят на кладбище ближе к полудню. При этом соблюдается правило, чтобы покойный лежал ногами вперед. На крышку гроба трижды крестообразно сыплется земля. Если в миру это делает священник, то у старoverов-беспоповцев — *устаицик*¹.

Яркой отличительной особенностью погребального обряда старoverов было использование не дощатого гроба, а колоды, выдолбленной из цельного древесного ствола, обычно кедра, лиственницы, сосны или тополя (Дьяконова, 1992, с. 110–111; Татаринцева, 2004, с. 146; 2006а, с. 119; Лантухова, 2006, с. 141; ПМА, 2004, ч. II, л. 6). В исключительных случаях применялись колотые доски, которыми, не сплавивая, устилали дно могилы и закрывали трупы (Емельянов, 1984, с. 64). В последнее время в основном фигурируют гробы. Однако при их изготовлении нередко используется старинная технология — сколачивание деревянными гвоздями.

Возможно, среди тувинских старoverов сохранились представления, зафиксированные этнографами в Омской области. Омские старообрядцы, по сравнению с остальным населением, выкапывая могилу, делают ее не такой глубокой. Если стандартная могила имеет глубину около двух метров, то у старoverов — только полтора. Объясняется это тем, что, «когда наступит Страшный суд, то покойнику легче будет встать, чем мирским» (Минин, 2007, с. 304).

В скитах Тувы в случае, если смерть наступила зимой, из-за трудоемкости копания промерзшей земли гроб с мертвецом могут оставить на кладбище до весны (Татаринцева, 2004, с. 147; 2006а, с. 120)².

Труп, по христианскому правилу, располагают головой на запад.

Могильные холмики выглядят как низкая уплощенная пирамидальная или округлая насыпь. Намогильным знаком служит высокий деревянный восьмиконечный крест или столбообразный конусовидный или пирамидальный памятник, вырубленный из лиственничного ствола. Возможно, в этом сказалось распространенное в старину убеждение, что крест сле-

¹ К сожалению, остается невыясненным, сохранилась ли в Туве старинная традиция старoverов-поморцев класть в гроб в полотняном мешочке волосы и ногти, собранные человеком в течение жизни.

² В старину в зимнее время русские не хоронили покойников низших и средних социальных слоев, так как рытье могилы было очень дорого, а оставляли трупы в усыпальницах и притворах до весны (Костомаров, 1993, с. 233).

дует устанавливать на могиле только истовых верующих, остальным же полагается столб с врезанной иконкой (Голубкова, 2006, с. 105). Ограда нередко представляет собой массивное сооружение со столбами из крупных стволов деревьев и продольных толстых жердей (ПМА, 2004, ч. II, л. 6) (рис. 6).

Вернувшись с похорон, родственники и друзья покойного моют руки с мылом. После этого устраивается поминальная трапеза. На столе, по обычаю, должно присутствовать ограниченное число блюд. Когда-то их было всего три: хлеб, сладкая каша и сладкий напиток. Со временем хлеб утратил доминирующее положение, и на первое место выдвинулась кутья (*коливо*) — вареная пшеница, ячмень, другие крупы или рис с изюмом, а иногда и с медом; канун (*сыта*) — мед, разведенный в воде, часто с раскрошенным хлебом или же кисель; блины. Заменой кутье, а часто дополнением служили вареные бобы с сахаром или медом. Кисель старались варить очень густой, причем ели его ложкой. Считалось, что киселем «топили дорогу покойному» (Русские обычаи..., 2005, с. 74).

В настоящий момент на поминках стареров представлено гораздо больше блюд. Различается постный и скоромный поминальный стол. Кисель (уже не такой густой, как прежде) часто заменяют квасом или компотом, а блины — лапшой. Характерными особенностями являются наличие рыбного пирога и отсутствие мясных блюд, даже в мясоед (Блошицына, 2004, с. 19).

У стареров сохраняется обычай раздачи членам общины одежды умершего. Каждый, получивший что-нибудь из верхней одежды, должен произнести столько молитв за покойного, насколько ценна доставшаяся ему вещь. Отказаться от подарка нельзя (Шитова, 2005, с. 99).

Широко распространенное в современном обществе употребление на похоронах алкогольных напитков затронуло и стареров. Они пьют настойку или брагу (*травяница*, *кислуха*) (Татаринцева, 2006а, с. 120; личный архив Ю.В. Ивановой-Бучатской).

В целом же в среду русскоязычного населения Тувы советские преобразования внедрили общегражданский ритуал, основой которого явилась условно русская обрядность, лишенная религиозной составляющей. Несмотря на то что сохранились многие старинные обычаи, большинство жителей следует им по инерции, не вникая в содержание. Так, продолжают занавешивать тканью зеркала (иногда и окна) в доме покойного, трижды поднимать и опускать гроб, мыть пол и мебель после выноса умершего, ставить стопку или рюмку водки, покрытую куском хлеба или блином, перед портретом умершего (прежде — чашу с водой и миску с кашей, кутьей), закидывать лапником дорогу траурного поезда, бросать горсти земли и монеты в могилу. Однако в последнее время начинает частично

возвращаться христианская традиция. Теперь часто на похороны приглашается священник. В церкви по покойному служитя панихида (отпевание). А на кладбище священником читается специальная молитва-лития. В руку умершему вкладывается бумага с текстом молитвы.

Гробы повсеместно обтягивают тканью. Этот обычай является продолжением старинной традиции, существовавшей у русских еще в XVII в. Правда, тогда обивку гроба могли позволить себе только богатые люди, так как в основном использовался бархат (Костомаров, 1993, с. 232).

В русскоязычной среде утреннее время остается наиболее предпочтительным для выноса умершего из дома. Сакральный огонь в доме умершего зажигается далеко не всегда. Могилу обычно выкапывают за день до похорон. Занимаются этим посторонние люди, не состоящие в родстве с покойным. Устройство могил имеет локальные особенности. Так, русские жители Каа-Хемского и Тоджинского кожуунов в могильной яме над гробом сооружают навес в виде дощатого настила, установленного на четыре столба. Нередко на дно могилы укладывают лаги или кидают лапник, предназначенные изолировать гроб от могильной земли.

Последнее прощание знаменуется целованием близкими родственниками лица покойного или венчика (освященной бумажной ленты, на которой между изображениями Христа, Богоматери и Иоанна Предтечи располагается надпись: «Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, помилуй нас») на его голове. Остальные провожающие ограничиваются прикосновением руки к стенке гроба во время медленного прохождения вдоль него. Стало обязательным чтение некролога или произнесение прощальной речи (ПМА, 2003, ч. II, л. 7, 9)¹.

Повсеместно на похороны принято одеваться в одежду черного цвета, что служит символом скорби. Это правило привилось в России сравни-

¹ Некогда у русских существовали погребально-поминальные плачи-причеты, исполнявшиеся специально приглашаемыми плакальщицами (Рыбаков, 1987, с. 113–114, 117–120; Зеленин, 1991, с. 355; Костомаров, 1993, с. 232–233). Плачи продолжались с момента смерти до погребения, исключая ночное время, когда следовало только приговаривать. Плачи включались также в обряд поминок (Седакова, 2004, с. 88). Считалось, что оплаканный покойник не будет беспокоить живых (Русские обычаи..., 2005, с. 59). В то же время существовало поверье, требующее не выказывать скорбь по умершим детям, так как материнская слеза «жжет ребенка» (Русские обычаи..., 2005, с. 62). Церковь, относя похоронные плачи к языческому наследию, выступала их противницей. В XVIII в. в борьбу за их искоренение вступила и государственная власть. Так, в 1715 г. на смерть царицы Марфы, вдовы царя Федора Алесеевича, Петр I откликнулся указом, запрещающим на похоронах «выть как ныне, так и впредь».

тельно недавно — в конце XIX — начале XX в. Ранее знаком траура являлся белый цвет (Зеленин, 1991, с. 354–355).

Мужчины перед гробом стоят с обнаженными головами, женщины — как правило, в платках или головных уборах.

Гроб в могилу опускается на веревках, однако в Тоджинском кожууне отмечен старинный ритуал — применение полотенец. Когда-то такой способ был широко распространен, поскольку запрещалось использование веревок («на веревках вешаются») (Седакова, 2004, с. 166). Полотенца после засыпки могилы рвутся на куски и раздаются всем присутствующим на похоронах.

Обычно русские избегают класть в гроб погребальный инвентарь. Имеющиеся в гробах подушечка под головой и покрывало-саван скорее могут расцениваться как элементы похоронного костюма и оформления гроба. На могильном же холмике, наоборот, выкладываются подношения: венки, цветы (искусственные и живые), продукты.

Могильные холмики имеют стандартный вид — это низкая уплощенная пирамидальная насыпь. Случается, что их обкладывают дерном или камнями.

Постепенно начинает возрождаться утраченное в советское время сакральное окуривание могилы и гроба. Правда, в отличие от тувинцев, у русских фигурирует не можжевельник, а ладан¹. Окуривание осуществляет приглашенный священник.

Долгие годы наиболее распространенным намогильным знаком была деревянная, иногда бетонная колонка в виде вытянутой усеченной пирамиды. Правда, встречались и шести-восьмиконечные деревянные (крайне редко бетонные) кресты, порой имеющие двускатную крышу (*часовенка*). В последнее время крестов становится все больше (рис. 7, 8).

В п. Тоора-Хем Тоджинского кожууна русскоязычное население часто обвязывает кресты полотенцами, что демонстрирует продолжение древнего обряда (рис. 9). Полотенца-рушники, повешенные и повязанные на крест, когда-то считались жертвенными дарами умершим, а также оберегами от нечистой силы (Голубкова, 2006, с. 107). Несомненно, их прототипом являются *обыденные* полотенца, восходящие еще к дохристианским временам. Они, сотканые за одну ночь, предназначались служить преградой смерти (Зеленин, 1994, с. 194–201).

Следует отметить, что в Тоора-Хеме аналогичный ритуал проводят и тувинцы. Правда, повязывают они не полотенца, а шелковые *кадаки*, и не на кресты, а на пирамидальные намогильные памятники.

¹ У староверов, помимо ладана, для окуривания используется можжевельник и богородская трава (чабрец) (Татаринцева, 2006а, с. 119).

Типичное навершие памятников советского периода — пятиконечная звезда — теперь почти не устанавливается. Звезду заменили маленькие кресты.

В последнее время многие русские стали отдавать предпочтение монументам в виде вертикально установленных мраморных и бетонных плит. Преобладают трапециевидные формы, но нередки и прямоугольные с округлой или скошенной верхней частью (рис. 10).

Порой над могилой вместо холмика располагается бетонная плита. Когда ее изготавливают на месте погребения, то дощатую опалубку убирают далеко не всегда. Обычно надмогильные плиты сочетаются с памятниками и монументами (рис. 11).

Часто на памятниках, помимо имени и дат жизни умершего, помещают его портрет. Как правило, это фотография на эмалированной овальной пластине или выгравированное изображение на камне. При этом если человек умер в пожилом возрасте, то подбирается портрет не преклонных лет, а более ранней поры — времен зрелости. В этом следует видеть проявление общечеловеческих психологических установок, благодаря которым образ предка неразрывно связан с наиболее продуктивным отрезком жизненного пути¹. Веянием нового времени стали скульптурные каменные и бетонные бюсты (рис. 12).

Повсеместно могилы огораживаются деревянной или металлической оградой, у которой имеется калитка (рис. 13). Бывает, что ограда окружает несколько могил, ограничивая место семейного некрополя. Для поминок также часто сооружаются скамейки и столики. Памятники и ограды окрашивают в красный, белый, синий, голубой цвета, используется и краска серебристого оттенка. Обычно цвет памятников и оград не совпадает.

Необходимо обратить внимание на заимствования из тувинской погребальной обрядности. Наиболее часто встречающимся чужеродным элементом для русской традиции является смена ориентировки погребенного. Нередко русские захоронения расположены таким образом, что покойный направлен головой не в обычном западном направлении, а на ближайшую гору². Другим заимствованием, отмечающимся гораздо

¹ Те же представления побуждали древних римлян изготавливать восковые раскрашенные портреты граждан, достигших высокого положения в обществе (лат. *imagines*), еще при их жизни, в расцвете сил. Такие «личины» хранились в *атриуме* дома и впервые выставлялись на обозрение публики только после похорон человека (Толшин, 2007, с. 22).

² Заметим, что изменение ориентировки покойника (казалось бы, одного наиболее из устойчивых элементов похорон) наблюдается и в крупных российских городах, где могилы ориентируются относительно проложенных тропинок и дорог.

реже, выступают надгробные стелы из скальных обломков. Такие стелы водружались над некоторыми могилами в г. Кызыле еще в 1970-х гг., причем напротив стел часто вкапывались деревянные памятники или кресты (ПМА, 2003, ч. II, л. 8; 2006, л. 3) (рис. 14)¹.

Современный русский поминальный стол практически не отличается от праздничного, но в него включены обязательные кутья или рисовая каша, кисель, квас или компот и блины. Поминки не обходятся без спиртных напитков. Как правило, на стол выставляется водка (иногда разбавленный спирт), коньяк, красное вино. Исключены игристые вина, считающиеся знаком праздничного веселья.

Несмотря на все произошедшие перемены, остались прежними сроки поминальных дней. Как у староверов, так и у «мирских» они устраиваются сразу после похорон, на третий (*третины*), девятый (*девятины*), сороковой день (*сороковины*) и через год (*годину*). В прежние времена строго обязательным считалось троекратное поминовение — на третий, девятый и сороковой день. Народные и религиозные представления объясняли это тем, что на третий день после смерти изменяется образ умершего, а ангел приводит душу на поклонение Богу; на девятый день распадается тело, и душа навещает мир живых; в сороковой же день истлевает сердце, а ангел приводит душу к Богу для определения места в загробном мире (Русские обычаи..., 2005, с. 71–72).

В последнее время покойных поминают ежегодно на Пасху (несмотря на возражения священнослужителей), в Радоницу/Радуну, субботу перед Троицыным днем (Родительская суббота) и Троицу. Иногда проводятся поминки через полгода после смерти и в день ангела.

При поминальных посещениях² кладбищ русские оставляют на могилах цветы, крашеные яйца, хлеб, пироги, стопки или стаканы с водкой. Издавна существовал обычай посыпать погребение зерном. Правда, в отличие от тувинцев, у которых это действие служило символом-пожеланием многочисленного потомства, у русских оно являлось жертвой-подношением «душам» умерших, появившихся на могилах в виде птиц. Старинный ритуал обливания могильного холма водой трансформировался в обычный полив посаженных цветов или выросшей травы.

Посещение могилы нередко сопровождается разговором с покойным, когда родственники говорят вполголоса, обращаясь к кресту или памятнику. Они рассказывают о своей жизни, семейных делах.

¹ Впрочем, сочетание креста и камня на могильном холме не было абсолютно чуждо славянским народам. Например, подобным образом отмечали могилы белорусы в XIX — начале XX в. (Зеленин, 1991, с. 351).

² У староверов не принято ухаживать за могилами (Татаринцева, 2006а, с. 120).

