

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

ТУВИНЦЫ МОНГОЛИИ И КИТАЯ : Процессы в духовной культуре

メタデータ	言語: rus 出版者: 公開日: 2011-01-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: М. В., Монгуш メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001056

Тувинцы также перестали широко использовать традиционные народные украшения, заменяя их покупными ювелирными изделиями массового производства.

В целом для одежды монгольских и китайских тувинцев характерно, с одной стороны, бытование ее современной формы, которая обычно встречается у жителей стационарных поселений, с другой – национальной, присущей в основном чабанам, ведущим традиционный кочевой образ жизни.

* * *

Таким образом, традиционная материальная культура зарубежных тувинцев представляет собой феномен, характеризующийся: 1) наличием общих черт, характерных как для монгольских, так и для китайских тувинцев; 2) приспособлением материальной культуры как жизнеобеспечивающей системы к местным природно-климатическим условиям; 3) заимствованием некоторых элементов материальной культуры окружающего нетувинского населения; 4) утратой отдельных этнически маркирующих элементов, особенно в одежде.

Хозяйство тувинцев по-прежнему включает в себя достаточно развитое животноводство в сочетании с земледелием. В значительной степени традиционные черты прослеживаются и в домашнем хозяйстве, при этом домашние промыслы (особенно охота и собирательство) и связанные с ними трудовые навыки до сих пор не утеряны.

Основная тенденция этнокультурных процессов - нивелировка этнически значимых черт в материальной культуре и ее унификация с вненациональными формами культуры. Традиционные национальные черты более всего сохраняются в жилище и пище.

В современной, так же, как и в традиционной, материальной культуре тувинцев Монголии и Китая продолжает отчетливо наблюдаться этнолокальная специфика, сложившаяся в результате активного культурообмена тувинцев с местным монгольским, казахским и частично китайским населением. Это проявилось в формировании единого культурного комплекса у тувинских этнолокальных групп, в многочисленных культурных заимствованиях, нашедших свое отражение в жилище и системе питания зарубежных тувинцев.

4. Процессы в духовной культуре

Познание хода и внутренней логики процессов, происходящих в этническом образовании, невозможно без анализа состояния его духовной культуры. Это особенно важно, когда этническая специфика из сферы

материальной культуры переходит в сферу духовной жизни, что наблюдается в нашем случае.

При рассмотрении состояния духовной культуры тувинцев Монголии и Китая мы исходим из общепринятого положения, что культура как система состоит из трех частей: а) культурного наследия, слагающегося из исторически унаследованных ценностей и ценностей, созданных в современную эпоху; б) механизма распространения культуры — от неформального общения до средств массовой коммуникации; в) потребления культуры — приобщение к ней, освоение ее людьми.

Исследование духовной культуры зарубежных тувинцев построено на рассмотрении их национально-культурных ориентаций, на характеристике системы их семейной и календарной обрядности, которая, помимо всего прочего, включает в себя широкий спектр религиозных представлений, имеющих отношение к различным эпохам и потому представляющих для нас несомненный научный интерес. Для того чтобы выявить роль и место тувинской национальной культуры в духовной жизни монгольских и китайских тувинцев, мы в первую очередь попытались определить уровень знания ими тувинского фольклора и, по возможности, современной тувинской литературы.

Со знанием тувинского традиционного фольклора дело обстоит более или менее благополучно. Исследователи отмечают бытование всех его жанров у трех основных этнолокальных групп в Монголии. Э. Таубэ, например, выделяет среди цэнгэльских тувинцев три группы рассказчиков: исполнители сравнительно длинных фольклорных произведений; исполнители более коротких текстов; исполнители коротких произведений (1975:108). Значительное место в фольклорном репертуаре занимают волшебные и богатырские сказки, сказки о животных, сказки социально-бытового характера и героические сказания. Наряду с ними встречаются также произведения повествовательного фольклора «малых форм» — этиологические сказки и легенды. А в загадках и пословицах отражены быт, хозяйственная деятельность и материальная культура тувинцев, их представления об окружающем мире. Особое место в фольклорной традиции принадлежит благопожеланиям (*йорээл*), их в основном произносят во время обрядов и праздников. К благопожеланиям очень близки восхваления (*мактал*) — они весьма коротки, две, четыре или шесть строк. В прошлом восхвалялись даже различные местные божества (Таубе 1972:119-138).

