В. П. Дьяконова

Религиозные культы тувинцев

Рассматриваемая тема применительно к тувинцам нуждается в некоторых пояснениях. Прежде всего следует иметь в виду, что официальной религией у тувинцев в предреволюционный период являлся ламаизм, проникший сюда из Монголии в XVII в. Становление и распространение ламаизма происходило здесь в шаманистской среде, вследствие чего внедрение его в широкие слои населения было затруднено. Во-первых, этому весьма сильно препятствовали шаманы, бывшие до этого, можно сказать, монополистами в отправлении религиозных культов; во-вторых, догмы и каноны ламаизма были труднодоступны для религиозного сознания рядовых тувинцев, еще сохранивших приверженность к ранним формам религиозных представлений (олицетворение природы и ее сил), которые не были полностью преодолены даже шаманизмом. Немаловажным обстоятельством в религиозной идеологической жизни тувинцев было и постепенное смешение, синкретизм различных религиозных верований и представлений, обилие различных культов.

Обращаясь к характеристике религиозных культов тувинцев, следует упомянуть прежде всего почитание неба, моление которому носило сумонный характер и называлось *дээр дыгыыр, оран дагыыр*. С почитанием неба целесообразно связать и некоторые астральные культы, например почитание Большой Медведицы, Полярной звезды и др.

Далее следует указать на группу культов, связанных с почитанием окружающей природы, которые выступали у древних тюрков под общим названием *йер-су*. Культ йер-су, единого божества земли—воды, сохранявшийся у алтайцев, у тувинцев выступал чаще расчлененно на конкретные частные культы, отражавшие различные виды молений: горам, тайге, рекам, озерам, источникам и т. п. Моления горам с жертвоприношением горным духам именовались *даг дагыыр, оран танды*; моления духам гор на гольцах — *тайга дагыыр*; кратковременные путевые моления на перевалах — *арт дагыыр* (при перекочевках с зимних пастбищ на летние и обратно с целью испрашивания благополучия для скота). К этой же группе относится и древний популярный культ *оваа* или *обо*, характерной внешней особенностью которого было устройство каменных сооружений или шалашей из хвороста. Сюда же входит и почитание воды, в частности моления на аржанах (источниках) и даже на магистральных оросительных каналах (рис. 1).

Вся эта группа культов земли—воды отражает общую идею почитания природы в олицетворенных образах «хозяев» (*ээзи*) или, как их принято называть в литературе, «духов», обычно персонифицированных. К этой группе культов у тувинцев я отношу и почитание деревьев (*хам ыяш дагыыр*), птиц, зверей, домашних животных, возникшее на общей основе почитания природы (рис. 2).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Значительную роль в религиозных представлениях тувинцев играло почитание огня. Большое место в тувинских верованиях занимал культ

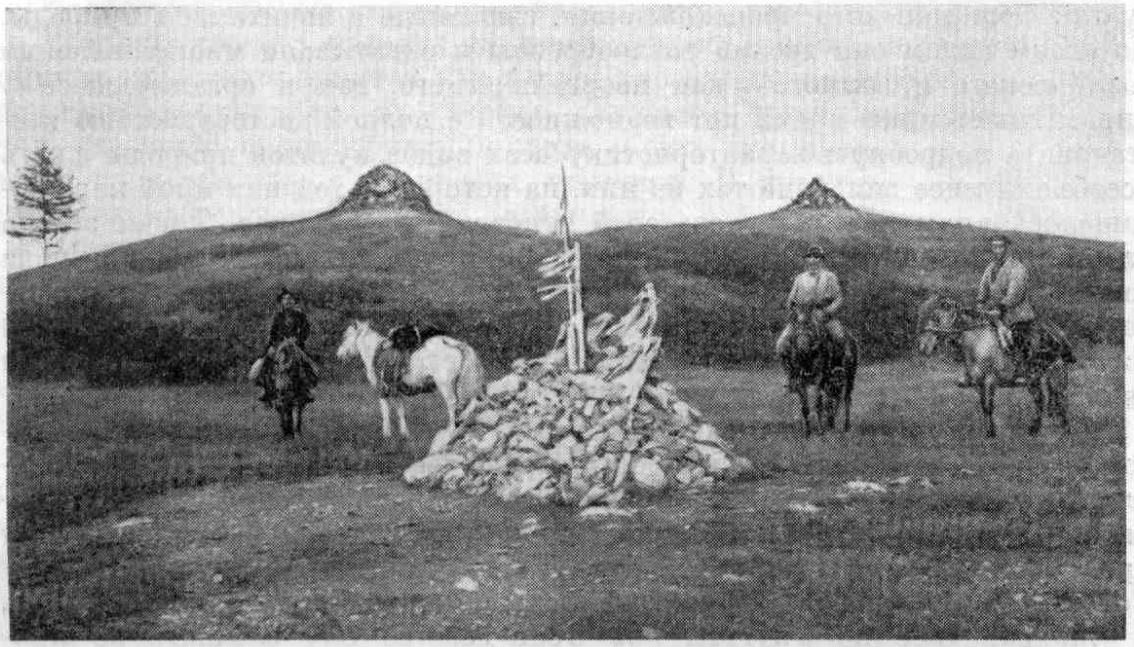


Рис. 1. Культовое сооружение на перевале (МАЭ, колл. № 1494—120).

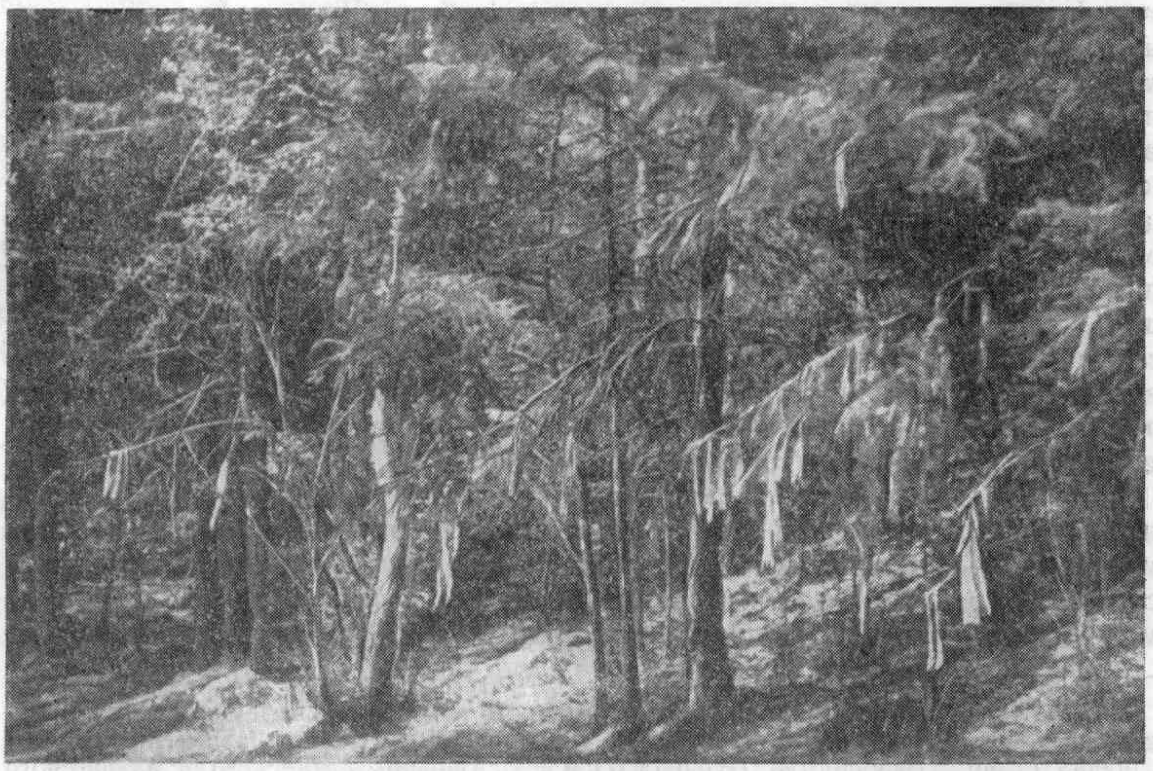


Рис. 2. Почитаемые деревья с подношениями в виде лент (МАЭ, колл. № И-2021—98).

ээренэей — культ различных пенатов, семейных и родовых, и вообще культ демонов (бук, албасты и др.). Были и производственные культы, например моление *дюк дагыыр*, устраиваемое хошуном и отдельными семьями, с испрашиванием хорошей шерсти для овец и хорошей погоды

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

для сезона изготовления войлока, который делали под открытым небом.

К наиболее древним и наиболее широко бытовавшим следует отнести культы дошаманского происхождения, связанные с почитанием природы. По своим видам они весьма разнообразны и охватывали многие явления космического и земного — как неорганического, так и органического — мира. В настоящее время нет возможности с полной достоверностью восстановить подробную характеристику всех видов культов природы и дать всеобъемлющее описание тех из них, на которые в той или иной мере обращалось внимание исследователей этнографии тувинцев. Такая задача на уровне имеющихся этнографических источников может быть решена весьма неполно. Все же накопленные сведения в этнографической литературе, а также полевые материалы автора позволяют в какой-то степени осветить этот вопрос, не являвшийся до настоящего времени предметом специального исследования.

Религиозно-мифологические воззрения тувинцев на вселенную в целом и на окружающую их природу выражены в представлении об *оран-телегее*.[1] Оно, видимо, не было в свое время широко распространено в сознании рядовых кочевников, хотя по существу сводилось к весьма общему представлению о хозяевах мест. Так, Г. Н. Потанин отмечал, что об Оран-Телегее он услышал только от сальджаков, проживавших по реке Бурень, а уже западнее по Улугхему об Оран-Телегее ему слышать не пришлось.[2]

Иногда понятие *оран-телегей* выступает как равнозначное *оран-ээзи*. Как само понятие о вселенной, так и представление о ней в образе персонифицированного хозяина, судя по отрывочным этнографическим данным, являлось объектом культовых действий и рядовых тувинцев, и шаманов, и даже лам. Так, в прежние времена каждая тувинская женщина после первой дойки и первого сваренного чая делала *чажиг* — разбрызгивание по четырем сторонам света молока или чая (рис. 3). Это было как бы угощением или кормлением хозяев окружающего мира, которое должно было обеспечить благополучие данной семьи и принадлежащего ей скота. Отголоском культа вселенной можно считать наблюдения, сделанные Ф. Я. Коном у тувинцев р. Холесхолык, притока Енисея. У юрт проживавших там тувинцев в землю были воткнуты березки, в отдельных случаях украшенные матерчатыми лентами (*чалама*). Березки символизировали сохранение юрты, скота и зверей тайги от гибели. Перед этими же березками совершались молитвы оран-телегею и оран-танды о благополучии Енисея, скота и зверей.[3]

Некоторые сведения о почитании оран-телегея сообщает и Г. Н. Потанин: при молениях оран-телегею тувинцы посвящают ему коней вороной масти, делают подношения деревьям в виде лент, кланяются на четыре стороны (посолонь) и при этом произносят: «Оран-телегей ёрше».[4] Такое моление совершалось для испрашивания богатой добычи на охоте. При

---

[1] Оран — верхний мир, небо. В современном языке — в значении страна, государство (Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 325). Ороон у теленгитов также означал страну, государство (Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 222). Теленгей (у алтайских теленгитов) — земля главного и высшего из ста миров (Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий. . ., с. 346). В тувинском языке слово *делегей* означает мир (Тувинско-русский словарь, с. 140).

[2] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883, вып. IV, с. 695. — Сальджаки — родоплеменная группа тувинцев.

[3] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Л., 1936, с. 173. — Танды — верхний мир, небо (Тувинско-русский словарь, с. 406).

[4] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 77.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

этом, по словам Г. Н. Потанина, у охотника-тувинца оран-телегей ассоциировался с богом, которому он молится, и другого или других богов он не знает.[5]

Об обожествленной персонифицированности вселенной говорит и то, что тувинцы раньше никогда не рассказывали сказок, если они плохо помнили их содержание, так как плохое рассказывание сказок «не любит оран-телегей, который их всегда слушает, когда их сказывают».[6] Столь же четко персонификация этого образа прослеживается и в камланиях тувинских шаманов. В путешествиях по небесному миру они якобы могли встречаться с повелителем вселенной и при таких встречах обязательно почтительно его приветствовали и здоровались с ним.[7]

Хотя этнографических материалов по культу оран-телегея весьма недостаточно, все же можно констатировать, что у тувинцев не только имелась религиозная концепция окружающего мира, но она выражалась в культовой практике. Как сами религиозные представления, так и их культовое содержание не позволяют видеть в данном случае синтеза, куда были бы включены и представления о небе или астральных явлениях в целом. Такая неразделенность представлений о вселенной и небе, как известно, отмечена в представлениях древних тюрков,[8] по материалам же тувинцев, как можно видеть, культ вселенной выступает в качестве самостоятельного явления, включающего народную, семейную и шаманскую религиозную практику.

По современным полевым этнографическим материалам моление небу у тувинцев реконструировать не удается. Память нынешних стариков не сохранила о нем каких-либо сведений. Однако такое моление было, о чем имеются определенные данные в литературе, где оно выступает под названием *тэр тагыр* и *оран тагыр*. Так, Е. К. Яковлев сообщает о ряде различных молений и жертвоприношений тувинцев. Среди них он упоминает общественное моление небу, соответствующее, по его мнению, молению небу у «минусинских инородцев», ныне именуемых хакасами.[9] Свидетельством существования в прошлом моления небу у тувинцев может служить моление небу у бельтиров, подробно описанное в литературе[10] (происхождение бельтиров как выходцев из

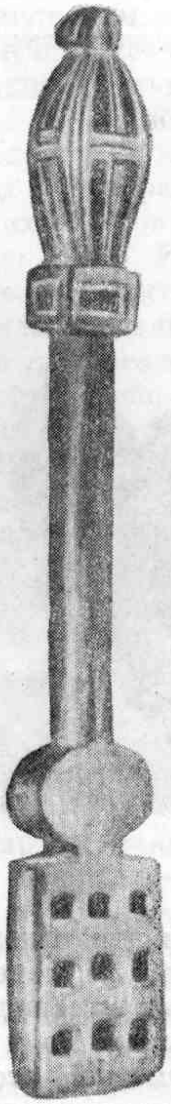


Рис. 3. Культовая ложка для чажиг (МАЭ, колл. № 6734—31).

[5] Там же, с. 697.

[6] Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. — Архив ЛО ИЭ АН СССР, К-V, оп. 1, № 526, с. 306.

[7] Там же, с. 307.

[8] Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 290.

[9] Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900, с. 109—110; Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, вып. 1. Л., 1926, с. 136.

[10] Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров. — Сб. МАЭ, т. III. Пгр., 1916.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

среды тувинцев считается признанным).[11] Надо заметить, что моление небу у современных тюркоязычных народов почти нигде не сохранилось (рис. 4).

Известным феноменом в религиозно-культовой практике у тюркоязычных народов Саяно-Алтая является жертвоприношение небу у хакасов, о котором сообщают Н. Ф. Катанов и С. Д. Майнагашев, назвавшие его *тігір таих*.[12] Культ неба такого характера не описан и не зафиксирован

Рис. 4. Моление небу (МАЭ, колл. № 2403—95).

ни для какой другой этнографической группы или народа Саяно-Алтая. Тем не менее большинство советских исследователей полагает возможным утверждать, что этот культ имел место не только у народов Саяно-Алтая, но и у киргизов, казахов и некоторых других.[13] Однако следует отметить, что такой вывод основывается на известных китайских исторических хрониках, которые зафиксировали наличие культа неба у хуннов (последние столетия до н. э.) и у ряда древних тюрко-монгольских народов, сыгравших важную роль в истории Центральной и Средней Азии в первые века нашей эры.[14]

Предположение о наличии рассматриваемого культа у народов Саяно-Алтая и Средней Азии базируется также на том, что небо и бог (или божество) в религиозной практике этих народов, обозначаемые термином

---

[11] Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957, с. 237—238.

[12] Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров, с. 94.

[13] Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 189—190; Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, с. 290—293.

[14] Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.—Л., 1950, с. 49, 144 и др.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

тенгри, относятся к их высшим религиозным объектам. Небо в значении бога или как обожествляемое небо было характерно и для древнетюркской религиозной системы. В специальной статье И. В. Стеблевой, посвященной реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы, при разборе термина *тенгри* из надписей в честь Кюльтегина и Тоньюкука выделено шесть атрибутов неба-божества: 1) указание на верх; 2) созидательная функция; 3) покровительствующая; 4) функция распределителя человеческих судеб; 5) карающая; 6) связь с мужским началом.[15] Выделение этих атрибутов у высшего божества — неба — позволили И. В. Стеблевой прийти к выводу о том, что оно в древнетюркских текстах характеризуется как невидимое и не участвующее в повседневных обыденных событиях жизни человека.[16] Имело ли небо те же функции у хуннов, усуней и других древних народов, для которых был характерен культ неба, нам не известно. Но относительно древних тюрков и монголов такие сведения имеются. Французский исследователь Ж. П. Ру, обстоятельно изучивший вопрос о почитании неба на огромном фактическом материале, главным образом по письменным источникам, выделил четыре основных признака в представлении древних тюрков и монголов об этом божестве: небо — возвышенное, оно находится наверху; небо — голубое и одновременно небесное, т. е. божественное (оба значения совпадают); небо — вечное; небо — могущественное.[17] Но Ж. П. Ру предполагает, что почитание тенгри было культом повелителя, что оно было характерно для высших аристократических кругов кочевников, верховные правители которых считали свою власть ниспосланной небом, а в среде простого народа этот культ, возможно, не был распространен, хотя автор допускает также, что сведения о нем из народной среды не могли попасть в письменные царские источники.[18]

Однако не совсем ясно, почему в столь короткий срок, т. е. с конца XIX в., когда сведения о молении небу у тувинцев попали в этнографическую литературу, даже память о нем не сохранилась в среде современного старшего поколения тувинцев. Видимо, утрата этого культа может быть объяснена тем обстоятельством, что на религиозное мировоззрение тувинцев за это время большое влияние оказывали другие религиозные системы, принесшие в их культовую практику ряд иных религиозных объектов, непосредственно связанных с небом в значении божества. Так, небо в повседневных обращениях тувинцев выступает уже в форме *кудай өрше* — «помогай бог», где кудай является олицетворением неба-божества.[19] Иногда небо — это просто бурхан или курбусту-хан (или Ловун-Курбусту-хан).[20] В то же время народная память при всей сложной трансформации и заметном синкретизме данного явления очень фрагментарно сохранила и те древние представления, связанные с культом неба (*тенгри* или *тэр*), которые вошли в культовую практику тувинских шаманов. Определенной реминисценцией этого может служить и факт, отмеченный нами для южных тувинцев: в памяти лиц старшего поколения сохранились легенды и рассказы об особой категории шаманов, име-

---

[15] Стеблева И. В. К реконструкции религиозно-мифологической системы. — Тюркологический сборник. М., 1972, с. 213—214.

[16] Там же, с. 214.

[17] Roux J. R. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaiques. — Revue de L'Histoir des Religions (далее — RHR), t. CXLIX, 1956, p. 49—82 et 197—230; т. CL, p. 27—54.

[18] Roux J. P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siecles. — RHR, 1932, t. CLXI, p. 7 et 21.

[19] Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли, с. 392.

[20] Там же, с. 393.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

новавшихся небесными (*тенгри боо*).[21] Можно допустить, что отмирание этого культа для большинства саяно-алтайских народов произошло уже во времена средневековья и именно в это время почитание неба и представления, связанные с ним, вошли в шаманизм. В среде же рядовых кочевников культ отмер и только в виде определенного феномена сохранился у хакасов.