Экономический кризис, разразившийся в Туве в 1990-х гг., сказался на городской погребальной обрядности. Покупка участка на кладбище стала недоступной для многих горожан. Проблема оказалась настолько серьезной, что вплоть до весны 2008 г. на кладбище г. Кызыла в течение двух-трех лет пролежало не захороненными значительное число трупов «безродных и не востребуемых лиц» (Плюс Информ, 2008, № 17). По этой причине в степях под Кызылом начали возникать самовольные, не санкционированные властями одиночные захоронения (Центр Азии, 15.12.2004; Риск, 2005, № 12)¹. Среди них особое место занимают младенческие могилы, появившиеся в месте, именуемом Вавилинским Затонам.

На высоком берегу Енисея среди редких кустов караганника были сооружены овальные выкладки из галечника, отмечающие места захоронений (рис. 15)². На некоторых из них стояли стеклянные банки с полевыми цветами, а в одном случае были положены овощи и алюминиевый нательный крест.

Судя по одному погребению, для умершего младенца выкапывалась полуметровая яма. Труп в своеобразном гробу — небольшом прямоугольном ящике, обитом материей, — укладывали головой в западном направлении. Покойного укрывали саваном — куском белого тюля — и снабжали сопроводительным инвентарем: пластмассовой игрушкой, стеклянным рожком, соской-пустышкой, искусственными цветами.

По всей видимости, экономические трудности и социальные проблемы запустили в русской среде механизм возрождения архаичных представлений, связанных с устройством детских погребений вне общественного кладбища. Как известно, у большинства народов, в том числе и славян, ребенок с момента появления на свет и до совершения определенных ритуалов воспринимался не человеком, а неким бесполом существом (Байбурин, 1993, с. 41, 59). Когда-то детей, умерших до крещения, запрещалось хоронить вместе со всеми. Их погребали тайно в жилых домах, на перекрестках дорог, в огороде, гумне, в саду, под одиноко растущим деревом (Зеленин, 1995, с. 72–73). В прежние времена русские часто сопровождали детские погребения игрушками (Байбурин, 1993, с. 111; Листова, 1993, с. 57). Более того, использование куска тюля находит полное соответствие в русской обрядности, где он нередко служил заменителем церковного покрывала (Носова, 1993, с. 90, 96).

¹ Когда-то у русских считалось богоугодным делом дать денег беднякам на похороны родственника (Костомаров, 1993, с. 233).

² Не исключено, что специфика выбранного места перекликается с одним тувинским обычаем, по которому детей до семи лет хоронили возле куста караганника (Кенин-Лопсан, 2006, с. 172).

Наступившая в начале 2000-х гг. относительная стабильность в экономике привела к прекращению функционирования этого импровизированного детского кладбища. Древний ритуал так и не перерос в современную традицию.

Как показывает представленный краткий обзор, погребально-поминальные обряды русскоязычного населения Тувы демонстрируют несомненное культурное родство. При этом отмеченное разнообразие объясняется локальными и социальными причинами. Можно уверенно заключить, что, несмотря на «рецидивы» возрождения забытых обычаев, большинство русских жителей следует усредненному общегражданскому комплексу похорон, в основном утратившему религиозную основу. Вместе с тем часть русскоязычных граждан восприняла отдельные элементы тувинской обрядности. Старинный православный канон наиболее полно сохранился только в староверческой среде, где законсервировалось и большинство архаичных дохристианских черт.

Глава V

СОВРЕМЕННЫЙ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ РИТУАЛ ТУВИНЦЕВ

Раньше времени друзей наших кони шарахнулись.
Имен их прямо нельзя произносить.
Скорбящие журавли все дальше и дальше летят.

Р.Д. Лудун

Вторая четверть XX в. отмечена резкими переменами в культуре Тувы: осуществился массовый переход от кочевания к проживанию в поселках, изменился традиционный жизненный уклад, произошел приток значительного числа представителей русскоязычного населения, распространилось атеистическое мировоззрение. Радикальные перемены затронули похоронно-поминальную практику. Этому способствовали репрессии, направленные против хранителей традиций и исполнителей ритуалов — шаманов и лам.

В 1921 г. вышел указ о повсеместном переходе к ингумации. Республиканские власти объясняли ее необходимость санитарными требованиями (Дьяконова, 1975, с. 146). Подземные погребения стали доминирующими, хотя наземные продолжали устраиваться в отдаленных от центра районах. Так, в южных областях наземный способ похорон прекратился в 1940–1950-х гг., а в северных — только в начале 1960-х гг. (ПМА, 2003, ч. I, л. 36; 2004, ч. II, л. 3)¹.

Существуют свидетельства о проведении и надземных похорон (Кенин-Лопсан, 2002, с. 508). Последний случай надземного погребения произошел в 1998 г. в Тоджинском кожууне, когда из-за длительной непогоды не удалось вывезти из тайги труп оленевода (ПМА, 2006, л. 31).

С приходом советской власти в Туве было отмечено устройство погребений шаманов в неглубоких ямах с установкой по углам столбов, которые иногда перекрывались навесом из жердей (Кенин-Лопсан, 2002, с. 133, 148–149). Не ясно, явился ли такой способ компромиссом, отвечавшим требованиям властей, или он выступал как продолжение старинной, ранее не фиксировавшейся исследователями традиции подземных шаманских захоронений. Вполне возможно, что этот обычай существовал прежде и имел общие корни с погребальным обрядом алтайских ша-

¹ У тувинцев, проживающих на территории Монголии, наземные погребения практиковались до середины 1950-х гг. (Монгуш, 2002, с. 76).

манов, которых нередко хоронили под навесом, закопав в землю. Правда, в алтайском варианте труп помещался в колоду, а над навесом дополнительно сооружался сруб (Дьяконова, 1975, с. 80–81)¹.

Повсеместный переход тувинцев к погребениям в земле не стал возвращением к одному из древних обычаев, а явился прямым заимствованием у русскоязычного населения.

Сложился общегражданский погребальный обряд, который требовал сооружения достаточно глубокой могилы², использования дощатого гроба, размещения покойного вытянуто на спине, ориентировку его головой на запад или близлежащую горную вершину³, бросания горстей земли в могилу, возведения невысокого могильного холма, установку памятника, потребления алкогольных напитков при захоронении, снятия мужчинами головных уборов при прощании с покойным, участия женщин в похоронах (ПМА, 2003, ч. II, л. 7–9)⁴.

Стало обычным явлением обтягивание гроба тканью, что не было характерно для недавнего прошлого. Сейчас обтяжка присутствует даже в том случае, когда используется не фабричный, а самодельный гроб. Порой используемая ткань имеет орнаментальную полосу из национального меандрового узора. Цвет обтяжки зависит от локальных предпочтений. В центральных и северо-восточных районах доминирует красный. На юге

¹ В.П. Дьяконова, подчеркивая обязательность похорон тувинских шаманов надземным способом, упоминала об очень редких подземных погребениях. В могилах хоронили тех шаманов, которые «при жизни уничтожили много людей» (Дьяконова, 1975, с. 82). Такое отступление от погребальной традиции находит параллели в обычаях кетов, устраивавших для шаманов, «портивших» людей, особенно глубокие могилы, а также в ритуальной казни бурят, закапывавших зловредных «черных шаманов» живыми вниз головой (Клеменц, Хангалов, 1910, с. 152–153; Семейная обрядность..., 1980, с. 164).

² Правда, в отдельных местах (Монгун-Тайгинском кожууне) из-за тяжелых каменистых грунтов глубина могил незначительна. Здесь установилась традиция, согласно которой только покойнику старше восьмидесяти лет полагается могила глубиной около 80 см, умершим же до этого возраста — только около 60 см. Детские захоронения в этих краях нередко устраивают на глубине всего 10 см (ПМА, 2006, л. 20) (рис. 16).

³ Впрочем, в тувинской среде ориентировка погребенного допускает варианты. В Монгун-Тайгинском кожууне (п. Кызыл-Хая) сохранилась традиция располагать покойников головой в сторону созвездия Большой Медведицы (Дьяконова, 2001, с. 155; ПМА, 2006, л. 15).

⁴ Ранее во многих районах Тувы женщинам запрещалось присутствовать при погребении (Семейная обрядность..., 1980, с. 116; Кенин-Лопсан, 1987, с. 85; 2002, с. 80; Дьяконова, 2004, с. 118; ПМА, 2004, ч. II, л. 4). Аналогичная ситуация наблюдалась в Монголии (Мэнэс, 1992, с. 121).

и юго-западе (иногда и в Кызыле) выбор делается на основании буддистских представлений о наличии у каждого человека «родимых пятен», то есть соответствующих ему сочетаний определенного цвета, связанных с годом рождения по лунному календарному циклу (*меңги*)¹.

У тувинцев сформировались поселковые и городские кладбища (*чевег*). При этом определенную роль сыграли русские захоронения, так как некоторые тувинские кладбища стали возникать рядом с заброшенными староверческими могилами (например, п. Кунгуртут Тере-Хольского кожууна) (ПМА, 2004, ч. II, л. 6).

При этом в ряде поселков на востоке республики произошло разделение кладбищ по национальному признаку (тувинские могилы отдельно от русских). А в южных областях, где проживало очень небольшое число представителей русскоязычного населения, кладбища приобрели семейно-родовой характер (несколько компактных скоплений могил, разделенных свободным пространством) (ПМА, 2003, ч. I, л. 35; 2004, ч. I, л. 20; ч. II, л. 35; 2006, л. 6, 23)². Кое-где проявился старинный обычай создания изолированных детских кладбищ (ПМА, 2006, л. 12–13) (рис. 17, 18).

Многие кладбища располагаются у подножия гор или тяготеют к возвышенностям, в чем, безусловно, отразился архаичный культ горы

¹ «Родимые пятна» для мужчин и женщин вычисляются различно (Дьяконова, 1981, с. 154).

Традиционный тувинский календарь подобен тибетскому и монгольскому. Он имеет 60-летний цикл, подразделяющийся на пять 12-летних. Каждому году соответствует один из пяти элементов-стихий: дерево (*ыяш*), огонь (*от*), земля (*чер*), железо (*демир*), вода (*суз*). Кроме того, годы различаются по мужскому или женскому «началу», а также по цветам (синему, красному, желтому, белому, черному) разных тонов (Потапов, 1969, с. 282–284; Дьяконова, 1981, с. 154–155; Риттер, 2007, с. 174, прим. 1). Широко распространено поверье о «несчастливом» годе, который несет опасность здоровью и благополучию человека. Этот год наступает после завершения очередного 12-летнего цикла. У тувинцев он соответствует году рождения, так как отсчет цикла ведется от момента зачатия. У большинства же современных тюркских народов начало цикла совпадает с рождением, и поэтому «несчастливый» год наступает каждые 13 лет.

² Покойного обычно хоронят на «отцовском» кладбище, так как тувинцы ведут патрилинейный отсчет родства. Вместе с тем родственники со стороны матери считаются более близкими. Поэтому, если в течение трех лет после смерти представителя отцовского рода произошло «большое несчастье», следующего усопшего того же рода могут похоронить в «более чистом месте» — на «материнском» кладбище (ПМА, 2003, ч. I, л. 39–40). При этом в Монгун-Тайгинском кожууне бытует мнение, что захоронение в одном месте близких родственников может спровоцировать в семье новые смерти (ПМА, 2006, л. 7).

(рис. 19)¹. Эта характерная черта нашла отражение в тувинской пословице: «В юрте рождаются, под скалой умирают» (Курбатский, 2001, с. 149)². Однако это наблюдается далеко не повсеместно, и порой кладбища устроены в лесу или посреди степи (рис. 20, 21).

К настоящему времени в погребальной обрядности тувинцев стали характерными вынос покойного после полудня, наличие сопроводительного инвентаря, обильные поминальные подношения, отмечание поминальных дней на седьмые и сорок девятые сутки (ПМА, 2003, ч. I, л. 39–43; ч. II, л. 7–9).

После распада СССР в жизни республики значительное место заняла религиозная сфера. С 1990 г. стали создаваться буддистские монастыри и шаманские общества. Начала видоизменяться сложившаяся погребальная практика. С большей четкостью проявилось разделение похоронных обрядов по регионам, а самих захоронений — по социальному уровню покойных.

В середине 1990-х гг. руководство республики в связи с нехваткой площадей на кладбище г. Кызыла заявило о необходимости введения обряда кремации и строительстве в столице крематория. Граждане Тувы неоднозначно отнеслись к такой перспективе: христиане выступили противниками, буддисты высказались в поддержку. Но планы не были реализованы по причине отсутствия денежных средств (Центр Азии, 19.11.2004)³.

Ситуация в г. Кызыле за прошедшие годы еще более усложнилась. Новое городское кладбище к концу 2007 г. оказалось переполненным. Однако земля для другого кладбища до сих пор не выделена (Центр Азии, 23.11.2007).

Похороны теперь устраиваются на третьи сутки. Повсеместно распространился обряд «ночевки» покойного. Следуя ему, в доме умершего всю

¹ Почитание гор, скал и хребтов ярко отразилось в сказаниях тувинцев (Кенин-Лопсан, 2002, с. 355, 362–377, 393, 395). До недавнего времени каждая тувинская племенная группа имела «свою» гору, считая ее покровителем рода (Потанин, 1883, с. 128; Вайнштейн, 1961, с. 174; Потапов, 1969, с. 60, 62–63, 66–67, 69–70, 76, 358–360; Дьяконова, 2000, с. 104; Курбатский, 2001, с. 151–152; ПМА, 2006, л. 18; Кенин-Лопсан, 2006, с. 83–86, 92; Даржа, 2007, с. 32).

² Ее аналогами являются монгольская и ойратская пословицы: «Родился у подножия стены, похоронят у подножия скалы», «Муж родится на ковре, а умирает на сыром лугу; родится у стенных настилок, а умирает у подножья скалы» (Липец, 1984, с. 114; Курбатский, 2001, с. 149).

³ Однако в современной Туве известен случай кремации. Анчамаа Солчаковна Калга-оол, последние годы проживавшая в Москве, завещала после смерти кремировать свои останки. Кремация была осуществлена в Москве, а прах перевезен в Туву и захоронен (ПМА, 2006, л. 5).

ночь (иногда три ночи подряд) рядом с трупом сидят пожилые родственники. Они ведут тихие беседы на отвлеченные бытовые темы, играют в настольные игры (шахматы, карты) (ПМА, 2005, л. 5).

Сохранился и в настоящее время широко бытует старинный обычай держать в доме покойного зажженный светильник. Его роль играет буддистская лампада — бронзовая или латунная чашка на высокой ножке, в которую налито масло и плавает хлопковый фитиль (санскр. *dīpa*, *âlaka*; тибет. *mar me*, *sgron me*). Тувинцы называют ее *чула*. Нельзя исключить, что этот обычай относится еще к добуддистским верованиям, поскольку возжигать огонь после смерти человека — обычай, традиционный для многих народов. К тому же наименование светильника сходно с названием одной из человеческих «душ» у соседей тувинцев (челканцев, кумандинцев, шорцев, телеутов, хакасов) — *чула*, *шула*, *дьюла*. Это может указывать на шаманские корни обряда.