У китайских же тувинцев, как нам показалось, традиционный фольклор представлен не столь широко и разнообразно, как у монгольских, но он, тем не менее, очень популярен. Мы зафиксировали у них несколько

жанров, в основном сказки, легенды, благопожелания, которые исполнялись в узком семейном кругу. Наши информанты также сообщали, что знают много тувинских загадок, пословиц и поговорок.

Что касается тувинской литературы, мы с сожалением вынуждены констатировать, что представители всех этнолокальных групп, за исключением цэнгэльских тувинцев, знакомых с произведениями таких известных писателей Тувы, как Виктор Кок-оол, Салчак Тока, Кызыл-Эник Кудажи и ряда других, обнаруживают полное незнание данного предмета.

Весьма примечательны, на наш взгляд, предпочтения зарубежных тувинцев в сфере музыки и танцев. Спектр музыкальных интересов у них оказался достаточно широким и своеобразным. Как у монгольских, так и у китайских тувинцев чрезвычайно развито песенное творчество; праздники у них «часто сопровождаются многочасовым коллективным пением, которое может порою длиться до глубокой ночи» (Таубе 1975:109). Здесь, пожалуй, можно согласиться с Г.Е.Груммом-Гржимайло, утверждавшим, что тувинец «поет в пути, на отдыхе и на работе, поет один» (1926:113) и с известным музыковедом А.В.Анохиным, считавшим, что «из всех тюркских племен сойоты (тувинцы – М.М.) самое певучее племя», у которого, по его наблюдениям, 95 % поющего элемента (РФ ТИГИ, т.299, д.2125, л.19). Другой исследователь песенного творчества тюркских народов А.Н.Аксенов отмечает, что большая часть традиционных песен тувинцев имеет лирико-созерцательный характер, а основной обобщающий и поэтический образ этих песен – образ родного края (1964:28).

В песнях монгольских и китайских тувинцев любовно воспеваются «великие реки» – Енисей, Иртыш, Кобдо, «великие горы» – Саяны и Алтай, степи и долины, а также Танды-Тыва – родина тувинцев. Эти образы ассоциируются то с кочевьями, то с воспоминаниями об охоте, то с мыслью о любимом и верном друге – коне, постоянном спутнике, называемом в песнях множеством ласковых имен (Аксенов 1964:28). «В специфическом воплощении музыкально-выразительными средствами образа родной природы, - пишет В. Ю. Сузукей, - в создании своеобразного ее звукообраза отразилась самобытность этнического миропонимания, мировосприятия, мироощущения, преломленного в художественном сознании народа» (2002:117).

Некоторые исследователи считают, что песенное творчество тувинцев не получило бы такого широкого распространения и развития, не будь скотоводство их основным занятием. В качестве аргумента выдвигается следующий тезис: у юного пастуха, следующего целый день за стадом,

пасущимся то по горному склону, то в долине реки или на степных просторах, возникает вполне естественная потребность в передаче чувств, переживаний и дум, навеянных окружающей природой, воспоминаниями или мечтами. В большинстве случаев она удовлетворяется посредством пения или различного рода звукоподражаниями, иногда игрой с эффектом эха или же музицированием на разных инструментах, изготавливаемых из подручных материалов – листьев, стволов зонтичных или зерновых культур и т.д. (там же:117).

Многие информанты признавались, что научились петь в раннем детстве, когда целыми днями пасли скот, и с тех пор поют при первом же удобном случае. Песни у них, как правило, исполняются на одну и ту же мелодию, хотя по смыслу и содержанию они совершенно различны. А. В. Анохин находил мелодии тувинских песен самобытными и отрицал присутствие в них постороннего музыкального влияния (см. Кыргыз 2002:14). О богатом разнообразии текстов народных песен можно судить по материалам, собранным Г.Золбаяром (1993) и Э.Таубе (1995).

По мнению Э. Таубе, цэнгэльские тувинцы крайне редко исполняют казахские песни, хотя живут с казахами бок о бок и владеют их языком (1975:109). Однако информанты утверждают обратное – тувинские народные песни, несмотря на их богатый репертуар, все же менее востребованы, так как большинство монгольских и китайских тувинцев предпочитают слушать и петь монгольские и казахские песни; китайские исполняются ими значительно реже, что объясняется слабым знанием китайского языка (Монгуш 1997:55).