Можно полагать, вероятно, что в связи с общим представлением о небе как о некоей космической цельности, а не только как о божестве, у тувинцев бытовали кое-какие отдельные культы астрального порядка.

Заметная роль среди таких культов отведена молениям, связанным с почитанием некоторых небесных светил, в частности звезд и созвездий. Наиболее важное место среди них занимает созвездие Большой Медведицы (долаан-бурхан и чеди-хан), в меньшей степени это относится к Полярной звезде. Наши сведения по названным культам ограничиваются только нашими полевыми материалами, ибо в этнографической литературе сведения по данному вопросу почти отсутствуют.

У карахольских тувинцев *долаан-дагыыр* (*дагыыр* — «освящать», «молиться») устраивали один раз в год, в зимний месяц.[22] Этот дагыыр проводили семьей по рекомендации шамана или ламы, особенно в тех случаях, если в семье кто-нибудь часто болел. Раньше моление созвездию проводилось шаманом, но можно было провести и без него. Моление происходило в ночное время. Для этого в юрте около очага ставили высокую палку, имевшую на конце перекладину. Палку эту выводили наружу юрты через дымовое отверстие. Устанавливали такое сооружение со стороны восхода солнца по отношению к долаан-бурхану. У основания палки делали *сад* (курильница), т. е. на плоский камень насыпали горячие угли и клали веточки можжевельника (*артыш*). На поперечную планку прикрепляли семь (по числу звезд в созвездии) благовонных свечей. Мужчина, глава семьи, держал палку с курительными свечами, а хозяйка выходила из юрты и специальной ритуальной ложкой для разбрызгивания кропила (*чажиг*) аракой или чаем по четырем сторонам света. Специальных канонизированных текстов обращения к долаан-бурхану не имелось. Просто своими словами просили это созвездие о благорасположении к молящейся ему семье. В этом же молении упоминалось и Полярная звезда (алдын кадыс), ибо, как полагали тувинцы, Полярная звезда «ходит» вокруг Большой Медведицы. Долаан-дагыыр устраивали не в каждой семье. Но в тех семьях, которые обращались к Большой Медведице, его совершали через один или два года.

Жительница Кара-Холя Хертек Увельдеш, подтвердив, что долаан-дагыыр устраивали раньше не во всех семьях, в то же время сообщила несколько иные сведения о проведении этого дагыыра. Так, она рассказала, что моление Большой Медведице бывало в основном только в состоятельных семьях, где имелось много скота и зерна, а также в тех случаях, если семья не совершала молений огню (*от дагыыр*).

Проводили, по ее сообщению, моление при появлении на небе звезд. В юрте зажигали одну свечу, сделанную из топленого масла, и ставили ее на дно деревянного ведерка (*хуун*), в которое доили молоко. Ведро с зажженной свечой устанавливали на верх юрты или вешали на бревне изгороди загона для скота (*кажаа*). К этому времени в юрту вводили барана, которого посвящали в *ыдык*, к его шее прикрепляли ленточки (*чалама*). Во время посвящения барана и выноса свечи из юрты хозяин

---

[21] Дьяконова В. П. Об одной категории социальной иерархии шаманов. — Учен. зап. Тув. НИИЯЛИ, вып. XVI, Кызыл, 1972, с. 223—227.

[22] Записано в 1973 г. от Хертек Куруш, чайлаг Чушкут, Бай-Тайгинский район.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

или хозяйка читали специальный ламаистский текст по священной книге (или просто специально заученный) с обращением к звездам, особенно к Большой Медведице, и испрашивали удачи для семьи, увеличения поголовья скота, хорошего урожая (рис. 5, см. вклейку).

Различие в сообщениях наших информантов, по-видимому, объясняется тем, что эти сообщения относятся к разным религиозным системам. Если Хертек Куруш в недалеком прошлом была шаманкой и получила свой дар по наследству от деда, то Хертек Увельдеш и в настоящее время придерживается ламаистских воззрений и для себя молится бурханам. Объясняет различие этого моления Хертек Увельдеш и тем, что такой обряд совершался в семьях, где не признавалось моление огню.

У южных тувинцев материалы по данному молению мы получили в 1972 г. от Аракча Михаила из рода Крыгыс (64 лет, уроженец Балыктыгхема, ныне житель пос. Нарын, Эрзинский район). Моление созвездию Большой Медведицы у южных тувинцев проводилось 22 числа каждого месяца. Делалось это раньше почти всеми семьями, и редкие из них его не устраивали. В этот день вечером в юрте зажигали «лампадки», т. е. семь специальных бронзовых чашечек, куда наливали топленое масло, и ставили их над входом юрты изнутри. Как только зажигали фитиль из овечьей шерсти, опущенный в масло, кто-нибудь из членов семьи читал специальную молитву, которую знали наизусть. Молитва состояла из семи монгольских слов. Каждое из них относилось к конкретной звезде данного созвездия. Текст ее, который можно перевести только описательно, таков: 1) *аргом-бади* — все небесные творения прекрасны, осветите землю; 2) *буску* — при помощи этого света чтобы все люди на земле хорошо трудились; 3) *диви* — чтобы все работали при этом созвездии; 4) *алгы-канди* — пусть там все остается; 5) *нувти*, 6) *шавта*, 7) *хом* — все плохое пусть исчезнет.

Во время чтения молитвы со специальной ложки угощали звезды. В этой молитве звезда, к которой относились слова *аргом-бади*, выступала в качестве первой, ей преподносилось «дарение», угощение при обращении человека к созвездию. Буску считалась как бы представительницей всего созвездия. Диви — это звезда каждого человека. Такая молитва и остальной ритуал, по мнению южных тувинцев, якобы уносили любую беду из семьи и способствовали исполнению всех желаний. По замечанию нашего информанта, это же моление раньше устраивали и профессиональные воры. Хотя подобное моление в семьях делалось и без участия лам, его ламаистский характер совершенно ясен.

Наряду с различиями в культе Большой Медведицы у западных и южных тувинцев имелись и сходные элементы. Особенно это заметно в том, что моления носили семейный характер и совершались силами самой семьи. Число ритуальных атрибутов (свечи, чашечки) соответствовало количеству звезд в данном созвездии. На основании этого можно полагать, что каждой звезде созвездия, как и всему созвездию, приписывалась определенная способность влиять на судьбу людей.

Помимо Большой Медведицы, можно назвать и некоторые другие созвездия и отдельные звезды, бывшие объектом почитания и поклонения рядовых тувинцев. Так, тувинские охотники перед охотой и во время ее обязательно устраивали угощение созвездию Орион (Уш-мыйгак — у западных тувинцев, Курбун сога — у южных). В народе созвездие Уш-мыйгак (что значит «три маралухи») связано с легендой об охотнике, который гнался на коне с собакой за маралухой, держа в руке лук со стрелой, и попал на небо. В этом созвездии угощали ту звезду, которая символизировала стрелу охотника.

У южных тувинцев почиталось какое-то созвездие, состоящее из

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

пяти звезд (Тавын тенгир или Хуун тавынот). Оно, по объяснению тувинцев, расположено вблизи созвездия Малой Медведицы. Каждая звезда его называется *тенгир* и почитается и осмысляется как покровительствующая звезда. Так, одна из них называлась отцом каждого человека, другая — матерью, третья — бакши (раньше каждый тувинец-ламаист имел духовного наставника ламу — бакши), четвертая — бурханом (выступавшим в значении бога) и только пятая связывалась с *четкыром* (*четкыр* — злое существо, наблюдавшее за человеком в его повседневной жизни, и в случае какого-либо проступка он делал человеку что-нибудь плохое). Этому созвездию раньше молились ежедневно и сопровождали молитву угощением коровьим молоком.

У южных же тувинцев особым отношением со стороны женщин пользовалось созвездие Плеяды (Мечи), и хотя ему никаких специальных молений и угощений не устраивали, однако полагали, что оно оказывает покровительство женщинам.

Кроме культовых действий по отношению к тем или иным созвездиям, имели место и некоторые действия, совершавшиеся тувинцами, например при громе. Так, первый гром отмечали специальным обрядом: из юрт выносили молоко и лили его на решетку юрты. По сообщению Г. Н. Потанина, тувинские шаманы при первом громе устраивали камлание на белом войлоке, разостланном вне юрты, и клали на него заколотого барана и двадцать семь (или три девятки) видов белой пищи (пища, приготовленная из молока), обмывали молоком юрту, произнося при этом: «Едзень-Сульдэ».[23] По замечанию Г. Н. Потанина, этот обряд у шаманов в районе озера Тери-нор назывался *тер-тагыр*.

Здесь нельзя не вспомнить сообщение одного китайского летописного источника, в котором относительно некоторых племен, входивших в состав древних исторических предков тувинцев, в частности уйгуров, сказано: «Любят громовые удары. При каждом громовом ударе производят крик и стреляют в небо; потом оставляют это место и расходятся. В следующем году, осенью, как лошади пожиреют, опять собираются на месте громового удара; зарывают барана и зажигают светоч с ножом; шаманки читают молитвы».[24] Примечательно и то, что некоторые группы современных тувинцев также при ударе грома выбегают наружу с криками, в то время как их соседи монголы, напротив, разбегались и прятались. Считалось, что гром на небе и молнию производит особое существо *улу*, похожее на дракона.

Из всего изложенного следует, что почитание неба и некоторые виды астральных культов, связанные с почитанием неба, еще недавно бытовали у тувинцев, соблюдались как рядовыми охотниками и скотоводами (в самостоятельных простых формах), так и шаманами (в более сложных культовых специальных церемониях). Они не были чужды и ламаизму, имевшему тенденцию в Туве к адаптированию некоторых древних народных религиозных воззрений и отдельных шаманских представлений и обрядов.

Большая часть различных культов у тувинцев была связана с почитанием земных объектов, относящихся к местной окружающей природе с ее горами и долинами, лесами и водами, зверями и птицами и т. п. У тувинцев не прослеживается обожествления земли и воды в едином образе йер-су, как это было у древних тюрков, и следы которого сохранились у других тюркоязычных народов, например у алтайцев или кир-

[23] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 140.
[24] Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, с. 215—216.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

гизов.[25] Культы. отражающие почитание земли и воды у тувинцев, выступали в расчлененном, конкретном виде. Среди них прежде всего следует назвать те, которые были зафиксированы еще в работах исследователей XIX в. Е. К. Яковлев отметил моления *таг тагыр* и *оран танды* как горное родовое и улусное жертвоприношения, а также *тайга тагыр* на гольцах, чаще всего на конусообразных сопках. К сожалению, описаний этих видов молений автор не опубликовал. Сведения о них удалось получить, но только по рассказам, основанным главным образом на воспоминаниях, во время экспедиционных работ. Л. П. Потапов, обративший внимание на родоплеменной характер культа священных гор *ыдык-таг*, подчеркивает, что почитание таких гор было устойчивым и распространенным в среде рядовых тувинцев, особенно женщин, постоянно обращавшихся к ним с простыми ежедневными просьбами и угощавших их молоком или чаем и кусочком пищи. Женщины делали это после каждого доения скота, брызгая молоком в сторону почитаемых гор с целью обеспечить хорошие удои, благополучие в семье. Надо сказать, что не в столь уж отдаленном прошлом во многих семьях южных тувинцев, относящих себя к группе Кыргыс, перед каждой едой бросали кусочки пищи или брызгали чаем в сторону своих гор. Охотники же тувинцы во время промысла зверя ежедневно обращались к горам или хозяевам гор, расположенных в районе охоты, испрашивая хорошей добычи. Такие индивидуальные моления, без обращения к шаману, были весьма обычны.

Описаны и горные моления, устраиваемые на высоких горах, отнюдь не родовых,[26] с участием шаманов и даже лам.

Как следует из материалов, собранных в Монгун-Тайгинском районе, наряду с представлением об отдельных хозяевах конкретной местности было и более общее — о хозяине всех гор и лесов, отраженное в обобщенном образе *оран тагды ээзи* или *оран танды ээзи* — «божественный», «небесный» хозяин высоких гор и вершин. Такая персонификация окружающей природы восходит к воззрениям древних тюрков, у которых хозяева местности выступали как священные покровители всех тюрков, даже при наличии представления о божестве Йер-су. Эти представления были свойственны не только народу, но и высшей кочевой знати, оставившей памятники знаменитого древнетюркского рунического письма. Касаясь верований тувинцев в предоктябрьский период, Л. П. Потапов обнаружил при изучении современной тувинской топонимики название Отукен (Одуген), которым тувинцы именуют один из лесистых хребтов в Северо-Восточной Туве. Исходя из того, что это название неоднократно встречается в древнетюркских надписях как имя божественного покровителя древних тюрков, связанное одновременно с именем определенной горно-лесистой местности, исследователь выявил культ хребта Одугена в конкретной форме. Память о нем еще жива у старшего поколения северо-восточных тувинцев. В настоящей статье нет надобности приводить реконструкцию данного культа, которая была сделана Л. П. Потаповым при рассмотрении древнетюркского термина *Ötükän*.[27] Заметим только, что автор весьма убедительно показал трансформацию этого

---

[25] Потапов Л. П. Культ гор на Алтае. — Советская этнография, 1946, № 2; Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, с. 291—293.

[26] Потапов Л. П. 1) Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. — ТТКАЭЭ, т. I, М.—Л., 1960, с. 213—214; 2) Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 60—62, 66, 70, 357—359 и др.

[27] Потапов Л. П. Новые данные о древнетюркском Ötükän. — Советское востоковедение, 1951, № 1, с. 106—117.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

культа и религиозных представлений, с ним связанных. Так, если для древнетюркского периода, а позднее — для периода уйгурских и монгольских исторических источников Отукен выступает в значении общеплеменного и общенародного божества земли, божества, к которому обращались хунны «при осенней жертве духу земли в восьмую луну», когда они собирались на место моления,[28] то у современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая реально существующий в верховьях Бий-Хема хребет Одуген или Ӱтуген относится к категории священных почитаемых гор, где в недалеком прошлом совершались моления. Любопытным в этой характеристике является и то, что хозяин Утугена шаманом Шончуром был назван не тюркским термином *ээзи,* а монгольским *сабдык*, и то, что и для названий хозяев рек и озер этим же шаманом был сообщен монгольский термин *лус сабдык*.

Кстати, нами у южных тувинцев Эрзина были собраны материалы, в которых под термином *лус* выступают представления, связанные с хозяином всей земли, а под термином *сабдык* — с хозяином конкретного места или местности, именуемым у не омонголенных по языку тувинцев общетюркским словом *ээзи*. Поэтому я думаю, что приведенное название северо-восточных тувинцев для хозяина Ӱтугена является довольно поздним и может быть объяснено тем, что сведения получались от шамана из окрестностей Тере-Холя, где омонголенность по языку тувинцев весьма значительна. Сложность выявления и расчленения наслоений в некоторых культах тувинцев на этом же материале доказал Л. П. Потапов еще одним фактом. При рассмотрении культа Ӱтугена отмечается, что у некоторых родов тувинцев Тоджинского района хозяина Ӱтугена называют Хам-Нами. Как замечает Л. П. Потапов, первая частица этого термина означает название шамана (хам или кам), а во второй нельзя не узнать имени самодийского верховного божества Нум. Вероятно, здесь произошло примерно то же, что и у монголов. В среду этого народа древние тюрки принесли термин «ötükän» со значением «божества земли», а самоедоязычные племена, вошедшие в этнический состав современных тувинцев, сохранили память о своем божестве Нуме, слив представление о нем с образом «хозяина» священного горного хребта Ötükän.

С почитанием гор у тувинцев был тесно связан и культ некоторых домашних животных в двух его основных формах: либо в виде жертвоприношения животного хозяину гор или отдельной горы, либо в форме посвящения данного животного этому духу-хозяину с оставлением животного в стаде. Домашние животные, посвященные божествам, известны у саяно-алтайских народов под названием: у тувинцев — *ыдык*, у алтайцев — *ыйык*, у хакасов — *ызых*.[29] Не ставя задачи повторять описание культа ыдыков у тувинцев, я позволю себе обратить внимание на его наиболее характерные черты и подчеркнуть его широкое использование не только шаманами, но и ламами. Следует иметь в виду, что жертвоприношение домашних животных хозяевам гор или другим божествам в том виде, как это наблюдается у алтайцев, у тувинцев прослеживается слабо. Вероятно, это объясняется тем, что официальная религия тувинцев — ламаизм — запрещала кровавые жертвоприношения. И все же следы их еще не исчезли из памяти современных тувинцев. Элементы такого обряда были зафиксированы в предреволюционный период в за-

[28] Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 310.

[29] Характеристика культа ыдыков и посвящения их дается главным образом по работам Л. П. Потапова.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

мене состарившегося животного-ыдыка новым, молодым. Старого умерщвляли во время специального горного моления, связанного с почитанием хозяина местности. Мясо старого животного съедали, а шкуру вывешивали на шесте около оваа (рис. 6). Таким образом, можно констатировать, что жертвоприношение домашнего животного с умерщвлением его тувинцами практиковалось и в условиях ламаизма и даже в его рамках. И связан был этот обычай уже в сложной и опосредован-

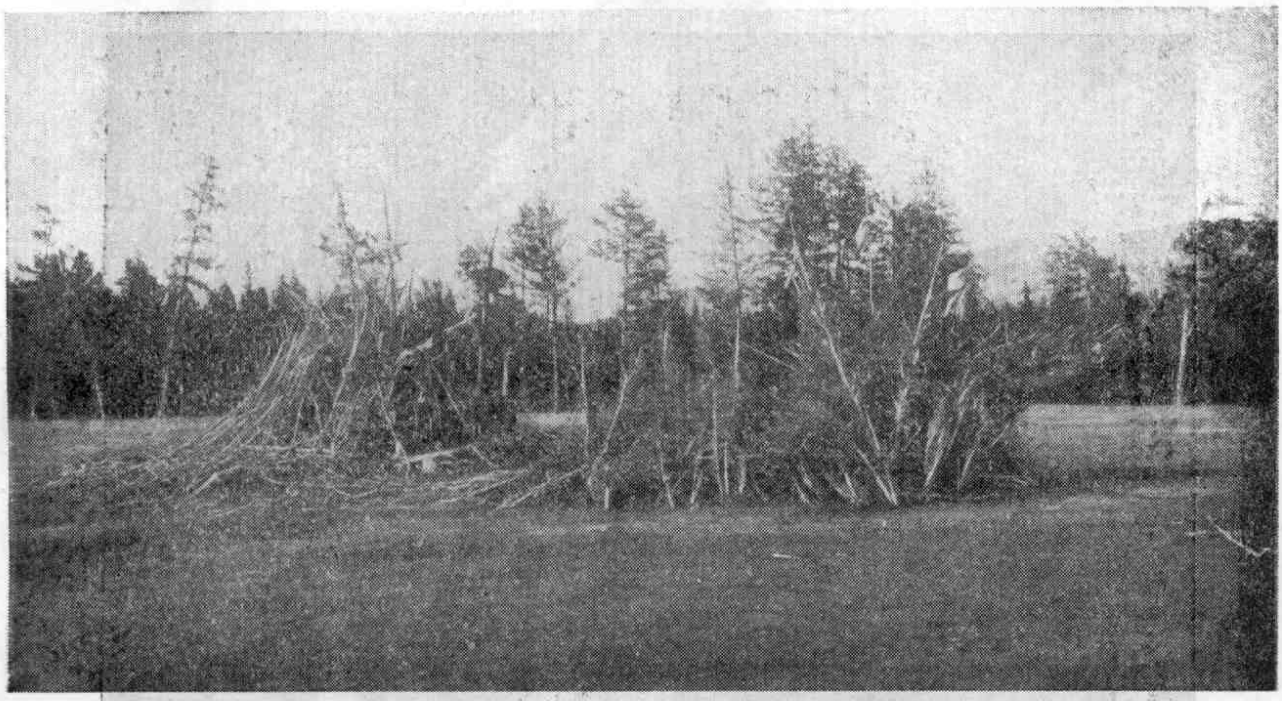


Рис. 6. Культовое сооружение оваа из хвороста (МАЭ, колл. № 1494—123).

