

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
имени Петра Великого (Кунсткамера)

МИФОЛОГИЯ СМЕРТИ

СТРУКТУРА, ФУНКЦИЯ И СЕМАНТИКА
ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА НАРОДОВ СИБИРИ

Этнографические очерки

Санкт-Петербург
«Наука»
2007

УДК 393(571.1/.5)
ББК 63.5(253)
М57

Утверждено к печати Ученым Советом МАЭ РАН

Рецензенты

д-р истор. наук Р.Р. Рахимов
д-р филол. наук А.М. Певнов

Научный редактор

канд. истор. наук Л.Р. Павлинская

М57 Мифология СМЕРТИ: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки / Научн. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.:Изд-во «Наука», 2007. 279 с.

ISBN

Предлагаемый сборник знакомит читателя с малоизвестным материалом по традиционным культурам Сибири, связанным с идеей «смерти» как перехода к иной форме существования, ставшей парадигмой для всех обрядов жизненного цикла. Представленные в нем статьи существенно дополняют наши знания о мировоззренческих системах традиционных обществ северного региона Евразии и являются основой для нового уровня обобщения материала, связанного с архаическими представлениями о диалектике жизни и смерти. Авторы надеются, что проведенные исследования будут интересны не только специалистам и самим коренным народам Сибири, но и более широкому кругу читателей.

**УДК 393(571.1/.5)
ББК 63.5(253)**

ISBN

© МАЭ РАН, 2007
© Редакционно-издательское
оформление.
Издательство «Наука», 2007

ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В.А. Кисель

НОВАЦИИ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ТУВИНЦЕВ¹

Работа выполнена при финансовой поддержке
Научной программы СПб НЦ РАН–2006

*В юрте рождаются, под скалой умирают.
(Тувинская пословица)*

Тува, находящаяся в географическом центре Азии, представляет собой громадную котловину, зажатую хребтами Саян, Алтая и Тянню-Ола. Несмотря на то, что ее ландшафт можно охарактеризовать как горный, здесь раскинулись тайга, тундра, степь и пустыня. С трех сторон эта территория отгорожена таежными дебрями, в которых «не только караваны, но и войска принуждены были довольствоваться <...> только тропами» [Грумм-Гржимайло 1930: 520]. Настоящие проходы имелись лишь с севера по Енисею (путь крайне опасный из-за порогов летом и полыней с торосами зимой) и с юга через пески и степи Монголии. Образно этот регион можно сравнить с мешком или сосудом, куда на протяжении тысячелетий периодически стекались представители разных племен и народов, занимавшиеся охотой, рыболовством, скотоводством, земледелием. Переселенцы, попав сюда, редко уходили: одних устраивали климат и природные богатства края, других не выпускали новые волны пришельцев, перекрывавшие проходы².

Тувинский этнос благодаря ландшафтным особенностям сложился как многокомпонентное образование. Предполагается, что в его формировании приняли участие тюрки, монголы, самодийцы, кеты, тунгусы [Прокофьева 1957: 410–411; Вайнштейн 1961: 26–

¹ Автор благодарит своих коллег Веру Павловну Дьяконову, Асана Исакбековича Торгоева, информантов Серенму Шулудевну Хомушку, Хураган Монгун-ооловну Иргит, [Марка Марцынмаевича Оюна], Идама Шужеевича Чооду, особую признательность выражает знатокам тувинской культуры Вячеславу Кууларовичу Дарже, Владимиру Николаевичу Тамбе и Омаку Кызыл-ооловичу Шыырапу.

² Всех мигрантов в Туву Г.Е. Грумм-Гржимайло называл «беглецами, осколками различных покоренных народов» [Грумм-Гржимайло 1926: 1]. Сегодня такая характеристика считается преувеличением.

34; Вайнштейн 1980: 87–88; Вайнштейн 1991: 12; Кызласов 1969: 129; Потапов 1969: 56–59; Сердобов 1971: 200–201; Маннай-оол 2004: 94]. По мнению большинства исследователей, сложение этноса завершилось в XVIII в. [Алексеев 1960: 311; Вайнштейн 1991: 12; Маннай-оол 2004: 126, 129]. Однако часть этнографов и историков относят этот процесс к середине XX в., связывая с началом массовой коллективизации и переходом большинства населения от кочевого скотоводства к оседлому животноводству и земледелию [Сейфулин 1954: 155; Прокофьева 1957: 102, 110, 666]. Достаточно убедительно обосновывала эту точку зрения Е.Д. Прокофьева, отмечая, 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: 102]. Кроме того, общий тувинский литературный язык был сформирован законодательным путем только в 1930 г. Основой ему послужил среднетувинский диалект, являвшийся совокупностью говоров Улуг-Хемского кожууна [Там же: 586]. На позднее формирование этноса указывает сохранение у тувинцев локальных антропологических отличий [Яковлев 1900: 23; Грумм-Гржимайло 1926: 4–8; Ярхо 1947: 135; Алексеев 1960: 311; Сердобов 1971: 246; Богданова 1978: 60; Вайнштейн 1980: 78–79; Алексеева 2006: 255], культурного районирования и яркого диалектного своеобразия. В современной Туве выделяются четыре наиболее крупных этнических массива: западные («хемчикские»), южные («эрзинские»), восточные («каа-хемские») тувинцы и тоджинцы, а также две небольшие группы — монгун-тайгинцы и тере-хольцы.

Тувинская культура развивалась, испытывая различные влияния. Например, до недавнего времени тоджинцы — жители горнотаежного северо-восточного района Тувы — сооружали берестяные чумы, аналогичные эвенкийским, селькупским, ненецким, пользовались предметами, сходными с эвенкийскими, киргизскими, казахскими, самодийскими, кетскими, алтайскими, якутскими, а население южных и центральных районов делало юрты, близкие к бурятским, и срубные постройки, подобные алтайским и хакасским [Прокофьева 1957: 463–464; Потапов 1960: 230, 232; Вайнштейн 1980: 75–77; Вайнштейн 1991: 106, 111–112, 275]. В тувинской похоронно-поминальной обрядности также отразилось воздействие разных традиций. Как отмечала В.П. Дьяконова, наиболее компетентный знаток погребальной практики тувинцев, большое разнообразие способов похорон в Туве объяснялось целым рядом причин: этнической неоднородностью, различными природными условиями в местах проживания и социальной дифференциацией общества [Дьяконова 1975: 131–132, 147–148, 151–159, 162]. Пожа-

луй, главную роль в возникновении вариабельности все же сыграли полиэтничность и родоплеменная мозаичность населения.

Старинную похоронно-поминальную практику тувинцев из-за недостатка материалов трудно восстановить в полном объеме. Многие ритуалы были утрачены или преобразовались до неузнаваемости. Поэтому любая современная реконструкция напоминает очень условную, а порой и противоречивую конструкцию.

Согласно отрывочным сведениям, касающимся традиционных верований тувинцев, можно заключить, что Вселенная разделялась ими на три мира: Верхний/Небесный (*Үстүү оран* или *Чырык Өртемчей* — светлая Вселенная), условно — рай; Средний (*Ортаа оран* или *Сарыг Өртемчей* — желтая Вселенная), то есть земная поверхность; Нижний/Подземный (*Алдыы оран* или *Карангы Өртемчей* — 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*, или *Деңгер*, — Небо. Главным божеством (божествами) Среднего мира считался *Чер-Суг* — Земля-Вода. Владыкой Нижнего мира был *Эрлик* [Мижит 2002: 248–251]. В Верхнем мире, воспринимавшемся как Мир Предков, пребывали «души» героев, погибших воинов и родичей, проживших достойную жизнь. Нижний мир заселяли «души худых людей» [Потанин 1883: 134, 225; Даржа 2007: 5, 59–60, 150]. Однако такие взгляды не были распространены повсеместно. Некоторые родоплеменные группы именовали потусторонний мир «Северным краем/окраиной» (*Сонгу Кызыг*), другие же помещали его на западе или в низовьях большой реки [Дьяконова 1975: 49].

Физическая смерть, как важный элемент мироздания, воспринималась в тувинской среде естественным закономерным этапом перехода из одного состояния в другое, из реальности в иной мир. У населения западных районов сложился образ смерти в виде фонтанчика земли (*чер бурт дээр*), который неожиданно возникает перед человеком, маркируя завершение его жизненного пути [Даржа 2007: 138]³.

По представлениям тувинцев, человек имел три сущности: *сул-де/сур* — дух, жизненная сила, *сунезин/сагыш-сеткил* — душа, двойник и *куът* — разум, сознание [Мижит 2002: 254–255]. Отправка в потусторонний мир умершего являлась одной из важней-

³ Не исключено, что этот образ связан с реальными смерчами [Даржа 2007: 138]. Небольшие крутящиеся столбы пыли, носящиеся по степи, называются тувинцами так же, как и черти, *аза*. Согласно поверью, попасть внутрь смерча считается предвестием больших несчастий. Чтобы отвратить опасность, следует плюнуть в сторону смерча или кинуть в него острый предмет (нож, топор и т.п.).

ших социальных процедур. Соблюдение всех погребальных ритуалов гарантировало уход его сущностей. Задержка на этом свете *сунезин* могла привести к превращению ее в нечистую силу (*аза*).

Издревле закрепилось правило хоронить покойного в день смерти. Но допускались отсрочки, длившиеся до трех дней [Дьяконова 1975: 49, 102], так как существовало поверье, что одна из «душ» человека «три дня живет около того места, где он умер» [Потанин 1883: 134].

Время пребывания трупа в его жилище было заполнено поддержанием сакрального огня, прощанием родственников и подготовкой к погребению. При этом покойного, одетого в его обычную одежду, укладывали на бок с подогнутыми ногами или усаживали [Яковлев 1900: 97; Кон 1936: 41; Дьяконова 1975: 102; Дьяконова 2004: 117; Отчет агронома 2003: 182]⁴.

Важным элементом похорон было определение места погребения, которое часто проводилось произвольно. В некоторых случаях покойный, перевозимый на лошади, верблюде, олене, оставлялся там, где он падал, выскользнув из войлоков или шкур, в которые был завернут, либо сорвавшись с «перетершихся», развязанных сопровождающим веревок. Порой прибегали к помощи лука и стрелы. Одному из участников похорон опускали головной убор на глаза и, покрутив человека несколько раз вокруг своей оси, предлагали выстрелить из лука. Направление, куда был произведен выстрел, указывало путь транспортировки умершего [Даржа 2007: 139]⁵.

⁴ Отголоском этого является обряд, сохранившийся в Южной и Юго-Восточной Туве: при похоронах или поминках сооружать из одежды макет-куклу умершего в виде сидящего человека [Дьяконова 1975: 74; Дьяконова 2004: 116–117; Семейная обрядность 1980: 115; ПМА 2004, II: 1–2].

Сходный ритуал, при котором из одежды покойного изготавливалось чучело, был известен у киргизов, казахов, эвенков, эвенов, хантов, нанайцев [Фильдструп 2002: 129–131, примеч. 39; Сынские ханты 2005: 94; Сем 2006: 603, 609].

⁵ Этот способ переключается с обычаем бурят при перевозке трупа шамана выпускать стрелу в сторону его дома [Агапитов, Хангалов 1883: 54; Клеменц, Хангалов 1910: 145]. По-видимому, здесь отразилась вера тюрко-монгольских кочевников в то, что стрела является сущностью мужчины, олицетворением его жизненного пути (тувинцы, буряты, возможно, алтайцы и монголы) [Агапитов, Хангалов 1883: 58; Вяткина 1960: 255–256; Потапов 1969: 365; Шатинова 1981: 83; Даржа 2007: 136–138]. Наличие подобных представлений уже в древнетюркскую эпоху можно предполагать благодаря археологическим находкам [Длужневская 1976: 196, 199]. И хотя тувинскую символическую стрелу (*ыдык ок*), хранившуюся в каждой юрте, Л.П. Потапов определял исключительно как «домашний эрень (пенат)» [Потапов 1960: 218], в действительности она была полисемантическим предметом [Соломатина 2000: 229].

Бытовал и иной способ, который после утверждения в Туве в XVII в. буддизма закрепился в среде духовенства. Перед похоронами ламы отряжался всадник, ездивший по округе до тех пор, пока не помочится лошадь. На этом месте и оставлялся труп. В.П. Дьяконова усматривала здесь связь с буддийским культом лошади [Дьяконова 1975: 114]. Однако материалы из этнографии казахов позволяют предполагать, что главную роль играло поверье, имевшее, очевидно, общетюркские корни, о сакральной чистоте конской мочи (место, куда попала моча лошади, считалось очищенным от воздействия злых темных сил) [Токтабай 2004: 67].

Вынос трупа из жилища обычно происходил после полудня, когда солнце начинало клониться к закату [Даржа 2007: 140]. Однако в районе Монгун-Тайги (Юго-западная Тува) он совершался до восхода солнца [ПМА 2006: 15]. Возможно, эта локальная особенность была воспринята тувинцами от соседних монголов, которые сохранили обычай 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 [Дьяконова 1975: 51–52; Отчет агронома 2003: 182; Даржа 2007: 139]. После процедуры выноса необходимо было очистить жилище от сора, «убрать весь мусор за умершим» [Даржа 2007: 113].