Для прощания с умершим вновь стали привлекаться шаманы и люди, видящие духов. При этом на юге Тувы, в Эрзинском кожууне, шаманы оказались полностью исключены из похоронной практики, в результате чего покойного провожают исключительно ламы (ПМА, 2003, ч. I, л. 35–36). Тридцать лет назад ситуация здесь была иной, и шаманы выступали наравне с ламами или даже доминировали (Дьяконова, 1975, с. 42, 63–65). На юго-западе республики, в Монгун-Тайгинском кожууне, произошла противоположная замена: ранее главенствующие ламы уступили место шаманам (ПМА, 2006, л. 14)¹.

Жители г. Кызыла отличаются наибольшей религиозной толерантностью. На прощание с покойным или для общения с его «душой» они часто приглашают поочередно шамана и ламу². Ритуальные действия, совершаемые шаманами и ламами, в столице жестко тарифицированы. Например, в 2004 г. вызов шамана для последнего прощания оценивался в одну-полторы тысячи рублей, а выезд с той же целью кызыльского шамана в район — в три тысячи рублей (Центр Азии, 2004.11.19).

Конкретный час выноса трупа, время похорон и место погребения (при наличии нескольких кладбищ) нередко определяются ламой, шама-

¹ Монгольские и китайские тувинцы в основном пользуются услугами шаманов (Монгуш, 2002, с. 78; 2007, с. 349; Серен, 2007, с. 66).

² Впрочем, подобные случаи отмечались и четыре десятилетия назад (Дьяконова, 1975, с. 109). К тому же отмечены случаи, когда шаманом становился лама (Алексеев, 1984, с. 212). Такая ситуация не отражает стирания между шаманскими и буддистскими установками, а демонстрирует двоеверие, наблюдающееся в тувинском обществе (Пименова, 2007а, с. 22).

ном или авторитетными пожилыми родственниками. До сих пор бытует поверье, что в случае неправильного выбора места погребения «покойник через год встанет из могилы и заберет кого-нибудь» (ПМА, 2006, л. 16).

Практически по всей республике возобладал русский похоронный обычай одевать умершего в новый или мало поношенный костюм. При этом в Монгун-Тайгинском кожууне сложилось представление, что погребальное одеяние не должно иметь пуговиц, украшений, кантов, лацканов (ПМА, 2006, л. 16). Но в отдельных южных поселках население продолжает следовать буддистскому ритуалу, и покойника хоронят без одежды, завернув только в полотнище белой ткани — саван¹. Иногда саван украшается розами, сделанными из разноцветных лент. На юго-западе Тувы случается использование двух саванов: белого и окрашенного в цвет, соответствующий году рождения покойного, согласно буддистским представлениям. В северо-восточном районе отчасти возобладала половая дифференциация расцветки савана: мужчинам полагается синий, голубой, женщинам — белый, светло-розовый (ПМА, 2006, л. 19, 34).

Гости, пришедшие на проводы, выражают соболезнование родным умершего вручением каждому присутствующему (исключая детей, а часто и женщин) сигареты. В ответ они от ближайшего родственника покойного получают также сигарету (ПМА, 2005, л. 5–6). Эта процедура, по-видимому, восходит к старинному обряду обмена табаком и курительными трубками при встрече.

Перед выносом трупа в доме умершего происходит прощание. Все присутствующие молчат, говорит только самый уважаемый родственник, который описывает, каким хорошим человеком был покойный, рассказывает о его кончине. Подробности последних дней или часов жизни могут опускаться или приукрашиваться. Например, скрываются самоубийство или смерть, наступившая по вине врачей. В последнем случае прибегают к эвфемизму: «не выдержал» (*шыдашпайн барган*) (Монгуш, 2001, с. 167; ПМА, 2005, л. 5).

До настоящего времени в некоторых местах соблюдаются ритуалы, предназначенные оградить живых людей, особенно родственников, от

¹ Здешние тувинцы верят, что если покойного обрядить в новую одежду, то он переродится в бабочку (ПМА, 2004, ч. II, л. 1). Такое представление перекликается с общетувинским негативным отношением к бабочкам: «поймав, зарежешь, — живой крови нет», «труслив, как бабочка» (Курбатский, 2001, с. 106–107, 308). Вместе с тем мотылек/бабочка у тувинских шаманов выступает духом-покровителем — *ховуган ээрен*, связанным с потусторонним миром (Кенин-Лопсан, 1987, с. 71–72).

вредоносного влияния мертвецов, — это запрет на произнесение имени умершего и раздача его личных вещей¹.

Повсеместно продолжает бытовать «кормление» духов и «души» усопшего. Оно выражается в окроплении молоком или соленым молочным чаем пути похоронного поезда и места погребения. Достаточно часто «кормление» производится с помощью ложки — *тос-карак* («девятиглазка»).

К разряду «кормления» относится обсыпание зернами проса или ячменя (порой просом и ячменем, смешанным с можжевельником) могилы, гроба и могильного холма². Во многих районах Тувы обустройством могил (*онгар*) занимаются друзья и знакомые (не родственники!) покойного³. Как правило, эти же люди выносят гроб из дома, опускают его в могилу и закапывают.

Отправка покойного на кладбище теперь происходит в открытой грузовой машине, в кузове которой гроб сопровождают друзья и некоторые родственники. Вместе с гробом часто доставляют памятник и ограду. На кладбище гроб устанавливается на выровненную кучу земли, извлеченную из могильной ямы, табуретки, специальные деревянные или металлические подставки. Через некоторое время его переносят на жерди или инвентарь землекопов (ломы, лопаты), положенные поперек могильной ямы, пропускают под днищем волосяные арканы кустарного производства (*чеп аргымчы*) или фабричные веревки и опускают в могилу. Нетипичным вариантом, отражающим заимствование у русскоязычного населения, можно считать использование при переносе гроба полотенец.

¹ Судя по записям Н.Ф. Катанова, в прежние времена вещи покойника раздавались далеко не всеми тувинцами (Катанов, 1890, л. 204).

Своеобразная процедура раздачи верхней одежды была описана В. Мачавариани. Всадник, провожающий покойного, волоком доставлял труп, завернутый в шубу, в уединенное место, и, «если овчина выдержала испытание», шубу забирал себе (Мачавариани, Третьяков, 1930, с. 98–99).

² Прежде, как отмечала В.П. Дьяконова, ламы в Эрзинском кожууне установили запрет на обсыпку зерном захоронений детей. Мотивировкой послужило якобы отрицательное влияние ритуала на здоровье скота (Дьяконова, 1975, с. 70). Сейчас этот запрет не соблюдается.

³ В.П. Дьяконова отмечала, что у южных тувинцев в устройстве погребения шамана участвовала также его жена (Дьяконова, 2004, с. 116). В настоящий момент запрет на погребальную деятельность родственников не действует в тех поселках, где практически все население в той или иной степени находится в родственных отношениях. Впрочем, и там люди, выносящие гроб и копающие могилу, обычно состоят в наиболее отдаленном родстве с покойным (ПМА, 2006, л. 16).

При этом полотенца, опять же следуя русской традиции, рвутся на куски и раздаются провожающим (ПМА, 2003, ч. II, л. 8; 2006, л. 35).

Подобными редкими привнесенными элементами являются траурные марши и разбрасывание хвойных веток по пути умершего на кладбище (Мачавариани, Третьяков, 1930, с. 98; Байыр-оол, 2007, с. 302).

В г. Кызыле, в отличие от районов республики, организованы специализированные бригады могильщиков. Кроме того, здесь возникли коммерческие организации, отвечающие за ритуальные услуги. Наиболее зажиточные слои населения тувинской столицы предпочитают приобретать для умерших родственников дорогостоящие лакированные гробы, изготовленные из ценных пород дерева (часто привезенные «из-за Саян»), что отражает культурное влияние крупных российских городов. В провинции же большинство тувинцев погребают покойников в обычных дощатых гробах, нередко самодельных¹.

Показательно неприятие местными жителями гробов из оцинкованного железа, в которых доставляют на родину погибших военнослужащих. Труп, привезенный в таком гробу, на кладбище перекладывается в деревянный. В нем покойного и хоронят. «Цинк» же оставляется недалеко от могилы (ПМА, 2006, л. 24–25).

В погребальной обрядности жителей районов отмечаются как возрождение старых традиций, так и действие инокультурных заимствований. Явной новацией, восходящей к русской похоронной обрядности, следует считать занавешивание зеркал и окон в доме покойного. При этом нередко закрывается материей и телевизор. Можно предположить, что чужеродный обычай был с легкостью принят тувинцами, поскольку в прежние времена представители некоторых родоплеменных групп затягивали белым материалом дверь (*эжик*, *хаалга*) и дымовое отверстие (*хараача*) в юрте умершего (Дьяконова, 1975, с. 52, 97)².

¹ Небезынтересно, что в тувинском языке одно из наименований гроба — *кавай* — совпадает с названием колыбели (ПМА, 2005, л. 3). Этот смысловой ряд можно продолжить бытующим представлением, что колыбель символизирует материнское лоно и является носителем жизненной силы (Курбатский, 2001, с. 179). Сходные ассоциативные связи отмечены у многих тюркских и монгольских народов. Например, словом *межик* или *кабай* алтайцы обозначали колыбель, а также гроб и могильную яму. Погребальное ложе они называли *кижиниң кабайы* — колыбель человека. У монголов место погребения именуется *алтан елгий* — золотая колыбель (Львова и др., 1988, с. 152–153, 218, прим. 215).

² В настоящее время закрытие дымового отверстия изредка практикуется шаманами при очистительном камлании, символизируя защиту от злых духов, порчи и проклятия (Пименова, 2007, с. 94–95).

Локальной спецификой стало отличаться оформление могильных ям. В южных областях на дно могил начали класть ткань белого цвета, что, должно быть, является возрождением обычая расстилания войлока под покойным. В Тоджинском кожууне тувинцы, подобно русским, кидают на дно лапник (ПМА, 2006, л. 34). На востоке и северо-западе республики (Каа-Хемский и Пий-Хемский кожууны) дно ничем не застилают, а только тщательно выравнивают. Гроб же обкладывают крупными камнями, а на его крышку кладут доски или жерди.

Интересной, но сравнительно редкой особенностью (Тоджинский и Каа-Хемский кожууны) является сооружение в могилах дощатого навеса на четырех столбах. Как и в случае с покрытием крышки гроба досками, делают его для того, чтобы земля при засыпке не попала на гроб (ПМА, 2003, ч. I, л. 45; 2005, л. 6; 2006, л. 35). Это можно интерпретировать как русское влияние, тем более что сооружение навеса практикуется в районах, наиболее ассимилированных русскоязычным населением. Однако нельзя исключить и наличие отголосков древней традиции, которые не проявлялись в Туве длительное время¹. Сходные навесы известны по археологическим раскопкам погребальных памятников, сочетавших хуннские и древнетюркские черты (Вайнштейн, Дьяконова, 1966, с. 205, 219, 222, 227, 254; Николаев, 2001, с. 8). Очевидно, идея о предохранении покойника и гроба от засыпки землей («чтобы земля не давила») была близка многим народам, никак культурно не связанным. Аналогичные сооружения до сих пор возводят русские, хакасы, буряты, алтайцы, кумандинцы, алтайские казахи, селькупы, ханты, манси, сибирские татары, коми, удмурты (Яковлев, 1900, с. 86; Грачева, 1971, с. 259; Шатинова, 1981, с. 102; Федорова, 1996, с. 109; 2005, с. 173; 2007, с. 81–82; 2007а, с. 204; Садиков, 2001, с. 128; Хандагурова, 2001, с. 226; Корусенко, 2003, с. 105; Степанова, 2005, с. 166; Пержакова, 2006, с. 178; Голубкова, 2006, с. 105; Арзютов, Кимеев, 2007, с. 31).

В большинстве районов сохраняется ритуал разведения перед могилой сакрального костра² либо сооружение курильницы. Курильницу вместо каменной плитки иногда заменяет обыкновенный строительный

¹ Автор благодарит археолога И.А. Грачева за ценную консультацию.

² До сих пор многие тувинцы сохраняют трепетное отношение к огню. Домашний очаг по обычаю «кормят», не перешагивают через огонь, не сжигают мусор, не ходят по месту бывшего кострища (Кенин-Лопсан, 2006, с. 94, 185). В огонь запрещено не только плевать, но и лить воду (хотя прежде при вынужденной перекочевке, вызванной плохим предзнаменованием, хозяин трижды плевал в холодную золу костра (Потапов, 1969, с. 162), что, очевидно, связано с широко распространенным представлением об очаге как месте соприкосновения иного мира с миром живых (Арзютов, Кимеев, 2007, с. 7, 9). Ни в очаге, ни

кирпич. На курильнице рассыпаются угли и кладется зажженная ветка можжевельника. В костер сыплется раскрошенный сухой можжевельник, кидаются баранья грудинка (*töи*), топленое масло (*саржаг*), курдюк с голенью (*ужа биле чода*), куски печени, обернутые нутряным жиром (*согжага*), куски сала, конфеты, печенье, сигареты. Курильница посыпается можжевельником, просом, кусочками жира и масла, а также обрызгивается молоком или чаем.

Как и прежде, присутствует обязательное окуривание могилы можжевельником. Население ряда поселков Монгун-Тайгинского и Тоджинского кожуунов в последнее время игнорирует сооружение костра или курильницы. Однако и здесь похороны не обходятся без использования можжевельника. Тлеющими ветками растения обводят вокруг памятника, а крошками обсыпают могильный холм.

В некоторых местах соблюдается обычай «выкупа земли», согласно которому подношения — продукты, мелкие деньги — оставляются на соседних могилах с целью получения у погребенных разрешения на новое захоронение (ПМА, 2005, л. 3; 2006, л. 7)¹.

Сформировался ритуал чтения некролога, совершаемый непосредственно перед опусканием гроба в могилу. Очевидно, он выступает заменой произнесения гимна-заклинания или отходной молитвы (Калоев, 2004, с. 334). Сам некролог, написанный на бумажном листе, помещается в гробу возле головы покойного, что находит параллель в действиях русских с записью «подорожной» молитвы.

Тувинцы продолжают снабжать умершего сопроводительным инвентарем. В гроб в изголовье кладут головной убор, платок, расческу, нитки, иголку, продукты. Однако некоторые информанты отмечают запрет на любые колющие предметы. Зеркала также исключены из состава погребального инвентаря (ПМА, 2005, л. 3). Девушке или молодой женщине могут положить губную помаду, бутылку красного вина, мужчине —

в костре не сжигают мусор. Неостывший костер стараются аккуратно засыпать землей. В золу и угли не втыкают острые предметы.

¹ У современных тувинцев этот обряд имеет упрощенную, возможно, архаическую форму. Монголы практикуют более развитый вариант, сочетающий древние элементы с буддистскими новациями: на выбранном для похорон месте лама испрашивает у духа местности разрешение на погребение, читая молитву и производя специальные манипуляции с войлоком, овчиной, козлиным, антилопиным или маральим рогом, клыком кабана, шелковым платком, стрелой, курительной трубкой, некоторыми инструментами, молочными продуктами (Вяткина, 1960, с. 256; Мэнэс, 1992, с. 117–118; Тангад, 1992, с. 130). Отметим, что прежде тувинские шаманы при определении места погребения также использовали рога козла (Кенин-Лопсан, 2006, с. 173).