ной форме с почитанием природы в образе духов или божеств-хозяев (*ээзи*).

Что касается обычая посвящения домашних животных, оставляемых в стаде, характерного для многих тюркоязычных народов, не знавших ламаизма и тесно связанных с шаманизмом, то о нем надо сказать вкратце следующее. Целью посвящения было испросить благополучие скоту, получение хорошего приплода. Посвящали животное хозяину гор и лесов вообще (*орантанды ээзи*), от целого селения, от сумона или от отдельных хозяев. В зависимости от этого моление носило либо общественный характер, либо индивидуальный, но и на такое моление съезжались не только родственники хозяина, посвящавшего животное, но и посторонние. Посвящаемым животным у тувинцев был обычно бык с особыми выдающимися приметами (например, белой масти с красной головой, с красными ушами). Предпочтительней был бык белой масти. Гору для молений, связанную с посвящением ыдыка, выбирали старики, но, как правило, с участием шаманов и даже лам. Животному привязывали к ошейнику из волосяной веревки цветные ленты и отпускали его в общественное или индивидуальное стадо. В отношении ыдыков существовал ряд запретов, которые тщательно соблюдались (на нем нельзя было ездить никому, кроме хозяина, женщина не должна была к нему притрагиваться и т. д.). Запреты эти подчеркивали принадлежность данного животного божеству — хозяину гор и лесов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Бык не был единственным домашним животным, которое тувинцы посвящали в ыдыки. Таким являлся еще и конь. В литературе упоминается о том, что по крайней мере сто лет назад тувинцы посвящали коней небесному верховному божеству, называемому обобщенно Кудаем или Кайракан-Кудаем, т. е. именем, вероятно заменившим более раннее слово *тэнгри*, звучащее по-тувински *дэр*. Посвящали коней и Джетыгану, под именем которого у западных тувинцев, как и у алтайцев, известно было созвездие Большой Медведицы.[30]

Рис. 7. Захоронение ыдыка на лиственнице (МАЭ, колл. № И-2021—23).

По более поздним этнографическим материалам, собранным Л. П. Потаповым, тувинцы коня посвящали в ыдыки при болезни главы семьи. Целью обряда и совершаемых при этом ритуальных действий была передача болезни хозяина его коню, отпускаемому затем в стадо и уносящему с собой болезнь человека. В данном обычае привлекает внимание одна существенная деталь, проливающая свет на некоторые характерные черты культа коня у тувинцев, присущие ему в отдаленном прошлом. Речь идет о том, что после замены новым конем состарившегося (той же масти) шкуру его вместе с черепом и нижними суставами ног вывешивали на жерди, продетой сквозь ветви дерева, растущего близ аала, т. е. так же, как это делали шаманисты алтайцы после жертвоприношения коня тому или иному божеству. Данная деталь свидетельствует о шаманистском характере жертвоприношения коня у тувинцев, затем исчезнувшем под воздействием ламаизма (рис. 7). Следует заметить, что посвящение коня в ыдыки для избавления от болезни может служить доказательством существования у тувинцев в прошлом шаманистских представлений и культов, типичных до недавнего времени для

[30] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 80.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Рис. 5. Раскрашенное изображение божества из пантеона ламаистов (МАЭ, колл. № 1340—359а, в, с).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Рис. 15. Семейный охранитель.

1 — изображение юрты; *2* — изображение мужа и жены, помещавшихся в юрте (МАЭ, колл. № 335—26).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

хакасов, у которых посвящение коней духам болезней было весьма развито.

У тувинцев повсеместно было распространено особое отношение к перевалам, через которые люди издавна проходили во многих случаях жизни (перекочевки, прогон скота, к месту охоты, в тайгу и т. д.). По сообщению Е. К. Яковлева, моление на перевалах называлось *арт дагыыр* (*арт* — «перевал»).[31] К сожалению, автор не дает описания такого моления, а просто отмечает его существование. В дореволюционной и советской этнографической литературе имеются сведения о почитании перевалов некоторыми тюркскими и монгольскими народами. В честь хозяев мест именно на перевалах сооружались из камней и веток *оваа* (*обо*), и каждый путник непременно останавливался возле них и чествовал хозяина перевала, бросая в общую кучу камень или ветку. Как сообщили нам,[32] южные тувинцы почитали всякие перевалы, по которым в течение многих лет проходили тропы и дороги. На них оваа сооружались из веток постепенно, потому что каждый проходящий благодарил хозяина за благополучную дорогу. Такие оваа возникали или на самой вершине перевала или около нее. Обследованное в 1957—1958 гг. оваа на перевале Улан Даба (Улангомский аймак МНР) представляло собой огромную каменную кучу, сложенную из обломков горных пород, в центре которой были воткнуты шесты. На камни и к шестам было положено большое количество различных вещей, в том числе отпечатанные на бумаге молитвенные ламаистские тексты, связки ушей от заколотых баранов, черепа лошадей, чайники и т. д. (рис. 8).

В связи с почитанием божеств земли в виде хозяев гор и лесов следует отметить моления перевалам и тесно связанный с молениями перевалам культ оваа (фонетические варианты: *обо*, *обоо*, *обон*). У перевала угощали хозяина местности (которого южные тувинцы называли монгольским термином *сабдык*), бросая в оваа щепотки табаку или брызгая аракой или вином. Кроме слова *сабдык*, южные тувинцы Эрзинского района употребляют как его синоним слово *эцин*, причем подчеркивают, что последний термин является как бы новым словом. Не исключено, конечно, что это вернулось тюркское слово *ээзи* (*эцин*), получившее новое произношение. Отправляясь в дорогу и зная, что придется проезжать через перевал, тувинец заранее варил чай и до того, как кто-нибудь или он сам попробовал этот чай, наливал его в бутылку, чтобы, поднявшись на перевал, угостить этим «первым» чаем сабдыка. Любопытно, что у южных тувинцев вследствие их большей приверженности по религиозным воззрениям к ламаизму считалось возможным угощать сабдыка еще и молочной или растительной пищей, так как в ней нет крови. Мясная пища, бывшая лучшим угощением духов и божеств у шаманистов, здесь считалась запретной.

Культ оваа, распространенный далеко за пределами Саяно-Алтайской горной области, был известен у монголов и бурят также под названием *обо*. О нем есть сведения для Тибета и Средней Азии.[33] Поскольку этот культ у тувинцев еще не изучен, я позволю себе остановиться на нем более подробно и по возможности учесть данные, опубликованные в работах по этнографии народов Алтая и хакасов.

[31] Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения..., с. 110.

[32] Каваа Чооду — житель пос. Нарын, Эрзинский район.

[33] См., например: Кагаров Е. Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели. — Сб. МАЭ, VI, Л., 1927; Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии. — Этнографический сборник, вып. V, Улан-Удэ, 1965; Цыбиков Г. Ц. Буддист паломник у святынь Тибета. Пгр., 1918, с. 15; Абрамзон С. М. Киргизы и их этнографические и историко-культурные связи, с. 302—305.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Обоо, а по-тувински оваа, представляют собой каменные кучи различного размера, набросанные в виде пирамидки путниками с жертвенной целью. Находятся они чаще всего у проезжих троп и дорог на горных перевалах, на их вершинах или вблизи от них. Касаясь обоо у алтайцев, известный знаток алтайской этнографии А. В. Анохин пишет, что каждый шаманист «при переезде через гору (погочы [34]) считает дол-

Рис. 8. Деталь культового сооружения оваа на перевале Улан-Даба МНР (МАЭ, колл. № И-1736—615).

гом в честь духа этой горы (ту эезі) положить камень или ветвь; от этого постепенно составляются большие кучи камней и ветвей с примесью ленточек и конских волос, которые называются обого».[35] А. В. Анохин отмечает, что обоо посещают некоторые духи антропоморфного облика, что близ обоо, по представлениям алтайцев, можно было встретить некоторых духов в образе путника. Алтайцы охотники при переезде через гору бросали в обоо, кроме камней, еще пулю, испрашивая у хо-

[34] Слово *погочы* у алтайцев означает перевал в том месте, где переезжают гору. — Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 213. Ср.: Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, вып. 1. СПб., 1888, с. 1158.
[35] Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. Л., 1924, с. 147.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

зяев гор удачную охоту.[36] При перекочевках алтайцы, переезжая гору, не только бросали камни, но подвешивали на ветки ленточки (*јлама*), пучки конских волос и кропили обоо аракой или чаем, угощая хозяина горы. Однако специальных молений около обоо, да еще с участием шамана, у алтайцев не зафиксировано, несмотря на сообщение Г. Н. Потанина, что «у алтайцев существует обычай приносить жертвы у обоо, т. е. куч, сложенных из камней и называемых такылган. К кому они относятся, к самому ли обо, или к духу урочища, я себе не уяснил».[37]

Итак, алтайцы представляли себе набрасывание камней и всевозможные виды подношений как жертву хозяину местности за благополучную дорогу, охоту и т. д., но не устраивали специальных молений.

У хакасов, у которых культ хозяев местности, и в частности культ хозяев гор, был особенно развит, свидетельством чему служат их горные моления (*таг тајы*), обо также сооружались, но назывались *оба*. В коллекциях Музея антропологии и этнографии хранится фотография оба, находящегося на перевале между реками Есь и Тесь.[38] К сожалению, описание хакасских оба и молений, с ними связанных, в литературе отсутствует, поэтому материалы, собранные у тувинцев, приобретают особое значение. Они проливают свет на сущность и происхождение рассматриваемых культовых сооружений, отражающих различные представления как шаманистов, так и ламаистов, у которых этот культ также был широко распространен.[39] Конкретный материал позволяет проследить и эволюцию культа в условиях религиозного синкретизма, возникшего в Туве под влиянием монгольского ламаизма.

Тувинские оваа по характеру материала, из которого они сооружались, четко делятся на два вида. Первый — в виде груды камней, второй — из веток, сложенных в форме шалаша. Правда, тот и другой материал чаще всего сочетались друг с другом. По этому поводу Ф. Я. Кон сообщал, что где «нет деревьев, там оваа состоит из груды камней с воткнутым в них шестом, на который навешивается всякого рода тряпье. На берегах рек, возле переправы, оваа делаются из сухих веток, сложенных в виде шалаша, где складываются камни, тряпки, конский волос».[40] По сообщению тюрколога Н. Ф. Катанова, «хворостяные» оваа в Туве устраивались только на равнинных местах, каменные же возводились на хребтах или горных перевалах, через которые проходили дороги.[41]

По нашим материалам, как и по материалам Ф. Я. Кона, оба вида оваа у тувинцев сооружались в местах, где обитал, по их представлениям, хозяин данной местности. При этом Ф. Я. Кон утверждает, что оваа у тувинцев имелись всюду, «где ранее производились шаманские камлания хозяину места».[42]

Можно полагать, что подобные сооружения являются весьма древними. Об этом свидетельствует раннее упоминание слова *оваа* в форме

---

[36] Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков. — В кн.: Культура и письменность Востока. Баку, 1929, с. 135.

[37] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. вып. IV, с. 91. — Такылга или такылган — жертва. (Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий, с. 328).

[38] МАЭ, колл. № 2287—79.

[39] Дьяконова В. П. 1) Культ оваа у тувинцев. — В кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. Л., 1971; 2) Культовые сооружения тувинцев. — В кн.: Полевые исследования Института этнографии, 1974 г. М., 1975, с. 157—166.

[40] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет, с. 27.

[41] Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли, с. 307.

[42] Кон Ф. Я. Предварительный отчет по экспедиции. — Изв. ВСОРГО, т. XXXIV, № 1, с. 46.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

она в его культовом значении — «жертвенная груда камней». Оно содержится в древнетюркской рунической надписи, вырезанной на деревянной палочке, найденной в 1932 г. в Киргизии, в долине р. Таласа, во время закладки шурфа на южном склоне Александровского хребта.[43] Как известно, Киргизия входит в область распространения культа обо, и в киргизском языке сохранилось это слово, обозначающее холм из камней или груду камней. К. К. Юдахин дает следующее пояснение к этому слову: «Обычно на вершине перевала во время перекочевок мужчины слезали с коней и бросали в кучу пять-шесть камней, со временем из них образовался холм — жертва духу горы».[44]

Перевод текста этой деревянной палочки, предложенный С. Е. Маловым, содержит сообщение о том, что человек, от имени которого составлена надпись, «перевалил через вершину горы»,[45] после чего упоминается жертвенная насыпь из камней. Надпись относится к среднеазиатской группе древнетюркских рунических памятников западного тюркского каганата и датируется примерно VII в.[46]

Слово *оба* в значении «куча камней», «курган» и т. д. содержится в известном словаре средневекового (начало XIV в.) кыпчакского (или половецкого, или камасинского) языка, на что указал Д. Клосон.[47] В. В. Бартольд обнаружил точное историческое свидетельство о сооружении обо, относящееся к 1425 г. На основании рассказа мусульманского автора Мирхонда следует, что в этом году знаменитый узбекский хан Улугбек во время похода против среднеазиатских монголов в Буралгу «воздвиг сооружение, которое турки называют обо, высокое и крепкое, чтобы оно служило знаком».[48]

Таким образом, по отрывочным данным письменных источников устанавливаются связь и преемственность культа обо у тюркоязычных племен и народов Центральной и Средней Азии с раннего средневековья вплоть до XX в.

Приведенные свидетельства письменных источников и особенно поздний этнографический материал позволяют утверждать, что рассматриваемые культовые сооружения существовали до появления у монголов и тувинцев ламаизма и связаны с шаманизмом. Это хорошо показано в отношении бурят.[49] Однако можно думать, что происхождение этого культа восходит к еще более раннему периоду и связано с древними дошаманскими представлениями, относящимися к почитанию природы, в том числе к почитанию гор, скал, рек и т. д. Л. Я. Штернберг и Е. Г. Кагаров показали универсальность культа камней вообще и распространенность обычая бросать камни в общую кучу по разному поводу. Но нельзя согласиться с Е. Г. Кагаровым, который, посвятив статью монгольским обо, привлек в качестве параллелей к ней материал различной исторической давности почти из всех частей света. Автор указывает на обычай бросать камни в кучу независимо от того, с какой целью и где это делается. Смешивать же специфический культ с почитанием

---

[43] Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959, с. 63—68.

[44] Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 559.

[45] Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности..., с. 68.

[46] Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источники по истории Средней Азии. М., 1964, с. 52—53.

[47] Clauson G. An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth-Centuru Turkish. Oxford, 1972, p. 5.

[48] К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. — Зап. Восточного отделения Русского археологического общества, т. XXV, 1921, с. 76.

[49] См.: Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал..., с. 105—108.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

камней вообще так же недопустимо, как, например, невозможно отождествление почитания тотемных животных с зоолатрией или культа умерших с культом предков. Тувинские оваа ни в какой мере не могут быть сопоставлены с культом камней. У тувинцев, как и у ряда других народов Южной Сибири и Монголии, культ оваа отражал конкретную своеобразную форму почитания природы, олицетворенной в образе хозяина местности. Конечно, у этих народов в рамках данного культа и обычаев, с ним связанных, также были некоторые отличия.

Дошаманский характер культа природы может быть вполне доказан на материале саяно-алтайских народов. Известно, например, что у алтайцев, по представлению которых вся природа населена духами, данная категория духов носит общее название йер-су (духи земли и воды). Эти духи природы, как сообщает А. В. Анохин, «строго индивидуализируются и приурочиваются к тому или иному месту — горе, реке, озеру, скале и т. д., являясь, таким образом, духами местными».[50] То же самое наблюдается и у тувинцев, где эти духи конкретной местности выступают как хозяева (ээзи). Характерно, что у ряда саяно-алтайских народов до последнего времени сохранились следы культа природы без участия шамана. Таковы моления горам у хакасов, где шаман мог находиться только в числе зрителей, моления охотников тувинцев, алтайцев, шорцев хозяевам местности при охоте, жертвоприношения мясом убитых зверей, чаем, толканом и др. Таковы, наконец, и приношения хозяину местности рядовыми тувинцами, алтайцами камней, лент, волос, веток, пуль на оваа.

Имеются веские причины полагать, что почитание конкретной природы саяно-алтайскими народами, отраженное в культе оваа, в прошлом носило родовой характер. Основанием для этого служит этнографический материал о родовом характере почитаемых гор у алтайцев, хакасов, тувинцев, выявленный Л. П. Потаповым.[51] Как известно, определенные горно-таежные территории у этих народов находились в монопольной собственности отдельных родов, поэтому естественно допустить, что устройство оваа на территории того или иного рода было родовым культовым сооружением. В принадлежности тех или иных видов оваа к определенным родовым группам мы могли убедиться во время сбора материалов в Туве. Таковы оваа, принадлежащие группам Чооду, Кыргыс, Иркит, Ооржак и т. д. Таким образом, можно констатировать, что память о родовой принадлежности оваа у данных народов не исчезла до наших дней. Яркий родовой характер этот культ имел у бурят.[52]

Тем не менее ряд материалов этнографов и путешественников (середина XIX — вторая половина XX в.) свидетельствует о том, что сооружения и моления на оваа у тувинцев уже были монополизированы не только шаманами, но и ламами.