Аналогично обстоит дело и с народными танцами — предпочтения отдаются танцам соседних народов. Особой популярностью пользуются современные вальс, танго, фокстрот, полька и др. Еще в середине 1950-х годов Э.Р.Тенишев заметил, что для всех народов Синьцзяна танцы являются самым излюбленным видом отдыха, причем его несколько удивило, что женщина танцует с женщиной, мужчина с женщиной и редко женщина в паре с мужчиной (1995:73, 144). Оказавшись в Синьцзяне почти пять десятилетий спустя, мы увидели почти то же самое, разве что танцующих парами мужчин и женщин стало немногим больше.

Значительный интерес как к тувинским, так и к нетувинским традиционным песням и танцам проявляют представители старших возрастных групп. Объясняется это, очевидно, тем, что они прожили большую часть жизни в относительно замкнутой среде и в меньшей степени испытали воздействие культурно-информационного потока извне. В отличие от них молодежь больше ориентирована на современные песни и танцы, что также легко объяснимо. Сейчас многие из них получают

образование либо в профтехучилищах, либо в высших учебных заведениях. Выезжая на учебу, они попадают в иноязычную многонациональную среду с ее, как правило, наднациональными культурными установками.

Другой важной сферой духовной культуры этноса является обрядность, в первую очередь, семейная и календарная, - именно она несет основную этническую нагрузку и является механизмом межпоколенной передачи этнической информации. По мнению многих ученых, семейная обрядность отличается большой степенью сохранности традиционных элементов, а наиболее значительный индикатор ее сохранения – свадьба. Традиционная свадьба монгольских и китайских тувинцев, представляющая собой исторически сложившийся комплекс обрядов и обычаев, состоит из нескольких этапов: сватовство (*айтырар*), определение дня свадьбы (*хун коргузер* или *товун айтырар*), совместное чаепитие, устраиваемое родственниками жениха и невесты (*шайлалга*), переезд невесты в аал жениха (*кенинин орун-дожээн экээри*) и, наконец, свадьба (*куда дужурер*).

Собирая материал о свадебной обрядности, мы столкнулись с весьма архаичным обычаем: при переезде невесты в аал жениха ее родственники, особенно женщины, устраивают громкий прилюдный плач. Для них это очень скорбный момент, означающий, с одной стороны, прекращение членства невесты в ее родном клане, с другой – ее вхождение в качестве нового члена в семейно-родовую группу мужа. Пожилые информанты уверяли нас, что в прошлом подобного обычая у них не существовало, однако мы увидели в нем рудимент древнего обряда. Выдавать дочь замуж и при этом плакать так, словно случилось несчастье, – явление в прошлом довольно распространенное у многих народов мира. Этот обычай до сих пор бытует у соседей тувинцев – казахов и монголов.

В целом же свадебная обрядность тувинцев не претерпела больших изменений. По глубокому убеждению информантов, они ни в ближайшем, ни в отдаленном будущем не отступят от традиционной модели свадебного обряда, как это сделали тувинцы Российской Федерации, у которых свадьба представляет собой домашнее застолье, а свадебный обряд включает в себя больше русских, чем тувинских элементов.

Особого внимания заслуживает комплекс обрядов, сопутствующий детям в период младенчества — от рождения до трех лет, - в котором отразились, с одной стороны, религиозные верования, связанные с традиционными добуддийскими ритуалами, с другой — исключительно бережное отношение тувинцев к детям, которое, по мнению многих исследователей, является наиболее ярко выраженной чертой их национального характера (Manchen-Helfen 1931:80; Таубе 1994:14).