бритвенный станок, одеколон, бутылку водки, пачку сигарет. Бутылки со спиртным и пачки сигарет должны быть открытыми. В некоторых местах в ноги покойному кидают монеты. Включение в состав погребального инвентаря бутылок с алкогольными напитками и монет, скорее всего, заимствовано из русскоязычной среды, где этот обычай фиксировался еще в XIX в. (Зеленин, 1991, с. 348). Наделение мертвеца спиртным происходит в основном в центральных районах. В юго-западных поселках ритуал выступает в компромиссном варианте. Здесь местные жители алкогольный напиток переливают в аптечный или парфюмерный пузырек и, опуская его в гроб, следят, чтобы пробка была закручена (ПМА, 2006, л. 7, 16)¹.

Случается, что в качестве сопроводительного инвентаря выступают показательные или знаковые вещи умершего: у орденосца — медаль или орден, у писателя — ценная перьевая ручка, у представителя богатой семьи — хрустальная чаша, у инвалида — палка или костыль (ПМА, 2003, ч. I, л. 44; 2005, л. 6; 2006, л. 21)². В отдаленном Тере-Хольском кожууне, по словам информанта, провожающие опускают в гроб только грудину и позвонок барана (ПМА, 2004, ч. II, л. 1). По-видимому, имелись в виду куски вареного мяса на костях — грудинка и спинная часть с курдюком, являющиеся у тувинцев наиболее почетными частями туши животного³.

Общепринято оформление могилы в виде невысокого уплощенного продолговатого холмика. Самым распространенным типом является обыкновенная грунтовая насыпь (рис. 22). Гораздо реже встречаются холмики, обложенные целиком или по периметру небольшими валуна-

¹ В Монголии обычай класть бутылку водки возле головы покойного — широко распространенное явление. Разразившийся в 1990 г. социально-экономический кризис привел, в частности, к своеобразному ограблению могил, когда раскапывалась только небольшая часть погребения с единственной целью — похищения водки (ПМА, 2008, л. 33).

² На похоронах отца одного из информантов родственники запретили ему положить в гроб отцовское охотничье снаряжение, включавшее ружье с патронами и нож (оружием могут воспользоваться злые духи — Вайнштейн, 1961, с. 193). Позднее при проводах «души» умершего возле могилы был сожжен экземпляр газеты «Шын» («Правда»), так как человек, видящий духов, заявил, что покойный «скучает» без прессы (ПМА, 2005, л. 3). Заметим, что сжигание вещей, необходимых мертвецу в загробном мире, — древний тюрко-монгольский обычай, описанный у алтайцев, бурят, хакасов (Агапитов, Хангалов, 1883, с. 56–57; Майнагашев, 1916, с. 284; Семейная обрядность..., 1980, с. 95, 106; Алексеев, 1980, с. 197; Шатинова, 1981, с. 101, 103; Дьяконова, 2001, с. 198).

³ Аналогичные подношения делались и алтайцами, но в основном во время женских похорон (Шатинова, 1981, с. 101).

ми, крупным галечником, плитняком, кирпичом (иногда побеленные известкой), дерном¹. Порой могильные холмики по длинным сторонам и крест-накрест затягиваются траурными лентами (рис. 23). Случается, что насыпи вообще отсутствуют, и их заменяют четырехугольные бетонные плиты. Плиты с кафельной отделкой специально доставляются на кладбище. Иногда родственники покойного изготавливают бетонные плиты непосредственно на могиле. Опалубка при этом сохраняется. Когда плиты являются единственным обозначением могилы, на них по еще незатвердевшему бетону пишется имя умершего, даты его жизни или слова прощания на тувинском языке (ПМА, 2004, ч. I, л. 20–22).

Значительные изменения произошли с обликом намогильных памятников. Продолжением древней традиции можно считать использование в качестве памятника вертикально вкопанного камня — стелы (рис. 24). Такие монументы встречаются редко. Они есть на кладбище г. Кызыла, но в основном фигурируют на западе республики, в Бай-Тайгинском кожууне, и на юго-западе, в Монгун-Тайгинском кожууне (Дьяконова, 1960, с. 165; ПМА, 2006, л. 8). Захоронения со стелами относятся к 1950–1970-м гг. У некоторых могил можно наблюдать стелы вместе с обычными деревянными памятниками (рис. 25).

Вызывает особый интерес то, что намогильные камни локализуются в том же районе, где когда-то Н.Ф. Катановым и В.П. Дьяконовой были собраны свидетельства тувинцев о погребальных изваяниях. Должно быть, среди местного населения, несмотря на утрату навыков изготовления монументальной скульптуры, сохранились элементы древнетюркского обряда, выражавшегося в маркировке могилы крупным необработанным камнем.

В конце 1990-х — начале 2000-х гг. был изготовлен погребальный памятник, имитирующий древнетюркское изваяние. Житель п. Саглы Овюрского кожууна вытесал из гранитного валуна монумент, по стилистике напоминающий скульптуры VI–VIII вв. По полученным сведениям, он хотел украсить изваянием могилу сына, стремясь подчеркнуть неразрывную связь тувинцев с древними тюрками². Установка памятника на

¹ Как правило, холмики, оконтуренные камнями, не имеют оград. Крайне редко встречается сочетание обоих элементов.

² На Алтае изготовление массивных антропоморфных памятников фиксируется с начала 1970-х гг. и имеет локальный характер. Здесь основным материалом выступает дерево (Маточкин, 2001, с. 159–164; Кубарев, 2004, с. 35–36). В 1990-х гг. было сделано каменное изваяние, подражающее средневековым. Правда, на его создание повлияла не столько идея национального возрождения, сколько желание привлечь внимание туристов (Кубарев, 2004, с. 36).

кладбище не состоялась по причине смерти самого создателя. С 2004 г. этот уникальный образец народного творчества хранится в Национальном музее им. Алдан Маадыр в г. Кызыле (рис. 26)¹.

В советское время для Тувы характерным намогильным памятником стала вытесанная из бревна или сколоченная из досок вытянутая усеченная пирамида (иногда доска с двумя скошенными сторонами). Навершием обычно служила пятиконечная звезда (рис. 27). Несомненно, возникновение таких сооружений следует связывать с влиянием традиций русскоязычного населения². Впрочем, многими тувинцами они были восприняты как аналогия собственным намогильным знакам (*маанай*). В первые годы вхождения Тувы в состав СССР наблюдалось возведение на могилах памятников, сочетавших как традиционные элементы, так и нововведения — жердь с *кадаками* и пятиконечной звездой (Дьяконова, 1975, рис. на с. 113, 146). Интересно, что и сейчас, правда крайне редко, встречается *маанай* вместе с деревянным памятником (рис. 28). Пятиконечная звезда в последние годы заняла самое скромное место среди погребальных знаков. Ее заменили буддистские эмблемы и пятилепестковые розетки, повторяющие форму герба республики. Наиболее часто навершия представляют собой деревянные диски с символикой буддизма. При этом отмечается значительное разнообразие типов наверший на различных кладбищах: в некоторых местах наиболее распространены деревянные диски со знаком Инь-Ян (рис. 29), в других — диски с изображениями звезд или солнца и полумесяца, обычно увенчанные тремя языками пламени — видоизмененные *сваямбху*, в третьих — трехступенчатые пирамидки — *субурганы*. Пожалуй, больше всего вариантов представлено на кладбище п. Кунгуртуга Тере-Хольского кожууна. Здесь навершиями служат деревянные шары, конусы, шары, переходящие в конусы, полумесяцы, октаэдры, усеченные октаэдры (рис. 30, 31). В единичных экземплярах фигурируют бутоны лотоса (рис. 32) и полумесяц, соединенный с пятиконечной звездой³. Часто под ними располагается трехступенчатое основание со скошенными сторонами (ПМА, 2004, ч. I, л. 21; ч. II, л. 3).

¹ Автор благодарит научного сотрудника Национального музея им. Алдан Маадыр О.О. Монгуш за любезно предоставленную информацию.

² На Алтае, согласно заключению этнографа Д.В. Арзютова, появление столбообразных памятников произошло в результате внедрения русской культуры и христианства: «Непременным атрибутом могилы крещеного человека становится крест, для некрещеных... — деревянный столб» (Арзютов, Кимеев, 2007, с. 35).

³ Изображения полумесяца или полумесяца, соединенного со звездой, встречающиеся на кладбищах Тере-Хольского, Монгун-Тайгинского и Тоджинского кожуунов, воспринимаются тувинцами как символы буддизма, в то время как у сибирских татар они выступают знаком мусульманства (Корусенко, 2003, с. 63,

Отдельным типом памятников, встречающимся только в Монгун-Тайгинском кожууне, являются вертикальные трапециевидные плиты, сколоченные из досок и обитые оцинкованным железом. Они воздвигались непродолжительное время — с середины 1980-х гг. до 1993 г., вероятно, до смерти мастера (ПМА, 2006, л. 11).

Обязательным условием оформления памятника стало прикрепление к нему таблички с именем и датами жизни покойного. С недавних пор дополнительной деталью выступают портреты умерших, выполненные на эмали, или простые фотографии в рамке, закрытые куском стекла или полиэтилена. В юго-западных районах возникла традиция использования вместо рамок корпусов круглых настольных часов. Причем порой часы прикреплены к памятнику без фотографии (видимо, по какой-то причине фотография не была вставлена). На юге Тувы нередко к памятнику прибавляется обрезок доски с изречениями и молитвами, написанными тибетски или по-старомонгольски (рис. 33).

Устойчивого цвета для надгробных монументов не существует. Их могут просто покрыть олифой или лаком, но предпочтительным считается использование красок буддистского цвета — красного/коричневого или желтого. Можно встретить синие и зеленые памятники. Навершая иногда выделяются цветом: их не окрашивают или красят желтой краской. Емкости из-под краски (ведра, банки, бутылки) вместе с кистями оставляют на кладбище.

В последнее время все шире распространяется «русский» обычай обозначать могилы шоферов, погибших в аварии. Их характерным знаком служит автомобильный руль, прикрепленный к памятнику или положенный на могилу (рис. 34). В Туве, как и в России, этот своеобразный знак погибшего водителя стал удивительно популярен и встречается не только на кладбищах, но и на обочинах дорог, где отмечает место автокатастрофы или маркирует ложное погребение — кенотаф¹.

рис. 9–11, 13, 15, 17, 22–24, 26, 28–29, 31; Селезнев, Селезнева, 2004, с. 39). Помимо тувинских буддистов, полумесяцы в качестве религиозного маркера служили алтайским бурханистам (Сагалаев, 1984, с. 96).

¹ Широкое распространение в России кенотафов, сооружаемых вдоль трасс, — отдельная сложная тема. Число их с каждым годом растет. Пожалуй, главную роль здесь играют психологические мотивы, проявившиеся в обществе со времени кризиса социалистической системы и в начале распада Советского Союза. При этом наиболее значимым оказалось не стремление граждан вывести процесс организации погребений из-под опеки государственных структур, как представляется некоторым публицистам (Губин, 2007, с. 41), а возвращение к традиционным правилам, требовавшим отмечать места гибели близких людей и выдающихся личностей.

Подобно рулям, на некоторых памятниках крепятся (рис. 35) или изображаются предметы, характерные профессии покойного, например деталь самолетного двигателя (рис. 36, 37).

Важным нововведением стали небольшие изображения лошадей в виде целых фигур или голов, вырезанных из листа железа или алюминия, прибитые к памятнику (ПМА, 2004, ч. I, л. 23; ч. II, л. 4) (рис. 38, 39). На их появление мог повлиять комплекс причин. Например, он может служить олицетворением давно забытого сопроводительного захоронения коня, которое еще несколько десятилетий назад существовало в виде оставления у могилы на некоторое время лошади (Дьяконова, 1975, с. 57). Любопытное продолжение этого обряда зафиксировано в Сут-Хольском кожууне. На могиле четырехлетнего ребенка был установлен деревянный крест (подражание русской традиции) с привязанным к нему игрушечным пластмассовым конем, на котором, очевидно, когда-то «ездил» умерший (Леус, 2000, с. 63–64).

Появление голов и фигур лошадей на монументах также может быть связано с образом духовного помощника погребенного (*чаяакчы*), о котором упоминал еще Г.Н. Потанин (Потанин, 1883, с. 77). Этот помощник — своеобразный ангел-хранитель. Согласно представлениям тувинцев, он посылается Небом при рождении ребенка и способен предвидеть беду, предостеречь человека от совершения ошибок, одарить талантом, внушить вдохновение. Как утверждают некоторые информанты, помощник имеет облик крылатой лошадиной головы (ПМА, 2004, ч. II, л. 33) или целой фигуры коня (Соломатина, 2000а, с. 339; Кенин-Лопсан, 2002, с. 60). В современной тувинской среде это образ слился с буддистским символом небесного коня или коня-ветра (*хей-аът*), часто изображающегося на молитвенных флагах¹.

Следует отметить и сакральность коня у тувинцев. Издавна придавалось большое значение голове лошади. Показательны некоторые песни, молитвы и поверья: «Через аркан не переступлю я, иначе голову коня моего оскверню я», «Кто повесил череп своего коня на дерево, у того жизнь будет такая же длинная, как лиственница... Умрет человек... его душа будет жить среди звезд...» (рис. 40, 41), «Если конь под седлом будет кусать стремя, это к смерти хозяина. Если два коня стоят рядом и кусают удила,... умрет младенец или старец...» (Курбатский, 2001, с. 158, 166; Кенин-Лопсан, 2002, с. 476–478; 2004, с. 297; 2006, с. 10–11). В тувинском обществе не допускалось использование в пищу головы лошади, строго

¹ Надо отметить популярность воздушного крылатого коня (*хий морин*) и в культуре бурят, где он также фигурирует в погребальном обряде (Галданова, 1987, с. 100).

запрещалось бить лошадь по голове (Дьяконова, 2001, с. 67; ПМА, 2004, ч. II, л. 33)¹. В мифологии тувинцев существовал образ серых кукушек с «головами, похожими на лошадиные головы», способных посещать все миры (Кенин-Лопсан, 1995, с. 203–204). При их появлении в мире людей и животных:

Потухший огонь снова будет гореть,
Погибший человек будет снова жить,
Зимнее время больше не настанет,
Белый снег больше не будет падать.

Питание будет — изюм да сахар,
Одежда будет — шелк да сатин,
Имущество счета не будет иметь,
Скот будет стойбище переполнять
(личный архив В.П. Дьяконовой)².