В рассматриваемое время оваа представляло собой стационарную культовую постройку, которую Ф. Я. Кон назвал условно алтарем (рис. 9).[53] Он писал: «Из расспросов оказалось, что „ова“ — это алтарь „хозяина места“, духа, владеющего данной местностью, которому делаются приношения из камней, конских волос и тряпок».[54]

То же самое свидетельствует в отношении тувинцев-тоджинцев и С. И. Вайнштейн, выявивший, что в «почитаемых местах по указанию шамана устанавливались ова — шалаши из жердей и веток, в которых

---

[50] Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев, с. 15.
[51] Потапов Л. П. 1) Культ гор на Алтае; 2) Очерки народного быта тувинцев.
[52] Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал..., с. 108.
[53] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет, с. 27.
[54] Там же.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

помещали жертвенные приношения хозяину гор».[55] Подобные сооружения-постройки мы имели возможность наблюдать в западной и южной Туве в 70-х годах во время полевой работы. Таким образом, веточные оваа представляли собой культовые сооружения, уже отличавшиеся от более ранних каменных сооружений, для которых характерно насыщение

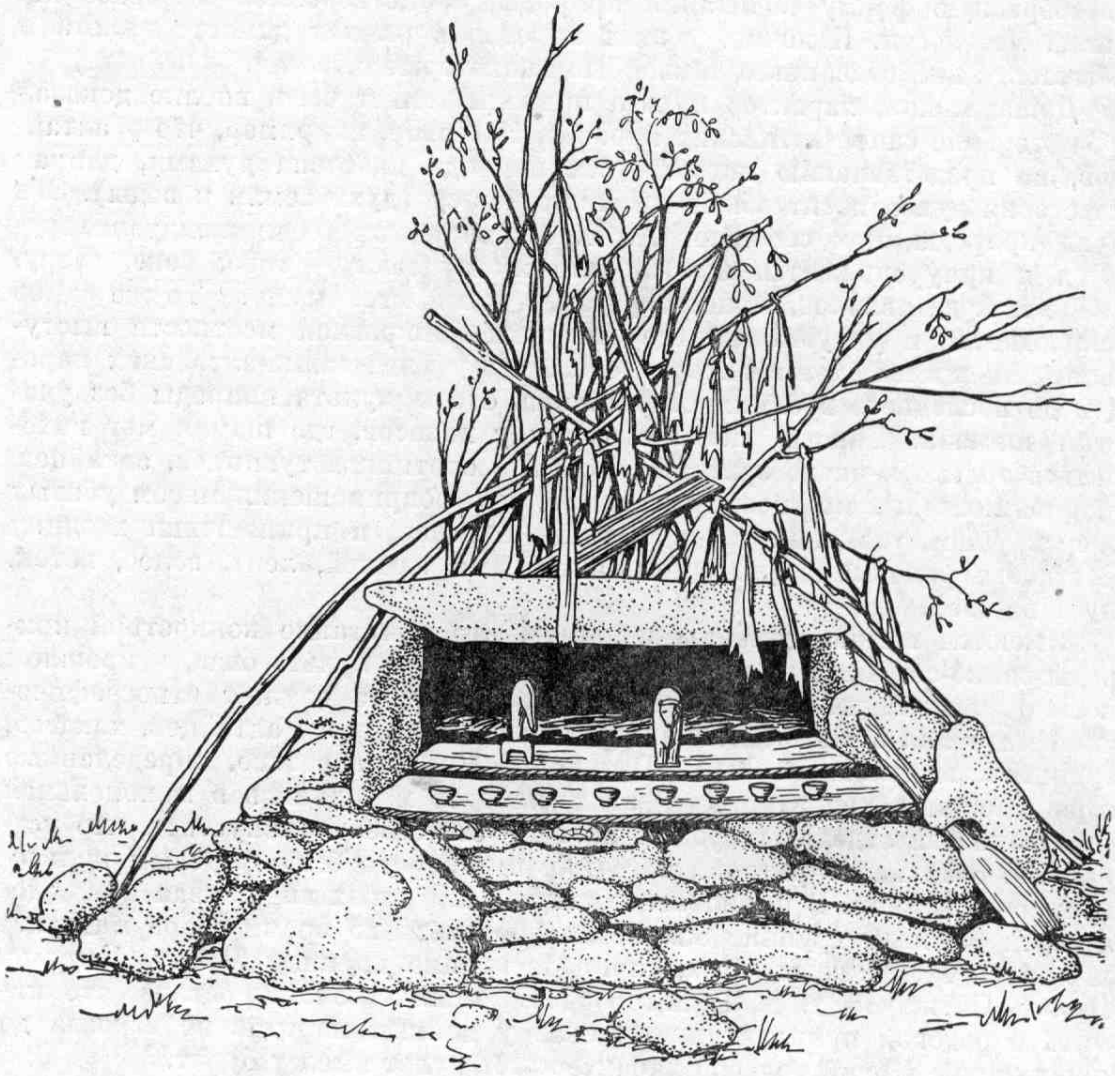


Рис. 9. Оваа с внутренним устройством для подношений (рисунок с фото ГМЭ, колл. № 1134—122).

их различными культовыми и жертвенными предметами: изображениями диких и домашних животных, вырезанными из дерева (у тоджинцев — из бересты), жертвенной посудой и пищей, атрибутами шаманского культа в виде эрээней (изображения шаманских духов) и т. д. (рис. 10).

Наиболее распространенными видами проводившихся молений были известное у тувинцев под названием *оваа дагыыр*, испрашивающее благополучия для скота и удачу на охоте, и моление, связанное с посвящением отдельных видов домашних животных хозяину данной местности (*оваа ыдык*). Первое из них, судя по названию, посвящалось именно оваа, как священному сооружению (алтарю) хозяина горы или другой местности. Второе же происходило у оваа, но суть его заключалась

[55] Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Л., 1966, с. 175.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

в посвящении быка или лошади хозяину гор или горному духу вообще [56] (рис. 11).

Характерной особенностью этих молений, как и самих сооружений оваа, был их уже не родовой, а территориальный и административный характер. Эти моления были общими либо для целого хошуна, либо сумона, независимо от родового состава этих административных единиц. Оба эти моления проводились шаманами в их ритуальной одежде и с бубном. Главным в них было обращение шамана к духу-хозяину данной местности и угощение его жертвенными продуктами с целью испрашивания увеличения стад, хорошего охотничьего промысла и благополучия людей. С этой же целью у оваа хозяину местности посвящали специальное животное, обычно быка, которое затем отпускали в стадо. Таким образом, мы видим, что как сами сооружения, так и содержание молений у них отражают древнюю идею о духе-хозяине местности, но уже монополизированную шаманами. Тем не менее, как следует из сообщения, относящегося к тувинцам-тоджинцам, коллективные моления оваа дагыр не всегда проводились шаманами, хотя они и находились среди рядовых участников его.[57] Данный факт, подмеченный у таежной группы тувинцев, несомненно является промежуточным звеном к оформлению культа оваа у шаманистов и указывает на его дошаманские истоки.

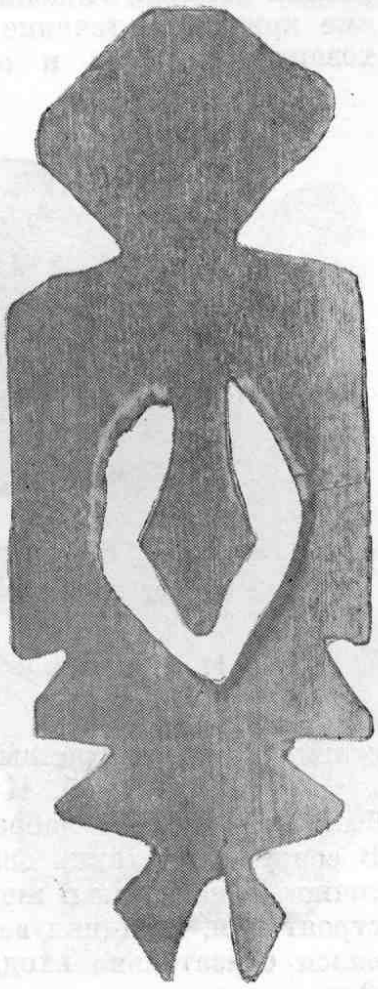


Рис. 10. Антропоморфное изображение из оваа на урочище Ак-Хем (МАЭ, колл. № 6734—32).

У тувинцев-ламаистов фиксируются те же два вида моления оваа, как и у шаманистов, но имеют они свои особые черты. Первый вид такого моления (*оваа дагин*) устраивался ежегодно в середине июня. Посвящалось оно, по объяснению лам, очищению от грехов за истекший год, испрашиванию здоровья и богатства людям, благополучия в разведении скота и хорошей добычи на охоте. Несмотря на то что моление носило сумонный характер, на него допускались жители и других сумонов. Эти моления устраивались, как правило, вблизи ламаистских монастырей — хуре. Если в окрестности хуре уже имелось старинное оваа, то моление совершали около него. Если же такового не оказывалось, то ламы сооружали сами свое оваа. Для этого они выбирали не позже, чем через год после постройки хуре, подходящее место, обычно какую-нибудь горку. Подобрав такое место, ламы гадали невдалеке от него по фишке (*шо*), имеется ли невдалеке хозяин местности. Если гадание давало положительный результат, то вырывали яму, в нее помещали домашнее животное (либо кастрированного барана, либо кастрированную лошадь, либо быка красной масти). Выбор животного определялся ламой по фишке. Яма рылась такой глубины, чтобы была видна только спина животного. Если в яму ставили барана или быка, то туда полагалось положить седло, нож, некоторые мелкие вещи

[56] Конкретные описания этих молений см.: Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя, с. 213—217.

[57] Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 174.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

(трубку, серьги, браслеты, шелковые платки-хадаки), а также ламскую посуду. В яму можно было положить халат, куски шелка, плитки чая, кожу (*булгар*), т. е. все то, что считалось ценным. Если же в яму ставили лошадь, то ее опускали оседланной, с уздечкой и плетью. Вообще же в яму следовало заложить девять *эртне*.[58] В понятие эртне входили ценные вещи — золото, серебро, бусы и т. д. Затем яму забрасывали землей, пока животное не скрывалось из вида. Животное в этой яме кричало в течение всего дня, и считалось, что его крик услышит хозяин местности и обратит внимание на оваа. После этого здесь

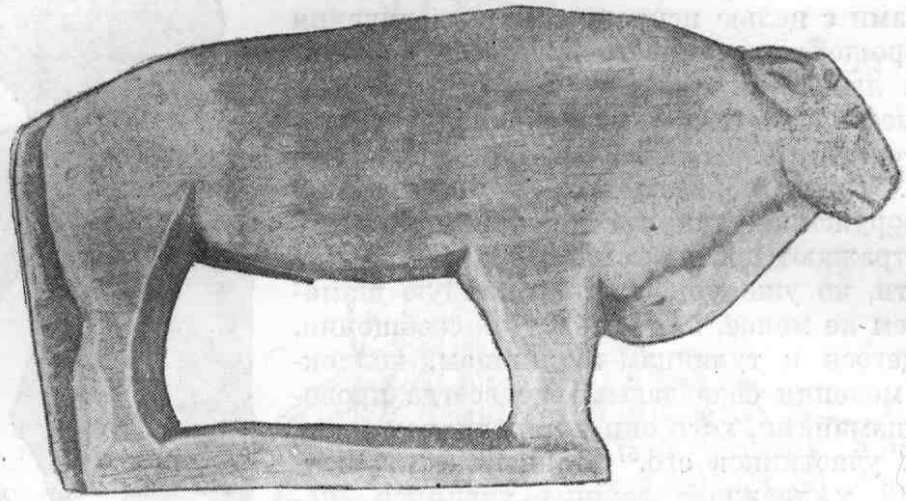


Рис. 11. Изображение яка, взятое из оваа (МАЭ, колл. № 1340—381).

ставился восьмигранный деревянный столб, сделанный настоятелем хуре — камбу ламой. К этому столбу — в зависимости от того, каким было оваа, — либо набрасывали камни, либо ставили жердочки и ветви. В сооружении таких оваа участвовали жители данного сумона. При веточном оваа ветви и жерди к основному столбу складывали, как обычно строят чум, соединяя верхние концы. В таком сооружении предусматривался обязательно вход, ориентированный на юг у южных тувинцев. Около входа клали камень *индыр*. Его брали с той же горы, где устраивали оваа. На этот камень клали можжевельник, ячмень, молочные продукты, которые затем сжигались. Когда устанавливали камень перед входом оваа, то все желающие клали перед ним кусок мяса от сваренного целиком барана. После сожжения можжевельника и пищи на камне лама начинал моление. В него входило чтение священных текстов — *танын сағ*. После окончания танын саңа присутствующим раздавалось по куску мяса и сыра. Эти куски держали на ладонях вытянутых рук, кричали: «Хуре! Хуре!».[59] При возгласах руки с пищей направляли по

[58] *Erdini, erdäni* (санскритское *ratana*) в значении «драгоценность», «сокровище» зафиксировано в словаре Махмуда Кашгарского (1072 г.), в сочинении Юсуфа Баласагунского (1069—1070 гг.), известном под названием «Наука как становиться счастливым», составленном уйгурским письмом. Эти же термины в том же значении имеются в памятнике эпического содержания об Огуз-кагане (XIII в.), написанном уйгурским письмом. Единственный список (XV в.) этой легенды хранится в Париже (см. также: Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, вып. 1, с. 795; Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 176). Л. П. Потапов (со ссылкой на А. Н. Самойловича) сообщает, что это санскритское слово, проникшее к тюркам и монголам через буддизм (Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайцев, с. 129).

[59] Восклицание при называниях божеств у монголов-халха и ойратов (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, примечание С. Е. Малова к с. 101).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ходу движения солнца. Это означало, что присутствующие просят у хозяина горы счастья, много скота, добычи для охотников, малого снега зимой, избавления от болезней и других несчастий (рис. 12). Затем продукты съедали, садились на лошадей и по солнцу объезжали оваа. После этого устраивали празднество со скачками, богатым угощением, но уже в другом месте. Такие оваа на южной стороне горы Чалгы-хана и на восточной стороне горы Өге-Морена нам указывали местные жители Эрзинского района. Иногда у этих оваа во время эпидемий ламы сжигали фигуры человека, сделанные из теста или сена. Их сжигали только ламы, без участия народа, причем ламы высокого чина (камбы, ловун и др.). Оваа служили также местом религиозных церемониальных праздников, в частности известной церемонии Майдар.

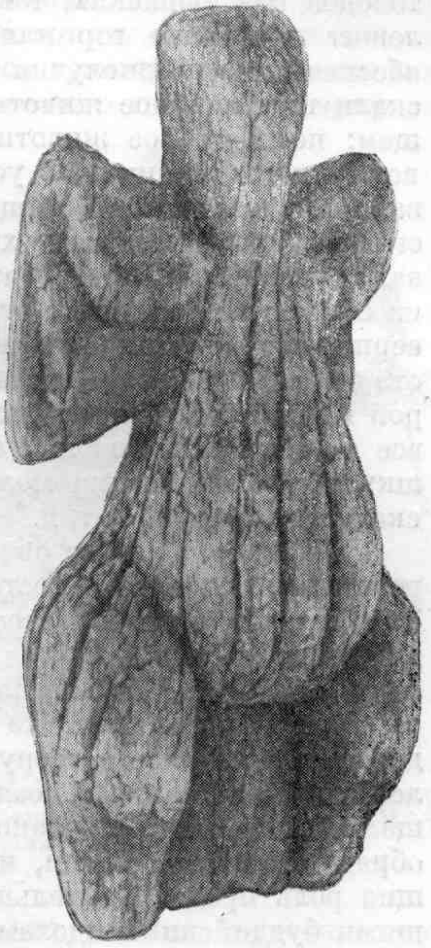


Рис. 12. Изображение крылатого человека из оваа (МАЭ, колл. № 1340—378).

Выявленный и изложенный нами материал дает основание для следующего вывода. Устройство и освящение ламаистского оваа несет в себе весьма архаичные черты, противоречащие каноническим установлениям ламаизма. Я имею в виду принесение в жертву хозяину местности домашнего животного, которое, как известно, ламаизм запрещал. Совершенно очевидно, что здесь наблюдаются пережитки древнего обычая, характерного для шаманистов. Однако данное жертвоприношение весьма отличается от общепринятого у шаманистов приношения в жертву домашних животных со снятием и вывешиванием шкуры. Ламаизм приспособил к своим целям этот древний обычай, модифицировав его в том смысле, что животное умерщвлялось и подносилось в жертву без запрещенного пролития крови. Здесь следует подтвердить, что при утверждении своего господства в религиозной идеологии рядовых тувинцев ламаизм должен был использовать ритуальные доламаистские обычаи не только в целях укрепления своего влияния, но и потому, что шаманистские воззрения среди простого народа были столь сильны, что преодолеть их новыми догмами, обрядами на этой стадии было невозможно.

Использование ламами различных религиозных древних обычаев, в том числе и культа оваа, подтверждается молениями у оваа, связанными с посвящением хозяевам местности домашних животных, известных под названием ыдык оваа.

По материалам нашей экспедиции, собранным в Западной Туве, выяснилось, что моления оваа ыдык проводили как шаманы, так и ламы. Более того, зафиксированы случаи, когда это моление вели шаманы и ламы одновременно у одного и того же оваа. У западных тувинцев оваа ыдык посвящался горному духу или хозяину. Выбор места для устройства оваа у этой группы решался совместно с шаманами и ламами, как и у южных тувинцев. На том месте горы, где впервые сооружалось оваа, вкапывали столб, наверху которого устанавливали деревянное изображение быка, обращенное головой на восток. К столбу приставляли жерди,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

палки, хворост в виде шалаша с входом на восток. Во время камлания шаман или лама, а иногда и оба вместе находились внутри оваа. В последнем случае каждый по-своему и при помощи своих ритуальных действий просил у хозяина горы благополучия жителям аила, устраивавшим это моление. Моление оваа ыдык получило название оттого, что посвящение животного (ыдык) устраивалось непосредственно у оваа. Посвящение ыдыков представляет собой обычай, типичный для кочевников-скотоводов как тюркских, так и монгольских народов. В основе его также лежит почитание гор или хозяев местности. Целью посвящения было обеспечение благополучия и размножения стада, в которое обычно отпускали посвященное животное. Обряд посвящения заключался в следующем: посвящаемое животное подводили к оваа и трижды обводили его вокруг курильницы саң, установленной перед входом в оваа. Затем вливали в рот воды из священного источника (аржан), мыли этой водой его спину — от головы к хвосту. Голову и ноги мазали маслом и окуривали можжевельником. Затем привязывали цветные ленты к ошейнику из волосяной веревки и отпускали животное в стадо. Такие моления совершались у оваа ежегодно. Когда посвященное животное становилось старым, его заменяли молодым, старое забивали на мясо, череп со шкурой вешали на жердь, приставленную к дереву около оваа. Мясо съедали все жители аила сообща, а кости зарывали в землю близ выставленной шкуры. По окончании моления у оваа обычно устраивался праздник со скачками, борьбой и т. д.

Сказанное о культе оваа у тувинцев отражает процесс, в котором хорошо прослеживается постепенная замена древнего культа ламаистским. Это было подмечено в свое время Ф. Я. Коном, который пришел к следующему выводу: «Ближе ознакомившись с бытом сойотов (тувинцев), ламы прибегли к своеобразному методу: сохраняя форму, они наполнили ее своим содержанием. На вершинах гор, на берегах рек, у переправ, по дорогам, где ранее в сооруженных оваа производились „шаманские камлания“ (заклинания) „хозяину места“ и приносились жертвы, ламы помещали буддийских „бурханов“ и делали им жертвоприношения по своему обряду. Прежние ирени, идольчики, изготовляемые шаманами и играющие роль предохранительных амулетов, стали заменяться соответствующими буддийскими идолами»[60] (рис. 13).

Факт использования ламами древнего народного культа оваа у тувинцев не представляет собой явления специфического. Е. Лот-Фалк удостоверила такую же картину у монголов, у которых культ обо предшествовал буддизму-ламаизму, был адаптирован последним и модифицировал его.[61] Доказана эта эволюция культа обо и у бурят, где до недавнего времени культ хотя и находился под эгидой шаманов, тем не менее подвергался канонической ламаизации, что вело к его ламаистской стандартизации, к стиранию древних представлений о хозяевах местности, связанных с обо.[62]

Анализ самих сооружений позволяет думать, что они символизировали жилища хозяина местности, созданные по типу жилищ, распространенных в свое время у местного населения. Особенно это проявляется в оваа, сооруженных из веток в виде шалаша-чума. Как известно, этот тип жилища был характерен для жителей горно-лесной зоны, так называемых лесных народов, по монгольскому «Сокровенному сказанию» и летописям Рашид-ад-дина. Тувинцы же на протяжении всей своей исто-

[60] Кон Ф. Я. За пятьдесят лет, с. 37—38.

[61] Lot-Falck E. A propos d' Ätüdän Déesse mongol de la terre. — Revue de l'historire des religions, Paris, 1956, t. CXLIX, vol. 2, p. 174.

[62] Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал..., с. 106.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

рии жили на границе горно-лесной и горно-степной зон, что и отразилось на обоих видах сооружений оваа. Учитывая засвидетельствованный в источниках факт более древнего шаманизма у лесных народов, можно отнести формы существования этого культа, дошедшие до современности, к периоду раннего средневековья.

После обзора тувинских традиционных культов, характеризующих их верования, связанные с почитанием Земли, уместно перейти к рассмотрению молений, посвященных воде, отражающих почитание рек, озер, источников и т. п. Это сделать тем более необходимо, что культы божеств земли и воды у древних исторических предков тувинцев были тесно связаны между собой и выражали идею обобщенного почитания природы. Следы почитания особого божества древних тюрков Йер-су — «Земля и вода» — сохранились у саяно-алтайских народов, народов Средней Азии и др.