Дети для тувинцев — самое дорогое из того, что у них есть; в них они видят главный смысл своей жизни. У разных авторов встречаются одни и те же детали, по которым можно судить, насколько привилегированное положение в обществе занимают дети: к ним относятся удивительно нежно и заботливо, их никогда не наказывают, до трех лет держат нагишом, а зимой укутывают в меха, кормят грудью до тех пор, пока не начнут ходить. Ребенка не целуют, а нюхают, что является наивысшей формой ласки у тувинцев. Дети «целыми днями ползают по полу в юрте и только на ночь укладываются в люльку вроде корытца, в которую вниз насыпана зола, затем положена шерсть, хорошо расчесанная и вымытая, поверх которой кладется мягко выделанная шкура, в мех которой ребенок запеленывается и затем зашнуровывается к краям люльки, чтобы ночью не мог выпасть» (Шишкин 1914:105; Традиционная культура 2003:180-181).

Бездетность в тувинском обществе воспринимается как большое несчастье, поэтому нет ничего предосудительного в том, чтобы взять на воспитание чужого ребенка. Ребенок — это лучшее, что может пожелать себе человек. Д.Каррутерс отмечает, что у тувинцев содержать детей в большом количестве не считается бременем, напротив, многодетность обеспечивает им дальнейшее продолжение рода (1914:248). Э. Таубе пишет: «Почти за шесть месяцев, которые я прожила среди тувинцев в их юртах, принимая участие в их жизни, я не разу не видела, чтобы ударили ребенка. Существует множество защитных обрядов и табу, чтобы уберечь ребенка от всего злого» (1994:14).

К числу последних относится целая система иногда рациональных, но часто суеверных предписаний, которые в одинаковой мере присущи как монгольским, так и китайским тувинцам, например, обмазывание лба ребенка сажей, если вечером его должны вынести из дома; пришивание к его одежде когтя медведя или орла, которые, по поверьям, защищают от порчи и сглаза; запрет перешагивать через одежду ребенка, дабы не лишиться его покровительства добрых сил; обычай давать ребенку несколько имен, чтобы обманывать таким образом злых духов, вознамерившихся забрать его душу (там же:14).

Если дети в семье часто умирают, то, желая сохранить новорожденному жизнь, ему дают неблагозвучное имя монгольского или тувинского происхождения. В этих же целях иногда мальчика называют женским именем, девочку — мужским; или девочку одевают как мальчика, а мальчика как девочку, при этом первой стригут волосы, второму, наоборот, их отращивают и заплетают в косу. Подобный тип защитной магии широко известен и монголам, о чем свидетельствуют неоднократные

упоминания о нем в литературе (Викторова 1983:57).

Очень популярен у тувинцев праздник «первой колыбели», устраиваемый на третьи или седьмые сутки после рождения ребенка. До этого он безотлучно находится с матерью и спит с ней в одной постели. Поскольку тувинские семьи, как правило, имеют больше одного ребенка, детей принято растить в одной и той же колыбели, которая переходит от старших детей к младшим. Если нужна новая колыбель, ее изготавливают родственники роженицы по материнской линии (Серен 2000:15).

Прежде чем положить новорожденного в колыбель, его обмывают освященной и ароматизированной можжевельником водой, затем его пуповину кладут в маленький мешочек, который привязывают к изголовью колыбели, где он висит до тех пор, пока малыш не покинет свое первое ложе. Под малыша подкладывают *одек* – сушеный овечий помет, который выполняет функцию «активного памперса», так как помимо задачи пропускать и впитывать влагу, удерживать тепло, он еще обладает определенным бактерицидным свойством (Даржа 2003:122). Э. Таубе праздник «первой колыбели» называет обрядом очищения матери и ребенка от скверны, якобы всегда сопутствующей родам — нечистому акту с точки зрения традиционных представлений (1982:32).

Следующий широко бытующий обряд у монгольских тувинцев называется «дук алыр», у китайских — «хылбыын алыр»; в литературе он известен как обряд первой стрижки. Совершают его родители и родственники ребенка по достижении им трехлетнего возраста (считая внутриутробный период развития). Обряд этот, сопровождаемый преподнесением ребенку щедрых даров в виде скота и предметов личного пользования, знаменует переход от младенчества к детству. Более детально он исследован в работах Э. Таубе (1982:30-36) и П. Серен (2000:12-25), что избавляет нас от его описания. Следует лишь заметить, что между монгольскими и китайскими тувинцами нет принципиальных различий в проведении обряда; более того, он полностью совпадает с аналогичным обрядом, ранее бытовавшим у российских тувинцев, который сохранился у них в пережиточной форме.