Транспортировкой и устройством погребения занимались, как правило, люди, не состоявшие в близком родстве с покойным (*содк салыр улус* — «те, кто хоронят кости»). Впрочем, этот обычай соблюдался далеко не повсеместно.

Значительное разнообразие наблюдалось в способах доставки покойного на место погребения. Западные тувинцы (не родственники!) везли умершего к месту похорон, перекинув поперек спины лошади или верблюда, южные же — подвесив сбоку, используя с другой стороны бревно в качестве противовеса [ПМА 2005: 4]. В южном Эрзинском кожууне трупы перевозили (только родственники!) на санях, а в Монгун-Тайге — на волокуше-тасках (*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. Иногда усопшего усаживали верхом на лошадь и доставляли с помощью сопровождающего, сидевшего сзади и поддерживавшего труп [Дьяконова 1966: 69; Дьяконова 1975: 55, 105]. Тоджинцы переносили покойных на носилках из жердей [Вайнштейн 1961: 193]. Умерших шаманов отправляли (исключительно мужчины!) на волокуше, запряженной волом, или в сооружении из трех седел в

виде ящика, установленном на спине лошади [Кенин-Лопсан 1987: 85–86]⁶.

Практически все перечисленные способы транспортировки были известны в среде других тюрко- и монголоязычных кочевников (алтайцы, буряты, казахи, киргизы) [Агапитов, Хангалов 1883: 53, 56; Семейная обрядность 1980: 94, 103; Шатинова 1981: 98; Фиельструп 2002: 112–114].

Важным обрядом было «кормление» духов и «души» усопшего. Оно выражалось в окроплении молоком или жидкими молочными производными последнего пути покойного и места его погребения. «Кормление» производилось с помощью специальных инструментов — *тос-карак* («девятиглазка»), иногда *уш-карак* («трехглазка»), представляющих собой небольшую деревянную ложку или лопатку. На уплощенном окончании *тос-карак* имелось девять углублений (три ряда по три), а *уш-карак* — три (в виде треугольника). В настоящий момент не представляется возможным дать точную интерпретацию предмета, поскольку сообщения информантов расходятся: восемь сторон Среднего мира и Верхний мир [Мижит 2004: 247], девять небес [ПМА 2006: 14], девять культов — Солнце, Земля, Вода, Дерево, Стрела, Огонь, Орел, Марал и Медведь [Даржа 2007: 107]. Несмотря на это разнообразие, ясно, что инструмент являлся одним из главных ритуальных атрибутов тувинцев и передавал схематическое строение Вселенной. Насколько он был важен для обрядовой практики, демонстрирует шаманский гимн-заклинание:

«Ты питалась аржааном (родниковой водой. — *В.К.*) девяти таежных вершин,

Ты закалилась огнем деревьев девяти хребтов.

Тос-караам, моя девятиглазка, разбрызгаю тобой чажыг (смесь молока, воды и можжевельника. — *В.К.*).

В честь девяти миров, куда обращаю свой взор.

Ты, девятиглазка, сумеешь оживить мертвеца,

Ты, девятиглазка, сумеешь поднять павшего коня,

Ты, девятиглазка, сумеешь зажечь потухший огонь.

Моя девятиглазка, ты мой амулет для обряда чажыг» [Кенин-Лопсан 1995: 275].

⁶ Сомнительна запись Н.Ф. Катанова, сделанная со слов тувинского рассказчика: «Покойника к месту похорон везут обыкновенно на лошади **вдоль** ее спины; один человек сидит на этой лошади и поддерживает тело покойника, а другой ведет ее под уздцы» [Катанов 1890: 12]. Скорее всего исследователь допустил ошибку, описывая перевозку трупа **поперек** спины лошади. Вызывает недоумение и беглое упоминание Ф.Я. Кона о транспортировке умершего привязанным к колоде, которую удерживает перед собой всадник на лошади [Кон 1936: 40]. Видимо, имелась в виду доставка с помощью противовеса.

Тувинцы широко практиковали обряд «выкупа земли» (*чер холезени*), согласно которому куски мясных и молочных продуктов разбрызгивались и выкладывались на землю в районе будущего погребения.

Тувинский фольклор запечатлел три варианта похорон: ингумацию, кремацию, оставление трупа на поверхности земли [Курбатский 2001: 149]. Согласно исследованиям российских и советских этнографов, до начала XX в. тувинские погребения делились на три типа: подземные, наземные и надземные («воздушные»). Каждый из них имел варианты. К подземным можно отнести одиночные захоронения, совершенные в могилах без насыпей, под небольшими округлыми каменными насыпями (рис. 1)⁷ или подхоронения в древние курганы. В этих случаях умершего, накрыв жердями или шестами, укладывали в неглубокой яме обычно вытянуто на спине, иногда — скорченно на боку, очень редко — ничком⁸. Часто рядом с покойным захоранивали труп лошади или барана. Возможно, подземный тип включал и подкурганые кремации.

Наземные погребения разделялись на труположения, когда покойный (вытянуто на спине, на боку, на боку с подогнутыми



Рис. 1. Подкурганное погребение 1970–1990-х годов.
П. Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского кожууна. Фото автора.

⁷ Как правило, насыпи сооружались незначительной высоты и площади. По-видимому, здесь сказались те же ритуальные установки, что и у населения Алтая, этнически и культурно близкого тувинцам, требовавшие, чтобы погребенному «были видны месяц-солнце» [Шатинова 1981: 100].

⁸ Ничком погребали особо «опасных» покойников. Это «средство», предохраняющее от «злодеяний» мертвецов, некогда было популярно у

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 камней⁹. Среди наземного способа похорон также встречались кремации, но крайне редко.



Рис. 2. Наземное погребение (по: [Дьяконова 1966, рис. 5]).

При надземном («воздушном») погребении труп подвешивался на дерево или укладывался в позу, подобной наземному типу, на помост (рис. 3)¹⁰, иногда в деревянную гробницу, поднятую на столбы (рис. 4). Случалось, на помосте устанавливали колоду или ящик-гроб.

По мнению С.И. Вайнштейна, основными следует считать подкурганые, впускные и «воздушные» погребения [Семейная обрядность 1980: 115]. Трупоположения на поверхности земли он отно-

народов Евразии [Дьяконова 1975: 148–150; Толстой 1995: 217–218; Мончинска 1997: 209]. 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: 152–153; Харузин 2006: 193].

⁹ Трупоположения под каменными насыпями типологически трудно отличить от подхоронений в древние курганы, часто совершаемые без четко выраженной могилы.

¹⁰ Погребальные помосты (*seri, sor*) практически не отличались от обыкновенных хозяйственных, предназначенных для хранения бытовых вещей (см.: [Дьяконова 1975: 60, 62, рис.]). Такая же картина наблюдалась у ряда сибирских народов, в частности юкагиров, эвенков [Иохельсон 2005: 306].

сил к заимствованиям, связанным с распространением буддизма [Там же: 116–117]. В качестве отдельного типа исследователь выделил погребения в жилищах. Согласно его точке зрения, в роли жилищ выступали «небольшой конический шалаш из тонких жердей» и сруб. Практиковался этот обряд только на юге и западе Тувы [Там же 1980: 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 жилищем населения этой территории¹¹.

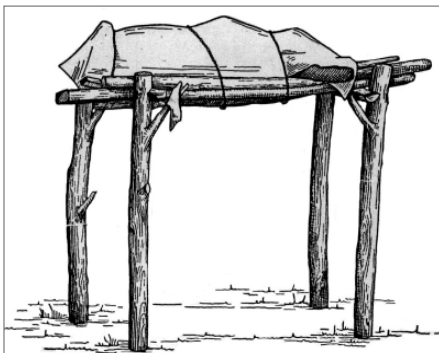


Рис. 3. «Воздушное» погребение (по: [Дьяконова 1975: 60, рис.]).

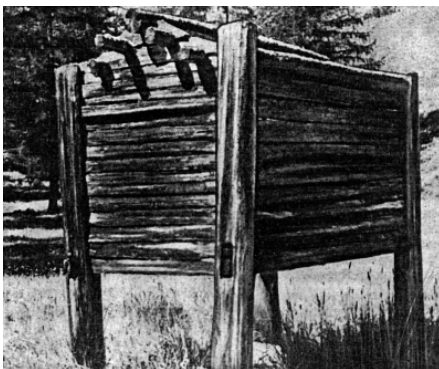


Рис. 4. Гробница шамана (по: [Дьяконова 1975: 75, рис.]).

¹¹ Нечто подобное происходило у нганасан и энцев во время зимних похорон. Покойного укладывали на поверхности земли и сооружали над ним шалаш, хотя этим народам были известны и чумообразные погребальные сооружения, имитирующие настоящие жилища. Ситуация, сходная с тувинской, отмечена также у эвенов, эвенков и юкагиров, возводивших над могилами шалаша или дощатые двускатные сооружения [Семейная обрядность 1980: 149, 152, 175; Иохельсон 2005: 135].

Следует заметить, что тувинцы при похоронах все-таки использовали шалаша и бревенчатые постройки, внешне напоминающие жилища, но крайне редко и только для шаманов или особо выдающихся людей [Дьяконова 1975: 74; Семейная обрядность 1980: 115].

Имеются сведения о бытовании сидячих погребений, хотя все они представляются довольно сомнительными. Такие захоронения в подземном варианте были описаны С.Р. и К.Д. Минцловыми, путешествовавшими по Туве в начале XX в. [Минцлов 1916: 297, 309; Минцлова 1993: 81]. Одно из них, находившееся в пещере близ п. Чаа-Холь (современный Улуг-Хемский кожуун), уникально [Семенов 2006: 35–36]. Предположительно его можно связать с одним из буддийских ритуалов, при котором труп «просветленного» усаживали в позе «лотос». Другие захоронения, совершенные в грунтовых ямах, были исследованы С.Р. Минцловым на р. Каа-Хем (Малый Енисей). Но раскопки проводились крайне небрежно, и точность определения поз погребенных не вызывает доверия¹².

Устные свидетельства самих тувинцев о сидячих наземных погребениях связаны с распространенными фольклорными сюжетами. По народным поверьям, при произнесении имени умершего его голова начинала приподниматься, а при чрезмерно долгом чтении ламами молитв усопший привставал [Жон 1936: 41; Дьяконова 1975: 114]. В действительности покойные могли принимать сидячее положение в результате окостеневания [Отчет агронома 2003: 182], поскольку во время прощания их укладывали или усаживали. Как утверждают информанты, трупы, уложенные на землю, «садились» под воздействием процессов разложения.

Однако категорично отвергнуть знакомство тувинцев с обрядом усаживания покойных нельзя, так как он был известен многим сибирским и центрально-азиатским народам (монголы — XIII в., алтайцы, барабинцы, темерчинцы, нганасаны, ненцы, энцы, селькупы, ульчи, нивхи — XIX в. [Карпины 1957: 32; Семейная обрядность 1980: 120–121, 146, 149, 152, 155, 187, 198; Шатинова 1981: 100; Грачева 1995: 141, 153]).

Детские погребения устраивались так же, как и взрослые, то есть встречались подземные, наземные и «воздушные», правда, по упрощенному ритуалу. Соблюдалось правило, согласно которому похороны детей проводились в удаленных укромных местах [Дьяконова 1975: 60, 68–71, 110–112]. Среди южных тувинцев бытовал обычай погребения младенцев в колыбели. На Западе Тувы практиковались детские захоронения в пещерах, гротах и расщелинах скал¹³.

¹² Вот один из примеров «профессионального» уровня раскопок С.Р. Минцлова: «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: 302].

¹³ В.П. Дьяконова высказала сомнение о существовании скальных погребений [Дьяконова 1966: 76, примеч. 31]. Однако опрос информантов подтвердил устройство их в недавнем прошлом [ПИМА 2005: 2, 4].

Ориентировка погребенного допускала варианты. Трупы обычно располагали головой в сторону горы. Но для ног могли выбрать направление на противоположную вершину или в лощину. При этом различное размещение ног 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, I: 41].

У отдельной группы тувинцев Монгун-Тайгинского кожууна практиковалось укладывание покойников головой в сторону созвездия Большой Медведицы (*Чеди-Хаан, Кара Ыт*) [Дьяконова 2001:155; ПМА 2006: 15]. Объяснение такому направлению можно найти в шаманском гимне-заклинании (*алгыш*), в котором звезды, составляющие созвездие, сопоставляются с предками тувинцев [Будегечи 1994: 13]. Судя по узколокальному характеру традиции, ее можно объяснить заимствованием от соседних монголов, у которых встречался аналогичный ритуал¹⁴.