Рис. 13. Деревянная скульптура охранителя животных, сделанная ламой (МАЭ, колл. № 1340—360а, б).

Почитание рек у тувинцев в прошлом наиболее ярко выразилось в отношении к их истокам, к верховьям (*суг бажи*) и особенно к различного рода родникам и ключам, бьющим из-под земли. По материалам, собранным нами в районе оз. Кара-Холь, у местного тувинского населения в недалеком прошлом не наблюдалось специальных культовых молений и праздников, посвященных истокам рек, носивших общественный характер, как моления оваа. Истоки рек (*суг бажи*), источники (*аржан*), роднички, вытекавшие из-под земли, почитались обычно многими тувинцами в индивидуальном порядке. Им подносили цветные ленточки, привязываемые к деревьям или кустарникам, растущим возле них. При этом иногда почитание источника объединялось или сочеталось с почитанием отдельных деревьев, растущих вблизи родников или истоков речек. Это особенно относится к деревьям, внешний вид которых отличается от обычных формой стволов или ветвей. В качестве такого примера можно указать на многоствольные деревья, стволы которых растут из общего комля от самой земли. Другим примером могут служить деревья, ветви которых образуют особо причудливое, густое сплетение и ненормальное разрастание в виде своеобразного «колтуна» шарообразной или иной формы. Последние обычно носят название *хам ыяш* или *хам няш* — «дерево шамана». Если такое дерево росло невдалеке от родника, то шаманы объединяли в одно моления воде и дереву. Известная в свое время шаманка Чайзан кадай кök баштык хам, жившая в районе Тэли (Бай-Тайгинский район), проводила в один день камлание для ряда семей, посвященное скале (*хая*), шаманскому дереву (*хам ыяш*) и истоку (*суг бажи*). Моление начиналось с того, что шаманка с участниками его ехала к скале, которой делали подношения и угощение, здесь же она камлала. Затем ехали к дереву, которое росло невдалеке от истока реки. Около него проводили моление хозяину дерева и хозяину источника. Характер этого дагыыра в общих чертах был однообразным, несмотря на

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

различие почитаемых объектов. Такая унификация дагыыров в данном случае, видимо, объясняется и биографией этой шаманки. Как сообщила мне Хертек Увельдеш, когда Чайзан была еще маленькой, у нее случались обмороки и иногда она убегала к скале и ложилась на камни, будто они были ровными и гладкими. На них лежала она долго, почти бездыханно. С 16 лет она начала шаманить. Свой дар она получила от скалы, поэтому почитание скалы имело для нее определенное значение. Оказывается, не все шаманы могли проводить дагыры у истоков рек, так как не все шаманы, как и не все простые люди, почитали непременно любые истоки рек или роднички. Рассказывают, что в свое время шаман Тоскар-хамоглу, например, почитал исток р. Хемчика, видимо потому, что хозяин истока Хемчика входил в число духов-покровителей этого шамана. Но известный по окрестностям Кара-Холя шаман Сарыг-Хам не почитал данный исток и не устраивал ему молений, так как имел других духов-покровителей. У южных тувинцев истоки больших рек не являлись объектом религиозных культов. Однако маленькие речки, особенно те, которые брали свое начало от родников, почитались. Таким речкам устраивали моления, называемые *булук тагин* (*булук* — «черный»). Шаманы тагин булук делали очень редко, а ламы — никогда. Тагин булук устраивал либо богатый человек, если он начинал беднеть или болел, либо это моление совершалось, когда начинала высыхать или пропадать вода в источнике. Перед его проведением резали барана и варили его мясо. У истока собиралась семья, устраивавшая моление, шаман втыкал рядом с истоком ветку кустарника. Перед ней раскладывали пищу, на ветки вешали ленты, и начиналось камлание. После камлания шамана обедневший, а иногда просто заболевший человек обращался с молитвой к хозяину земли, чтобы он вернул погибший скот или взял болезнь. В последнем случае во время моления шаман к корове черной масти привязывал ленту любого цвета и посвящал ее божеству. Исчезновение воды в источнике иногда объясняли тем, что в нем кто-нибудь вымыл руки или положил в него что-нибудь грязное.

Холодные и горячие источники (аржан) издавна использовались тувинцами в качестве лечебных. По представлениям стариков, они считаются даром бурхана. Аржаны могут избавить человека не только от болезней, но и от многих неприятностей. Перед поездкой к аржану старались узнать у лам о характере болезни. Приехав к источнику, сначала обращались к хозяину аржана (или самому аржану), сообщали ему о своей болезни и просили от нее избавить. После молитвы делали саң, на котором жгли можжевельник. У источника вешали на ветки кустарника ленточки и варили чай; первым чаем угощали хозяина аржана. Из пищи ему подносили сыр, сметану, масло. Хозяин аржана носил общее со всеми хозяевами природы название — *эдин*. Во время питья воды из источника или купанья нужно было все время думать о своей просьбе. Воду обычно пили сначала 7, а следующий раз — 14 дней. Затем снова делали саң, вешали ленточки, варили чай и оставляли пищу. Этим выражали благодарность за лечение. Если питье аржана занимало 14 дней, то «ванны» принимали в течение 21 дня. При лечении ваннами и саң угощение делали спустя 21 день. Аржаны, по представлениям стариков, находились обычно в очень чистых местах. Человек не смел сделать что-нибудь плохое аржану. От него ничего не брали с собой, все считалось священным. Пользоваться аржаном начинали в средний месяц лета; в это время «природа достигает своего расцвета, и вода к этому времени уже поспела». Вода вообще считалась «поспевшей», когда на речных камешках появлялся песок и они становились скользкими. Купаться в реках начинали именно с этого момента.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Если человеку приходилось купаться в аржане, то для этого шили из белой ткани штаны и рубашку. Белый цвет у тувинцев считался чистым, им как бы выражали свое уважение к аржану. Детям до 7—10 лет «ванны» не разрешалось принимать, так как полагали, что для них состав воды очень сильный и может повредить организму ребенка.

В Бай-Тайгинском районе удалось получить сведения о молении самому оз. Кара-Холь. Его раньше проводил шаман, а за неимением такового обходились и без него. Моление озеру носило общественный характер и включало почитание дерева. Летом в указанный шаманом день к озеру стекалось большое количество людей. Если хам ыяш рос у озера, то сначала подходили к нему. При этом для одной группы родственников священным деревом могло быть то, что росло у озера, для другой — где-нибудь в стороне. Группы, участвовавшие в молении озеру, сначала подходили к своим священным деревьям, делали им подношение из ленточек белого и синего цвета, под деревом раскладывали саң, клали туда пищу и можжевельник, обходили дерево посолонь, а затем уже приближались к озеру. Подойдя к озеру, входили в воду и делали омовение, произнося слова молитвы. Такое моление в общем-то сводилось к почитанию хозяина данной местности, в частности озера, и просьбам, чтобы он распространил на молящихся и их родственников свое благорасположение (рис. 14).

К группе культов, почитающих землю и воду, следует отнести также верования и моления, связанные со священными деревьями, о чем было упомянуто при характеристике молений воде. Такими, как правило, были деревья, отличающиеся необычными внешними признаками. Их часто раньше называли шаманскими деревьями, но никогда не считали ламскими.

У южных тувинцев к категории священных, почитаемых деревьев относились лиственница, кедр и реже ель, сосна.[63] В зависимости от места произрастания священные деревья соответственно назывались не просто шаманскими, а с подразделением их на категории. Если дерево росло на вершине высокой (не обязательно священной) горы, оно называлось *тенгри бöö мод* — «небесное шаманское дерево». Если же такое дерево росло на невысокой горе, то его называли просто *бöö мод* — «шаманское дерево». У таких деревьев имелся свой хозяин — *эцин*. Полагали, что эти деревья помогают шаманам при камланиях. Их эцины якобы ходили вместе с другими помощниками (духами) с самим шаманом по его дорогам. После смерти шамана его дети очень почитали дерево шамана, подвешивали на него ленточки и т. п. Как у тенгри бöо мод. так и у бöö мод шаманы раз в год устраивали специальное камлание, цель которого сводилась к тому, чтобы угостить и отблагодарить хозяина дерева за помощь и заботу о шамане и его детях. Это камлание шаман совершал обычно в первый месяц лета, в любой избранный им самим для этого день. К этому дню в юрте шамана готовили различную молочную пищу. В намеченный день шли к дереву и от всех видов пищи клали под него понемногу. Здесь же варили чай и первым чаем кропили дерево. После поднесения пищи и чая шаман камлал. С восточной стороны этого дерева клали камень, на котором воскуривали артыш.

У той же группы тувинцев мы получили несколько иные и более подробные сведения о культе священных деревьев, хотя те и другие сообщения имеют много общего. В данном сообщении к категориям священных были отнесены те же породы деревьев, что и упомянутые выше,

[63] С. И. Вайнштейн для тоджинцев отмечает как почитаемые деревья кедр и ель (Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 174).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

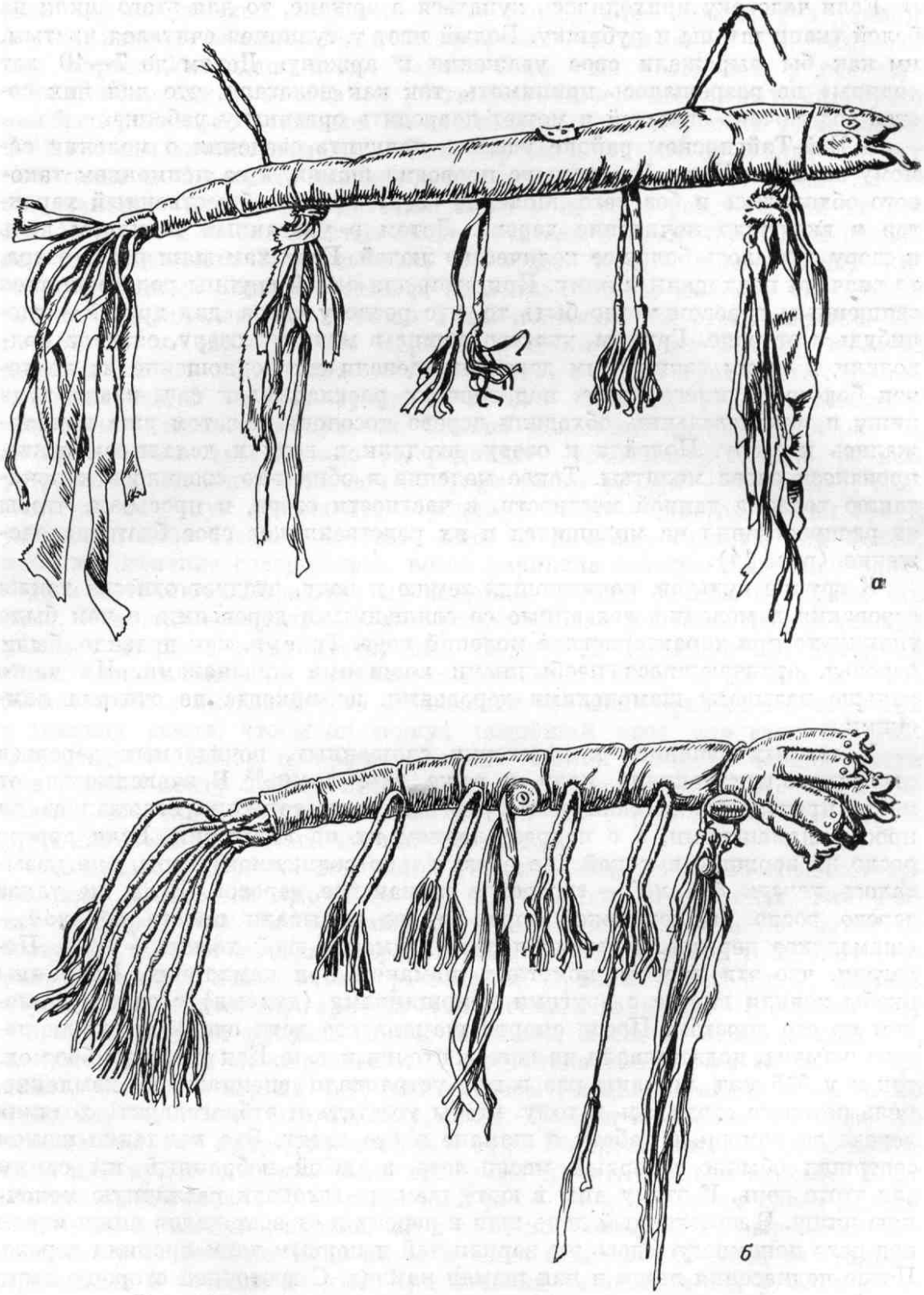


Рис. 14. Изображения шаманского духа — хозяина озера.
а—одноголовый (МАЭ, колл. № 1340—12); *б*—многоголовый (МАЭ, колл. № 1340—18).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

за исключением сосны. Из них почитаемыми считались и такие, которые имели шаровидное утолщение на стволе, густую сросшуюся крону, очень зеленые ветки, без сухих суков. Более того, почитаемыми считались только те деревья, которые (с соответствующими признаками) росли одиноко возле горы, истока реки, на вершине горы, в тайге. Назывались они все одинаково: бöö *мод* — «шаманское дерево». Однако полагали, что не каждое такое дерево имеет своего собственного хозяина. Поэтому шаманы сами избирали для себя то или иное дерево. У избранного дерева шаман должен был либо провести специальное камлание, либо лечь спать. Во время камлания шаман узнавал, есть ли у этого дерева хозяин, а если он спал под деревом, то во сне якобы встречался и знакомился с его хозяином. Камлание у избираемого дерева шаман проводил без костюма и бубна, но обязательно играл при этом на комысе. Во время камлания шаман отыскивал хозяина своего дерева и заводил с ним разговор. У южных тувинцев даже были шаманы, которые свой шаманский дар получали от хозяина дерева, и про них говорили: «Человек стал шаманом при помощи дерева». Такой шаман не считался сильным, ибо ему помогал камлать только хозяин этого дерева.

Хозяин шаманского дерева представлялся в образе дикого зверя, птицы или змеи. В каждом отдельном случае лишь сам шаман знал облик хозяина своего дерева, которому он был обязан получением шаманского дара. Надо заметить, что сильные шаманы также имели свое бöö мод, но хозяин дерева у них был только одним из духов-помощников.

Из этого более подробного сообщения следует, что все категории шаманов у своих священных деревьев устраивали один раз в год моление-праздник. Подготовка к нему и характер проведения представляются более детально. Как нам сообщили, для тагина резали и варили барана, курили араку и готовили различные виды молочной пищи. Приготовление пищи было делом семьи шамана. Когда собирались к священному дереву, то перед ним втыкали ветку таволги (*тавилгин*). К ней подвешивали белые ленточки (*чалама*). От привезенной пищи шаман клал у дерева (на тарелке) всего понемногу. От барана брали обязательно спинную часть туши (*ужаа*). Затем шаман начинал камлание и разбрасывал жертвенную пищу кусочками во все четыре стороны, начиная с востока (по ходу солнца). Небо «угощалось» аракой. После этого маленькой долей оставшейся жертвенной пищи шаман наделял всех собравшихся. Присутствовать на таком торжественном молении можно было каждому, независимо от родовой принадлежности. После раздачи пищи начиналась мирская часть праздника, собравшиеся вместе с шаманом пили араку, ели мясо, веселились.

Если шаманское дерево погибало, то это означало, что его покинул хозяин. Если же это случалось при жизни шамана, то считали, что он потерял шаманский дар. Гибель дерева обычно объяснялась тем, что ему самим шаманом или каким-либо другим человеком был причинен вред и вследствие этого хозяин дерева терял с ним всякую связь, а виновник гибели дерева сходил с ума.

Хотя эцин обитает в данном дереве, но он мог временно оставить его, «уехать» куда-нибудь, а потом снова вернуться. Ведь хозяин такого дерева помогал шаману лечить больных и участвовал в различных камланиях шамана, путешествуя с ним по разным его дорогам. У южных тувинцев в качестве священных покровителей могли иметь свои деревья и не шаманы, но только достаточно обеспеченные люди. Такое дерево они находили сами. Оно должно было по внешним признакам, породе, месту произрастания быть таким же, как у шаманов. Найдя такое дерево, глава семьи обращался к шаману, который проводил у дерева камлание и уз-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

навал, будет ли оно помогать этой семье. Если ответ был положительным, то такое дерево становилось семейным священным деревом, но называлось оно так же, как и шаманское. Раз в год семья и родственники этой семьи устраивали, с приглашением шамана, тагин, аналогичный по ритуалу тагину шаманов. Верили, что это дерево будет предохранять семью от бедствий, болезней, падежа скота, ударов молнии, ураганного ветра, даже от возможности утонуть. С помощью камлания у семейного боо мод можно было исправить плохие отношения в семье, например отца с сыном и др. Священные деревья в семье переходили по наследству.

Трогать священные, почитаемые деревья не разрешалось, это якобы могло вызвать неудовольствие его хозяина; не разрешалось с него обламывать ветки. Верили, что человек, тронувший или сломавший с него ветку, должен обязательно заболеть. У южных тувинцев индивидуально почитаемые деревья, но без проведения молений, имели многие люди. Такое дерево называлось *тагтиг мод*. Это была лиственница. Обычно избиралось одиноко растущее дерево, на стволе которого даже не всегда имелся нарост, что было обязательным для шаманских деревьев. К этому дереву для отведения различных бед и напастей подвешивали ленточки и волосы из хвоста лошади, поэтому дерево у простых людей, как сообщил Подарчи Людуп, называлось еще и *яндыр* или *яндырь* (от *яндар* — подношение в виде лент и конского волоса). Такое подношение долго сохранялось на дереве, что считалось хорошим свойством жертвы. При помощи ленточек шаман или лама могли отвести от человека зло или бедствие. Но, с другой стороны, ленточками можно было причинить и вред человеку. Чалама осмыслялась как помощник шамана или ламы. По внешнему виду чалама шаманов и лам не различались. Дереву молились и люди, попавшие в какую-либо беду. Когда такое случалось, человек ехал к священной горе, выбирал там красивое дерево, украшал его ленточками и молился ему. Иногда дерево выбирал лама, обычно летом, весной; осенью и зимой этого не делали. Считалось, что в зимнее время спит вся природа и ее хозяева.

Итак, почитание священных деревьев у южных тувинцев было распространено как у шаманистов, так и у ламаистов. Только сами ламы, в отличие от шаманов, не имели своих священных деревьев. Но это не значит, что ламы не имели никакого отношения к данному культу. Ранее уже упоминалось о том, что они иногда сами выбирали тому или иному человеку священное дерево. Другим доказательством некоторой причастности лам к почитаемым священным деревьям могут служить любопытные факты, которые сообщил мой постоянный и весьма осведомленный в старине собеседник Каваа Чооду из пос. Нарын. Он рассказал, что у нарынских ламаистов-тувинцев раньше имелись ламы, которые назывались *бурхан бöö* — «бурханские шаманы» или «шаманы ламаистских божеств бурханов». Эти ламы занимались своеобразным «камланием», т. е. молением с помощью музыкального культового инструмента *тамыр* и священной книги *судур*. Таких лам обучали в специальной школе при хуре. Свои моления бурхан бöö проводил только ночью на месте погребения людей и у шаманского дерева. Цель его «камланий» сводилась к борьбе с *хи-юмом* (злой дух, равный по значимости *аза* у западных тувинцев). У шаманского дерева такой лама молился для того, чтобы войти в контакт с хозяином дерева и попросить у него силы и помощи в борьбе с хи-юмами. Использовали шаманское дерево ламы для борьбы с шаманом. Если шаман, которому принадлежало это дерево, приносил людям много бед, наводил на них болезни, то бурхан бöö мог изгнать из этого дерева хозяина, тогда шаман терял свою силу, а дерево становилось обычным.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

У западных тувинцев также был культовый праздник, посвященный почитаемым деревьям, — *хам ыяш дагыыр*. По сообщению Хертек Увельдеш (пос. Таспы-Аксы Бай-Тайгинского района), он проводился шаманом в начале летнего месяца. На такое моление всегда съезжалось много народа без регламентации по родовому или территориальному признакам. По сообщению собеседницы, далеко не все шаманы имели свое дерево. В районе оз. Кара-Холь священным считалось дерево, росшее в тайге, в местечке Узун-ой бажи. Дерево шамана называлось *хам тыт* (*тыт* — «лиственница»). Им была лиственница, а священных деревьев других пород здесь не было. Естественно, что у этой лиственницы имелся хозяин (ээзи), но простые люди, в отличие от шаманов, его никогда не видели.