Достаточно востребованными являются некоторые предохранительные обряды, связанные с определенными годами в жизни человека. У тувинцев, как и у других народов, пользующихся лунно-солнечным календарем, год, наступающий через каждые 12 лет жизни, считается переломным. Чтобы эти знаменательные и критические периоды жизни пережить максимально благополучно, обычно предпринимается ряд превентивных мер. Это может быть обращение к ламе или шаману, если таковые имеются поблизости, а в случае их отсутствия - к почтенному старцу с просьбой

совершить определенные обряды; получение консультации у человека, сведущего в астрологии, относительно того, чего следует избегать, от чего отказаться или воздержаться, какие древние магические ритуалы совершить и т. д. Вступление в критический возраст, или «пограничные годы», называемое у тувинцев *чылы кирер*, знаменует собой переход индивида от одного цикла к другому. Если включить в возраст человека внутриутробный период, как это обычно делалось у тувинцев, то переломными оказывались 13-й, 25, 37, 49, 61-й год и т. д. Если же отчет вести с момента рождения, как это принято сейчас, то критическими следует считать 12-й, 24, 36, 48, 60-й год и т. д.

Необходимость предупредительных мер диктуется представлениями об опасностях, подстерегающих человека, достигшего этого возраста. Это могут быть потеря родных или близких, внезапная болезнь, несчастный случай и даже смерть. Возникновение подобных несчастий связано с учением о соответствующих определенным годам стихиях: дерево, огонь, земля, вода, железо. Как известно, внутри каждого большого 60-летнего цикла имеется пять малых 12-летних, соответствующих смене пяти элементов, или стихий, следовательно, жизнь человека через каждые 12 лет оказывается под знаком другого элемента. Магический «перевод» из одной стихии в другую необходим для преодоления опасностей. Таким образом, «пограничные годы» в отличие от тех лет, когда совершаются такие социальные переходы, как достижение совершеннолетия, вступление в брак, наступление отцовства или материнства, подчеркивают зависимость человека от природных фаз и ритмов Космоса.

В том случае, когда в одной семье оказываются два человека, разница в возрасте которых составляет 60 лет, что означает совпадение стихии и названия животного, в год которого они родились, устраивается специальный предохранительный обряд, восходящий к древним представлениям тувинцев о родстве душ и связи, существующей между близкими родственниками, в том числе между душами живых и мертвых. Лама или шаман, приглашенный на этот обряд, «отделяет» старшего и младшего, чтобы они не находились в зависимости друг от друга. Подобный обряд встречается и у соседних народов, в частности у монголов (халха, дэрбэтов, захчинов).

Предохранительные обряды совершаются через каждые 12 лет, в годовщину циклического знака, под которым родился человек. Их цель – магическое обеспечение благодати человеку в очередном цикле его существования. Раньше, если пограничные годы переживались человеком тяжело, например, он заболел, терял жизненную силу, становился подверженным несчастным случаям, то прибегали к весьма

распространенному обряду «выкупа душ»: из теста лепили человеческую фигурку, на которую «переносили» все физические и душевные недуги человека, после чего выносили ее из дома и сжигали. Сейчас этот обряд практически изжит; он изредка встречается у хубсугульских тувинцев, среди которых до настоящего времени встречаются достаточно сильные шаманы, способные исполнить его с максимальным эффектом, как это делали их предшественники в начале XX века.

Человеку, вступившему в пограничный год, рекомендуется крайне осторожно обращаться со своими волосами, поскольку они связаны с жизнью и жизненной силой. Их нельзя стричь без особой необходимости, а остриженные волосы не следует выбрасывать и оставлять на видном месте; их полагается собрать, закопать или сжечь, чтобы тем самым обезопасить себя от возможного их использования людьми, обладающими способностями к черной магии. В мифологических представлениях не только тувинцев, но и монгольских народов есть образ злого духа *шулбуса* (монг. *шулмас*), часто выступающего в облике ведьмы, магическая сила которой заключена в золотом волосе или пучке волос на затылке. Человек, завладевший этими волосами, вынуждает ее исполнять его желания (Жуковская 1988:88-99; 2002:115). Поэтому для вступившего в критический возраст соблюдение табу, связанных с волосами, становится своеобразной защитной магией. Аналогичное отношение к волосам какместилищу жизненной силы человека встречается в мифологии, фольклоре и религиозных представлениях многих народов мира.