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 обряджения покойного в новую одежду к ней пришивали лоскут старой, поношенной [Потанин 1883: 36]. При отборе сопроводительного инвентаря, пожалуй, не последнюю роль играла вера тувинцев в то, что одна из «душ» находится в его личных вещах: «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, саadak и переметная сумка <...>. Душа женщины <...> там, где ступа для чая, подушка, сундук, пояс, обувь и чайник» [Кенин-Лопсан 2002: 32–33]. Большое значение придавалось поясу, в котором, согласно поверьям, тоже пребывала одна из сущностей [Журбатский 2001: 146]. Чтобы не разрушить семейное благополучие, пояс нередко не погребали вместе с умер-

¹⁴ У якутов, имеющих много монгольских элементов в культуре, одно из названий Большой Медведицы совпадает с наименованием «воздушного» погребения (*арангас*) [Потанин 1883: 932].

шим, а оставляли в семье или дарили родственнику [Соломатина 2000а: 345]¹⁵.

Редким похоронным ритуалом, но встречавшимся во всех типах погребений, являлось укладывание головы покойного на «подушку». При этом поза погребенного не имела значения. В качестве «подушек» чаще всего фигурировали плоские камни или каменные плитки, реже — обрубки бревен, седла, а в единичных случаях — книга с буддийскими текстами и пояс. «Подушки» использовались при похоронах детей, шаманов и «сильных» лам [Дьяконова 1975: 32, 35–36, 68, 76, 105, 110, 114; Кенин-Лопсан 1987: 87–88]¹⁶.

Тувинцы, проживавшие в степных и лесостепных районах, обсыпали покойного и само место погребения зернами проса (*тараа*). Это символизировало пожелание «возрождения нового, многочисленного поколения» [Даржа 2007: 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, «на глазах». Сооружался он в виде многоярусной решетки или колодца. Внутри помещалась «растопка» — сухие мелкие ветки, кедровая хвоя, древесный мох. На верхнем ярусе «решетки» или перекрытии «колодца» раскладывались различные подношения, состоящие в основном из веток можжевельника, сакральных частей туш домашних животных, молока и молочных продуктов [ПМА 2005: 7; Даржа 2007: 40].

Не исключено, что тувинский *саң* имел общее происхождение с бурятским и теленгитским четырехугольным погребальным костром, использовавшимся для кремации покойников [Агапитов, Хангалов 1883: 57; Клеменц, Хангалов 1910: 145; Семейная обрядность 1980: 103].

Курильница устраивалась из плоского камня или каменной плитки, которые устанавливались на поленья, ветки или три небольшие камня. На курильнице рассыпались угли или бросалась зажженная ветка можжевельника (*артыш*)¹⁷. Курильницу, как

¹⁵ Значение пояса как маркера запечатлено в тувинской мифологии. Согласно преданиям, небожители повязывают пояс на груди, люди — на талии, а обитатели Нижнего мира — ниже живота [Мижит 2002: 250].

¹⁶ Этот обычай нашел отражение в тувинской пословице: «Лучше быть подушкой у трупа, чем помогать/служить китайцу» [ПМА, 2005: 4].

¹⁷ Можжевельник — традиционно сакральное растение. Он обладал особой ритуальной значимостью у народов не только Южной Сибири, Центральной Азии, но и Средиземноморья [Балонов 1996: 43–45].

и костер, обязательно «кормили», что воспринималось как акт 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, предназначенное оградить провожающих умершего от опасных потусторонних сил.

После совершения похорон возле наземных погребений устанавливались деревянные шесты или столбы, обвешанные шелковыми платками (*кадак*) или бумажными лентами с мантрами (*маанай, маней*, по Г.Е. Грумм-Гржимайло — *шяксия*)¹⁸. Нередко на вершине шестов и столбов крепился деревянный буддийский символ пламенеющей жемчужины — фигура в виде горизонтального полумесяца, плавно переходящего в круг, увенчанный волнистым остроконечным выступом [Каррутерс 1914: 267, рис.; Грумм-Гржимайло 1926: 132; Прокофьева 1957: 656]¹⁹.

В Юго-Западной Туве бытовала иная традиция — вкапывание у захоронения необработанных скальных обломков — стел, которая, по-видимому, уходила корнями в древнетюркскую эпоху [Потапов 1960: 233–234; Потапов 1969: 374–375; Дьяконова 1976: 56; ПМА 2006: 15–16].

По сообщениям информантов Н.Ф. Катанова и В.П. Дьяконовой, в тех же юго-западных районах возводились и человеческие изваяния, сделанные из камня и дерева [Дьяконова 1975: 56]. Но скорее всего эти сведения явились отражением народной исторической па-

¹⁸ Возможно, эти памятники имеют семантическое соответствие с коновязями [Сорокин 1981: 32]. На такое предположение наталкивают китайские письменные источники, свидетельствующие, что древние тюрки у могилы в качестве «отличительного знака» врывали деревянный столб [Лю Маоцай 2002: 21, 23], а также археологические материалы, фиксирующие в Туве водружение коновязей рядом с погребениями еще в скифское время [Чугунов 1996: 74; Семенов 2003: 30]. Дополнительным доказательством служит обычай алтайцев вешать узду забитой на поминках лошади на намогильный столб [Шатинова 1981: 101]. Не менее (если не более) очевидна связь тувинского знака с одним из типов уйгурского *туг* (инструмент при шаманском камлании), бурятского *туг* и киргизского *туу* (своеобразные двойники покойного и символы смерти). Они представляли собой шесты или копыя с привязанными лентами, платками, хвостами яка или жеребенка [Василов 1992: 87–89; Фиельструп 2002: 113, 133]. Следует отметить, что монголы подобными «флажками» с буддийскими молитвами отмечали погребения с четырех сторон. «Флажки» предназначались для охраны умершего от злых духов [Вяткина 1960: 257].

¹⁹ В МАЭ РАН в Санкт-Петербурге хранится образец такого погребального знака, привезенный в 1908 г. В.Н. Васильевым (МАЭ. Колл. № 1340-385).

мяти, связанной с древними тюрками, так как никаких тувинских антропоморфных монументов XVIII — начала XX в. не известно [Потапов 1960: 233–234; Вайнштейн 1974: 79, примеч. 80]²⁰.

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

По возвращению все провожающие 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 — маслом) и раскрошенным сухим можжевельником (*хымыраан, чажыг, аржаан*) [Дьяконова 1975: 59, 106; Даржа 2007: 82]. Порой этой жидкостью смачивали и волосы. Возможно, что иногда на похоронах богатых людей вода заменялась алкогольной жидкостью — второй перегонкой молочной закваски (*хойтпак*), носившей сходное название — *аржаң* [ПМА 2005: 6; Даржа 2007: 113].

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 предназначался для поэтапного прохода в потусторонний мир двойника-«души» умершего. Ритуал также включал последнее «общение» с умершим скорбящих родственников. Первый вариант поминок, по Н.Ф. Катанову, включал день похорон, седьмой и сороковой день после смерти, второй — седьмой, сорок девятый день и годовщину, третий — день через три месяца после смерти [Катанов 1890: 12, 90, 204]. Должно быть, сороковой день и годовщина явились заимствованиями тувинцев у переселившегося в Туву русскоязычного населения, культурное влияние которого стало особенно заметно именно в XIX в. К этому можно добавить, что юго-западные тувинцы отмечали поминки на пятые и сорок девятые сутки [ПМА 2006: 15]²¹.

Последнее общение с двойником-«душой» умершего осуществлялось шаманом возле могилы или в другом выбранном месте. Веткой красного караганника (*кызыл хараган*), способного отпугнуть

²⁰ На сегодняшний день имеется лишь одно современное тувинское изделие, выполненное в духе древнетюркской стилистики. Оно было изготовлено в конце 1990-х — начале 2000-х годов в п. Саглы Овюрского кожууна специально как надгробный памятник, но так и не украсило погребение. В настоящий момент этот оригинальный образец народного творчества хранится в Национальном музее в г. Кызыле.

Автор благодарит О.О. Монгуш за предоставленные сведения.

²¹ Существует свидетельство, что по воинам, погибшим в сражении, поминки не проводились, так как их двойник-«душа» попадал в Верхний мир незамедлительно [Даржа 2007: 138].

аза, очерчивалось на земле ритуальное пространство. По традиции, в церемонии участвовали исключительно мужчины, которые должны были молча наблюдать за действиями шамана. При проведении обряда разжигался сакральный огонь (*от кыпсар*), который представлял собой костер-*саң*. На костер укладывали мешок обычно белого цвета (*таалың*) с кусками поминальных блюд²², поливали огонь молоком и жидкими молочными производными. Все возлияния шаман совершал левой рукой. При этом сосуд он брал за край так, чтобы внутри оказался средний палец²³, и выливал содержимое по направлению от себя. Делалось это с целью остаться неузнанным духами [ПМА 2006: 17]²⁴. Шаман вызывал «душу» покойного. Назвать имя усопшего и вести с ним «беседу» имел право только шаман [Кенин-Лопсан 1994: 19–20]. После того как костер догорал, происходило изучение поверхности пепла с целью обнаружения следа. Считалось, что двойник-«душа» покойного до момента перехода в иной мир обладает способностью оставлять следы на золе [Потанин 1883: 134]. Если двойник уходит пешком, то след будет напоминать отпечаток босой человеческой ступни. В случае же отправления на каком-нибудь животном останется отпечаток лапы зверя или ноги птицы²⁵. Обряд сопровождался окуриванием тлеющим можжевельником. Для «устрашения» чертей шаман использовал палку (*шыпкыыр*) или плетку (*кылчы*) [Дьяконова 1975: 59, 61; Курбатский 2001: 181].

В тувинском обществе существовало большое число предохранительных обрядов, нейтрализующих вредоносное влияние покойни-

²² С.Н. Соломатина, занимавшаяся изучением обрядов монгун-тайгинских тувинцев отмечала, что по их убеждению, «если *сунезин* (одна из сущностей человека) не отведаст *чода* (мяса с большеберцовой кости барана), умерший не уйдет». По мнению исследовательницы, в ритуале проводов покойного большеберцовая кость, очищенная от мяса и отделенная от суставов, символизировала самого умершего [Соломатина 2000: 231]. Сопоставление голени барана с одной из сущностей человека зафиксировано и у алтайцев [Дьяконова 2001: 129].

²³ Такое расположение пальцев называется «лапа/когти птицы» [ПМА 2006: 17].

²⁴ Аналогичный прием использовался при похоронах бурятами [Хандгурова 2001: 221].

²⁵ У родственных тувинцам теленгитов след ноги человека отыскивали на дне могильной ямы. Согласно поверью, он указывал на близкую смерть родственника покойного [Семейная обрядность 1980: 104; Дьяконова 2001: 195].

Поиск следов, оставленных конечностями антропо-зоо-орнитоморфных духов, практиковался и другими народами, например таджиками, орочами, русскими. При этом последние, рассыпая на Великий четверг в бане пепел, искали именно следы мертвецов [Зеленин 2004: 36–37].

ков. К ним относились различные манипуляции с котлом, сжигание мучного образа усопшего, вынос трупа через стену жилища, стремление избежать переправы через реки и ручьи при транспортировке покойного, проведение поперек дороги трех черт после совершения погребения, привязывание коня при возвращении с похорон к противоположной стороне юрты, прикрепление караганника над дверью жилища, избегание называть покойного по имени, запрет выноса в определенные дни вещей и продуктов из юрты умершего, а также отказ от посещения более бедного жилища, в котором недавно был покойник, стоянки скончавшегося хозяина-одиночки или места захоронения ребенка-уродца [Потанин 1883: 36; Прокофьева 1957: 458–459; Дьяконова 1975: 50–51, 53, 58, 71–72, 113–114; Даржа 2007: 89, 139].

Приведенный краткий обзор 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.

Наиболее значительное воздействие оказал древнетюркский мир. Подкурганые и впускные погребения, как упоминалось, часто содержали сопроводительные захоронения лошадей. Данный элемент погребального обряда, по мнению В.П. Дьяконовой, явился прямым заимствованием у древних тюрков-тугу, 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: 151–156]. Пожалуй, нельзя исключить влияние и других племен, так как погребения с лошадью были очень широко распространены в древнетюркской среде [Трифонов 1973: 374; Нестеров 1985: 117–119].

Генетическая связь тувинской обрядности с культурой древних тюрков отмечается также в подкурганых 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: 156–157].

Детские скальные погребения были элементом той же традиции. Как можно предположить по раннесредневековым находкам из Тувы, Хакасии и с Алтая, у древних тюрков существовал обычай хоронить в скалах детей, умерших до одного года [Кубарев 2005: 21–22].

Вполне возможно, что древнетюркским или даже хуннским наследием является ритуал обсыпания захоронения просом. Это

подтверждается присутствием в древних погребальных памятниках скоплений полуистлевших зерен [Дьяконова 1975: 132–133].