К молению у священного дерева готовились все семьи, которые хотели принять участие в нем. Резали баранов и варили мясо, приготовляли молочные продукты (сыр, сливки и т. д.) и гнали араку. С готовыми продуктами приезжали к священному дереву и на белый войлочный ковер (*шертек*) клали всего понемногу из привезенных продуктов. Эту жертвенную пищу называли *тээкизе дээр*. К самому дереву подвешивали ленточки, а от сваренной туши барана на ветку священного дерева подвешивали нижнюю челюсть с языком и горлом, сердце и легкие. Когда собравшиеся на моление люди рассаживались вокруг дерева, шаман начинал свое камлание. Он был одет в ритуальный костюм и шаманил с бубном. Камлание шамана было посвящено хозяину этого дерева с целью испрашивания у него благополучия людям и скоту. На этом молении мог присутствовать и лама, но только как рядовой участник. Правда, говорят, что во время моления лама делал *чажиг* (кропление) аракой из специальной культовой ложки, о которой мы говорили ранее.

После камлания шамана у дерева начиналась мирская часть праздника. Присутствовавшие получали от шамана немного жертвенной пищи, уложенной на шертеке, которую съедали, а затем начиналось угощение привезенной сюда пищей, питье араки. Нередко на этом молении устраивались народные игры, в частности борьба (*хуреш*).

В Кара-Холе же отмечалось, что священное дерево раньше выбиралось старейшим уважаемым человеком, а не только шаманом; моление могло совершаться не только шаманом, но и ламой, который был одет в культовый костюм. Моление его сопровождалось чтением священной книги — судур, подношением специальной пищи — тээкизе дээр. Кстати, заметим, что при оваа дагыыре пища имела такое же название. В этой связи интересен факт, сообщенный Хертек Увельдеш относительно священного дерева, растущего и поныне в Чаланыге у пос. Кöпсек, где в свое время стоял небольшой дуган (молитвенный храм), в котором проживало несколько лам. Последним шаманом, проводившим у этого дерева моление хам ыяш дагыыр, был Тоскар-хам-оглу. Он считался сильным шаманом и свой дар получил от матери, тоже известной и сильной шаманки. На моление к этому дереву в свое время собирались тувинцы, не только живущие поблизости, но и приезжавшие сюда издалека.

Кроме лиственницы, в отдельных случаях почитались и береза и кедр. Если, например, кедр вместе с лиственницей росли рядом как бы от одного корня и были перевиты друг с другом, то их называли *дэль ыяш*. Однако около них не устраивали молений, а просто живущие вблизи и проезжавшие мимо тувинцы делали кропление.

Почтительное отношение к священным деревьям было характерно для всех тувинцев. От дерева ничего нельзя было отломать или взять. Проезжая мимо, всегда делали ему какое-нибудь подношение. Хертек Увельдеш рассказывала об одном происшествии. Ее муж, Тадарчи Хертек (ныне покойный), будучи еще молодым, отправился в тайгу. По дороге

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

ему встретилось шаманское дерево, около которого недавно произошло моление. На ветке этого дерева висели челюсть барана (с языком), сердце и легкие. Тадарчи был голоден, да и мяса ему хотелось поесть. Он снял с дерева сердце и легкие, съел их и поехал в горы работать. Целый день он работал, а к вечеру себя очень плохо почувствовал: как выразилась Увельдеш, у него «кровь в жилах набухла и стучала». Он еле вернулся домой. Его брат посоветовал ему обратиться к шаманке Чайзан-кадай, но больной не пошел. Тогда к шаманке пошел его брат и все ей рассказал. Шаманка достала кадак ээрень (дух — помощник шамана), совершила камлание, и больной выздоровел. По рассказу Иргит Бодучин (пос. Таспы-Аксы), ее двоюродная сестра умерла от того, что упала и расшибла себе лицо. Однако, по мнению родственников, смерть девочки произошла потому, что отец ее срубил на дрова сухое дерево, которое когда-то было хам ыяш.

Из сказанного следует, что культ священных деревьев у тувинцев был монополизирован шаманами; это отражается и в названии священных деревьев — «шаманские». Некоторые отличия в данном культе связаны с социальной иерархией.

К семейным культам у тувинцев относится широко распространенное почитание огня, моление которому называлось *от дагыыр* (у южных тувинцев — *кол тагин*). По материалам, собранным нами как у западных, так и южных тувинцев, это моление в юртах проводилось с участием лам или шаманов. При этом у карахольских, сохранявших большую приверженность шаманизму, оно проходило нередко и при участии лам. Проводили моление в разное время. Так, ишкинская группа (притоки р. Хемчика — Верхний и Нижний Ишкины) от дагыыр устраивала в ноябре и обязательно с участием шамана, карахольская — весной.[64] Структура от дагыыра у всех групп тувинцев в целом была примерно одна и та же.

У ишкинцев к молению готовились всегда очень тщательно. К этому дню в юрте очищали от старой золы очаг, приносили дрова с другого места. На очищенном очаге разводили огонь. К нему подводили козла красной масти с белой полоской на голове. Из муки делали изображение козла, которое устанавливали на дощечке с моделью изгороди (*кажаа*), сделанной из щепочек. Шаман камлал в честь чистого, нового огня. Во время камлания хозяин юрты подавал шаману *ок ыдык*[65] — священную стрелу, которая раньше имелась в каждой юрте. Шаман все плохое, старое (за время, прошедшее со дня последнего моления) как бы вмещал в эту стрелу. После этого в огонь бросали изображение козла и изгороди. Затем хозяин юрты давал своему младшему сыну *кургултай* или *андырышкан* (национальное мясное блюдо в виде колбасы),[66] мальчик же должен был обойти очаг вокруг, с востока, и четырежды (у каждой стороны света) откусить от колбасы по кусочку и тут же его съесть. Затем шаман отправлял свой бубен, начиная с восточной части, сидящим по четырем сторонам очага людям. Каждый из них брал его в руки и откатывал по полу к следующему, предварительно ударив по нему несколько раз. После этого считалось, что огонь получил ыдык (козел красной масти), в юрте все очищено. Посвященного огню рыжего козла отводили

---

[64] Информант О. Хертек, 57 лет, пос. Ишкин, Дзун-Хемчикский район. В Кара-Холе записано от Хертек Увельдеш (пос. Таспы-Аксы) и на чайлаге Орталажек от Хертека Хеймер-оола, брата шаманки Серен Долунмаа.

[65] Культ огня для района Монгун-Тайги весьма подробно описан Потаповым, им же сообщаются данные о священной стреле ок ыдык, являвшейся семейным ээреном (пенатом) (см.: Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев, с. 217—219).

[66] Там же, с. 183.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

после совершения всех положенных действий в стадо, и он считался священным — ыдык. После его физического старения это животное заменяли более молодым.

В Кара-Холе, где дагыыр проводили с участием лам или шаманов, в день моления резали барана, готовили молочную и мучную пищу; изображение козла, вылепленное из теста, помещали на модель изгороди. К моменту сожжения фигурки в юрту, где в очаге горел огонь, вводили козла красной масти и головой ориентировали к очагу, около которого стояла модель изгороди с изображением козла; к шее животного были привязаны ленточки. Во время сожжения фигурки козла все присутствующие в юрте кричали: «Хуре, хуре». Хозяин же юрты во время церемонии сидел на почетном месте (*төр*), перед ним стояло деревянное ведро для молока (*хуун*), в котором лежала целиком сырая задняя нога от туши барана. Во время сожжения фигурки козла, если в юрте был лама, он читал священный судур и специальную молитву, посвященную огню.

У карахольцев, так же как у ишкинцев, модель козла осмыслялась как жертва ээзи — хозяину огня, а козел рыжей масти с ленточками становился его ыдыком.

Несколько отличны сведения об от дагыыре, полученные нами также в Кара-Холе, но от другого рассказчика. В ведро в некоторых юртах складывали лучшие куски сваренного мяса (*ужаа, төш* и др.), а поверх клали андырышкан. Изображение козла, вылепленное из теста, ставили на прямоугольную дощечку и огораживали. Здесь же в изгороди ставили модель чума. Там, где дагыыр проводил лама, сооружение и фигурку делал лама и читал при этом специальный текст. Далее лама отдавал сооружение и изображение козла хозяину юрты. Тот держал его в руках, а жена поливала фигурку тоненькой струйкой топленого масла. Хозяин тут же начинал откусывать маленькими кусочками колбасу, до этого лежавшую в ведре поверх сваренного мяса, и под чтение судура передвигался вокруг очага. У южных тувинцев это моление называлось *кол тагин*. Раз в год, а иногда и через год, в каждой юрте устраивалось моление огню. Этот обряд совершали осенью, обычно после того, как скот перегоняли на зимнее пастбище и впереди предстояла долгая зима.

Глава юрты шел в хуре и вызывал к себе одного из лам, который являлся главным действующим лицом моления. Моление огню начиналось в тот час, когда скот шел в поле с обеда, и кончалось к вечеру, когда скот возвращался домой. Лама, придя в юрту, брал семь черных бурханов и еще одного по имени Намзара. Если в семье не было таких бурханов, то он привозил их с собой. Хозяин на чистом месте на северной стороне юрты устанавливал очаг из трех камней (обязательно речных, белого цвета). Лама в эти камни ставил изображение козла, сделанное им тут же. Эту фигурку он огораживал изгородью из палочек. Кажаа осмыслялась как страны света, а фигурка — как священная гора ламаистов Сумбур-Ула. Перед северной стороной кажаа лама ставил изображение восьми бурханов, затем брал две палочки, одна из которых была сделана из тополя (*балгын*), другая — из дерева *ямшин* (породу дерева не удалось установить), соединял их священным платком ламаистов (*хадак*) и начинал читать молитвы. После этого лама выстругивал из тополя древко стрелы, один конец которого имел вырез, на другой насаживался железный наконечник. К древку на одном конце прикрепляли четыре пера от грифа (*тас*).[67] На середину древка надевалось бронзовое кольцо, сим-

[67] Птица тас (гриф) — священная птица ламаистов, почитание ее широко распространено в Тибете, Монголии и на юге Тувы. У ламаистов считалось, что после

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

волизировавшее собой зеркало. К кольцу прикрепляли пять ленточек разного цвета, на каждой из них имелось изображение пяти видов скота (лошадь, корова, баран и т. д.). Рисунки их делал сам лама тушью. Пока лама делал эту стрелу (*сум*),[68] хозяин резал барана. От барана отделяли четыре ребра, курдюк, заднюю левую ногу и прикрепляли эти куски к древку, к той части, где на него было надето кольцо. Потом брали деревянное ведро для доения молока и клали в него стрелу с кусками прикрепленного к ней мяса. Остальное мясо тут же варили и складывали около бурханов. К мясу прибавляли небольшое количество молочной пищи и араку. Ведро со стрелой устанавливали у бурханов с восточной стороны. Во время этого моления муж и жена из той юрты, где происходил дагыыр, надевали лучшие, праздничные одежды. Когда все эти приготовления были закончены, вводили в юрту рыжего козла и ставили мордой к северной стенке кажаа, у костра. Голову и тело козла обмывали аржаном (воду, взятую из источника, также называли аржаном). После обмывания животного лама читал молитву, затем сжигал модель изгороди и фигурку, причем поджигал с южной стороны. Когда кажаа горела, лама двумя палочками, к которым был прикреплен хадак, махал на огонь, как бы раздувая его. Так он делал три раза, после чего палочку с хадаком бросал в огонь. Затем лама брал от мяса, сложенного у бурханов, грудину (*төш*), — к ней тоже был прикреплен хадак, — и передавал ее хозяину. Хозяин в это время сидел в южной стороне (у двери юрты) и читал молитву, обращенную к хозяину огня. Взяв от ламы төш, он подносил его огню. Это осмыслялось как дар бурханов (в момент передачи ламой) хозяину юрты, а последний в свою очередь, считая хозяина огня главным в семье, отдавал эту лучшую часть мяса огню. Козлу на шею вешали ленточки желтого цвета (*сетир*). Это делал хозяин юрты, хотя ленточки готовил лама. После этого хозяин юрты заставлял животное символически молиться огню, для чего голова козла наклонялась в сторону костра три раза, а также подгибалась его передняя нога. Затем козла выгоняли из юрты, и с этой поры он считался ездовым конем хозяина огня. Все присутствующие произносили молитвенные восклицания: «Хуре, хуре». Лама брал мясо, сложенное у бурханов, и раздавал его хозяевам, родственникам и просто присутствующим по кусочку. Одновременно он давал и по несколько зерен ячменя. Ведро с мясом и священной стрелой лама также отдавал хозяину юрты. Хозяйка дома подавала своему мужу специальный мешочек (*шын*), в который он укладывал священную стрелу и небольшие кусочки мяса. Эту стрелу затем клали на главную *аптра* (в юртах имелись ящики для хранения различных вещей, главным назывался тот, где хранили семейные пенаты, культовые предметы; это была как бы семейная молельня). Мясо из мешочка ела только та семья, где проходило моление. Мясо считалось как бы подарком семье от бурханов для ее благополучия и счастья. После этого начиналась мирская часть праздника: присутствующие пили араку, ели мясо. Следующий тагин эта семья устраивала на том же месте, где разводили костер для первого моления. По мнению нашего информанта, моление устраивалось для счастья и богатства хозяев дома.

смерти людей именно эта птица забирает их души, что она также приносит людям богатство. Хотя наш рассказчик сказал, что оперение для стрелы было от птицы тас, но это маловероятно. Информация об этом культе получена в пос. Нарын от Людупа Подарчи, 62 года.

[68] *Сум* в переводе с монгольского означает «пуля», «стрела». В данном случае этот предмет вполне аналогичен тому, который у западных тувинцев называется *ок ыдык*. Сум у южных тувинцев играл большую роль в практике шаманов, относившихся к категории тенгри бöö. По представлениям тувинцев, сум как бы способствовала призыванию душ всех видов скота.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

Там же в Нарыне нам сообщили, что такие моления устраивали не во всех юртах. Правда, в каждой семье с огнем был связан ряд поверий, нарушать которые никто не смел. Полагали, что в огне существует живой *калын бурхан*. Вот его-то и нельзя было чем-либо задеть или обидеть, поэтому у очага никогда не бросали наколотые дрова, ибо шумом можно было испугать это существо. Женщина никогда не могла переступить железные щипцы, которыми клали дрова в огонь, так как это очень сердило хозяина огня. Когда в юрте варили мясо, то первый кусок (маленький) бросали в огонь, чтобы хозяин тоже поел. От подарков гостей хозяин что-нибудь выделял и огню. Гость от своей чашки чая несколько капель брызгал в огонь, а после этого уже пил сам. В каждой семье через три или семь дней в огонь обязательно бросали кусочек сала. О голоде хозяина огня обычно свидетельствовал свист в очаге.

В ряде юрт почитание огня проводилось в последний месяц зимы или первый месяц весны, когда начинался окот овец, Если у овцы происходил выкидыш, то этого ягненка завертывали во внутреннее сало и бросали в огонь, считая, что он и предназначался для приношения. Если же окот проходил без выкидыша, то жертву огню не приносили. При перекочевках на новом месте, где ставили юрту, в очаге устраивали саң. Для этого клали на место очага плоский камень и на нем зажигали можжевельник. Иногда можжевельник, с добавлением углей и серы, клали в ковшик (*шаныk*) и окуривали им место очага, юрту, кошары. После этого в юрте устанавливали очаг для приготовления пищи. Разборку и установку очага всегда делала женщина. Если в семье у детей или взрослых заболевали глаза (ячмень), то полагали, что в огонь попало что-нибудь грязное. В таком случае окуривали очаг. Если после окуривания не проходила болезнь, то звали в дом ламу или шамана (делалось это крайне редко). Шаман проводил специальное камлание, посвященное очищению очага от загрязнения. Лама в таких случаях читал судур.

Из сказанного следует, что у тувинцев в далеком прошлом существовал древний культ огня, освоенный шаманами и ламами. У всех групп тувинцев (как западных, так и южных) этот семейный культ был в большей степени ламаизирован, чем это прослеживается в его шаманистской форме. На алтайском материале, отмеченном Н. П. Дыренковой, также зафиксировано наличие культа огня не только у шаманистов, но и у бурханистов.[69]

В тувинском варианте культа огня, несмотря на отдельные локальные детали, в основном отмечается, что почитание огня в культовом оформлении тесно связано с принесением ему в жертву козла (модель из муки) и посвящением того же вида животного красной масти, как бы символизировавшего ездового коня хозяина очага. Как тувинским материалом, так и алтайским подтверждается, что хранителем и как бы наследником семейного огня являлся мужчина,[70] а это свидетельствует о давности сложения у этих народов патрилокальной семьи. У тувинцев сам огонь осмыслялся как нечто живое, обладавшее способностью обижаться, быть недовольным, оказывать благотворное воздействие на членов семьи или приносить им болезни. Поэтому его нужно было регулярно кормить, поить аракой, чаем, угощать, иногда делать подарки и т. д. Хотя проведение этого семейного праздника, как правило, не обходилось без участия шаманов или лам, последним отведена в этом культе роль менее заметная, чем роль, отведенная самой семье, так как огонь, очаг ежедневно был предметом их постоянного внимания и забот. И, конечно, большая роль в этом

[69] Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут. — Сб. МАЭ, VI, Л., 1927, с. 72.