Однако у тувинцев, как и у монголов, наряду с возрастными магическими обрядами, призванными обеспечить человеку счастье и стабильность в очередном 12-летнем цикле, существует также понятие об «опасном узле» (т.е. стечении обстоятельств), когда превентивная магия должна быть во много раз усилена. Так, раз в 36 лет происходит совпадение циклического животного знака и *менги* (монг. *мэнгэ*), т.е. «родимых пятен», под которыми родился человек. Соответственно 37-й и 73-й годы его жизни (с учетом времени утробного развития) считаются неблагоприятными и требуют особого внимания (Жуковская 2002:118).

Внесем уточнение. Система *менги* охватывает собою цикл из девяти лет, каждому из которых соответствует определенное количество «родимых пятен». Счет годов внутри цикла ведется не по нарастающей, а по убывающей (от девяти до одного): девять красных, восемь белых, семь синих, шесть белых, пять желтых, четыре зеленых, три синих, два черных, один белый. Влияние «родимых пятен» на жизнь человека не подвергается сомнению, хотя и никак не объясняется обычной житейской логикой (там же:117). Обряд «очищения родимого пятна» подробно был

описан А. М. Позднеевым еще в конце XIX в. Для его исполнения требовалась земля, взятая с девяти гор, девять черных и девять белых камней, белая и черная овчина, песок со дна реки, земля с любой могилы и т.д., а также небольшая фигурка из теста, заменяющая человека. Все несчастья с помощью магии переносились на нее, а счастье доставалось живому человеку (1887:430-431).

«Опасность» этих возрастных рубежей связана с магической ролью чисел 9 и 12. Тридцать седьмой год в жизни человека – это год, когда пересекаются друг с другом завершение третьего двенадцатилетнего цикла и четвертого девятилетнего. Первый цикл календарный, второй – связанный с *менги*. Точно так же 73-й год – это год, когда совпадают шестой двенадцатилетний цикл и восьмой девятилетний. Но самым опасным считается 81-й год. Н. Л. Жуковская полагает, что представление о его опасности связано с тем, что число 81 рассматривается как девятикратно повторенный цикл из девяти *менги*. Старики называют 81-й год «плохим возрастом» (монг. *муу нас*, тув. *багай назын*). Считается, что он может нанести урон не только самому человеку, но и его семье и даже аалу, где он живет. Поэтому негативные последствия наступающего возраста стараются свести до минимума. С этой целью за несколько недель или дней до наступления Нового года в семье устраивается праздник по случаю исполнения 81-го года ее члену. Готовят полагающиеся в данном случае угощения, произносят благопожелания, дарят подарки. В день наступления Нового года, в соответствии с народной традицией, всем добавляют один год к достигнутому возрасту – юбилюру, таким образом, исполняется 82 года, т.е. ему удастся «перескочить» «плохой возраст», в котором он пребывал всего лишь несколько недель или дней (2002:118). Стариков, умерших на 81-м году жизни, тувинцы даже хоронят особым образом (Дьяконова 1975:112).

Важное место в семейной обрядности принадлежит погребальному обряду, в котором часто проявляются прямые заимствования из аналогичных обрядов окружающего монгольского населения, причем, как правило, в редуцированной форме. Этому, кстати, немало способствует общая с монголами религия.

Смерть, по представлениям тувинцев, наступает тогда, когда жизненная сила *амы-тын* покидает тело, а душа-сознание *сунезин* устремляется в поисках нового перевоплощения.

Вера в перевоплощение душ умерших, в возможность перехода души из одной оболочки в другую является одним из древнейших анимистических представлений. Материалы, собранные по этому вопросу у народов, находившихся на первоначальных ступенях социального

развития, свидетельствуют, что при нерасчлененности представлений о неживой природе и о месте человека в природе возникают верования, согласно которым души людей могут перевоплощаться в другие существа. Аналогичные представления имеют место и в более поздних религиозных системах, в частности в буддизме они являются основополагающими.

К сожалению, погребальный обряд зарубежных тувинцев практически не изучен, но общаясь с информантами, мы обнаружили, что он, с одной стороны, имеет много общих черт с погребальным обрядом российских тувинцев, с другой – в нем присутствуют и отличительные черты.