Некоторые исследователи указывали на бытование у тувинцев еще одного специфического древнетюркского обычая — показательного оплакивания покойного — *сыгыт* [Дьяконова 1975: 53; Курбатский 2001: 149; Отчет агронома 2003: 182]. По свидетельству тувинского фольклориста и религиоведа Ондара Киш-Чалаевича Дарыма, оплакивание проводилось женщинами-тувинками в стихотворной форме (личный архив В.П. Дьяконовой). Ритуальный плач у тюркских племен был засвидетельствован еще средневековыми китайскими хронистами и орхоно-енисейскими руническими надписями [Дьяконова 1975: 155; Лю Маоцай 2002: 21, 23, 41; Кюль-тегин 2003: 199, 215]. Он выражался в громких рыданиях, причитаниях, горестных выкриках, нанесении на лицо и тело царапин, порезов. Существовало разделение на мужские и женские плачи [Стасевич 2004: 84]. Оплакивание сохранилось у многих современных тюркских народов (алтайцев, хакасов, киргизов, казахов, татар [Дьяконова 1975: 53–54, 155; Потапов 1991: 152–153; Фиельструп 2002: 98–100, 108, 115, 118–123, 128, примеч. 3; Монгуш 2002: 75–76; Стасевич 2004: 83–85]). Правда, иногда на одной и той же территории встречались как приверженцы, так и противники традиции. Например, ритуальный плач отвергался частью населения Алтая и Хакасии [Шатинова 1981: 95–96; Кустова 2005: 339]²⁶. Сходная ситуация сложилась в Туве, где обряд приобрел узколокальный характер. Он бытовал лишь в некоторых южных районах²⁷. Основная же масса тувинцев обычно очень сдержанно вела себя на похоронах. Громкое изъявление 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 двойника-«души» покойного, затрудняющей уход от живых [Монгуш 2002: 76; ПМА 2004, II: 2; ПМА 2006: 16]²⁸. Открытое прилюдное выражение скорби (надрывный плач, причитания) разрешалось только отдельным

²⁶ Хакасы, считавшие необходимым при проводах 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: 91].

²⁷ Термин *сыгыт* в тувинском языке обозначает вариант горлового пения — *хөөмей*. Плач, рыдание носит наименование *ыы-сыы*.

²⁸ Данный фольклорный мотив был широко известен в тюркском мире (алтайцы, шорцы, казахи, киргизы, туркмены), а также у некоторых американских народов (тлинкиты) [Березкин 2005: 180, 184, 191, 195].

женщинам, потерявшим ребенка, мужа, родителей [ПМА 2003, I: 40–41]²⁹.

Отказ от демонстрации постигнутого 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 древнетюркских племен [Дьяконова 1975: 155]. С этим нельзя согласиться, поскольку «ложные» захоронения практиковались очень многими народами и не исключен иной культурный источник. Например, в современной Туве кенотафы, сооружаемые по причине отсутствия тела погибшего (невывловленный утопленник, исчезнувший охотник и т.п.) или отмечающие место гибели шофера, явно испытали воздействие русскоязычной среды.

До сих пор не решена проблема происхождения подкурганых 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: 12]³⁰. Но наиболее ранние памятники, в которых покойный находился в скорченном положении на боку, могли быть обычаем населения, проживавшего в Туве во II в. до н. э. — V в. н.э. [Кызласов 1969: 52], или ритуалом переселенцев с Алтая, где применялось аналогичное размещение умерших [Дьяконова 1975: 157–158].

Второе значительное влияние, отразившееся на характере погребальной практики тувинцев, носило религиозную окраску. Буддизм, широко распространившийся в Туве с XVII в., оказал существенное влияние на всю тувинскую культуру. Впрочем, и в этом случае присутствовал этнический оттенок, так как проводниками нового религиозного учения явились переселенцы из Монголии, Тибета и Китая. Одним из нововведений стало прекращение захоронений под каменными насыпями как противоречащих буддийским установкам. К началу XX в. возобладали наземные трупоположения³¹. По-

²⁹ Дополнительным подтверждением служит фотография прощания перед опусканием гроба в могилу, опубликованная В.П. Дьяконовой [Дьяконова 1975: 53, рис.].

³⁰ В.П. Дьяконова, констатируя наличие имущественного неравенства у тувинцев, возражала против отнесения всех подобных погребений к традиции захоронения бедняков [Дьяконова 1975: 38–39, 129, 157].

³¹ Существовал юго-западный вариант наземных погребений, при котором трупы расчленились: ламы отделяли конечности от тела покойного [ПМА 2006: 15].

добный процесс наблюдался и среди тувинцев, проживавших в Китае и Монголии [Монгуш 2002: 75–76].

В научной литературе закрепились точка зрения, согласно которой тувинские наземные погребения возникли с началом проникновения буддизма [Дьяконова 1975: 146; Семейная обрядность 1980: 116–117; Монгуш 2002: 77]. Однако еще в 1916 г. А.А. Турчанинов высказал мнение о том, что этот обряд был известен здесь гораздо раньше. Добуддийская традиция отличалась характерной особенностью — покойного оставляли на поверхности земли, поместив в ящик-гроб или сруб [Отчет агронома 2003: 182]. Это согласуется со сведениями 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: 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 буддизма³². Даже существовавший в Туве вариант ритуала, условно называемый «выбрасыванием трупа», когда умершего, перевозимого по степи или тайге, «теряли» [Кон 1936: 40; ПМА 2004, II: 5; ПМА 2005: 4], мало следует буддийским требованиям, а в основном отражает укоренившийся в народе страх перед вредоносным влиянием мертвеца.

Косвенным подтверждением существования в Туве добуддийского похоронного ритуала служат наземные погребения ряда сибирских народов, малознакомых или вообще неизвестных с буддизмом, которые не акцентировали внимание на уничтожении трупов животными (алтайцы, сибирские татары, ханты, манси, ненцы, нганасаны, энцы, кеты, эвенки, эвены, нанайцы, ульчи, орочи, нивхи, юкагиры, чукчи, эскимосы, ительмены [Семейная обрядность 1980: 102–103, 105, 119, 130, 144–146, 149, 152, 159–160, 175, 179, 183, 188, 190, 193, 195, 199, 204, 209, 221]). Кстати, даже в таких буддийских культурах, как корейская и маньчжурская, наземные погребения не были связаны с официальной религией [Ионова 1973: 81–83]. Не лишним будет упомянуть, что

³² Оставляли трупы с целью пожирания их зверями и птицами не только адепты буддизма, но и народы, исповедовавшие зороастризм, манихейство, а также эскимосы, чукчи, камчадалы [Семейная обрядность 1980: 211; Бойс 1988: 23, 57, 112, 264; Михайлова 2000: 86; Иохельсон 2005: 306].

Сходство погребальной практики буддизма и зороастризма выявляется как в подобии похоронных обрядов, так и в совпадении отдельных представлений (например, открытые глаза покойного — признак его греховности [Кон 1936: 42; Мейгарчиан 1990: 121, примеч. 27]).

Г.Н. Грачева, описывая наземный погребальный обряд ненцев, находила в нем много общих черт с тувинским-тоджинским [Грачева 1971: 260].

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

Адептами буддизма внедрялась и кремация. Правда, сожжению подвергались трупы ограниченного круга лиц (ламы 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 создании скульптурного изображения³³. Иногда из пепла и глины лепили небольшие пирамидки (*цаца*) [Кон 1936: 41; Дьяконова 1975: 115–116]. Сжигались также останки «опасных» покойников, которые, по буддийскому канону, пролежав на земле сорок девять дней, не были съедены животными³⁴.

Поскольку кремация до распространения буддизма практиковалась на территории Тувы хуннами, древними тюрками и монголами [Дьяконова 1975: 148], можно предположить, что в буддийском варианте нашел продолжение архаичный обычай. Дополнительными подтверждениями служат наблюдения этнографов, зафиксировавших обрядовые действия, не связанные с буддийскими установками. Так, по их свидетельствам, представители сут-хольской родоплеменной группы кыргыс сжигали покойных и захоранивали кремированные останки под каменными насыпями [История Тувы 2001: 265; Маннай-оол 2004: 77] в точности, как поступали енисейские кыргызы в IX–X вв. [Длужневская 1995: 141–142]. А Ф.Я. Кон описал своеобразный шаманский способ изгнания болезни: «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: 213]).

Очевидно, определенное участие в сложении тувинского погребального обряда приняли таежные, возможно, самодийские племена. На такое воздействие указывают деревянные гробницы в южных и западных районах Тувы [Дьяконова 1975: 74–76, 80; Вайнштейн 1991: 263]. Гробницы представляли собой бревенчатые и дощатые срубы, имевшие четыре стены, двускатную крышу, пол,

³³ Подобным образом поступали и буддисты Алтая [Дьяконова 2001: 157].

³⁴ Информанты В.П. Дьяконовой сообщили, что при жизни такие люди были «жадными» [Дьяконова 1975: 113].

иногда потолок. Нередко постройки устанавливались на четыре столба. Строились гробницы обычно при похоронах лам и шаманов, причем для лам гораздо чаще.

В.П. Дьяконова, проанализировав разное название гробниц лам и шаманов — *сувурган* и *сери*, высказала предположение, что сооружения имели различное происхождение. Погребальные постройки лам она связала с манихейством, проникшим в Туву вместе с уйгурами в 745–840 гг. [Дьяконова 1975: 117–118]. На первый взгляд гипотеза представляется убедительной, так как гробницы отвечают одному из главных запретов манихейства, не позволявшего осквернять землю закапыванием трупов. Однако при рассмотрении уйгурских погребений Тувы выясняется, что все они являлись катакомбными и ямными захоронениями под каменными насыпями [Кызласов 1979: 158–159]. Тувинские же обозначения гробниц не подразумевали собственно эти погребальные сооружения. *Сери*, как указывалось выше, это помосты для тел умерших шаманов, а *сувурган/субурган*, или ступа, — символ буддизма. Поэтому скорее всего оба слова не зафиксировали различные истоки ритуала, а отразили процесс включения одного и того же атрибута в погребальные обряды последователей различных культов.

Памятники, внешне сходные с тувинскими гробницами, известны на обширных территориях Сибири. Еще Л.П. Потапов сопоставил тувинские сооружения с одним из видов *арангасов* якутов [Потапов 1960: 230, 232]. Его поддержали и другие этнографы [Грачева 1971: 260; Дьяконова 1975: 83] (см. рис. 4)³⁵. Кроме того, прямоугольные в плане домики с двускатной крышей использовались как погребальные и намогильные сооружения у алтайцев, хакасов, сибирских татар, хантов, манси, ненцев, селькупов, нанайцев, ульчей [Соколова 1971: 230, рис. 13, 16; Дьяконова 1975: 81, 83; Семейная обрядность 1980: 111, 136, 155, 179, 183; Сагалаев, Октябрьская 1990, рис. 2; Селезнев 2001: 232; Зенько 2001: 203–204; Федорова 2001: 116–117; Федорова 2005: 173; Карапетова 2003: 191; Селезнев, Селезнева 2004: 45; Сынские ханты 2005: 93–94; Николаев 2005: 132]. Большая часть перечисленных народов заселяла лесные и таежные территории. Это указывает на то, что традиция возведения гробниц первоначально появилась на лесных пространствах и только позднее проникла в степные районы³⁶.

³⁵ Сходство некоторых черт тувинской и якутской культур было установлено этнографами также на другом материале [Вайнштейн 1991: 106, 111–112, 275; Ушницкий 2005: 127; Ваишева 2006: 92].

³⁶ Как показывает ареал распространения гробниц в Туве (западные и южные районы), переселенцы, принесшие своеобразный обычай, проникли из Минусинской котловины. Мигранты сначала продвигались

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 он применялся при погребении младенцев и шаманов, то есть той категории населения, в похоронных обрядах которой обычно консервировались архаические черты. Наличие «воздушных» погребений в Туве исследователи относили к влияниям «лесных племен» Саяно-Алтая [Дьяконова 1975: 147] или енисейских кыргызов [Длужневская 1995: 150]. Сравнительно недавно было высказано предположение о том, что этот способ похорон распространялся представителями гипотетической «американо-сибирской языковой общности» [Ситнянский 2001: 180]. Однако знакомство с ним подавляющего числа народов лесной и лесостепной зоны³⁷ объясняется скорее всего не общим их происхождением, а, как отмечал В.И. Иохельсон, целым комплексом причин, и в том числе климатическими условиями (продолжительные холода, промерзший грунт) [Иохельсон 2005: 305–306]. По всей видимости, 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 одном пребывают души обычных людей,

вдоль водных артерий: вверх по Енисею и р. Хемчик. Впоследствии ими были освоены предгорья Западного и Восточного Танну-Ола. Должно быть, пришельцы достаточно быстро растворились в тувинских родоплеменных группах маады, иргит и чооду (известны также этнонимы *иргит-маады* и *чооду-иргит* [Дьяконова 2000: 104; Маннай-оол 2004: 89]), имевшие самодийские корни [Вонак 1928; Вайнштейн 1980: 80–82]. Не случайно чооду и маады до последнего времени сохраняли некоторые отличия от соседних тувинских племен. У южных чооду бытовал запрет на потребление в пищу верблюжьего молока и мяса [Потапов 1969: 63]. А северные маады долгое время в хозяйственной деятельности отдавали предпочтение охоте и собирательству, в бытовой жизни — чуму, а в погребальном ритуале — ориентировке умерших по течению реки [Дьяконова 2000: 105].