[70] Там же, с. 67; Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев, с. 219.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

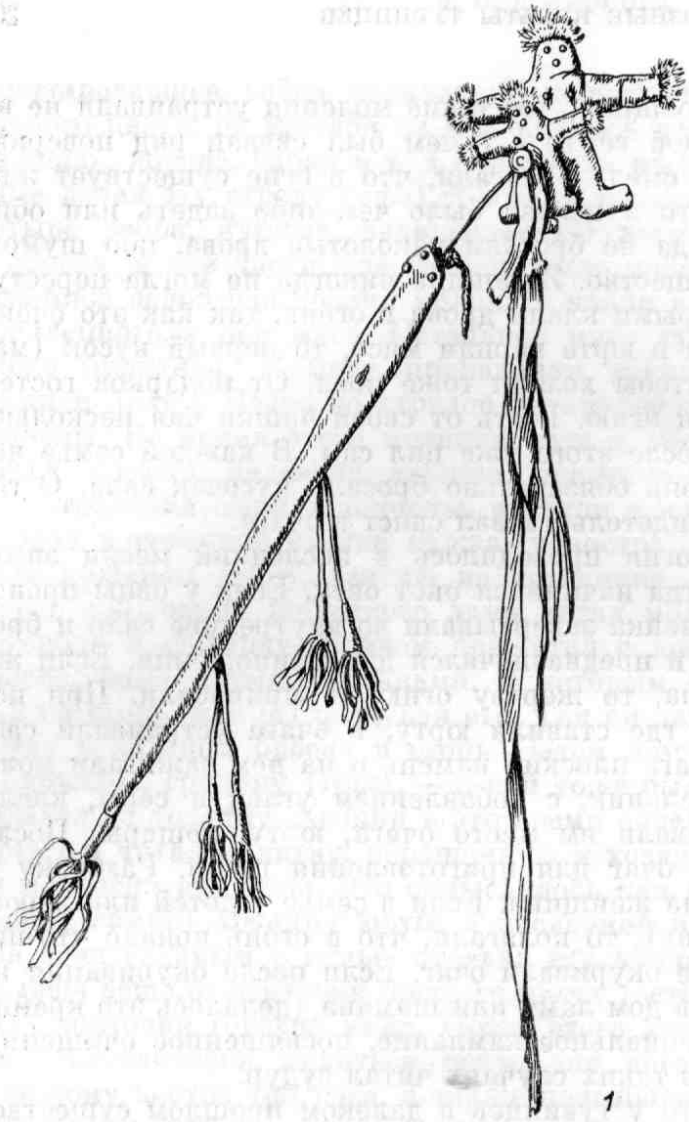
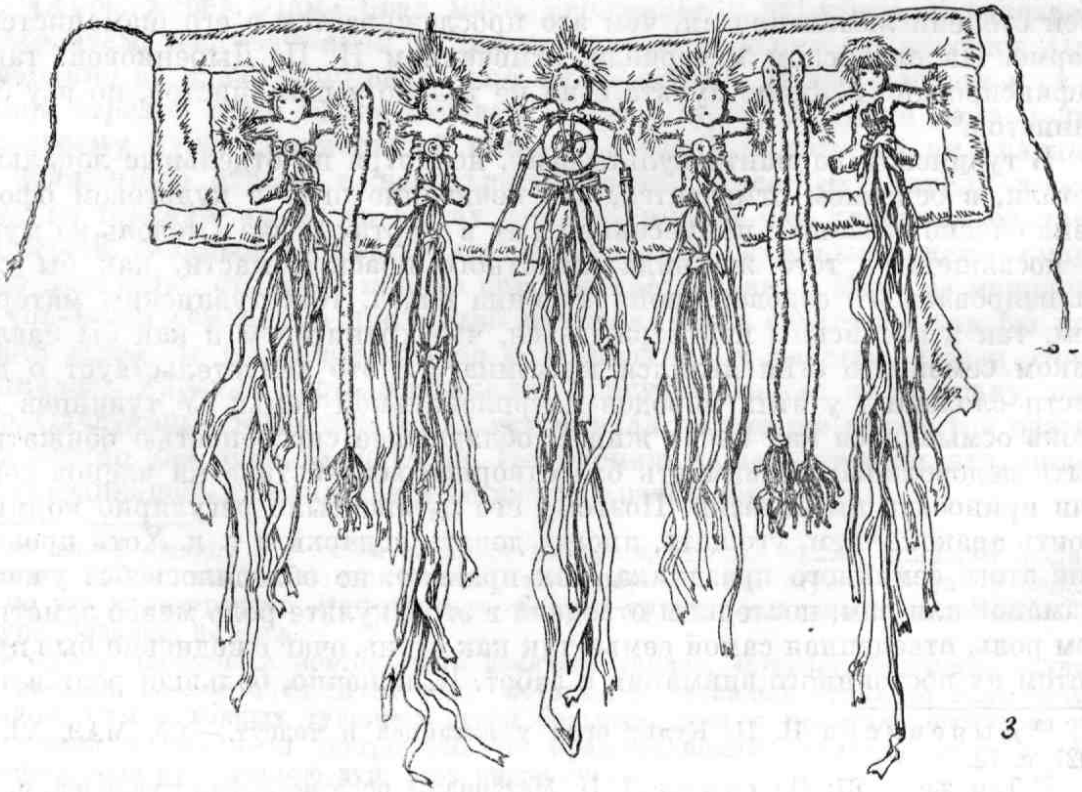
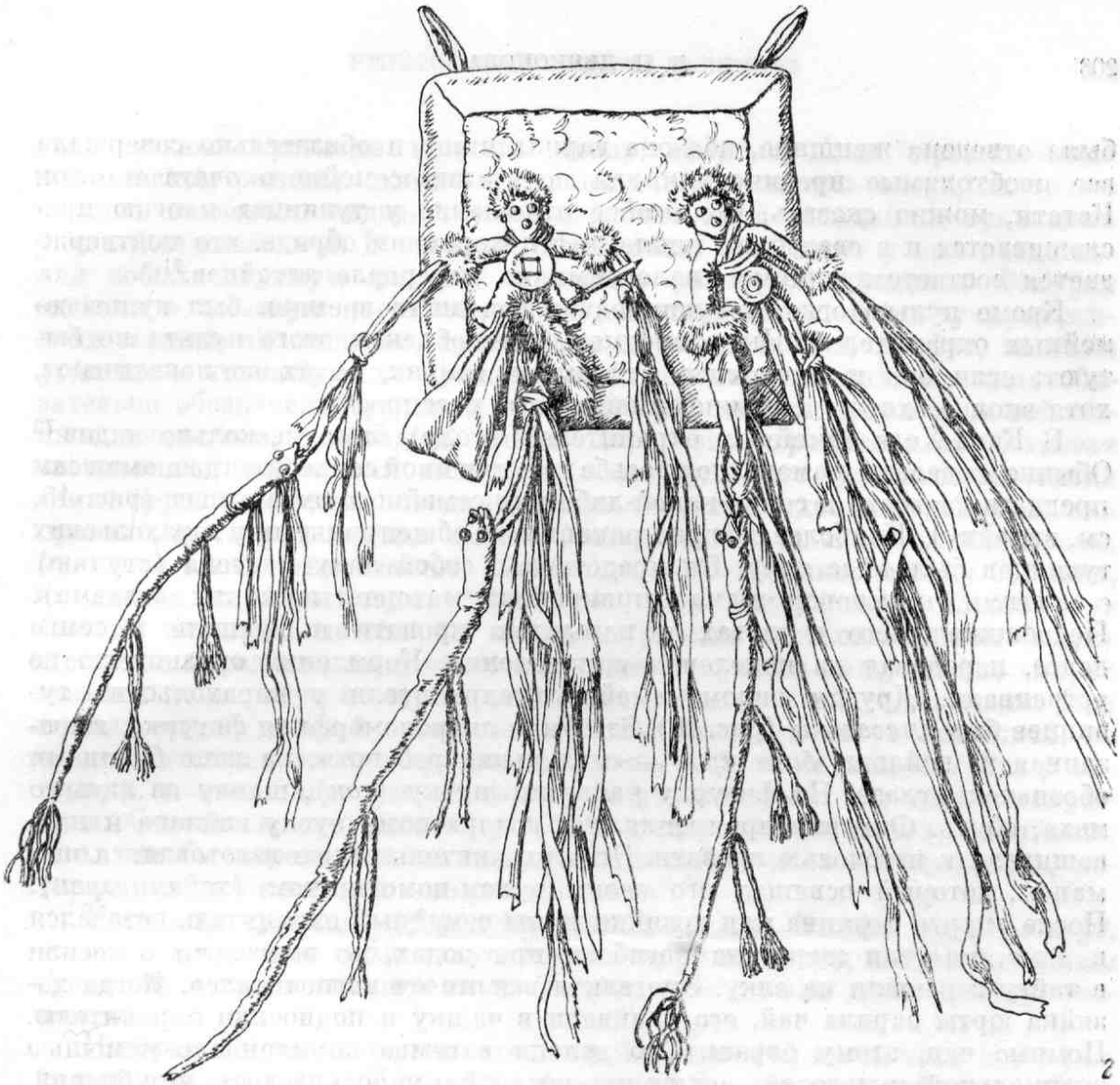


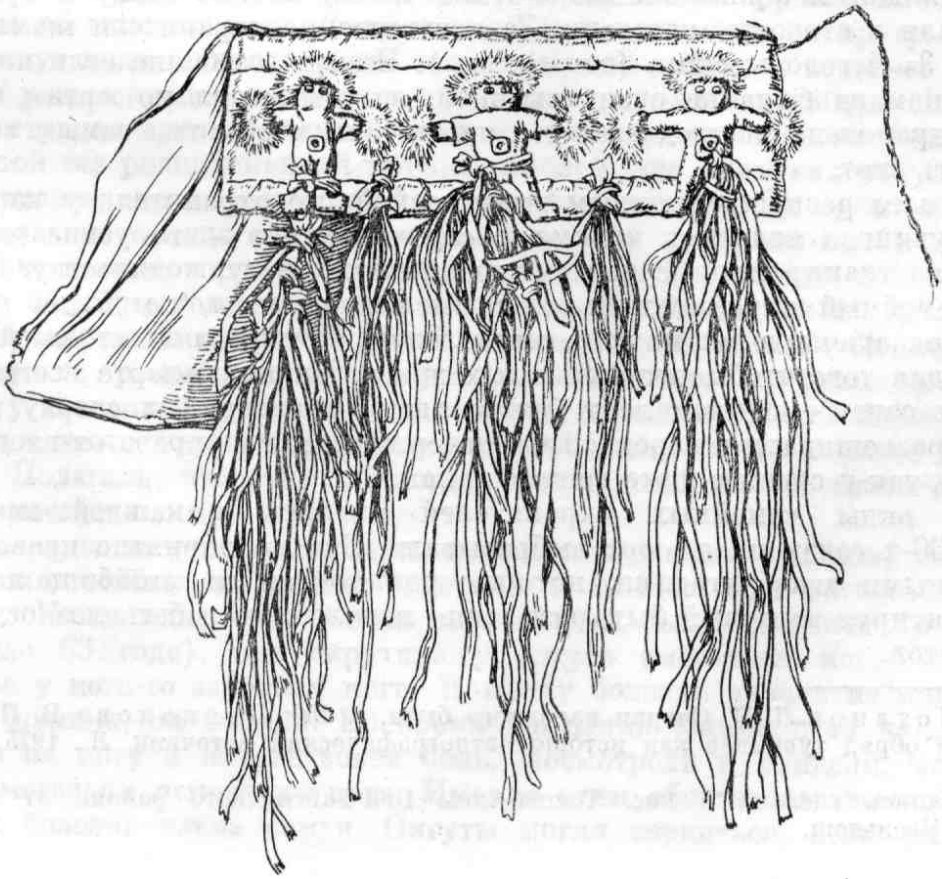
Рис. 16. Эмегельчи — культовые предметы для охраны здоровья детей.

1 — две антропоморфные фигурки и изображение змеи (МАЭ, колл. № 1340—11); *2* — две антропоморфные фигурки в одежде, изображения змей и другие предметы (МАЭ, колл. № 1340—8); *3* — пять антропоморфных фигурок в одежде и изображения змей, прикрепленных к войлоку (МАЭ, колл. № 1340—11); *4* — три фигурки антропоморфные, прикрепленные к войлоку (МАЭ, колл. № 1340—10а).



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН





Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

была отведена женщине, ибо она варила пищу и обязательно совершала все необходимые предписания для почитания семейного очага и огня. Кстати, можно сказать, что особое отношение у тувинцев к огню прослеживается и в свадебном цикле, и в похоронном обряде, что подтверждается соответствующими аналогиями на материале алтайцев.[71]

Кроме культа огня, у тувинцев до недавнего времени был культ семейных охранителей. Ныне предметы или объекты этого культа не бытуют; если они и имеются в отдельных семьях, то их не показывают, хотя вполне охотно дают информацию при расспросах.

В Кара-Холе семейных охранителей (*холу*) было несколько видов.[72] Обычно их делали шаманы по просьбе той или иной семьи, иногда шаман сам предлагал завести в семье какой-либо вид семейного охранителя (рис. 15, см. вклейку). Наиболее распространенным и общепринятым у карахольских тувинцев был *адыг холу*. Он представлял собой лапу медведя (ступню) с когтями, к которой шаман прикреплял матерчатые ленты (чалама). Подвешивали его в юртах к изголовью кровати и хранили в семье долго, передавая из поколения в поколение. Кормления охранителю не устраивали. Другим видом семейного охранителя у карахольских тувинцев был *эмегельчи* (рис. 16). Это была антропоморфная фигурка, вырезанная из войлока, *биче урук* — «маленький ребенок», на лице бусинами обозначены глаза. На фигурку надевали шубку (*тон*), шапку из лисьего меха, обувь. Фигурку прикрепляли к квадратному куску войлока и подвешивали к изголовью кровати. Этот охранитель также изготовлялся шаманом, который освящал его своим духом-помощником (*хадак ээрен*). После смерти хозяина или хозяйки юрты семейный охранитель оставался в доме, но если женщина погибала при родах, то эмегельчи относили в тайгу и вешали на елку. Эмегельчи в юрте очень почитался. Когда хозяйка юрты варила чай, его наливали в чашку и подносили охранителю. Помимо чая, этому охранителю делали в семье кормление с помощью специальной культовой ложки, на которой имелось девять углублений. Этой ложкой зачерпывали молоко или клали на нее пищу и брызгали и бросали в сторону эмегельчи. За изготовление охранителя шаману отдавали 3—4 головы скота (овцы, козы). Иногда, особенно если популярность шамана была не очень высокой, он сам ходил по юртам, где не было охранителя, и предлагал его изготовить, чтобы тем самым себе заработать скот.

Третьим распространенным видом семейного охранителя у карахольских тувинцев являлись *чалама и саран*. Чалама — это узкие длинные ленты из ткани, которые шаман подбирал по цвету, количеству. Сам по себе семейный охранитель чалама имел вид ленты, по длине которой были подвешены в ряд ниспадающие ленты. Прикрепляли его над дверью юрты, для того чтобы отгонять злых духов. Чалама в юрте всегда сочетался с саран — пучком лент белого цвета, скрепленных сверху в узел. Саран развешивали в передней части юрты, слева и справа от входа. Как чалама, так и саран в юрте вешал шаман.

Все виды семейных охранителей имелись в каждой юрте, но в 20—30-х годах их из юрт выбрасывали. Это мероприятие проводилось различными агитбригадами, которые разъезжали по стойбищам тувинцев, агитируя за новый быт, разъясняя ненужность и бесполезность этих предметов.

---

[71] Потапов Л. П. Очерки народного быта, с. 250; Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 59—64 и др.

[72] Запись сделана в пос. Таспы-Аксы Бай-Тайгинского района от тувинки Хертек Увельдеш.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

У южных тувинцев (группы Чооду, Кыргыс, Саян, проживающие в Эрзинском районе) семейные охранители назывались *онгут*, их также имелось несколько видов. Общим охранителем с западными тувинцами у них был эмегельчи. В отличие от западных этот онгут у них представлял собой латунную фигурку женщины размером в ладонь. Фигурку одевали в женскую верхнюю одежду, подпоясывали, к поясу прикрепляли маленький мешочек, туда клали немного табака, конфет, печенья (раньше — что-нибудь из традиционной молочной пищи). На лице обязательно обозначали бусинами глаза. В юрте онгута хранили за войлочным покрытием, в западной части. Для этого охранителя существовал специальный войлочный мешочек, в который его укладывали, когда семья перекочевывала. Заводили онгута по рекомендации шамана, и, как правило, его имела каждая семья. Считалось, что он помогал женщинам, приносил в их семью счастье, благополучие. Относились к нему бережно, ежедневно кормили чаем и молоком. При наступлении нового года (*шагаа*) клали его на главное аптра, окуривали можжевельником (*арци*) и ставили перед ним на тарелке молочную и мучную пищу. После смерти хозяйки дома онгут из юрты никуда не уносили и не уничтожали. При выходе замуж дочерей в их семьях также заводили онгут эмегельчи, но он не считался новым, а представлялся как тот же самый, что был у матери, т. е. этот онгут наследовался. Онгут эмегельчи мог иметь и мужчина. Считалось, что сила онгута, его действия были наследственными, т. е. как бы переходили от первого (предка) и всех последующих, которые имелись в каждой конкретной семье.

У южных тувинцев (у родоплеменной группы Чооду) имелся онгут, который назывался *тодж онгут*. Вероятно, данный вид онгута к южным тувинцам попал в свое время из Тоджи, и ему было дано такое наименование.

Изображали этого охранителя в виде 12-головой змеи, тело его называлось *сум* — «пуля». Длина его примерно $^3/_4$ человеческой руки. Тело делали из скрученной шерсти, а затем обшивали черным материалом, на теле обозначали ноги. Головки змей располагались по кругу. В юрте этот онгут подвешивался через металлическое кольцо к решетке. Делали его по рекомендации шамана в том случае, когда кто-нибудь из членов семьи страдал хроническими болезнями или случался падеж скота.

У той же родоплеменной группы имелся еще один вид онгута, который являлся охранителем детей, — *налгызан сахуул*. Он представлял собой железное кольцо с подвешенными к нему четырьмя-пятью жгутами (*манчак*; кстати, мягкие длинные подвески на шаманских костюмах тувинцев алтайцы тоже называют манчак). Жгуты делали из непряденой овечьей шерсти и обшивали белой и темно-синей тканью. Делали онгут в семье по рекомендации шамана, подвешивали за решетку (*хана*) юрты, у изголовья кровати. Этот вид онгута также был наследственным, имелся в каждой семье. Заводили его даже тогда, когда в семье не было детей. Полагали, что этот онгут капризных детей делает мягкими, нежными, послушными.

Все виды онгутов наделялись качествами живых существ; считалось что они способны сердиться, видеть и т. п. Нам был рассказан такой случай. Когда одна жительница пос. Нарын была девочкой (в 1973 г. ей было 63 года), она скрутила у онгута эмегельчи ногу, и вскоре в семье у кого-то заболели ноги. Причину болезни узнать не могли, вызвали шамана, он камлал. Во время камлания шаман стал как-то припадать на ногу и почувствовал боль. Посмотрели и увидели, что у онгута эмегельчи испорчена нога. Именно этим обстоятельством объяснил шаман болезнь члена семьи. Онгуты могли сердиться, если им подно-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

сили не те вещи, которые им нравились. Так, в этой же семье перед онгутом была положена шкурка суслика, и в доме заболел ребенок. Как только шкурку убрали, ребенок сразу же поправился.

У южных тувинцев домашним или семейным охранителям раз в год устраивали празднество. Оно падало на третий день первого летнего месяца, проводил его шаман. В юрту он приходил без костюма и бубна, камлал только с помощью ветки можжевельника, которую зажигал в специальном металлическом ковше (*хамыш*). Хозяин юрты в этот день срубал невысокую лиственницу и приносил ее в жилье. Дерево устанавливали у печки со стороны почетной части юрты. На деревце шаман вешал ленты (по-тюркски — *чалама*, у южных тувинцев — *цалым*), ставил перед лиственницей разнообразную пищу (молочную, мясную, мучную), доставал онгут и привязывал к нему *хадак камбу* (*хадак* — «платок»). Хадак камбу — самый почитаемый платок. После камлания шамана лиственницу носили вокруг очага, выносили из юрты в восточном направлении и там оставляли.

Южные тувинцы семейным охранителям обязательно посвящали животных или, как они говорят, каждому онгуту делали *сетир*. Обряд выполнял шаман. Сетир онгута считался его верховым животным (лошадью); полагали, что онгуты на посвященных им животных совершали поездки.

Посвящение животного семейным охранителям шаман проводил без костюма и бубна, только при помощи можжевельника и ковша. После специального камлания в ночное время онгуту объявлялось, кто его ездовое животное.

Посвящаемыми животными были бараны, и каждый вид семейного охранителя получал барана определенного цвета, возраста, с определенными приметами (например, белый баран с черными ушами или белый баран с черной отметиной на голове). Считалось, что онгут получал свою лошадь.

Когда посвященное животное старело, его заменяли новым. Замену проводил также шаман со сложными ритуальными действиями над вновь посвящаемым животным.