¹ Должно быть, в древности эти взгляды были распространены во всей тюрко-монгольской среде. В эпосе тюркских и монгольских народов кобылица нередко выступает матерью героя или его кормилицей, а жеребец играет роль побратима и защитника (Жирмунский, 1962, с. 24; Липец, 1984, с. 125–139). Казахи верили в Камбар-ата — покровителя лошадей, охраняющего людей от врагов и диких зверей, защищающего от непогоды, награждающего женщин сыновьями, отвращающего клевету и обман (Токтабай, 2004, с. 24–26). У киргизов образ коня связывался с добрым началом, не покидавшим человека на всем жизненном пути (Губаева, 2005, с. 138). Хакасы наделяли лошадиными чертами духа гор и тайги (*таг-ээзи*) (Львова и др., 1988, с. 88). Хакасы и алтайцы верили, что «душа» человека может показаться ему во сне, приняв облик лошади (Алексеев, 1980, с. 134; Тюхтенева, 1999, с. 93; Бурнаков, 2006, с. 178). Некоторые алтайцы даже не употребляли в пищу конину, приравнивая ее к человеческой плоти (Игнатьева, 2008, с. 132).

Особое значение придавалось конской голове. Якуты, вырезая на коновязи голову лошади, видели в ней духа *кёрбюёччю*, отгонявшего воров (Алексеев, 1980, с. 190). Казахи считали, что конская голова оберегает от опасностей и нечистой силы. Они вешали черепа лошадей на деревья или устанавливали на возвышенности, использовали части конских голов при лечении больных, старались не перешагивать через узду или аркан, избегали бить лошадей по голове и ругать их (Токтабай, 2004, с. 29–30, 47–48, 52–54, 56, 59, 62, 64, 76, 79). Сходные представления сохранились и у челканцев (Кандаракова, 1999, с. 124–127).

² Очевидно, аналогичный образ фигурирует в алтайском и хакасском фольклоре. Правда, там он именуется «с конскую голову золотая кукушка» (Львова и др., 1989, с. 144). Объяснить переход конкретного мифического элемента в живописное сравнение на сегодняшний день затруднительно.

В последнее время после резкого социального расслоения тувинского общества надмогильные памятники выступают ярким показателем имущественного благосостояния. Теперь на одних и тех же кладбищах встречаются погребения, отличающиеся крайней бедностью и показательно роскошные. Захоронения нищих, бродяг («бомжей») имеют неглубокие могилы, невысокие земляные холмики, упрощенные деревянные памятники, лишенные наверший и табличек с именами (иногда указывается только год смерти). Погребения наиболее богатых покойников представляют собой монументальные сооружения, украшенные крупными мраморными плитами с барельефными аллегорическими изображениями или портретами умерших. Впрочем, часть мраморных памятников возведена в Туве за республиканский счет над захоронениями солдат и офицеров, погибших в военных действиях в Афганистане и российских горячих точках: Чечне, Северной Осетии (рис. 42).

Перенятый тувинцами от русскоязычного населения обычай изготовления могильной изгороди постепенно начал приобретать значение обязательного погребального атрибута. Ограды имеют различный облик: от простой загородки из штакетника до внушительных сооружений из металлических труб и арматуры. В Тоджинском кожууне сформировался вариант — ограды с калиткой (нередко калитка только имитируется). В высокогорных безлесных районах, где часто дуют сильные ветры, изгороди обкладываются крупными камнями. В последние годы многие ограды стали декорироваться металлическими цветами или раскрытой книгой с прощальными стихами (ПМА, 2004, ч. I, л. 23–25). Наибольший интерес представляют жестяные или алюминиевые украшения оград монгун-тайгинских и тоджинских кладбищ, отражающие, подобно части памятников, профессиональную деятельность или пристрастия покойного. Так, на могилах скотоводов прикрепляются фигуры, изображающие различные виды скота; милиционеров — щита и меча; врачей — змеи и чаши; летчиков — самолета; трактористов — трактора; шоферов — КамАЗа; киномехаников — кинокамеры; артистов — УАЗа (основного автомобиля для перевозки пассажиров в отдаленные районы) и скрипичного ключа; учителей, студентов и школьников — раскрытой книги (иногда с алфавитом, химическими или математическими формулами); спортсменов — человека, исполняющего традиционный танец орла, или боксерских перчаток (ПМА, 2006, л. 9, 11–12, 25, 32–33) (рис. 43–49).

Окраска оград обычно отличается от памятников. Наиболее часто их покрывают краской синего, зеленого, серебряного, белого и желтого цветов.

Сравнительно недавно тувинцы начали украшать могилы венками из искусственных цветов. Венки отличаются большим разнообразием. В г. Кызыле фигурируют обычно фабричные (привозные) или тщательно

выполненные кустарные изделия, в отдаленных же районах используются примитивные самодельные конструкции, изготавливаемые из проволоки, капроновых лент, донцов и устьев пластиковых бутылок (рис. 50).

Подношения, выкладываемые на могилу, представлены продуктами, в основном это молоко, чай с молоком, спиртные напитки, зерна злаков, печенье, конфеты (рис. 51). Часто присутствует сухой можжевельник. На мужских могилах нередко можно увидеть сигареты. Однако имущественное разделение проявляется и в этом случае. Наиболее состоятельные родственники умершего оставляют подношения в импортных сосудах, например в пластиковых ярко-красных кружках Nescafé (ПМА, 2004, ч. I, л. 22).

Встречаются исключения из правил. Например, на кладбищах п. Мугур-Аксы в качестве подношений были отмечены рог марала (рис. 52), пластмассовая игрушка-рация, сломанный деревянный костыль (рис. 53); п. Кунгуртуг — игрушечные часы; п. Морен — кошелек; в п. Кызыл-Хая — керамический кувшин в виде карикатурного крокодила и пластмассовый сувенир — цветок в горшке (ПМА, 2006, л. 10, 12, 25–26).

Продолжением старинной традиции является специфичность погребальных даров шаманам и их ближайшим родным. Так, на могильный холмик Сояны Санмыновны Шимит, дочери шамана из п. Кунгуртуг, были положены хлопчатобумажная лента (*чалама*), деревянные модели ножа, топора и фигура в виде ладони с запястьем (ПМА, 2004, ч. II, л. 6–7) (рис. 54)¹. Показательно, что миниатюрные нож и топор, изготовленные из железа, входили в набор оружия для борьбы со злыми духами шаманки Тожу Лопсан уруу Дежит, проживавшей в том же поселке (Вайнштейн, 1991, с. 255–256). Непонятно присутствие на могиле изображения руки. Безусловно, подобные образы фигурировали в шаманском культе. Однако они были характерны для северных, а не южных сибирских народов (Иванов, 1970, с. 104–105, 111, 231, рис. 92 1, 2, 94 6, 98 2, 210 1, 2). Не исключено, что в данном случае определенное влияние оказал буддизм с развитой традицией сакральных жестов (санскр. *mudrā*; тибет. *phyag rgya*), среди которых присутствовала и открытая ладонь.

В Южной Туве бытует буддистский обряд изготовления символического образа умершего — аморфной фигурки из муки, олицетворяющей животное, в год которого, согласно двенадцатилетнему животному циклу, родился покойный. Но если несколько десятилетий назад фигурку вылеплял лама, то теперь ее делают близкие родственники покойного. К тому же ее не бросают на дороге, по которой увезли труп (Дьяконова,

¹ При посещении этой могилы в 2008 г. автору не удалось обнаружить модель ножа.

1975, с. 106–107), а оставляют на могиле вместе с другими подношениями (ПМА, 2003, ч. I, л. 42–43).

На похоронах считается обязательным наличие спиртных напитков. Прежде потребление алкоголя жестко ограничивалось, чтобы воспрепятствовать чрезмерному опьянению и возникновению драк (Кенин-Лопсан, 2002, с. 210; 2006, с. 6), теперь оно никак не регламентируется. По обычаю спиртные напитки разливаются из одного вместительного сосуда и выпиваются из одной чашки (Даржа, 2007, с. 34). В западных и восточных районах республики традиция настолько сильна, что водку выливают из бутылок в одну емкость, например чайник (ПМА, 2005, л. 6–7)¹. В то же время на юге и юго-востоке Тувы спиртные напитки вообще исключены из набора поминальной пищи. В Эрзинском кожууне такая ситуация сложилась всего несколько лет назад по требованию лам. А в соседнем Тере-Хольском кожууне запрет на алкоголь насчитывает уже более 60 лет, что позволяет рассматривать его как старинный обычай, характерный для определенной родоплеменной группы тувинцев².

В южных и восточных районах бытует обряд курения у могилы *таакпылажып* («чтобы умерший в последний раз покурил с родственниками»). В других районах он не распространен (ПМА, 2003, ч. I, л. 42; 2004, ч. II, л. 1; 2005, л. 6; 2006, л. 7, 22, 35).

Заключительный этап похорон практически остался неизменным. Как прежде, родственники и друзья покойного троекратно обходят могилу по направлению движения солнца (иногда даже машины траурного поезда объезжают захоронение по кругу и сигналият). Однако в Тоджинском кожууне данный ритуал забыт.

По возвращении с кладбища все участники похорон окуривают себя тлеющими ветками можжевельника и совершают очистительное омовение рук и лица водой, смешанной с молоком и раскрошенным сухим можжевельником.

¹ Правда, в Монгун-Тайгинском кожууне автор столкнулся с тем, что на похоронах провожающим после водки предлагался разбавленный спирт, доставленный на кладбище в канистрах и тут же разлитый в пустые водочные бутылки (ПМА, 2006, л. 22).

² Тажно-степной Тере-Хольский кожуун был выделен в самостоятельную административную единицу относительно недавно. Его формирование связано со стремлением тувинского правительства закрепить спорную с Монголией территорию. Освоение района велось путем создания поселков Чыргаланды (1936–1953) и Кунгуртуг (1949), которые заселялись автохтонами и монгольскими переселенцами. Как отмечал С.И. Вайнштейн, в начале 1950-х гг. местные жители, владея монгольским языком, часто не понимали по-тувински (Радлов, 1989, с. 601, прим. 119).

Поминальная трапеза является обязательным ритуалом. В отдаленных местах Тувы сохранился архаичный кулинарный набор: соленый чай с молоком, молоко, вареная баранина (мясо с большеберцовой кости, двух нижних ребер и позвонка — Соломатина, 2000, с. 231), сыр, топленое масло. Здесь перед едой в качестве жертвы духам бросается кусочек мяса на землю или в огонь. В Сут-Хольском кожууне на поминках подают круглые лепешки (*быжырган далган*), которые гости используют в качестве тарелок (ПМА, 2004, ч. II, л. 2; 2005, л. 6; Даржа, 2007, с. 34).

В целом ассортимент тувинского погребального стола заметно расширился; появились салаты, печенье, овощи, фрукты. С недавних пор в кафе г. Кызыла предлагается поминальный обед, в который входит несколько салатов: оливье, венский, с крабовыми палочками, а также разнообразные блюда и напитки: «солянка по-грузински, азу по-татарски, котлеты домашние, окорочка жареные, блинчики с мясом, кутья с изюмом, кисель, компот из с/фр., чай по-тувински, чай с сахаром» (ПМА, 2006, л. 3).

Можно констатировать, что в настоящее время тувинская поминальная пища постепенно перестает отличаться от обыкновенной праздничной.

Серьезные перемены произошли в общении родственников с «душой» умершего, которое обычно совершается на седьмые¹ и сорок девять суток после смерти. При этом наблюдается региональное сокращение и увеличение количества поминальных дней. Так, в южных и юго-восточных районах установилось правило отмечать только сорок девять суток, а в Каа-Хемском и Монгун-Тайгинском кожуунах, кроме традиционных, прибавились еще годовщина и три года (ПМА, 2003, ч. I, л. 43; 2004, ч. II, л. 1–2, 35; 2006, л. 15). Жители г. Кызыла, испытавшие в наибольшей степени влияние русской культуры, с недавних пор отмечают и родительский день. В этот день на столичных кладбищах происходит замена намогильных памятников, чего никогда раньше не делалось².

Общение с «душой» покойного и закрытие дороги в иной мир по-прежнему осуществляются с помощью шамана обычно на седьмые сутки после смерти. Почти забыт запрет на участие женщин и детей при проведении обряда (Дьяконова, 1966, с. 72–74; 1975, с. 59–64). Впрочем, он не

¹ Особая значимость первых семи дней нашла отражение в фольклоре тувинцев: «Если умрет сын у женщины, она будет плакать в течение семи суток, а если умрет верблюжонок у верблюдицы, то она будет плакать в течение семи лет...» (личный архив В.П. Дьяконовой). К сожалению, в тексте, опубликованном В.П. Дьяконовой, произошла ошибочная перестановка образов женщины и верблюдицы (Дьяконова, 1975, с. 53).

² Китайские тувинцы устраивают поминки на седьмой день и через год, у монгольских тувинцев отмечается еще поминальный сороковой день (Монгуш, 2002, с. 77).

соблюдался частью тувинцев и ранее (Кенин-Лопсан, 2002, с. 80). Также не все тувинцы соблюдают ритуал ограничения сакрального пространства чертой, обозначенной на земле веткой караганника. Возжигается сакральный костер, на который, как и раньше, кладется можжевельник, куски поминальных блюд или мешочек с продуктами. Шаман вызывает «душу» покойного. Ее появление должно сопровождаться неожиданной вспышкой пламени¹. Впрочем, у тувинского населения Тоджи этот момент определяется кружением пепла возле костра (Алексеев, 1980, с. 215). После вызова «души» шаман выясняет, не обижаются ли умерший на родственников, как он «устроился» в ином мире, кого хочет забрать к себе, что желает передать близким, причем за покойного отвечает сам шаман. Окончив разговор, шаман нередко трижды плюет в сторону удаляющейся «души», стремясь отвести всякое зловредное влияние (Хомушку, 1998, с. 129). После завершения обряда на пепле обычно остается след. Наличие следа служит подтверждением, что умерший окончательно ушел в загробный мир (ПМА, 2004, ч. II, л. 35; 2005, л. 7; 2006, л. 17; Даржа, 2007, с. 84).

Существовавшие в прошлом предохранительные обряды, нейтрализующие вредоносное влияние потусторонних сил, в большинстве своем забыты². Однако в последнее время среди тувинцев страх перед покойниками перестал скрываться³. Впрочем, в маргинальных группах тувинского общества фиксируется абсолютная утрата традиционных установок по отношению к погребенным. Так, в 2003 г. на кладбище г. Кызыла было повреждено и опрокинуто несколько десятков надгробных памятников

¹ Эта устойчивая черта ритуала находит параллель в алтайской этнографии, где отмечено, что «душа» появляется из пламени костра (Шатинова, 1981, с. 100–101, 103; Потапов, 1991, с. 157; Арзютов, Кимеев, 2007, с. 7).

² Только изредка можно увидеть ветку караганника, висящую перед входом в дом, где недавно случились похороны. У монгольских тувинцев сохранился обычай, когда юрту покойного хлещут караганником (Серен, 2007, с. 66).

³ Еще сравнительно недавно (1970–1980-е гг.) значительная часть тувинской молодежи летом становилась сотрудниками археологических экспедиций. В последние же годы многие студенты Тувинского государственного университета под различными предлогами стремятся избежать обязательной археологической практики. А гибель некоторых студентов (дорожно-транспортное происшествие, суицид, несчастный случай), даже не принимавших участия в раскопках, их друзья, родители и преподаватели стали связывать с вредоносным воздействием потревоженных древних захоронений (ПМА, 2005, л. 2). Вполне возможно, что здесь также отразилась старинная вера тувинцев в то, что нашедший древний или старинный предмет, «который нельзя брать» (иначе — «заговоренный»), обязательно заболеет и умрет (Кенин-Лопсан, 1995, с. 225).