³⁷ Корейцы, кидани, монголы, буряты, 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.

в другом — младенцев, шаманов, утопленников, пораженных молнией и т.д.). В связи с этим очень важным представляется тувинское поверье, которое утверждает, что деревья служат помощниками для перехода в загробный мир. Оно отражается в довольно частых случаях суицида через повешенье, а также в обычае срубать дерево, выбранное самоубийцей, «чтобы закрыть дорогу для живых людей в темный мир» [Кенин-Лопсан 2002: 422].

Другим архаичным признаком выступают «подушки» у покойных. Как уже упоминалось, они фиксировались во всех типах погребений. Это не являлось точным повторением особенности быта населения, так как тувинцы в качестве «подушек» использовали валики, изготовленные из кожи и материи (*сыртык*). Применение же камней, седел, поленьев могло случиться только в неординарных условиях. Скорее всего в погребениях они выступали в виде некоего символа³⁸. Применение «подушек» при похоронах детей, лам, шаманов подчеркивает значительную древность ритуала. При этом укладывание головы умершего на седло или буддийскую книгу, без сомнения, является поздней трансформацией ранней традиции, когда трупам подкладывались каменные или деревянные подголовники. Археологические раскопки в Туве зафиксировали еще в скифскую эпоху размещение черепов погребенных на плоском камне или каменной плитке, иногда обложенных травой [Грач 1980: 111–118, 122; Савинов 2002: 116, 121, 136, 144–145; Семенов 2003: 10–12, 14–21, 32–37, 45]³⁹. Позднее в гунно-сарматских и средневековых захоронениях погребальные каменные «подушки» отмечаются лишь эпизодически [Вайнштейн 1966: 296, 320; Вайнштейн, Дьяконова 1966: 186; Дьяконова 1970: 84; Дьяконова 1970а: 231–233; Кызласов 1979: 89, 98, 196]. Но соседствующие с тувинцами монголы продолжали подкладывать камни под головы умерших вплоть до конца 1950-х годов [Вяткина 1960: 257]. По всей видимости, нетипичный тувинский обычай вел свою историю из скифской культуры, практиковался очень ограниченным кругом населения и имел особое значение.

Следует отметить, что проникновение в Туву в XIX в. русских переселенцев, большей частью староверов, практически не отразилось на погребальной обрядности местного населения. Первые рус-

³⁸ Например, в русских монашеских захоронениях XI–XVIII вв. каменные «подушки» имели глубокую смысловую нагрузку, подчеркивая аскетизм покойного и олицетворяя переход его души в царствие небесное [Беляев 2005: 174].

³⁹ 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: 28–29].

ские мигранты не стремились к близким контактам с коренными жителями и селились изолированно, обычно в глубине таежных районов. Староверческие погребения, совершенные в колодах в глубоких ямах с насыпанными над ними холмами и установленными на них крестами или столбообразными памятниками и монументальными деревянными оградами, не были восприняты тувинской культурой. Все же русские кладбища сыграли определенную роль в развитии погребальной обрядности коренного населения. У кочевников-тувинцев издревле было мало общих мест захоронений, поскольку похороны совершались в разных местах, выбранных шаманами, ламами или старейшинами [Катанов 1890: 45; Дьяконова 1975: 103; Семейная обрядность 1980: 116; Монгуш 2001: 168]. Однако при оседании населения кладбища (*чевез*) стали возникать не только среди древних курганов, но и возле заброшенных староверческих могил [ПМА 2004, II: 6].

Несмотря на то, что выделение из родовых земель специально участка для совершения погребений традиционно не было характерно для тувинцев, такие случаи известны. Например, родоплеменная группа куулар для погребений избрала место Кокэль в Западной Туве, указанное приглашенной ламой. По требованию ламы границы будущего кладбища отметили, вкопав четыре столба, к которым в качестве откупа духам места были привязаны верблюды, лошадь, корова и овца [ПМА 2005: 4].

Завершая описание погребальной обрядности тувинцев до начала XX в., отметим ее сходство с похоронной практикой народов, населяющих Алтай и Бурятию. Там до недавнего времени над покойным возводились каменные насыпи, а также происходили похороны 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, совершались наземные погребения, нередко с возведением сруба. Порой проводились «воздушные» похороны на деревьях и помостах или осуществлялась кремация. Способы доставки покойного на место захоронения во многом совпадали с тувинскими [Агапитов, Хангалов 1883: 53–57; Потанин 1883: 37–38; Клеменц, Хангалов 1910: 145–146; Дьяконова 1975: 154–155; Дьяконова 2001: 191–197; Семейная обрядность 1980: 100–106; Шатинова 1981: 98–100; Сагалаев, Октябрьская 1990: 32; Игнатьева 2005: 253–254; Николаев 2005: 131–133; Цыденова 2005: 190–191]. Параллели отмечаются даже в представлениях тувинцев и бурят о попадании двойников-«душ» умерших в специальные ремесленные мастерские-«артели» потустороннего мира, где, например, «души хорошо шьющих женщин

<...> занимаются шитьем» [Агапитов, Хангалов 1883: 59; Дьяконова 1975: 44].

Все это указывает на общую мировоззренческую, а возможно, и этническую основу тувинцев, алтайцев и бурят.

Подводя итог краткому обзору тувинской погребальной практики до XX в., суммируем сделанные заключения.

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

Наземные погребения имели различное происхождение. Буддизм, связанный в основном с монгольским влиянием, распространил традицию оставления трупа, завернутого в ткань или войлок, на поверхности земли. Однако задолго до XVII в. существовал обычай наземного погребения в срубе или ящике-гробу, который мог принадлежать как древнему автохтонному населению, так и мигрантам.

Кремация под курганными насыпями представляла собой наследие культуры енисейских кыргызов. Кремацию с использованием пепла умерших для создания их скульптурного или живописного портрета привнесли буддийские миссионеры.

Погребения в гробницах в виде домиков с двускатной крышей, по всей видимости, отразили проникновение таежных (самодийских) племен.

Обряд надземных («воздушных») похорон был настолько широко известен, что предполагает интернациональный характер. К тому же этот ритуал часто «провоцировался» «нетипичностью» покойников. Надземные погребения могли практиковаться большинством племенных групп, населявших Туву в разное время.

Таким образом, проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что разнообразие похоронных обрядов тувинцев — это в большей степени результат смешения культурных традиций различных народов, вошедших в состав тувинского этноса.

Вторая четверть XX в. отмечена резкими переменами в культуре Тувы: осуществилось массовое оседание тувинцев на землю, изменился традиционный жизненный уклад, произошел приток значительного числа представителей русскоязычного населения, распространилось атеистическое мировоззрение. Основную роль здесь сыграли образование Народной Республики Танну-Тува (1921 г.) и последующее вхождение ее в состав Союза Советских

Социалистических Республик (1944 г.). Радикальные перемены затронули похоронно-поминальную практику. В 1921 г. вышел указ о повсеместном переходе к ингумации. Республиканские власти объясняли ее необходимостью санитарными требованиями [Дьяконова 1975: 146]. С этих пор подземные погребения стали доминирующими, хотя наземные продолжали устраиваться в отдаленных от центра районах. В южных областях наземный способ похорон прекратился в 1940–1950-х годах, а в северных — только в начале 1960-х годов [ПМА 2003, I: 36; ПМА 2004, II: 3]⁴⁰.

Существуют свидетельства о продолжении и надземных похорон [Кенин-Лопсан 2002: 508]. Последний случай надземного погребения произошел в 1998 г. в Тоджинском кожууне, когда из-за длительной непогоды не удалось вывести из тайги труп оленевода [ПМА 2006: 31].

С приходом Советской власти в Туве отмечено устройство погребений шаманов в неглубоких ямах и установкой по углам столбов, которые иногда перекрывались навесом из жердей [Кенин-Лопсан 2002: 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 шаманов, которых нередко хоронили под навесом, закопав в землю. Правда, в алтайском варианте труп помещался в колоду, а над навесом дополнительно сооружался сруб [Дьяконова 1975: 80–81]⁴¹.

Развернувшаяся в СССР политическая кампания по формированию новой общности «советский народ» стерла многое в культурном своеобразии тувинцев. Этому способствовали начавшиеся еще в 1920 г. репрессии, затронувшие большинство хранителей традиций и исполнителей ритуалов — шаманов и лам. По решению VIII съезда Тувинской народно-революционной партии трудящихся аратов,

⁴⁰ У тувинцев, проживавших на территории Монголии, наземные погребения практиковались до середины 1950-х годов [Монгуш 2002: 76].

⁴¹ 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: 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: 152–153; Семейная обрядность 1980: 164].

проходившего в 1929 г., представители шаманизма и буддизма были поставлены вне тувинского общества [Кенин-Лопсан 1995: 290].

Повсеместный переход тувинцев к погребениям в земле не стал возвращением к одному из древних обычаев, а явился прямым заимствованием у русскоязычного населения. За советский период в Туве сложился общегражданский погребальный обряд. Он предполагал сооружение достаточно глубокой могилы⁴², использование дощатого гроба⁴³, размещение покойного вытянуто на спине, ориентировку его головой на запад или близлежащую горную вершину⁴⁴, бросание горстей земли в могилу, возведение невысокого могильного холма, установку памятника, потребление алкогольных напитков при захоронении, обнажение голов мужчинами при прощании с покойным, участие женщин в похоронах⁴⁵.

Сформировались поселковые и городские кладбища. При этом в некоторых поселках 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, I: 35; ПМА 2004, I: 20, II: 35; ПМА 2006: 6, 23]⁴⁶. Кое-где проявился старинный обычай создания изолированных детских кладбищ [ПМА 2006: 12–13].

⁴² Правда, в отдельных местах (Монгун-Тайгинском кожууне) из-за тяжелых каменных грунтов глубина могил незначительна. Здесь установилась традиция, согласно которой только покойнику старше восьмидесяти лет полагается могила глубиной около восьмидесяти сантиметров, умершим же до этого возраста — только около шестидесяти сантиметров. Детские захоронения в этих краях нередко устраивают на глубине всего десяти сантиметров [ПМА 2006: 20] (рис. 5).

⁴³ Стало обычным явлением обтягивание гроба тканью, что не было характерно в прошлом. Сейчас обтяжка присутствует даже в том случае, когда используется не заводской, а самодельный гроб. При этом выбор цвета имеет локальные различия. В центральных и северо-восточных районах отдается предпочтение красному. На юге же и юго-западе (порой и в Кызыле) выбор делается на основании буддийских представлений о наличии у каждого человека собственного цвета, соответствующего году его рождения по лунному календарному циклу (*менги*).

⁴⁴ 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: 155; ПМА 2006: 15].

⁴⁵ Ранее во многих районах Тувы женщинам запрещалось присутствовать при погребении [Семейная обрядность 1980: 116; Кенин-Лопсан 1987: 85; Дьяконова 2004: 118; ПМА 2004, II: 4].

⁴⁶ Покойного обычно хоронят на «отцовском» кладбище, так как тувинцы ведут патрилинейный отсчет родства. Вместе с тем родствен-



Рис. 5. Разрушенное детское погребение 1980–1990-х годов.
П. Мугур-Аксы. Фото автора.

Многие кладбища располагаются у подножия гор или тяготеют к возвышенностям, в чем, безусловно, отразился архаичный культ горы⁴⁷. Однако это наблюдается далеко не повсеместно, и порой кладбища устроены в лесу или посреди степи (рис. 6, 7).

На настоящий момент в погребальной обрядности присутствуют отличительные черты, демонстрирующие национальную принадлежность покойного. Русскоязычное население считает утреннее время наиболее предпочтительным для выноса умершего из дома, оно практикует разбрасывание веток хвойных деревьев по пути движения похоронного поезда, не кладет, как правило, по-

ники 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, I: 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: 7].

⁴⁷ Почитание гор, скал и хребтов ярко отразилось в сказаниях тувинцев [Кенин-Лопсан 2002: 355, 362–377, 393, 395]. До недавнего времени каждая тувинская племенная группа имела «свою» гору, считая ее покровителем рода [Потапов 1969: 60, 62–63, 66–67, 69–70, 76, 358–360; Дьяконова 2000: 104; ПМА 2006: 18; Даржа 2007: 32].



Рис. 6. Кладбище п. Кунгуртуг Тере-Хольского кожууна.
Фото автора.



Рис. 7. Кладбище п. Морен Эрзинского кожууна.
Фото автора.