У южных тувинцев посвящение животных устраивалось не только по поводу семейных охранителей. Так, в родоплеменной группе Чооду (запись сделана в пос. Нарын) ламы делали в семье два вида сетиров. Один из них назывался *атана сетир* (*атана* — «божественный»). Этот сетир в свое время был очень распространен, иметь его считалось необходимым для всех верующих. Атана сетир осмыслялся в целом как посвящение избранного животного высшему божеству, какому конкретно — не знали, не называли. Для посвящения выбирали молодого кастрированного белого барана с желтыми ушами и головой. Обряд посвящения проводил лама, и заключался он в том, что избранное животное подводили к дверям юрты и мазали ему морду топленым маслом. При этом помазание начинали от кончика носа, затем переходили ко лбу, рогам, ушам. Это действие расценивалось как очистительное для данного животного. Затем голову барана обмывали аржаном, который предварительно готовили в южной части юрты. Обмывание посвящаемого животного проводили после того, как его обводили три раза вокруг юрты. Затем около левой лопатки за шерсть прикрепляли ленточки белого и желтого цвета и платок, животное направляли головой в сторону востока и отпускали в стадо. Ленточки с лопатки не снимали, если же они терялись, то их не восстанавливали, и это не являлось каким-либо предзнаменованием. Каждый месяц (по лунному календарю) в полнолуние, т. е. 15 числа, а также через год для этого животного в семье де-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

лали саң. Окуривание атана сетира проводила хозяйка или хозяин дома.

Вторым видом сетира, которые делали ламы в семье, был *калын сетир* (*калын* — «огонь»). Огню обычно посвящали кастрированного рыжего козла. Цикл действий был тот же, что и при посвящении атана. Только после обмывания аржаном, смазывания маслом и окуривания посвящаемое животное подводили к двери юрты, головой обращали в сторону очага, подгибали ему передние ноги и голову три раза наклоняли по направлению очага. Это символизировало молитву животного огню. По заявлению наших информантов, этот калын сетир назывался еще *улан сохус* — «красный сохус». Сохус раньше, по представлениям южных тувинцев, имел всякий человек и даже бурханы. Улан сохус сдерживал действия зловредных существ (*мангирин*), которые считались пожирателями скота; обитали они под ногой бога Чочжи (божество ламаистского пантеона).

Стоит заметить, что если атана сетир — по своему содержанию совершенно самостоятельное явление, то калын сетир является составной частью культа огня. Не совсем ясна информация о связи калын сетира с улан сохусом. Здесь, видимо, имеет место своеобразная трансформация и слияние двух культов, которые уже утратили свое первоначальное значение.

При различных обрядах, связанных с почитанием природы или с выполнением каких-либо семейных молений, как указывалось, тувинцы широко применяли окуривание дымом некоторых сжигаемых растений, главным образом можжевельника. Этот обряд, известный под названием *саң салыр* (т. е. устройство саңа воскурения), в разных районах Тувы и при различных молениях выступает либо как один из элементов ритуального действия, совершаемого шаманом или ламой, либо в качестве самостоятельного обряда, выражающего почитание и подношение тому или иному божеству или духу, совершаемого не только шаманом или ламой, но и простым человеком (скотоводом или охотником).

Рассмотрение саңа как обряда и как обрядового действия я начну на материалах, собранных мною у южных тувинцев. Здесь ламы устраивали *саң салыр* как специфическое моление, чтобы люди не болели, чтобы зимой мало выпало снега и скот мог легко перенести зимовку, чтобы в тайге было много зверя и т. п. При устройстве саңа ламы руководствовались соответствующей канонической литературой. В частности, у лам имелся специальный судур под названием «Ловиц саң чот сук соо», где сообщалось, как совершать окуривание и молиться. Моление и окуривание, по мнению Людупа Подарчи, было приятным и желанным для хозяев природы, которые за это посылали людям разные блага. Саң выступает, таким образом, как одна из форм почитания природы. Это подтверждается тем, что саң салыр устраивали обычно у тех мест, которые почитались и где имелся хозяин. Так, у южных тувинцев саң устраивали из специально сложенных камней у оваа. Устраивали его у почитаемого дерева, у истока канала или реки, проходящих мимо посевов (в таких случаях для саң ставили один камень). Саң делали только летом, т. е. тогда, когда «бегает» рыба в реке, кукует в лесу кукушка, когда все животные сыты и когда хозяева гор, рек, деревьев и т. д. «падают» на землю (осенью они уходят на небо). Для воскурений на камень или камни обычно клали можжевельник, травы (по некоторым записям у западных тувинцев их было девять вместе с можжевельником), немного ячменной муки, топленого масла. Эту смесь клали на горячие угли. Мясо и араку на саң класть не дозволялось. Саң салыр обычно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

делал каждый хозяин юрты, но для этого могло объединиться и несколько семей.

Отдельная семья или группа это моление устраивала у того или иного почитаемого места. Предполагалось, что во время проведения саңа к этому месту приходили не только хозяин горы, дерева и т. д., но и бурханы природы в образе мужчины и женщины (*моючин*). Они якобы являлись одетыми в блестящие белые или желтые халаты, с длинными, белыми, распущенными по плечам волосами, с украшениями на пальцах ног. Но приходили бурханы уже после того, как к этому месту являлись ээзи. Приглашал их также лама. Если саң делали у священной горы, то, приглашая сюда ее хозяина, лама говорил, что здесь все очень чисто и аккуратно, и просил ээзи поесть ту пищу, которая здесь имелась. При приглашении хозяина конкретной почитаемой горы лама обязательно упоминал и священную гору буддистов Сумер-Улу, считая, что почитаемая гора, близ которой устраивали саң — «родственница» Сумер-Улы. Если саң ставили у истока реки, то при приглашении хозяина реки лама также сообщал ему, что в данном месте все чисто, аккуратно и нет ничего грязного. При приглашении хозяина дерева лама хвалил траву и деревья священной Сумер-Улы, говоря, что там находятся его братья и сестры, и просил ээзи придти и отведать здесь чистой пищи. Считалось, что у саңа имеется четыре стороны, сориентированные в соответствии со странами света. И приход как бурханов, так и хозяев гор, деревьев и т. д. мыслился с востока и юга. Лама при приглашении божеств клал на саң молочную пищу, а некоторое количество ее бросал в сторону востока и юга. После кормления «пришедших» бурханов и ээзи бурханы якобы раздавали счастье, которое они сюда принесли с собой. Пришедший с востока давал молящимся солнце, дождь, урожай, пришедший с юга приносил счастье, хорошую охоту, уничтожал все виды бедствий, давал семь видов семян, семь различных умений в работах, которые люди выполняют. После бурханов «говорили» ээзи — о том, чтобы не было чертей, злых духов, болезней, ссор и т. д. Потом словами ламы пришедшие на саң ээзи прощались и обещали все плохое взять с собой. На этом саң салыр оканчивался. После семейного саңа данная семья уже не проводила молений или угощений, подношений у гор, рек и других мест.

У западных тувинцев рассматриваемый обряд совершали не только шаманы, ламы, но и простые люди. Это зафиксировано Г. Н. Потаниным, который писал: «Урянхайцы на охоте устраивают сан, то есть курение можжевельником на ургёне: ургён — треножник, на который кладется дощечка, а на дощечку угли; на угли кладут можжевельник (по-урянхайски артыш). Подобные курения на ургёне устраиваются и в том случае, когда молятся о приплоде скота. Они предназначаются в честь Оран-телегея»[73]. У западных тувинцев обряд воскурения практиковался обязательно при горном молении и назывался в этом случае *танды саң* (*танды* — «высокая гора», «высокогорная тайга»). Танды саң совершалось только шаманом, причем и для отдельной семьи. Время проведения моления зависело от того, когда семья устраивалась на чайлаге (летняя стоянка, кочевка) или у зимника (при осенне-зимней кочевке). Характер ритуальной стороны его был довольно прост. У юрты или невдалеке от нее на высоком месте устанавливали шест с перекладиной наверху, сделанной из двух палок, сбитых под углом друг к другу. У основания шеста ставили камень или бронзовые небольшого размера чашечки. Таких чашечек обычно было девять штук, каждая из них имела свое наз-

[73] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV, с. 92.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

вание — по имени отдельной танды. Считалось, что есть местные танды (например, Кызыл-Тайга, Бай-Тайга, Чопкан и др.). Таким образом, танды саң символизировал собой девять танды. У шеста к саңу клали артыш и еще восемь трав, считавшихся запахами всех высоких гор. Из девяти нам назвали следующие: *артыш*, *кангы*, *эйвээнги*, *кодалкаагы*, *кадын*, *сооскен*, *шаанк*, *чайган* (девятую траву наш собеседник забыл). К травам клали и различную пищу — ту, что имелась в юрте. Все сооружение, травы, пищу устанавливали против входа в жилище, т. е. с ориентировкой на юг. Во время кормления и воскурения танды делали и *узун солган*, т. е. кормление с помощью специальной культовой ложки (на плоской черпательной части которой имелось девять углублений), брызгали в сторону юга аракой (или молоком, иногда чаем). Обряд воскурения, кормления и разбрызгивания проводил шаман, члены семьи здесь присутствовали и лишь помогали ему. Танды саң, по представлениям западных тувинцев, устраивался, чтобы получить от хозяев земли различные блага, чтобы «отвести» беду, при болезни человека (если шаман узнавал, что она является результатом действий, например, *ээзи суг бажи* — «хозяйки истока речки»).[74]

Менее сложные воскурения с очистительными свойствами сами тувинцы и служители культов устраивали в различных случаях только с помощью можжевельника. Перед камланием шаманы окуривали можжевельником свой костюм и другие предметы культа. После родов всегда окуривали роженицу. Воскурение делали семейным пенатам в юрте, на месте, где лежал умерший: с правой стороны на камень с горячими углями клали можжевельник. Он всегда имелся в юрте, его обычно собирали мужчины на горах и приносили домой, его могли отдать и тем, кто благотворно влияет на здоровье человека. Окуривали им и тех людей, у которых были припадки, наблюдались различного рода психические отклонения и т. д. В целом как артыш, так и остальные восемь трав относились к категории растений, как бы принадлежащих орану, танды, и использование их простыми людьми якобы устанавливало связь между человеком и хозяевами орана, танды, отдельными священными горами и т. д. Эта связь помогала человеку ощущать заботу и благорасположение воображаемых хозяев различных объектов почитаемой природы, которые могли защитить от воображаемых злых существ.

Изложенный в статье материал по религиозным культам тувинцев только в очень суммарном виде характеризует наши знания о них. Дать полную картину по данному вопросу в рамках одной статьи просто невозможно, тем более что исследование его должно базироваться на дальнейших поисках материалов.

Все же представленный материал позволяет сделать некоторые обобщения и выводы (в отдельных случаях это имело место в тексте). Исходя из того, что рассмотрение религиозных культов тувинцев основывалось, как правило, на литературных данных, а также на наших полевых материалах, собранных путем опроса лиц старшего поколения, можно констатировать, что в конце XIX и начале XX в. главными функционирующими религиозными культами у различных групп тувинцев (исключая тувинцев-тоджинцев) были те, которые связаны с почитанием природы в образе духов — хозяев мест. Эти ранние анимистические представления весьма устойчиво сохраняли свое значение и в более поздних религиозных представлениях — шаманизме, а затем и в ламаизме. По народным представлениям, в основе своей иррациональным,

---

[74] Сведения о танды саң получены в 1974 г. от бывшего шамана Ондар Алдын-Хереля, 79 лет, р. Мончурек, Дзун-Хемчикский район.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

фиксируется отсутствие понимания стройной системы соподчиненности и иерархии в общем пантеоне духов — хозяев природы. На наш взгляд, это объясняется прежде всего главенствующей ролью шаманов, которые за длительную историю своей деятельности в качестве религиозных идеологов монополизировали как систему религиозных культов, так и культовую практику.

Но как бы ни были расплывчаты народные представления, связанные с выполнением различных культов, их содержанием,— краеугольным камнем здесь остается мировоззрение, которое было свойственно тувинцам, в основе же его лежали религиозные представления о природе и человеке.[75] Так, в некоторых культах тувинцев совершенно четко отражены представления о вселенной и те, что связаны с космогонией, землей вообще и ее элементами (горами, реками и т. п.). В своем развитии религиозное мировоззрение на природу и человека в тувинской среде прошло долгий путь, зачастую сохраняя древние черты не только этнического ядра самих тувинцев, но подчас включая в себя иноэтнические и культурные особенности других религиозных представлений. Система религиозных культов по своей исторической сути не является для них однозначным историко-культурным пластом, срезом, типичным только для этого народа. Во всяком случае даже на таком позднем материале, который представлен в данной статье, можно видеть неодинаковую ступень сохранности тех или иных видов культов у разных территориальных групп тувинцев: иногда само оформление и понимание одного и того же культа противоречиво и страдает отсутствием строгих установлений и предписаний религиозной мировоззренческой и культовой сущности.

Социальная сущность религиозных культов тувинцев к концу XIX—началу XX в. несомненно была уже той, что была характерна для социально-общественных отношений Тувы в целом. А в целом же она базировалась на наличии у тувинцев патриархально-родового быта, который тесно переплетался с развитыми патриархально-феодальными отношениями.[76] Эти социально-экономические особенности несомненно способствовали тому, что среди тувинцев в это время функционировали такие разновидности культов, как семейные (семейные охранители, культ огня), родовые (моления горам) и те, что уже утратили связь с различными социальными подразделениями, превратились в территориально-административные (например, культ оваа и др.).[77]

И как бы ни были ощутимы противоречия системы религиозных культов, наш материал, как и материалы других исследователей по данному вопросу, наглядно свидетельствует о том, что их бытование всячески поддерживалось служителями культа, каковыми в это время являлись шаманы и ламы. Невзирая на различие этих религиозных систем, канонические установления, причастность лам и шаманов к культовой практике была столь велика, что зачастую они являлись попеременно исполнителями одного и того же культа,— естественно, с привлечением своей религиозной специфики. Более того, ламы в ряде случаев настолько переоформили более древние культы, что в XIX в. у одной территориальной группы, например, культ огня в семье проводился с привнесением шаманистских предписаний, а у другой — ламаистских (западные и южные

---

[75] Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 268—291.

[76] Дулов В. И. Социально-экономическая история Тувы. М., 1956, с. 557.

[77] Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с. 171.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

тувинцы). Вообще следует заметить, что ламаизм в Туве не смог ни вытеснить шаманистских представлений в народной среде, ни искоренить самих шаманов, с которыми они вели многовековую борьбу за приоритет своей религии. Ламаизм сделал очень много уступок ранним религиозным верованиям в Туве, не боясь иногда даже включать в свою каноническую культовую практику более понятные народу шаманистские представления, связанные, например, с образами злых сил.[78]

В культовой практике рядовых тувинцев, каковы бы ни были объекты почитания (будь то вселенная, земля — вода и др.), чаще всего выступавшие в образе духов — хозяев мест или персонифицированных божеств, лежала одна идея — зависимость человека, его благополучия от природы. Поскольку природа выступала в одухотворенных образах, наделенных свойствами живых существ, поскольку жизнь каждой семьи регламентировалась обязательными предписаниями, без выполнения которых не мыслились как благоприятные условия для жизни человека, так и плохие, являвшиеся якобы результатом каких-то отступлений человека от определенного свыше.

Некоторые культовые действия в повседневной жизни рядовых тувинцев были настолько просты, что подчас вошли как бы в привычку. Труднее, пожалуй, решить вопрос о фиксированных датах проведения тех или иных молений, культовых празднеств — дагыыров, имея в виду не только время года, но и количество их для отдельно взятых родов, семей и. т. д. Похоже, что некоторые из них, со сложным ритуалом, связаны с представлениями о пробуждающейся живой природе. За исключением, пожалуй, праздника *шагаа* — нового года, все празднества культового порядка у тувинцев происходили летом. К сожалению, мы не располагаем какими-либо данными о количестве дагыыров, в которых обязана была участвовать каждая семья на разных социальных уровнях (в рамках самой семьи, рода, территориальной единицы), а такой материал, думается, представил бы определенный интерес.

Заметно, что оформление и исполнение тех или иных религиозных культов тувинцев не наполнено арсеналом культовых предметов, как это имеет место у других народов Сибири. По существу, все предметы, которые включены в культовые действия, являются бытовыми (деревянные ведерки для доения скота, тарелки и др.). Исключение — специальная культовая ложка (кстати, заметим, что такие ложки не известны другим саяно-алтайским народам). Условно культовым предметом можно назвать камень (или камни) для саңа. По существу, это и весь арсенал специальных предметов (здесь мы, конечно, не учитываем те, которые были взяты от лам, например девять бронзовых чашечек и др.).

Кормление, подношение и посвящение в честь тех или иных духов-хозяев, персонифицированных божеств, отождествленных с природой и ставших объектами культа у тувинцев, характеризуется значительным многообразием. Отметим сразу, что специальных видов культовой пищи у тувинцев не имелось. Все, что ел, пил, курил сам человек, было угодно и почитаемым персонам,— конечно, с определенной дифференциацией. Среди животных, которые могли быть жертвенными и посвященными, были бык, конь, баран, козел. Естественно, что как жертвенные, так и посвящаемые виды животных были почти строго канонизированы по ряду признаков, каковыми в первую очередь являлись масть, пол, возраст. Можно также полагать, что они были и как бы персонально предназначены той или иной категории образов религиозного пантеона. Посвящаемые животные, несомненно по своему происхождению табуированные,

[78] Дьяконова В. П. Цам у тувинцев. — Сб. МАЭ, XXVII, Л., 1971, с. 128.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН

никогда не умерщвлялись и не убивались; после их смерти некоторые их виды (лошадь) специально захоранивали на лиственницах. Такое захоронение, относящееся к 30-м годам, в Туве нами впервые зафиксировано в долине р. Мончурек. По-видимому, в далекой древности некоторые виды животных при посвящении сжигали. Скорее всего, такое сожжение производилось в жилище типа *аланчик* (или рядом с ним), где сооружался загон для скота (*кажаа*). Такому предположению соответствует действие, имевшее место в культе огня (от дагыыр), где реалия заменена символической вылепленной из теста фигуркой козла, сжигаемого в очаге юрты вместе с моделью изгороди и жилища.

Если посвящаемые животные относятся к таким видам жертв, как бескровные и посвящаемые путем сожжения, то жертвенные животные относятся к числу кровавых. Исключение составляет тот вид жертвоприношения, который отмечен нами в оваа дагыыр, у южных тувинцев. Имеется и еще одна деталь в характеристике жертвенных и посвящаемых животных, которая вытекает из особенностей культовой практики тувинцев. Посвящаемое животное всегда оставалось в целом, не разделанном виде, когда его сжигали или захоранивали. Жертвенные же животные никогда не подносились в виде туши, чаще всего это была голова, снятая вместе со шкурой, к ней еще добавлялись горловина и осердие. Мясо жертвенного животного обычно съедали участники дагыыра, моления, что скорее всего следует рассматривать не как сопричастность простых людей с объектом и субъектом (воображаемым) культа, а как разумное, рациональное отношение к бытию. Заметим также, что жертвенным животным никогда не мог быть козел.

В настоящее время у нас нет каких-либо сведений об отправлении религиозных культов у тувинцев. Даже память о многих из них уже исчезла. В то же время у отдельных лиц старшего поколения сохранился ряд привычных действий, связанных с почитанием некоторых объектов, как например «священных» деревьев, гор, источников и т. д. Но такое положение — несомненно только вопрос времени, а настоящее и будущее для большинства тувинцев стоит вне отживших привычек и представлений.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/mae_xxxiii/
© МАЭ РАН