(Центр Азии, 19.11.2004). Приблизительно в то же время в п. Мугур-Аксы подростки устроили на кладбище «тир», закидав камнями таблички и портреты на памятниках (ПМА, 2006, л. 7). Подобная ситуация уже отмечалась в истории республики в период активной антирелигиозной борьбы. Тогда по Туве прокатилась волна осквернений и разграблений шаманских могил (Потапов, 1960, с. 228; Кенин-Лопсан, 2002, с. 185, 186). Погребения шаманов не спасла даже устойчивая вера в их чрезвычайную опасность, поскольку осквернителя должно было поразить проклятье, грозящее ему и его родственникам смертью (Кенин-Лопсан, 2006, с. 7; Каралькин, 2008, с. 248).

Таким образом, можно констатировать, что в похоронно-поминальной практике тувинцев XX — начала XXI в. произошли серьезные и во многом кардинальные перемены. Под идеологическим давлением государственной власти исчезло многообразие вариантов погребений. Повсеместно распространился общегражданский ритуал — ингумация. При этом не были полностью утрачены локальные отличия, выразившиеся как в устройстве, оформлении самих могил, так и в проведении обрядовых действий. К тому же в конце XX в. в похоронах наметилось слияние новых элементов с возрожденными, некогда забытыми обычаями. Надо думать, что проявившаяся в последнее время районная погребальная специфика указывает на остатки мозаичности тувинского этноса и сохранение в нем родовой обособленности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Погребальная обрядность тувинцев за последние три-четыре века испытала глубинные изменения. Иначе стала выглядеть не только внешняя сторона похорон, но и во многом изменилось и внутреннее содержание ритуалов. При этом общая этническая специфика погребально-поминального комплекса сохранилась.

История формирования тувинского похоронного обряда распадается на несколько этапов. Хронологически они совпадают с политико-социальными катаклизмами, произошедшими в Туве.

Первый этап, охватывающий период с XVII–XVIII в. по первую четверть XX в., характеризуется большим разнообразием способов похорон. Эта вариабельность возникла благодаря многочисленным контактам населения Тувы с различными пришлыми народами и смешения с ними. Основой тувинской погребальной обрядности стало наследие древнетюркской культуры, которое со временем обогатилось монгольскими и самодийскими заимствованиями. Особый колорит ей придало сочетание шаманской и буддистской традиций.

Радикальные политические, социальные и культурные потрясения тувинского общества, наступившие во второй четверти XX в., послужили началом **второму этапу**, который завершился в конце XX в. Полная ломка всего традиционного уклада тувинцев привела к искусственному упрощению, нивелировке обряда. В это время из похоронной практики была удалена религиозная составляющая, исключены главные действующие лица проводов и поминок — хранители традиции — служители культов (шаманы и ламы). Единственным способом захоронения стала ингумация. В результате всех преобразований тувинский погребальный ритуал стал напоминать общероссийский.

Распад Союза Советских Социалистических Республик и начало демократизации общества ознаменовали **третий этап**, продолжающийся до настоящего момента. Возродилась часть утраченных старинных обычаев, большинство из которых казались окончательно утраченными. Вновь проявились региональные характерные черты. Многочисленные заимствования из культурной жизни крупных российских центров стали сочетаться с установками, диктуемыми буддистскими и неошаманистскими образованиями.

В общих чертах тувинский погребальный обряд можно обрисовать как один из локальных вариантов общетюркской традиции, который на современном этапе существенно видоизменился, сохранив, однако, ряд архаических элементов и самобытную окраску. Наиболее яркими чертами современного ритуала являются его открытость к инокультурным влияниям, а также чуткость к историческим переменам.

БИБЛИОГРАФИЯ

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Иркутск, 1883. Т. 14. № 1–2. С. 1–61.

Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. по поручению Имп. РГО членом-сотрудником А.В. Адриановым // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 3. С. 98–159.

Алексеев В.П. Материалы к палеоантропологии западной Тувы // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 284–312.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.

Алексеева Т.И. Антропологоэкологические исследования в Центральной Азии // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М., 2006. Кн. 2. С. 254–260.

Анайбан З.В. Динамика численности населения Республики Тува // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 1995. Вып. 18. С. 23–30.

Аникеева Т.А. Волшебный камень «яда» и обряд вызывания дождя у тюрков Центральной Азии // Мир Центральной Азии: материалы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. Т. 1: Археология. Этнология. С. 80–85.

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253–269.

Арзютов Д.В., Кимеев В.М. Погребальный обряд шорцев и северных алтайцев: Традиции в контексте влияния русской культуры. 2007. (Рукопись.)

Асеев И.В. Обряды погребения шаманов в Прибайкалье (Ольхонский район Иркутской области) по археолого-этнографическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2007. № 2. С. 93–99.

Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983.

Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988.

Африканов А.М. Русская торговля в Урянхайской земле // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 92–117.

Баишева К.М. Типология женских накосных украшений народов Южной Сибири и якутов // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: материалы XLVI Региональной (II Всероссийской) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Красноярск, 2006. Т. 2. С. 90–93.

Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Байкара Т. Он мой брат // Люди центра Азии. Кызыл, 2001. Т. 2. С. 247–249.

Байыр-оол М.С. Краткая биография Салчака Тока // Ученые записки ТИГИ. Кемерово, 2007. Вып. 21. С. 302–321.

Бакаева Э. «Джангар»: религиозный аспект изучения // Теегин герл. Элиста, 1997. № 3. С. 31–43.

Бакаева, Э.П., Гучинова Э.-Б.М. Магия в обрядах родинного ритуала калмыков // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 89–100.

Балонов Ф.Р. Arkeythos, Juniperus Sp., можжевельник: мифологические и ритуальные аспекты // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: материалы Междунар. конф. СПб., 1996. С. 43–45.

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5. С. 108–113.

Баскаков Н.А., Яимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

Белич И.В. «Аврак» в верованиях сибирских татар // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунар. науч. конф. Якутск, 1992. С. 77.

Белов Е.А. Борьба за Урянхайский край (1918–1921 гг.) // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2004. Вып. 20. С. 15–31.

Бережнова М.Л., Назаров И.И. Восточнославянские элементы в погребальном обряде русских сибиряков // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Одесса; Омск, 2007. С. 266–270.

Березкин Ю.Е. Черный пес у слезной реки. Некоторые представления о пути в мир мертвых у индейцев Америки и их евразийские корни // Антропологический форум. № 2. СПб., 2005. С. 174–211.

Биче-оол Ш. Зря раздавал скот беднякам // Тува. XX век. Народная летопись. Кызыл, 2001. С. 45–49.

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

Блощицына М.В. Похоронно-поминальная обрядность старообрядцев Верховья Енисея // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 2004. Т. 10. Ч. 2. С. 18–20.

Богданов В.И. Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинцев // СЭ. 1978. № 6. С. 46–60.

Богордаева А.А. Традиционный костюм обских угров. Новосибирск, 2006.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.

Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. М., 1960. Т. 2.

Будегечи Т. Мировоззренческие основы тувинского шаманства // Шаманизм в Туве: материалы I Тувинско-американского семинара ученых шамановедов и шаманов. Кызыл, 1994. С. 11–17.

Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006.

Бурнаков В.А. Традиционные представления хакасов о душе // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2007. № 1. С. 151–159.

Бутанаев В.Я. Этническая культура хакасов. Абакан, 1998.

Вайништейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Вайништейн С.И. Памятники второй половины I тысячелетия в западной Туве // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 292–347.

Вайништейн С.И. Историческая этнография тувинцев. М., 1972.

Вайништейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974.

Вайништейн С.И. Происхождение саянских оленеводов (Проблема этногенеза тувинцев-тоджинцев и тофаларов) // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 68–88.

Вайништейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Вайништейн С.И. Облачение шамана // Сокровища культуры Тувы: Наследие народов Российской Федерации. М., 2006. Вып. 7. С. 121–123.

Вайништейн С.И., Дьяконова В.П. Памятники в могильнике Кокэль конца I тысячелетия до нашей эры — первых веков нашей эры // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 185–291.

Варавина Г.Н. Традиционные обряды в современной культуре эвенов Якутии (на примере погребального обряда) // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сб. науч. тр. Барнаул, 2008. С. 18–21.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 2003.

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

Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.

Войтов В.Е. Древнетюркские памятники на Ханусе // СА. 1986. № 4. С. 74–89.

Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-Азиатский этнографический сборник. Труды ИЭ. Новая серия. Т. 60. М.; Л., 1960. С. 159–271.

Габышева Л.Л. Сакральные числа в культуре якутов и других тюркских народов // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. М., 2008. С. 23–34.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Галданова Г.Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 71–89.

Ганболд М.О. Почитание скота и посвящение его духам урянхайцами Монгольского Алтая // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Красноярск; Омск, 2006. С. 223–225.

Гафферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 224–247.

Голубкова О.В. Этнокультурное взаимодействие северных коми-зырян и русских в сфере сакрального символизма // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2006. № 3. С. 101–111.

Голубкова О.В. Орнитоморфные представления о душе у коми-зырян // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2007. № 3. С. 125–134.

Горбунова М. А было это в Тодже // Тува. XX век. Народная летопись. Кызыл, 2001. С. 235–243.

- Грач А.Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
- Грач А.Д.* Центральная Азия как историко-археологический регион // История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 244–265.
- Грacheва Г.Н.* Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 248–262.
- Грacheва Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): избр. ст. СПб., 1995. С. 135–161.
- Грум-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3. Вып. 1.
- Губаева С.С.* Инициационные обряды в погребально-поминальном ритуале // Этнографическое обозрение. 2005. № 6. С. 130–139.
- Губин Д.* Последний непокой // Огонек. 2007. № 16. С. 40–41.
- Данилко Е.С.* Семейная обрядность староверов Башкирии // Башкирский край: сб. ст. Уфа, 1997. Вып. 7. С. 58–69.
- Даржа В.К.* Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007.
- Дацышен В.Г.* Алтай и русское освоение Тувы // История и культура народов Южной Сибири: история, настоящее, будущее: материалы чтений, посвящ. памяти Л.П. Потапова. Горно-Алтайск, 2006. С. 106–114.
- Длужневская Г.В.* Сопроводительный инвентарь и вопросы половозрастной дифференциации древнетюркского общества (по материалам погребального обряда) // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21. С. 193–200.
- Длужневская Г.В.* Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов в свете этнографических данных // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Серия историческая. Кызыл, 1995. Вып. 18. С. 136–156.
- Длужневская Г.В.* Саянский каньон Енисея — особая область культурогенеза // Культурно-экологические области: взаимодействие традиций и культурогенез: сб. науч. ст. СПб., 2007. С. 177–199.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
- Долгорсурен Ж.* Табу и запреты в отношениях человека с природой // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство: Вторые Доржиевские чтения. СПб., 2008. С. 99–106.
- Донгак С.Ч.* Природа и поведенческий этикет у тувинцев // Ученые записки ТИГИ. Кемерово, 2007. Вып. 21. С. 110–123.
- Дьяконова В.П.* Поздние археологические памятники на территории Западной Тувы // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 151–170.
- Дьяконова В.П.* О погребальном обряде тувинцев // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 56–80.
- Дьяконова В.П.* Большие курганы-кладбища на могильнике Кокзаль (по результатам раскопок за 1963, 1965 гг.) // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Л., 1970. Т. 3. С. 80–209.

Дьяконова В.П. Археологические раскопки на могильнике Кокэль в 1966 г. // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Л., 1970а. Т. 3. С. 210–238.

Дьяконова В.П. Отражение погребального обряда тувинцев в фольклоре // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 259–265.

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

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 268–291.

Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. 33. С. 172–216.

Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX в.). Л., 1981. С. 129–164.

Дьяконова В.П. Русские Каа-Хема // Материалы полевых исследований 1988–1989 гг. СПб., 1992. С. 104–112.

Дьяконова В.П. Тувино-дархатские этнокультурные связи (из полевых материалов) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1996. Вып. 3. С. 51–60.

Дьяконова В.П. Тувинский этнический компонент *маады* // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 102–106.

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

Дьяконова В.П. Шаманство южных тувинцев (по материалам 1960–1970-х гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5. С. 111–118.

Дьяконова В.П. О значении реки и воды в культуре тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Реки и народы Сибири: сб. науч. ст. СПб., 2007. С. 127–150.

Дьяченко В.И. Представления долган о душе и смерти. Отчего умирают «настоящие люди»? // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: этнографические очерки. СПб., 2007. С. 108–133.

Дэвлет М.А. Александр Васильевич Адрианов (К 150-летию со дня рождения). Кемерово, 2004.

Дэвлет М.А. Тоджа — своеобразный «островок» традиционной культуры в Восточных Саянах // Культурно-экологические области: взаимодействие традиций и культурогенез: сб. науч. ст. СПб., 2007. С. 165–176.

Емельянов А.Ф. От мира не уйти. Документальная повесть и очерки. Кызыл, 1984.

Ермолова Н.В. Река в трех мирах эвенкийской Вселенной // Реки и народы Сибири: сб. науч. ст. СПб., 2007. С. 87–127.

Еськов /без инициалов/. Вслед за казаками потянулись крестьяне-раскольники // Тува. XX век. Народная летопись. Кызыл, 2001. С. 72–81.

Жамсаранова Р.Г. Погребальные традиции тунгусов Восточного Забайкалья (на материале этнолингвистических экспедиций) // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сб. науч. тр. Барнаул, 2008. С. 34–37.

Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Л., 1962.

Жуковская Н.Л. Число 9 как символ полноты и завершенности в архаическом мировоззрении и традиционной культуре (На монгольском материале) // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. Междунауч. конф. Якутск, 1992. С. 9–10.

Залуцкий С. Сосновка, родная моя деревенька... // Тува. XX век. Народная летопись. Кызыл, 2001. С. 12–17.

Записка действительного статского советника Шишмарева. 27 февраля 1886 г. // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 88–91.

Зверева Л. В Баянколе было 42 двора // Тува. XX век. Народная летопись. Кызыл, 2001. С. 168–173.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин Д.К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 193–213.

Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2005. С. 19–44.

Зенько А.П. Типология погребальной обрядности самодийцев и угров Западной Сибири // Самодийцы: материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2001. С. 203–205.

Зенько-Немчинова М.А. Сибирские лесные ненцы: историко-этнографические очерки. Екатеринбург, 2006.

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири. Л., 1970.

Игнатьева О.П. Конь и конское снаряжение в обрядах жизненного цикла южных алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы VI Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 250–254.

Игнатьева О.П. Лошадь в структуре традиционной культуры южных алтайцев // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сб. науч. тр. Барнаул, 2008. С. 130–133.

Ионова Ю.В. Погребальные обряды корейцев // Культура народов Зарубежной Азии. Сборник МАЭ. Ленинград, 1973. Т. 29. С. 80–94.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005. История Тувы. Новосибирск, 2001. Т. 1; 2007. Т. 2.

Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы. М.; Л., 1934. Ч. 1.

Калоев Б.А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М., 2004.

Каралькин П.И. Остатки шаманизма у тувинцев и пути их преодоления // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 231–249.

Карпетова И.А. Обряды жизненного цикла: погребальный обряд у ненцев // Мифология и религия в системе культуры этноса: материалы II Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 190–192.

Карпини Джиовани дель Плано. История монгалов. М., 1957.

Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Урянхайский край. Пг., 1914. Т. 1.

Катанов Н.Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия. СПб., 1890. (Архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 526.)

Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987.

Кенин-Лопсан М.Б. Координаты души у тувинцев // Шаманизм в Туве: материалы I Тувинско-американского семинара ученых-шамановедов и шаманов. Кызыл, 1994. С. 17–37.

Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Кызыл, 2002.

Кенин-Лопсан М.Б. Ойтулааш. Классические образцы любовной лирики тувинского народа. Кызыл, 2004.

Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006.

Кисель В.А. Тува в современном мире (взгляд стороннего наблюдателя) // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005. С. 144–151.

Клеменц Д.А., Хангалов М.Н. Общественные охоты у северных бурят // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1. С. 117–154.

Кнорозов Ю.В., Прокофьев М.М. Формула возрождения у айнов (опыт расшифровки знаков-пиктограмм на надмогильных столбах-асэни из фондов Сахалинского областного краеведческого музея) // Вестник Сахалинского музея. Южно-Сахалинск, 1995. № 2. С. 208–221.

Кон Ф. За пятьдесят лет. М., 1936. Кн. 3.

Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск, 2003.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2008.

Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993.

Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991.

Кубарев В.Д. Древние стелы и изваяния в обрядах и суевериях народов Центральной Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2004. № 1. С. 28–38.

Кубарев Г.В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.

Кужугет А. Искоренение «пережитков» // Сокровища культуры Тувы: Наследие народов Российской Федерации. М., 2006. Вып. 7. С. 240–242.

Кужугет А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово, 2006а.

Кужугет А.К. А.А. Турчанинов и его исследование по Туве (1915 г.) // Ученые записки ТИГИ. Кемерово, 2007. Вып. 21. С. 11–30.

Курбатский Г.Н. Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора). Кызыл, 2001.

Кустова Ю.Г. Представления о душе у хакасов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы V Сибирских чтений. СПб., 2004. Ч. 2. С. 88–92.

Кустова Ю.Г. Погребения умерших у хакасов: жизнь после жизни // Реальность этноса. Глобализация и национальные традиции образования в контексте Болонского процесса: материалы VII Междунар. науч.-практ. конф. СПб., 2005. С. 338–342.

Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969.

Кызласов Л.Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). М., 1979.

Кьодо Э. Гарил: жертвоприношение предкам в культе Чингисхана // ЭО. 1993. № 2. С. 97–102.

Кюль-тегин: Поэзия вечного камня: (Памятники орхоно-енисейской письменности VI–VIII вв.). Новосибирск, 2003.

Лантухова И.В. О старообрядцах верховья Малого Енисея (по материалам экспедиции) // Вопросы изучения истории и культуры народов Центральной Азии и сопредельных регионов: материалы Междунар. науч.-практ. конф. Кызыл, 2006. С. 139–144.

Леонов Н.И. Танну-Тува. Страна голубой реки // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 574–617.

Леус П.М. О пережитках древнего обряда погребения с конем в Туве // Мировоззрение. Археология. Ритуал. Культура: сб. ст. СПб., 2000. С. 63–64.

Леус П.М. О традиции почитания древнетюркских каменных изваяний в Туве // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики: материалы Тематической науч. конф. СПб., 2000а. С. 225–229.

Леус П.М. Исследования в западной Туве в 2000 г. // Евразия сквозь века. СПб., 2001. С. 194–196.

Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

Листова Т.А. Похоронно-поминальные обычаи русских (на материалах Псковской и Смоленской областей) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 48–83.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках // Бюллетень Общества востоковедов. М., 2002. Приложение 1.

Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Пг., 1916. Т. 24. Вып. 3. С. 277–292.

Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Малов С.Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 151–160.

Маннай-оол М.Х. Тувинцы: Происхождение и формирование этноса. Новосибирск, 2004.

Маслов П.П. Конец Урянхай. Путевые очерки // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 618–729.

Маточкин Е.П. Современные изваяния алтайских чабанов // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 2001. № 7. С. 159–166.

Мачавариани В., Третьяков С. В Танну-Туву. М.; Л., 1930.

Менхен-Хелфен О. Путешествие в азиатскую Туву // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 6. С. 220–351.

Мижит Л.С. Триадичные образы в религиозно-мифологических представлениях тувинцев // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2002. Вып. 19. С. 247–257.

Мижит Л.С. Числовая символика в тувинской фольклорно-литературной традиции // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2004. Вып. 20. С. 239–251.

Минин А.В. Устройство и оформление могил на кладбищах русских Среднего Прииртышья // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сборник научных трудов. Одесса; Омск, 2007. С. 303–305.

Миңцлов С.Р. Памятники древности в Урянхайском крае // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Пг., 1916. Т. 23. С. 291–312.

Миңцлова К. Далекий край. Путешествие по урянхайской земле. Кызыл, 1993.

Михайлова Е.А. К вопросу об истории погребальных сооружений азиатских эскимосов // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 82–87.

Моллеров Н.М. Основание и развитие г. Турана в конце XIX— начале XX века (Исторический очерк) // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2004. Вып. 20. С. 60–84.

Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. Кызыл, 1992.

Монгуш М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск, 2001.

Монгуш М.В. Тувинцы Монголии и Китая: Этнодисперсные группы (История и современность). Новосибирск, 2002.

Монгуш М.В. Этническая идентичность тувинцев // Вопросы изучения истории и культуры народов Центральной Азии и сопредельных регионов: материалы Междунар. науч.-практ. конф. Кызыл, 2006. С. 94–109.

Монгуш М.В. Вдали от своих, свои среди чужих. Заметки о тувинцах Монголии и Китая // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): сб. ст. СПб., 2007. С. 341–352.

Монгуш С. Прежде всего — правда // Тува. XX век. Народная летопись. Кызыл, 2001. С. 82–86.

Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н.э. (на основании так называемых погребений специфического обряда) // STRATUM + Петербургский археологический вестник. СПб.; Кишинев, 1997. С. 207–213.

Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX веке. М., 2004.

Мышлявцев Б.А. Межнациональный конфликт 1990 года в Туве (по материалам тувинской русскоязычной печати) // Сибирский этнографический вестник. Новосибирск, 2003. № 15. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru>.

Мэнс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 112–126.

Николаев В.В. Традиционные типы захоронений северных алтайцев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2005 г. Новосибирск, 2005. Т. 11. Ч. 2. С. 131–134.

Николаев Н.Н. Культура населения Тувы первой половины I-го тысячелетия н.э.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2001.

Нестеров С.П. Таксономический анализ минусинской группы погребений с конем // Проблемы реконструкций в археологии. Новосибирск, 1985. С. 111–121.

Носова Г.А. Русский традиционный похоронный обряд: современные формы // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 84–122.

Обручев В.А. Естественные богатства Танну-Туvinской республики и степень изученности последней // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 6. С. 166–179.

Ожередов Ю.И. К семантике камня в ритуальной практике сибирских татар (к постановке проблемы) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Красноярск; Омск, 2006. С. 226–228.

Ондоор Б.К. Топонимический словарь Тувы. Абакан, 2004.

Опей-оол У.П. К истории создания и ликвидации буддийской молитвенной юрты в Кызыл-Чыраа (г. Чадаана, Дзун-Хемчикский кожуун) с 1946 по 1960 гг. // История и современность Тувы: сб. науч. ст. к 80-летию В.П. Дьяконовой. Кызыл, 2007. С. 69–81.

Островских П.Е. Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 143–156.

Отчет агронома А.А. Турчанинова за 1915–1916 г. Урянхайский край // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века). Кызыл, 2003. С. 175–193.

Очир А., Галданова Г.Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 24–56.

Ошурков В.А. Из странствований по земле Урянхов // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 3. С. 160–203.

Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор (Судьбы традиционной культуры Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью). СПб., 2002.

Паллас П.-С. Шаманы остяков, самоедов, тунгусов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия. СПб., 2006. С. 507–513.

Панченко В.Б. Почитаемые каменные кресты в культуре древней Руси: к проблеме выбора источников // Святые места: археология ритуала и вопросы семантики: материалы Тематической науч. конф. СПб., 2000. С. 139–141.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. СПб., 2008. Т. 2.

Пержакова А.С. Старобурятские погребения с украшениями из могильника Тодакта IV (оз. Байкал) // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: материалы XLVI Региональной (II Всерос-

сийской) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Красноярск, 2006. Т. 2. С. 178–180.

Пименова К.В. Представления о злых духах, порче и обряды очищения у современных тувинских шаманов // ЭО. 2007. № 4. С. 86–100.

Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2007а.

Плюс Информ. Кызыл, 2008. URL: <http://www.informplus.ru>.

Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.

Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001.

Попов А.А. Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 255–323.

Попов В.Л. Урянхайский край // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 5. С. 384–451.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2; 1883. Вып. 4.

Потапов Л.П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 171–237.

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

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Пржевальский Н.М. Путешествие в Уссурийском крае. Монголия и страна тангутов. М., 2007.

Прищепа Е.В. Традиционные представления русских старожилов Хакасско-Минусинского края о духах — хозяевах дома, леса и о народной магии. Красноярск, 2006.

Прокофьева Е.Д. Процесс национальной консолидации тувинцев: Монография. 1957. (Архив МАЭ. Ф. К-1. Оп. 1. № 560-562).

Протп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.

Рассекреченный Минцлов. Кызыл, 2007.

Рачковский В. Бог благословил учиться... // Тува. XX век. Народная летопись. Кызыл, 2001. С. 55–69.

Риск: Общественно-политическая и деловая газета. Кызыл, 2005 // URL: <http://www.risk-inform.narod.ru>.

Ritter K. Землеведение Азии // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 2. С. 108–213.

Родевич В.М. Очерк Урянхайского края. Урянхайский край и его обитатели // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 3. С. 342–584.

Русские обычаи и обряды / авт.-сост. Н.А. Юдина. М., 2005.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Рыкин П.О. «Душа», болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов // Мифология смерти: Структура, функция и семантика

погребального обряда народов Сибири: этнографические очерки. СПб., 2007. С. 51–84.

Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.

Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея. СПб., 2002.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001.

Самбу И.У. Тувинские народные игры. Кызыл, 1978.

Самдан З.Б. Культ каменного изваяния в системе религиозно-мифологических воззрений тувинцев // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1995. Вып. 18. С. 116–125.

Сафьянов Г.П. Записки об урянхайцах (сойотах), составленные в 1879 году и принадлежащие ныне библиотеке Минусинского местного музея // Урянхай. Тыва дептер. Антология. М., 2007. Т. 1. С. 539–548.

Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Сейфуллин Х.М. Образование Тувинской автономной области РСФСР (Краткий исторический очерк). Кызыл, 1954.

Селезнев А.Г. Погребальные сооружения как предмет семантического анализа (погребения кладбища поселка Халесовая) // Самодийцы: материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2001. С. 231–234.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004.

Сем Т.Ю. Из истории формирования шаманства тунгусов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия. СПб., 2006. С. 535–567.

Сем Т.Ю. Семiotика шаманских ритуалов (по материалам тунгусских народов Сибири и Дальнего Востока) // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия. СПб., 2006а. С. 568–626.

Семейная обрядность народов Сибири. (Опыт сравнительного изучения). М., 1980.

Семенов В.А. Суглуг-Хем и Хайыракан — могильники скифского времени в Центрально-Тувинской котловине. СПб., 2003.

Семенов В.А., Васильев С.А., Килуновская М.Е. Куйлуг-Хемский I грот — новый многослойный памятник каменного века в Туве // Записки ИИМК РАН. СПб., 2006. № 1. С. 31–41.

Семенова Л.Н. Стрела в олонхо: вещь как сюжетное действие // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы V Сибирских чтений. СПб., 2004. Ч. 2. С. 108–113.

Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.

Серен П. «Заповедник» древних обычаев и нравов // Азия и Африка. М., 2007. № 4. С. 64–66.

Серен П.С. Научный отчет о командировке в Северо-Западную Монголию // Ученые записки ТИГИ. Кемерово, 2007а. Вып. 21. С. 321–330.

Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1.

Ситнянский Г.Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. 4. С. 175–180.

Сиянбиль М.О., Сиянбиль А.А. Традиционный тувинский костюм (История. Символика). Кызыл, 2000.

Сказки и предания алтайских тувинцев / собр. Эрикой Таубе; авторизованный перевод с нем. Б.Е. Чистовой. М., 1994.

Содномпилова М.М. Системы ориентации кочевников Центральной Азии // Известия Лаборатории древних технологий. Иркутск, 2005. Вып. 3. С. 237–243.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 211–238.

Соломатина С.Н. Тувинская юрта: К модели мира кочевников // Культура народов Сибири: материалы III Сибирских чтений. СПб., 1997. С. 154–168.

Соломатина С.Н. Символическая культура народов Южной Сибири: кулинарный код ритуала // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы IV Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 228–234.

Соломатина С.Н. Символическая вязь ритуала тувинцев // Сборник МАЭ. СПб., 2000а. Т. 48. С. 339–350.

Соломатина С.Н. Река в мифо-ритуальной традиции тувинцев // Реки и народы Сибири: сб. науч. ст. СПб., 2007. С. 158–182.

Сорокин С.С. К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник. Л., 1981. Вып. 22. С. 23–39

Стасевич И.В. Традиция женских причитаний по умершему мужчине у тюркоязычных кочевников Центральной Азии (казахов и киргизов) // Радловские чтения–2004: тез. докл. СПб., 2004. С. 83–86.

Степанова О.Б. Материалы к погребальному обряду тазовских селькупов // Радловские чтения–2005: тез. докл. СПб., 2005. С. 165–169.

Сынские ханты. Новосибирск, 2005.

Таксами Ч.М. Представления нивхов о Вселенной и мире мертвых // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: этнографические очерки. СПб., 2007. С. 154–181.

Тангад Д. Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 127–133.

Татаринцев Б.И. О традиционном отношении тувинцев к памятникам «көжээ» // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2002. Вып. 19. С. 60–66.

Татаринцева М.П. Старообрядческие скиты в верховье Енисея // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2004. Вып. 20. С. 139–148.

Татаринцева М.П. Частица старой Руси. Старообрядцы в Туве // Сокровища культуры Тувы: Наследие народов Российской Федерации. М., 2006. Вып. 7. С. 208–221.

Татаринцева М.П. Старообрядцы в Туве: Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 2006а.

Таубе Э. Заповеди и запреты, связанные с рассказыванием богатырских сказок и других эпических текстов // Ученые записки ТИГИ. Кемерово, 2007. Вып. 21. С. 272–282.

Терлецкий Н.С. «Знамя для моления» (символизм и функции туга в практике зийарат у народов Центральной Азии) // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2007. С. 112–117.