гребальный инвентарь, у него незначительный объем поминальных подношений, а поминки устраиваются на третий, девятый, сороковой день и в годовщину. Для тувинцев характерны вынос покойного после полудня, наличие сопроводительного инвентаря, обильные поминальные подношения, отмечание поминальных дней на седьмые и сорок девятые сутки [ПМА 2003, I: 39–43, II: 7–9].

После распада СССР и объявления независимости Тувы религиозная жизнь в республике оживилась. 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 годов 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 2004/11/19]⁴⁸.

Во многих районах Тувы обустройством могил (*онгар*) занимаются друзья и знакомые (не родственники!) покойного⁴⁹. Как правило, эти же люди выносят гроб из дома, опускают его в могилу и закапывают. По материалам М.В. Монгуш, у монгольских тувинцев сохранился обычай, следуя которому они надевают традиционные халаты (*тон*) таким образом, что воротники загнуты внутрь, а передние подолы вывернуты наизнанку и прикреплены к поясу [Монгуш 2002: 76]. Очевидно, эти ритуальные действия тувинцы заимствовали у монголов. Согласно описанию К.В. Вяткиной, у монгольской группы халха «человек, занятый погребением умершего, должен был полы одежды заправлять за пояс, а отвороты бархатной шапки прятать внутрь» [Вяткина 1960: 255].

Объяснением таким манипуляциям с одеждой служат обычаи различных народов Сибири и Китая (алтайцы, хакасы, ханты, манси, селькупы, кеты, тибетцы, китайцы), выворачивающих траур-

⁴⁸ 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: 5].

⁴⁹ В.П. Дьяконова отмечала, что у южных тувинцев в устройстве погребения шамана участвовала также его жена [Дьяконова 2004: 116]. 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 находятся в наиболее отдаленном родстве с покойным [ПМА 2006: 16].

ные и погребальные костюмы, чтобы выделить людей, непосредственно общающихся с иным миром, помочь «душе»-двойнику покойного при переходе в загробный мир, воспрепятствовать возвращению умершего к живым [Семейная обрядность 1980: 113, 141–142, 163; Шатинова 1981: 97; Полосьмак 2001: 135; Косарев 2001: 448; Сынские ханты 2005: 90–91, 97; Федорова 2006: 211; Богордаева 2006: 204–205, 208–209]⁵⁰.

Здесь могло отразиться и старинное тувинское представление о том, что подол и полы имеют связь с деторождением и плодородием [Сиянбиль 2000: 18, 34; Курбатский 2001: 146, 166–167]. Например, в одном из шаманских гимнов-заклинаний, обращенном к невесте, говорится:

«Пусть по переднему подолу у нее ползают младенцы.

Пусть по заднему подолу у нее ходят козлятки и ягнятки» [Женин-Лопсан 1995: 274]⁵¹.

Возможно, вывернутые наизнанку подола у людей, погребающих труп, подчеркивали прекращение репродуктивной функции умершего.

Отправка покойного на кладбище теперь осуществляется 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, выброшенную из могилы, табуретки, специальные деревянные или металлические подставки. Через некоторое время его переносят на жерди или инвентарь землекопов (ломы, лопаты), положенный 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 переноске гроба полотенец. При этом полотенца, опять же следуя русской традиции, рвутся на куски и раздаются провожающим [ПМА 2006: 35].

В 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 для

⁵⁰ В славянском мире также практиковалось выворачивание верхней одежды во время траура [Толстой 1995: 217, 221–222].

⁵¹ Это имеет точный аналог в алтайском свадебном благопожелании:

«Пусть на задней твоей поле скот топчется,

На передней поле дети топчутся» [Шатинова 1981: 73] или

«Пусть твой подол дети топчут,

Пусть сзади тебя скот ходит» [Дьяконова 2001: 131].

умерших родственников предпочитают приобретать дорогостоящие лакированные гробы, изготовленные из ценных пород дерева (часто привезенные «из-за Саян»), что отражает культурные влияния крупных российских городов. В «провинции» же большинство тувинцев погребают покойников в обычных дощатых гробах, нередко самодельных⁵².

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: 24–25].

В погребальной обрядности жителей районов отмечается как возрождение старых традиций, так и инокультурные заимствования. 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 и дымовое отверстие в юрте умершего [Дьяконова 1975: 52, 97].

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: 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, I: 45; ПМА 2005: 6; ПМА 2006: 35]. Возможно, в этом нашли отражение отголоски древней традиции, которые не проявлялись в Туве длительное время. Сходные деревянные навесы известны по археологическим раскопкам погребальных памятников, сочетавших хуннские и древнетюркские черты [Вайнштейн, Дьяконова 1966: 205, 219, 222, 227, 254; Николаев 2001:

⁵² Небезынтересно, что в тувинском языке одно из наименований гроба — *кавай* — совпадает с названием колыбели [ПМА 2005: 3]. Этот смысловой ряд можно продолжить бытующим представлением о том, что колыбель символизирует материнское лоно и является носителем жизненной силы [Курбатский 2001: 179].

8]. Однако нельзя исключить и инородное заимствование, так как аналогичные сооружения до сих пор возводят буряты, алтайцы, селюкпы, манси, удмурты [Грачева 1971: 259; Шатинова 1981: 102; Садилов 2001: 128; Хандагурова 2001: 226; Федорова 2005: 173; Степанова 2005: 166; Пержакова 2006: 178].

Для прощания с умершим вновь стали привлекаться шаманы и люди, «видящие духов». При этом на юге Тувы (Эрзинский кожуун) шаманы оказались полностью исключены из похоронной практики, а покойного провожают исключительно ламы [ПМА 2003, I: 35–36]. Тридцать лет назад ситуация здесь была иная, и шаманы играли значительную роль, выступая в погребально-поминальных обрядах наравне с ламами или даже доминируя [Дьяконова 1975: 42, 63–65]. На юго-западе республики (Монгун-Тайгинский кожуун) произошла противоположная замена: ранее главенствующие ламы уступили свое место шаманам [ПМА 2006: 14]⁵³.

Жители Кызыла отличаются наибольшей «религиозной толерантностью». На прощание с покойным или для общения с его «душой» в поминальные дни они часто приглашают поочередно шамана и ламу⁵⁴. Ритуальные действия, совершаемые шаманами и ламами, в столице жестко тарифицированы. Например, в 2004 г. вызов шамана для последнего прощания оценивался в 1–1,5 тыс. рублей, а выезд кызыльского шамана в район с той же целью — в 3 тыс. рублей [Центр Азии 19.11.2004].

Практически по всей республике возобладал «русский» похоронный обычай одевать умершего в новый или малопоношенный костюм. При этом в Монгун-Тайгинском кожууне сложилось представление о том, что погребальное одеяние не должно иметь пуговиц, украшений, кантов, лацканов [ПМА 2006: 16]. Но в отдельных южных поселках население продолжает следовать буддийскому ритуалу, и покойника хоронят раздетым, завернув только в полотнище белой ткани — саван⁵⁵. Иногда, саван украшается «розами», сделанными из разноцветных лент. На юго-западе Тувы случается использование двух саванов: стандартного белого и окрашенного, согласно буддийским представлениям, в цвет, соответствующий году рождения покойного. В северо-восточном районе

⁵³ Тувинцы, проживающие в Монголии и Китае, в основном пользуются услугами шаманов [Монгуш 2002: 78].

⁵⁴ Впрочем, подобные случаи отмечались и три десятилетия назад [Дьяконова 1975: 109].

⁵⁵ Здешние тувинцы верят, что если покойного обрядить в новую одежду, то он переродится в бабочку [ПМА 2004, II: 1]. Такое представление перекликается с общетувинским негативным отношением к бабочкам: «Поймав, зарежешь — живой крови нет», «Труслив, как бабочка» [Курбатский 2001: 106–107, 308].

отчасти возобладала половая дифференциация расцветки савана: мужчинам полагается синий, голубой, женщинам — белый, светло-розовый [ПМА 2006: 19, 34].

Похороны теперь, как правило, устраиваются на третьи сутки. Повсеместно распространился обряд «ночевки» покойного. Он заключается в том, что в доме умершего рядом с трупом всю ночь (иногда три ночи подряд) сидят родственники, обычно пожилого возраста. Они ведут тихие беседы на отвлеченные бытовые темы, играют в настольные игры (шахматы, карты) [ПМА 2005: 5].

Конкретный час выноса трупа, время похорон и место погребения (при наличии нескольких кладбищ) нередко определяется ламой, шаманом или старейшинами. До сих пор бытует поверье, что в случае неправильного выбора места погребения «покойник через год встанет из могилы и заберет кого-нибудь» [ПМА 2006: 16].

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

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. Так, например, скрываются самоубийство или смерть, наступившая по вине врачей.

До настоящего момента в некоторых местах соблюдаются ритуалы, предназначенные оградить живых людей от вредоносного влияния мертвецов, — это запрет на произнесение имени умершего и раздача его личных вещей⁵⁶.

Повсеместно продолжает бытовать «кормление» духов и «души» усопшего. Оно выражается в окроплении молоком или соленым молочным чаем дороги 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, ячменем, смешанным с можжевельником) могилы, гроба и могильного холма⁵⁷.

⁵⁶ Судя по записям Н.Ф. Катанова, в прежние времена вещи покойника раздавались далеко не всеми тувинцами [Катанов 1890: 204].

⁵⁷ Прежде, как отмечала В.П. Дьяконова, ламы в Эрзинском кожууне установили запрет на обсыпку зерном захоронений детей. Мотиви-

В большинстве районов сохраняется ритуал разведения перед могилой сакрального костра⁵⁸ либо сооружение курильницы. При сооружении курильницы каменную плитку иногда заменяет обыкновенный строительный кирпич. На курильнице рассыпаются угли и кладется зажженная ветка можжевельника. В костер сыплетсЯ раскрошенный сухой можжевельник, кидаются баранья грудинка (*tösh*), топленое масло (*sаржаг*), курдюк с голенью (*ужа биле чода*), куски печени, обернутые нутряным жиром (*согажа*), 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 обмахивается памятник, крошками обсыпается могильный холм.

Кое-где 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: 3; ПМА 2006: 7]⁵⁹.

Зародился ритуал чтения некролога, совершаемый непосредственно перед опусканием гроба в могилу. Очевидно, он выступает заменой произнесения отходной молитвы [Калоев 2004: 334]. Сам некролог, написанный на бумажном листе, помещается в гробу возле головы покойного, что находит параллель в действиях русских с записью «подорожной» молитвы.

ровкой послужило якобы отрицательное влияние ритуала на здоровье скота [Дьяконова 1975: 70]. Сейчас этот запрет не соблюдается.

⁵⁸ До сих пор многие тувинцы сохраняют трепетное отношение к огню. Домашний очаг, по обычаю, «кормят», не перешагивают через огонь, не ходят по месту бывшего кострища. 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: 162]). Ни в очаге, ни в костре не сжигают мусор. Неостывший костер стараются аккуратно засыпать землей. В золу и угли не втыкают острые предметы.

⁵⁹ У современных тувинцев этот обряд имеет упрощенную, возможно, архаическую форму. Монголы практикуют более развитый вариант, сочетающий древние элементы с буддийскими новациями: на выбранном для похорон месте лама испрашивает разрешение на погребение у духа местности, читая молитву и производя специальные манипуляции с войлоком, овчиной, стрелой, козым или маральим рогом, шелковым платком и молочными продуктами [Вяткина 1960: 256].

Тувинцы продолжают снабжать умершего сопроводительным инвентарем. В гроб в изголовье кладут головной убор, платок, расческу, нитки, иголку⁶⁰, продукты. Девушке или молодой женщине могут положить губную помаду, бутылку красного вина, мужчине — бритвенный станок, одеколон, бутылку водки, пачку сигарет. Бутылки со спиртным и пачки сигарет должны быть открыты. 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: 348]. Наделение покойного спиртным происходит в основном в центральных районах. В юго-западных же поселках ритуал выступает в компромиссном варианте. Здесь местные жители, помещая в гроб алкогольные напитки, наливают их в аптечные и парфюмерные пузырьки, причем с закрученной пробкой [ПМА 2006: 7, 16].

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, I: 44; ПМА 2005: 6; ПМА 2006: 21]⁶¹. В отдаленном Тере-Хольском кожууне, по словам информанта, провожающие опускают в гроб только грудину и позвонок барана [ПМА 2004, II: 1]. По-видимому, имелись в виду куски вареного мяса на костях — грудинка и спинная часть с курдюком, являющиеся у тувинцев наиболее почетными частями туши животного⁶².

Общепринято оформление могилы в виде невысокого уплощенного, продолговатого холмика. Самым распространенным типом

⁶⁰ При этом некоторые информанты отмечают, что существует запрет на помещение в гроб любых колющих предметов. Добавим, что зеркала также исключены из состава погребального инвентаря [ПМА 2005: 3].

⁶¹ На похоронах отца одного из информантов родственники запретили ему положить в гроб отцовское охотничье снаряжение, включавшее ружье с патронами и нож. Позднее при проходах души умершего над могилой был сожжен экземпляр газеты «Шын» («Правда»), так как человек, «видящий духов», заявил, что «душа» отца «скучает» без прессы [ПМА 2005: 3]. Заметим, что сжигание вещей, «необходимых» покойному в загробном мире, — старинный тюрко-монгольский обычай, описанный у алтайцев, бурят, хакасов [Агапитов, Хангалов 1883: 56–57; Майнагашев 1916: 284; Семейная обрядность 1980: 95, 106; Шатинова 1981: 101, 103; Дьяконова 2001: 198].

⁶² Такие же подношения делались и алтайцами, но в основном для умерших женщин [Шатинова 1981: 101].



Рис. 8. Погребение 2003 г. П. Бай-Даг Эрзинского кожуна.
Фото автора.



Рис. 9. Погребения начала 2000-х годов. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

является обыкновенная грунтовая насыпь. Гораздо реже встречаются холмики, обложенные целиком или по периметру небольшими валунами, крупным галечником, плитняком, кирпичом (иногда побеленные известкой), дерном (рис. 8, 9)⁶³. Иногда могильные холмики по длинным сторонам и крест-накрест затягиваются траурными лентами. Случается, что насыпи вообще отсутствуют и их заменяют четырехугольные бетонные плиты. Плиты с кафельной отделкой специально доставляются на кладбище. Порой родственники покойного изготавливают бетонные плиты непосредственно на могиле. Опалубка при этом сохраняется. Когда плиты являются единственным обозначением могилы, на них по еще не затвердевшему бетону пишется имя умершего, даты его жизни или прощание на тувинском языке [ПМА 2004, I: 20–22].

Значительные изменения произошли с обликом намогильных памятников. Продолжением древней традиции можно считать использование в качестве памятника вертикально вкопанного камня-стелы (рис. 10). Правда, такие монументы встречаются редко и в основном в юго-западных районах.



Рис. 10. Погребения 1960–1970-х годов. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

⁶³ Как правило, холмики, ооконтуренные камнями, не имеют оград. Крайне редко встречается сочетание обоих элементов.



Рис. 11. Намогильный памятник 1980–1990-х годов. П. Кунгуртуг.
Фото автора.

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). Наверху обычно служила пятиконечная звезда. Несомненно, возникновение таких сооружений следует связывать с влиянием русскоязычного населения. 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: 113, 146, рис.]. В последнее время использование пятиконечной звезды встречается все реже и реже (рис. 11). Ее заменили буддийские эмблемы и пятилепестковые розетки, повторяющие форму герба республики. Наиболее часто навершия представляют собой деревянные диски с символикой буддизма. При этом отмечается вариабельность типов наверший на различных кладбищах: в каких-то местах наиболее распространены деревянные диски со знаком Инь-Ян, где-то — диски с изображениями звезд и полумесяца, обычно увенчанные тремя языками пламени, а кое-где — трехступенчатые пирамидки — символ ступы. Пожалуй, больше всего вариантов представлено на кладбище п. Кунгуртуг Тере-Хольского кожууна. Здесь навершиями служат деревянные шары, конусы, шары, переходящие в конусы, полумесяцы, октаэдры, усеченные октаэдры. В единичных

экземплярах фигурируют буютон лотоса и полумесяц, соединенный с пятиконечной звездой⁶⁴. Часто под ними располагается трехступенчатое основание [ПМА 2004, I: 21, II: 3] (рис. 12).

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 годов до 1993 г., вероятно, до смерти мастера [ПМА 2006: 11].

Обязательным условием оформления памятника стало прикреплению к нему таблички с именем и датами жизни покойного. С недавних пор дополнительную деталью выступают портреты умерших, выполненные на эмали, или простые фотографии в рамке, прикрытые куском стекла или полиэтилена. В юго-западных районах возникла традиция использования вместо рамок корпусов круглых настольных часов. На юге Тувы нередко к памятнику прибавляется обрезок доски с изречениями и молитвами, написанными по-тибетски. Устойчивой окраски памятников не существует, их могут покрыть олифой или лаком, но предпочтительным считается применение красок буддийского цвета — красного/коричневого или желтого. Можно встретить синие и зеленые памятники. Навершия иногда выделяются цветом: их не окрашивают или красят желтой краской. Емкости из-под краски (ведра, банки, бутылки) вместе с кистями оставляют на кладбище.



Рис. 12. Намогильный памятник начала 2000-х годов. П. Кунгуртуг.
Фото автора.

⁶⁴ Следует отметить, что знаки полумесяца или полумесяца, соединенного с пятиконечной звездой, встречающиеся на кладбищах Терехольского, Монгун-Тайгинского и Тоджинского кожуунов, воспринимаются тувинцами как символы буддизма, в то время как у сибирских татар они выступают маркерами мусульманства [Селезнев, Селезнева 2004: 39].



Рис. 13. Погребение погибшего в аварии шофера. П. Морен.
Фото автора.

В последнее время все шире распространяется «русский» обычай обозначать могилы шоферов, погибших в аварии. Их характерным признаком служит автомобильный руль, прикрепленный к памятнику или положенный на могилу (рис. 13).

Важным нововведением стало появление на памятниках небольших изображений лошадей в виде целых фигур или голов, вырезанных из листа железа или алюминия [ПМА 2004, I: 23, II: 4] (рис. 14, 15). Возможно, на возникновение такого декоративного элемента повлиял 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: 57]⁶⁵. Нельзя исключить связи с буддийскими молитвенными флагами, в центре которых изображается конь («конь-ветер»), несущий на спине священную драгоценность. Вполне вероятно и воспроизведение образа духовного помощника погребенного (*чякчы*). Этот помощник — своеобразный ангел-хранитель. Согласно тувинским представлениям, он посылается Небом при рождении

⁶⁵ Любопытное продолжение этого обряда зафиксировал П.М. Леус в 1997 г. 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: 63–64].

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, II: 33] или целой фигуры коня [Соломатина 2000а: 339].

Издавна тувинцы большое значение придавали голове лошади. Показательны некоторые песни, молитвы и поверья: «Через аркан не переступлю я, иначе голову коня моего оскверню я», «Пусть голова коня гонца из владений Эжена (из Китая) повернет от меня. Пусть всякое злоязычие из адской страны минует меня», «Кто повесил череп своего коня на дерево, у того жизнь будет такая же длинная, как лиственница <...>.

Умрет человек <...> его душа будет жить среди звезд», «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: 158, 166; Кенин-Лопсан 2002: 476–477; Кенин-Лопсан 2004: 297]. В тувинском обществе не допускалось использование в пищу головы лошади, строго запрещалось бить лошадь по голове [Дьяконова 2001: 67; ПМА 2004, II: 33]. В мифологии тувинцев существовал образ серых кукушек с «головами, похожими на лошадиные головы», способных посещать все миры. При их появлении в мире людей и животных «потухший огонь снова будет гореть, погибший человек будет снова жить» (личный архив В.П. Дьяконовой)⁶⁶.



Рис. 14. Изображение головы лошади на памятнике.
П. Кунгуртуг. Фото автора.

⁶⁶ Должно быть, эти взгляды некогда были распространены во всей тюркской среде. Как предполагает С.С. Губаева, у киргизов образ коня связывался с добрым началом, не покидавшим человека на всем жизненном пути [Губаева 2005: 138]. В пантеоне казахов присутствовал Камбар-ата — покровитель лошадей, который охранял людей от врагов и диких зверей, защищал их от непогоды, награждал женщин сы-



Рис. 15. Фигура лошади на памятнике. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

В последнее время после резкого социального расслоения тувинского общества намогильные 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, лишённые 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 захоронения-

новьями, отвращал клевету и обман [Токтабай 2004: 24–26]. Казахи верили, что конская голова «оберегает от опасностей и нечистой силы». Они вешали черепа лошадей на деревья или укладывали на возвышенности, использовали части конских голов при лечении больных, старались не перешагивать через узду или аркан, избегали бить коней по голове и ругать их [Токтабай 2004: 29–30, 47–48, 52–54, 56, 59, 62, 64, 76, 79].

ми солдат и офицеров, погибших в военных действиях в Афганистане, Чечне, Северной Осетии.

Перенятый тувинцами от русскоязычного населения обычай изготовления могильной изгороди постепенно начал приобретать значение обязательного погребального атрибута (рис. 16). 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 ветра, изгороди обкладываются крупными камнями. В последние годы многие ограды стали декорироваться металлическими цветами или раскрытой книгой с прощальными стихами [ПМА 2004, I: 23–25]. Наибольший интерес представляют жестяные или алюминиевые украшения оград монгун-тайгинских и тоджинских кладбищ, отражающие 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 и скрипичного ключа, учителей, студентов и школьников — раскрытой книги (иногда с алфавитом, химическими или математическими формулами), у спортсменов — человека, исполняющего традиционный танец орла, или боксерских перчаток [ПМА 2006: 9, 11–12, 25, 32–33] (рис. 17, 18).

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



Рис. 16. Погребения за оградами.
П. Морен. Фото автора.



Рис. 17. Изображение трактора на ограде.
П. Адыр-Кежиг Тоджинского кожууна. Фото автора.



Рис. 18. Фигуры лошади и коровы на ограде.
П. Тоора-Хем Тоджинского кожууна. Фото автора.



Рис. 19. Погребальные венки. п. Кунгуртуг.
Фото автора.

Сравнительно недавно тувинцы начали украшать могилы венками из искусственных цветов. Венки отличаются большим разнообразием. В Кызыле фигурируют обычно фабричные (привозные) или тщательно выполненные кустарные изделия, в отдаленных же районах используются примитивные самодельные конструкции, изготавливаемые из проволоки, капроновых лент, донцев и устьев пластиковых бутылок (рис. 19).

Подношения, выкладываемые на могилу, представлены продуктами, в основном это молоко, чай с молоком, спиртные напитки, зерна злаков, печенье, конфеты (рис. 20). Часто присутствует сухой можжевельник. На мужских могилах нередко можно увидеть сигареты. Однако имущественное разделение проявляется и в этом случае. Наиболее состоятельные родственники умершего порой оставляют подношения в импортных, инокультурных сосудах, например пластиковых ярко-красных кружках «Nescafé» [ПМА 2004, I: 22].

Встречаются исключения из правил. Например, на кладбищах п. Мугур-Аксы в качестве подношений были отмечены рог марала, пластмассовая игрушка-рация, сломанный деревянный костыль (рис. 21), в п. Морен — кошелек, в п. Кызыл-Хая — керамический кувшин в виде карикатурного крокодила и пластмассовый сувенир — цветок в горшке [ПМА 2006: 10, 12, 25–26].



Рис. 20. Подношения на могиле. П. Тоора-Хем. Фото автора.



Рис. 21. Сломанный крест на могиле. П. Мугур-Аксы.
Фото автора.

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, II: 6–7] (рис. 22). 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: 255–256].



Рис. 22. Подношения на могиле близкой родственницы шамана. П. Кунгуртуг. Фото автора.

В Южной Туве бытует буддийский обряд изготовления символического образа умершего — аморфной фигурки из муки, олицетворяющей животное, в год которого, согласно двенадцатилетнему животному циклу, родился покойный (*балин*). 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 1975: 106–107], а оставляют на могиле вместе с другими подношениями [ПМА 2003, I: 42–43].

На похоронах считается обязательным наличие спиртных напитков. Прежде потребление алкоголя жестко ограничивалось, чтобы воспрепятствовать чрезмерному опьянению и возникновению драк [Кенин-Лопсан 2002: 210], теперь оно никак не регламентируется. По обычаю, спиртные напитки разливаются из одного вместительного сосуда и выпиваются из одной чашки [Даржа 2007: 34]. В западных и восточных районах республики традиция настолько сильна, что водку выливают из бутылок в одну емкость, например чайник [ПМА 2005: 6–7]⁶⁷. В то же время на юге и юго-

⁶⁷ Правда, в юго-западном кожууне автор столкнулся с тем, что на похоронах провожающим предлагался разбавленный спирт, доставлен-

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 шестидесяти лет, что позволяет рассматривать его как старинный обычай, характерный для определенной родоплеменной группы тувинцев⁶⁸.

В южных и восточных районах бытует обычай курения у могилы («чтобы умерший в последний раз покурил с родственниками»). На западе же, северо-востоке и юго-востоке республики он не распространен [ПМА 2003, I: 42; ПМА 2004, II: 1; ПМА 2005: 6; ПМА 2006: 7, 22, 35].

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

По возвращению 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.

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: 231]), сыр, топленое масло. Здесь перед едой бросается кусочек мяса на землю или в огонь, что символизирует кормление духов. В Сут-Хольском кожууне на поминках подают круглые лепешки (*быжырган далган*), которые гости используют в качестве тарелок [ПМА 2004, II: 2; ПМА 2005: 6, Даржа 2007: 34].