Токтабай А.У. Культ коня у казахов. Алматы, 2004.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толишин А.В. Маска: ритуал, модель, актер. СПб., 2007.

Торушев Э.Г. Земледелие в религиозных ритуалах, обрядах и устном народном творчестве алтайцев // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 5. С. 154–168.

Торушев Э.Г. Некоторые кости животных в ритуалах алтайцев // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007а. Вып. 6. С. 127–129.

Трифонов Ю.И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени (в связи с вопросом о структуре погребального обряда тюрков-тугу) // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 350–374.

Тува-Онлайн. Информационное агентство. 2008. URL: <http://www.tuvaonline.ru>.

Тувинские героические сказания. Новосибирск, 1997.

Туччи Дж. Святые и разбойники неизведанного Тибета: Дневник экспедиции в Западный Тибет. 1935. СПб., 2004.

Туччи Дж. Религии Тибета. СПб., 2005.

Тюхтенева С.П. «Неошаманство» на Алтае в 1980–1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы Междунар. конгресса. М., 1999. С. 92–99.

Ушницкий В.В. Происхождение этнонима *уранхай* // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы VI Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 126–130.

Федоров В.К. Сюжетное содержание изображений на раннекочевнических ложечках // Кадырбаевские чтения: материалы Междунар. науч. конф. Актобе, 2007. С. 128–132.

Федорова Е.Г. Материалы по погребально-поминальной обрядности салымских хантов // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1996. Вып. 3. С. 102–117.

Федорова Е.Г. О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // Западная Сибирь и сопредельные территории:

материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конф. Томск, 2001. С. 116–117.

Федорова Е.Г. Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения–2005: тез. докл. СПб., 2005. С. 169–174.

Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду верхнесосьвинских манси: действия после погребения // Радловские чтения–2006: тез. докл. СПб., 2006. С. 208–213.

Федорова Е.Г. Погребальный обряд: от настоящего к прошлому (несколько сюжетов из этнографии обских угров) // Миф, ритуал и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург; Сургут, 2007. С. 76–87.

Федорова Е.Г. Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских угров // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: этнографические очерки. СПб., 2007а. С. 198–219.

Федорова Е.Г. Река в погребальной обрядности народов Сибири // Реки и народы Сибири: сб. науч. ст. СПб., 2007б. С. 216–237.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1984.

Хандагурова М.В. Погребальная обрядность усть-ордынских бурят // Исследования молодых ученых в области археологии и этнографии. Новосибирск, 2001. С. 218–230.

Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.

Харузин Н.Н. Происхождение и сила лопарских нойдов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия. СПб., 2006. С. 186–194.

Харунов Р.Ш. Значение коренизации кадров для формирования тувинской интеллигенции // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2004. Вып. 20. С. 105–118.

Хертек Л.К. Символика традиционной свадебной обрядности тувинцев // История и современность Тувы: сб. науч. ст. к 80-летию В.П. Дьяконовой. Кызыл, 2007. С. 123–128.

Хлобыстина М.Д. Погребальные ритуалы первобытных эпох. Археология — этнография — фольклор. СПб., 1995.

Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. М., 1998.

Хомушку Ю.Ч. Укрепление суверенитета ТНР и позиция СССР в 20-е годы // Ученые записки ТИГИ Кызыл, 2004. Вып. 20. С. 31–60.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

Центр Азии. Кызыл, 2004. URL: <http://www.centerasia.ru>.

Цыбикдоржиев Д.В. Генезис культа знамени у монгольских народов // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сб. науч. тр. Барнаул, 2008. С. 106–109.

Цыденова Д.Ц. Традиционная похоронно-поминальная обрядность Агинских бурят (на основе полевых материалов 2005 года) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2005 г. Новосибирск, 2005. Т. 11. Ч. 2. С. 188–191.

Чанзан М. Когда и кем было принято праздновать *Шагаа*? // Урянхай неделя. Кызыл, 2006. № 3. URL: <http://www.tuvaonline.ru>.

Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

Чугунов К.В. Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы (К вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: материалы Междунар. конф. СПб., 1996. С. 69–80.

Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

Шитова Н.И. Традиционная одежда уймонских старообрядцев. Горно-Алтайск, 2005.

Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 248–260.

Шойгу К.С. Перо черного грифа. Кызыл, 2001.

Штернберг Л.Я. Гиляки. М., 1905. (Оттиск из журнала «Этнографическое обозрение». Кн. 60, 61, 63.)

Штыгашев И.М. Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 году. Абакан, 2006.

Яданова К.В. О камне погоды — ЯДА ТАШ // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007. Вып. 5. С. 168–174.

Яданова К.В. Поверья теленгитов о вихре — ТҮҮҢЕК (по материалам экспедиций в Кош-Агачский район Республики Алтай) // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2007а. Вып. 6. С. 129–137.

Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела Музея // Описание Минусинского музея. Минусинск, 1900. Вып. 4.

Ярхо А.И. Алтае-Саянские тюрки (антропологический очерк). Абакан, 1947.

Bounak V. Un paus de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva // Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden, 1928. Bd. 29.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

ИИМК — Институт истории материальной культуры РАН

ИЭ — Институт этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР

ПМА — Полевые материалы автора:

Дневник поездки в Республику Тыва в 2003 г. (Арх. МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. № 1758, 1759);

Дневник поездки в Республику Тыва в 2004 г. (Арх. МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. № 1785, 1786);

Дневник поездки в Республику Тыва в 2005 г. (Арх. МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. № 1795);

Дневник поездки в Республику Тыва в 2006 г. (Арх. МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. № 1804).

СО РАН — Сибирское отделение РАН

СА — Советская археология

СЭ — Советская этнография

ТИГИ — Тувинский институт гуманитарных исследований

ТНИИЯЛИ — Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

ЭО — Этнографическое обозрение



Научное издание

Владимир Антоньевич Кисель

ПОЕЗДКА ЗА КРАСНОЙ СОЛЮЮ

Погребальные обряды Тувы

XVIII — начало XX в.

Редактор Т.В. Никифорова
Компьютерный макет М.В. Гиенко

Подписано в печать 10.06.2009.
Формат 60 × 84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 8,3. Уч.-изд. л. 9.
Тираж 300 экз. Заказ № 1254.

Издательство «Наука»
190034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
www.naukaspb.spb.ru

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
E-mail: izd_lemma@mail.ru



Рис. 1. Подкурганное погребение последней трети XX в., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 2. Наземное погребение I половины — середины XX в.
(по: Дьяконова, 1966, рис. 5)

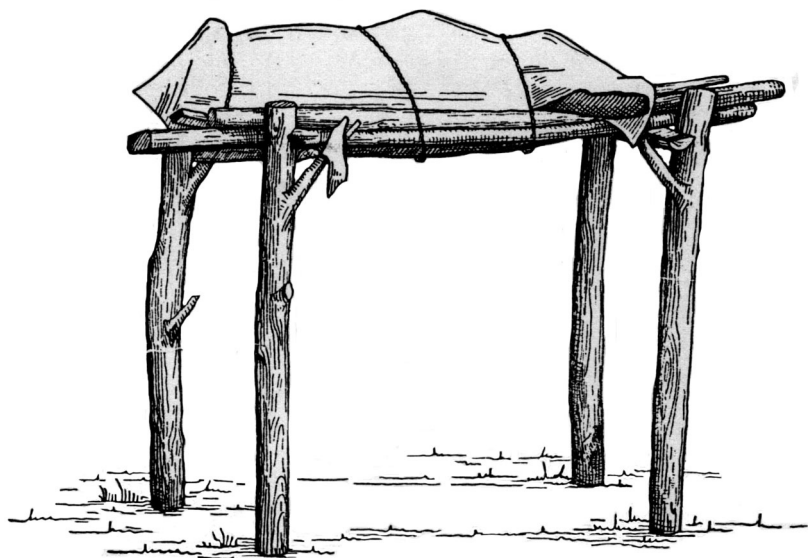


Рис. 3. «Воздушное» погребение (по: Дьяконова, 1975, рис. на с. 60)



Рис. 4. Хозяйственный помост возле современной стоянки чабана, Тере-Хольский ко-жуун (фотография автора)

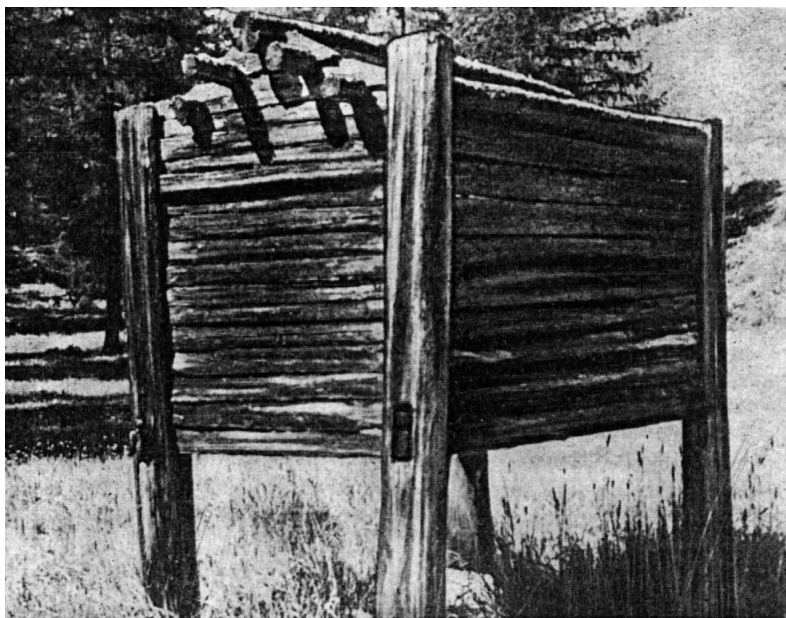


Рис. 5. Гробница шамана первой четверти XX в.
(по: Дьяконова, 1975, рис. на с. 75)



Рис. 6. Староверческая могила конца XIX — начала XX в., п. Кунгуртут
(фотография автора)



Рис. 7. Погребение второй половины XX в., г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 8. Погребение второй половины XX в., г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 9. Намогильный памятник
конца XX в., п. Тоора-Хем
(фотография автора)



Рис. 10. Намогильный памятник
второй половины XX в.,
г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 11. Погребение
второй половины XX в.,
г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 12. Намогильный памятник 1947 г., г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 13. Старое кладбище, г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 14. Погребение второй половины XX в., г. Кызыл
(фотография автора)



Рис. 15. Младенческое погребение рубежа XX–XXI в. близ г. Кызыла
(фотография автора)



Рис. 16. Разрушенное детское погребение последней четверти XX в.,
п. Мугур-Аксы (фотография автора)



Рис. 17. Детское кладбище, п. Мугур-Аксы (фотография автора)



Рис. 18. Возле детской могилы 2006 г., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 19. Новое кладбище, п. Мугур-Аксы (фотография автора)



Рис. 20. Кладбище п. Кунгуртуг (фотография автора)



Рис. 21. Кладбище, п. Морен (фотография автора)



Рис. 22. Погребение 2008 г., п. Кунгуртут (фотография автора)



Рис. 23. Погребение начала ХХI в., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 24. Погребения второй половины ХХ в., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 25. Погребение начала XXI в., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 26. Намогильное
изваяние конца XX в.,
г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 27. Намогильный памятник последней четверти XX в., п. Кунгуртут
(фотография автора)



Рис. 28. Намогильный памятник 2001 г., п. Кунгуртут (фотография автора)



Рис. 29. Погребение начала ХХІ в., п. Бай-Даг (фотография автора)



Рис. 30. Погребение 2007 г., п. Кунгуртут (фотография автора)



Рис. 31. Погребение 2007 г., п. Кунгуртут (фотография автора)



Рис. 32. Погребения начала XXI в., п. Кунгуртут (фотография автора)



Рис. 33. Погребение начала XXI в., п. Кунгуртут (фотография автора)



Рис. 34. Намогильный памятник второй половины XX в., г. Кызыл (фотография автора)



Рис. 35. Намогильный памятник 1967 г., г. Кызыл
(фотография автора)



Рис. 36. Деталь намогильного памятника
с изображением конторских счет 1997 г., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 37. Намогильный памятник начала ХХI в., п. Кунгуртут
(фотография автора)



Рис. 38. Намогильный памятник начала XXI в., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 39. Намогильный памятник с изображением головы лошади 1997 г.,
п. Кунгуртуг (фотография автора)



Рис. 40. *Оваа* с головой лошади начала ХХI в. близ г. Кызыла
(фотография В.И. Никифорова)



Рис. 41. Триангуляционный знак с конскими черепами начала XXI в.
 близ г. Кызыла (фотография В.И. Никифорова)



Рис. 42. Погребения начала XXI в., п. Мугур-Аксы
 (фотография автора)



Рис. 43. Изображения лошади и коровы на ограде конца XX в.,
п. Тоора-Хем (фотография автора)



Рис. 44. Изображение трактора на ограде 2005 г., п. Адыр-Кежиг
(фотография автора)



Рис. 45. Изображение танка на ограде 2005 г., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)

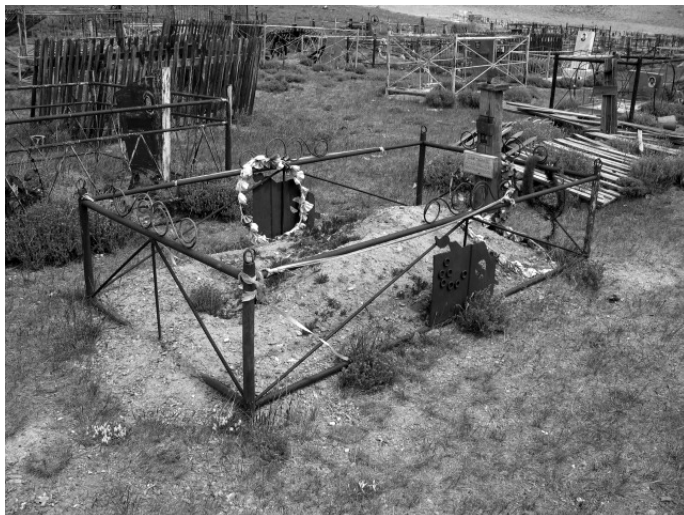


Рис. 46. Изображение палитры на ограде начала XXI в.,
п. Мугур-Аксы (фотография автора)



Рис. 47. Изображение гитары на ограде начала XXI в.,
п. Адыр-Кежиг (фотография автора)



Рис. 48. Изображение лошади на ограде начала XXI в.,
п. Адыр-Кежиг (фотография автора)



Рис. 49. Изображение боксерских перчаток на ограде начала XXI в.,
п. Тоора-Хем (фотография автора)



Рис. 50. Погребальные венки 2006 г. п. Кунгуртуг (фотография автора)



Рис. 51. Подношения на могиле 2006 г., п. Тоора-Хем
(фотография автора)



Рис. 52. Погребение
с рогом оленя
второй половины XX в.,
п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 53. Погребение с костью начала ХХІ в., п. Мугур-Аксы
(фотография автора)



Рис. 54. Погребение родственницы шамана 2002 г., п. Кунгуртуг
(фотография автора)