В целом же ассортимент тувинского погребального стола заметно расширился, появились салаты, печенья, овощи, фрукты. С недавних пор в кафе Кызыла предлагается поминальный обед, состоящий из разнообразных салатов — «Оливье», «Венский», «с крабовыми палочками», а также «солянки по-грузински», «азу

ный на кладбище в канистрах, но перед угощением разлитый в несколько бутылок из-под уже выпитой водки [ПМА 2006: 22].

⁶⁸ Тере-Хольский кожуун — сравнительно недавнее административное образование. Он занимает труднодоступную, относительно изолированную таежно-степную территорию. Освоение этого района путем создания там п. Чиргаланды (1936–1953 гг.) и Кунгуртуг (1949 г.) было направлено на закрепление за Тувой спорной с Монголией территории. Население кожууна искусственно формировалось из автохтонов и переселенцев из Монголии.

по-татарски», «котлет домашних», «окорочков жареных», «блинчиков с мясом», «кутьи с изюмом», «киселя», «компота из с/фр.», «чая по-тувински», «чая с сахаром» [ПМА 2006: 3].

Можно констатировать, что в настоящий момент тувинская поминальная пища постепенно перестает отличаться от современной праздничной.

Серьезные перемены произошли в ритуале общения родственников с двойником-«душой» умершего, который обычно совершается на седьмые⁶⁹ и сорок девятые сутки после смерти. При этом отмечается региональное сокращение и увеличение количества этих поминальных дней. Так, в южных и юго-восточных районах установилось правило справлять только сорок девятые сутки, а в Каа-Хемском и Монгун-Тайгинском кожуунах кроме традиционных прибавились еще годовщина и три года [ПМА 2003, I: 43; ПМА 2004, II: 1–2, 35; ПМА 2006: 15]. Жители Кызыла, испытывавшие в наибольшей степени влияние русской культуры, с недавних пор отмечают и Родительский день. В этот день на столичных кладбищах происходит замена надмогильных памятников, чего никогда раньше не делалось⁷⁰.

Общение с двойником-«душой» умершего по-прежнему осуществляется с помощью шамана. Почти забыт запрет на участие в обряде женщин и детей [Дьяконова 1966: 72–74; Дьяконова 1975: 59–64]. Также не всегда соблюдается ритуал ограничения сакрального пространства чертой, проведенной по земле веткой караганника. Возжигается сакральный костер, на который, как и раньше, кладется можжевеловый, куски поминальных блюд или мешочек с продуктами. После вызова «души» покойного, сопровождающегося неожиданной вспышкой пламени⁷¹, шаман выясняет, не обижается ли умерший на родственников, как он «устроился» в ином мире и что хочет передать близким. Окончив разговор, шаман иногда трижды плюет в сторону удаляющейся «души»,

⁶⁹ 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: 53].

⁷⁰ Китайские тувинцы устраивают поминки на седьмой день и через год, у монгольских тувинцев отмечается еще поминальный сороковой день [Монгуш 2002: 77].

⁷¹ Эта устойчивая черта ритуала находит параллель в алтайской этнографии, где отмечено, что «душа» появляется из пламени костра [Шатинова 1981: 100–101, 103].

стремясь отвратить всякое зловерное влияние [Хомушку 1998: 129]. После завершения обряда на пепле должен остаться след. Наличие следа служит подтверждением, что умерший окончательно ушел в загробный мир [ПМА 2004, II: 35; ПМА 2005: 7; ПМА 2006: 17; Даржа 2007: 84].

Существовавшие в прошлом предохранительные обряды, нейтрализующие вредоносное влияние потусторонних сил, в большинстве забыты⁷². Однако в последнее время у населения отмечается усиление страха перед мертвецами⁷³. Впрочем, в маргинальных группах тувинского общества фиксируется абсолютная утрата традиционных установок по отношению к погребенным. Так, в 2003 г. на кладбище Кызыла было повреждено и опрокинуто несколько десятков намогильных памятников [Центр Азии 19.11.2004]. Приблизительно в то же время в п. Мугур-Аксы подростки устроили на кладбище «тир», обкидав камнями таблички и портреты на памятниках [ПМА 2006: 7]. Подобная ситуация уже отмечалась в истории республики в период активной антирелигиозной борьбы. Тогда по Туве прокатился вал осквернений и разграблений шаманских могил, причем погребения не спасла даже устойчивая вера в их чрезвычайную опасность [Потапов 1960: 228; Кенин-Лопсан 2002: 185, 186].

Таким образом, можно констатировать, что в похоронно-поминальной практике тувинцев XX — начала XXI в. произошли серьезные перемены. В результате идеологического давления государственной власти исчезло многообразие вариантов погребального обряда. Повсеместно распространился общегражданский ритуал — ингумация. Однако не были полностью утрачены локальные отличия, развившиеся как в устройстве, оформлении самой могилы, так и в проведении обрядовых действий. К тому же в конце XX в. в похоро-

⁷² Только изредка можно увидеть ветку караганника, висящую перед входом в дом, в котором недавно случились похороны [ПМА 2006: 13].

⁷³ Еще сравнительно недавно (1970–1980-е годы) 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: 2]. Вполне возможно, что здесь также отразилась старинная вера тувинцев в то, что нашедший древний или старый предмет, «который нельзя брать» (иначе — «заговоренный»), обязательно заболит и умрет [Кенин-Лопсан 1995: 225].

нах наметилось слияние новых элементов с возрожденными, некогда забытыми обычаями. Следует подчеркнуть, что процесс формирования районной погребальной специфики отражает сохранение мозаичности тувинского этноса и наличие родовой обособленности.

Проведенный анализ позволяет разделить историю погребальной обрядности тувинцев на три этапа: первый — с XVII—XVIII вв. по первую четверть XX в., второй — со второй четверти XX в. по конец XX в., третий — с рубежа XX—XXI вв. по настоящее время.

Первый этап характеризуется разнообразием вариантов похоронного обряда, на который оказали влияние многие культуры, в частности древнетюркские, монгольские, самодийские племена.

На втором этапе происходит полная ломка всей традиционной похоронно-поминальной практики, резко сокращается ее вариabельность, торжествует единственный способ погребения (ингумация). Подавляющее число заимствований поступает из русскоязычной среды.

Третий этап положил начало возрождению утраченных традиционных черт. В данный период при сохранении единого способа погребения вновь начинают проявляться региональные различия. Источником новаций оказывается не только население крупных российских городов, но восстановленные и вновь созданные буддийские и шаманские общества.

В целом можно заключить, что тувинский погребальный обряд формировался в русле тюркской традиции, выделяясь некоторыми специфическими чертами. На настоящий момент он отличается сохранением архаических элементов, высокой восприимчивостью к инокультурным влияниям, значительной гибкостью и чуткостью к историческим переменам.

Библиография

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1883. Т. XIV. № 1—2. С. 1—61.

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

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

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

Байшева 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. II. С. 90–93.

Балонов Ф.Р. Arkeythos, Juniperus Sp., можжевельник: Мифологические и ритуальные аспекты // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: Материалы международной конференции. СПб., 1996. С. 43–45.

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

Беляев Л.А. Каменные «подушки» монашеских погребений и их ветхозаветный прототип // Российская археология. 2005. № 4. С. 171–175.

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

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

Богданова 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.

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

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

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

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

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

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

Вайнштейн 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. II. С. 185–291.

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

Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.

Грачева Г.Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века / Тр. ИЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 248–262.

Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избранные статьи. СПб., 1995. С. 135–161.

Грум-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. СПб. — Л., 1914–1930.

Губаева С.С. Инициационные обряды в погребально-поминальном ритуале // ЭО. 2005. № 6. С. 130–139.

Даржа В.К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007.
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. Серия историческая. Кызыл, 1995. Вып. XVIII. С. 136–156.

Дьяконова В.П. О погребальном обряде тувинцев // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1966. Т. II. С. 56–80.

Дьяконова В.П. Большие курганы-кладбища на могильнике Кокэль (по результатам раскопок за 1963, 1965 гг.) // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Л., 1970. Т. III. С. 80–209.

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

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

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.

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

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.

Игнатъева 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.

Ионова Ю.В. Погребальные обряды корейцев // Сборник МАЭ. Л., 1973. Т. XXIX. С. 80–94.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005.

История Тувы. Новосибирск, 2001. Т. I.

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

Карапетова 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 Дживони дель Плаво. История монгалов. М., 1957.

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

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.

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

Кон Ф.(Я.) За пятьдесят лет. М., 1936. Кн. 3.

Косарев М.Ф. Пространство и время в сибирско-языческом мировоззрении // Мировоззрение древнего населения Евразии. М., 2001. С. 439–454.

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

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

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 Международной научно-практической конференции. 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.

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

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

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

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

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

Мейгарчиан М.Б. Погребальный обряд иранских зороастрийцев нового времени // Информационный бюллетень. Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. М., 1990. Вып. 17. С. 113–122.

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

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

Миңцлов С.Р. Памятники древности в Урянхайском крае // Записки Восточного отделения ИРГО. Пг., 1916. Т. XXIII. С. 291–312.

Миңцлова К.(Д.) 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.

Монгуш М.В. История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001.

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

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.

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. Т. XI, ч. II. Новосибирск, 2005. С. 131–134.

Николаев Н.Н. Культура населения Тувы первой половины I-го тысячелетия н.э.: Автореф. дис. ... к.и.н. СПб., 2001.

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

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.

Пержакова А.С. Старобурятские погребения с украшениями из мегильника Тодакта IV (оз. Байкал) // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: Материалы XLVI Региональной (II Всероссийской) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Красноярск, 2006. Т. II. С. 178–180.

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

Потанин Г.Н. Очерки Северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV.

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

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

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

[Прокофьева Е.Д. Процесс национальной консолидации тувинцев (Монография). 1957]. Архив МАЭ. Ф. К–I. Оп. 1. № 560–562.

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

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.

Сейфулин 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. Семиотика шаманских ритуалов (по материалам тунгусских народов Сибири и Дальнего Востока) // Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия. СПб., 2006. С. 568–626.

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

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

Семенов Вл.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.

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

Ситнянский Г.Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV. С. 17–180.

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

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 211–238.

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. XLVIII. С. 339–50.

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.

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

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

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

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

Федорова Е.Г. О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // *Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции*. 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.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

Хандагурова М.В. Погребальная обрядность усть-ордынских бурят // *Исследования молодых ученых в области археологии и этнографии*. Новосибирск, 2001. С. 218–230.

Харузин Н.Н. Происхождение и сила лопарских нойдов // *Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия*. СПб., 2006. С. 186–194.

Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. М., 1998.

Центр Азии: Еженедельник. Кызыл, 2004 (<http://centerasia.ru>).

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. XI. Ч. II. С. 188–191.

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 международной конференции*. СПб., 1996. С. 69–80.

Шагинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог Этнографического отдела Музея // *Описание Минусинского Музея*. Минусинск, 1900. Вып. IV.

Ярхо А.И. Алтай-Саянские тюрки (антропологический очерк). Абакан, 1947.

Bounak V. Un paus de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva // *Internationales Archiv für Ethnographie*. Bd. XXIX. Leiden, 1928.

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–I, оп. 2, № 1758, 1759).

Дневник поездки в Республику Тыва в 2004 г. (Арх. МАЭ, ф. К–I, оп. 2, № 1785, 1786).

Дневник поездки в Республику Тыва в 2005 г.

ЭО — Этнографическое обозрение.

СЭ — Советская этнография.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ПРОИСХОЖДЕНИИ» СМЕРТИ	
<i>Павлинская Л.Р.</i> Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти	8
<i>Алексеевко Е.А.</i> Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея	30
ДУША» И ЕЕ СУДЬБА В ЗАГРОБНОМ МИРЕ	
<i>Рыкин П.О.</i> Душа, болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов	51
<i>Ермолова Н.В.</i> К характеристике ранних представлений о происхождении смерти в мифопоэтической традиции эвенков	85
<i>Дьяченко В.И.</i> Представления долган о душе и смерти. Отчего умирают «настоящие люди»?	108
САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ ЗАГРОБНОГО МИРА	
<i>Хасанова М.М.</i> Путь души в «мир мертвых» по представлениям народов Амура	134
<i>Таксами Ч.М.</i> Представления нивхов о Вселенной и мире мертвых	154
<i>Степанова О.Б.</i> Мир мертвых и погребальный обряд селькупов	182
<i>Федорова Е.Г.</i> Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских угров	198
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
<i>В.А. Кисель</i> Новации в погребальном обряде тувинцев	220

Научное издание

Мифология смерти

Структура, функция и семантика погребального
обряда народов Сибири

Этнографические очерки

Научный редактор
Л.Р. Павлинская

Редактор М.В. Гиенко
Корректор М.А. Ильина
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано к печати. 18.11.2007. Формат 60x84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура SchoolBook.
Тираж 300 экз. Уч-изд.л. 17,0. Усл.п.л. 16,0.
Заказ № 470.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Официальный сайт отдела этнографии Сибири МАЭ РАН
web1.kunstkamera.ru/siberia

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»
199034. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24