В первую очередь нас удивило большое количество эвфемизмов и других тщательно разработанных метафорических замен, используемых монгольскими и китайскими тувинцами, чтобы избежать прямого упоминания о смерти. Так, чаще всего, говоря об умершем, употребляют следующие выражения: «отправился на тот свет» (*кызыл дустай берген*), «Богу душу отдал» (*Бурган-дываажан оранынче чорупкан*), «отправился в рай» (*шын оранче чорупкан*), «приказал долго жить» (*чорта берген или чок апарган*), «покинул мир» (*ырак чорупкан*), «ушел в блаженство» (*таалай берген*), «отошел в мир иной» (*дыштаны берген*), «уснул» (*караан шимген*).

Со слов информанта Бадарчы Баярсайхана (1972 г. рождения, уроженец Цэнгэла) мы записали более архаичные эвфемизмы, употребляемые монгольскими тувинцами в значении «умер», «скончался»: *чин соортур* (заниматься перевозкой грузов на вьючных животных), *калыр* (оставаться), *ужуп калыр* (падать), *донгаяр* (наклониться), *тору аралчыыр* (сменить родство), *улуг аалга баар* (уйти в большой аал), *Эрлик эжиин ажыдар* (открыть врата царства Эрлика), *тыныштын саны долар* (задохнуться), *чер ызырар* (кусать землю), *даш сыртыныр* (положить под голову камень), *ынгай болур* (убегать), *тынындан азар* (лишиться жизни), *чык болур* (подвергнуться удару), *оялык манаар* (дождаться поляны), *ышкындырар* (быть потерянным, потеряться), *дус дужурер* (разгружать соль), *дыштаныыр* (отдыхать), *хомдурер* (быть засыпанным землей).

Погребальный обряд состоит из нескольких этапов; он строится таким образом, чтобы провести границу между миром живых и мертвых. Покойника стараются похоронить как можно быстрее, предварительно спросив у ламы или шамана, в какой день, час назначить похороны, в какую сторону вынести тело и какое место выбрать для захоронения. Приглашенный служитель культа непременно должен быть тувинцем.

Траурный этикет предписывает родным и близким покойного не делать того, что обычно в подобной ситуации делают соседи-казахи, а

именно: рвать на себе волосы, одежду, царапать ногтями лицо, биться головой о стены дома, громко плакать, чтобы таким образом не причинить массу беспокойств его душе. Считается, что слезы родных могут превратиться в озеро и стать преградой на пути души покойника в царство властителя загробного мира Эрлик хана. Согласно традиционным представлениям, именно он решает, в ком должна возродиться душа умершего: в животном, растении, в человеке и т. д. Царство Эрлика (*Дываажан*) находится чуть выше земли, в северо-западном направлении, не соприкасаясь с небом, но в другой космической зоне, чем Земля. *Дываажан* делится на две области: *Шамбал Дываажан*, куда попадают души праведных людей, и *Тамы Дываажан* — место для душ грешных людей. Решение об отнесении души к хорошим или плохим Эрлик принимает в согласии с Курбусту ханом, главой небесного мира, которого тувинцы после принятия буддизма стали называть Бурхан-башкы (Дьяконова 1975:89).

Покойника обычно переворачивают на левый бок, а у изголовья кладут деньги, белый *кадак* (монг. *хадак*), небольшие предметы, которые покойник при жизни постоянно носил при себе. Это могут быть курительная трубка, огниво, складной ножик, кисет и т.д. Рядом с телом помещают небольшой столик и на него ставят тарелки с ритуальным угощением, а также зажженную свечу, которая должна гореть и в последующие дни. Смысл этого обряда - в кормлении души усопшего и освещении ему пути в Царство Эрлика.

На третьи сутки покойника выносят из дома ногами вперед; если же он находился в юрте, то выносят с боку юрты (женщину с правой стороны, мужчину – с левой), для чего специально приподнимают боковые решетки. До места захоронения его несут мужчины, которых называют *соок салыр улус* (те, кто хоронят кости); от других участников траурной церемонии их отличает особым образом надетый традиционный халат: его воротник загнут вовнутрь, а передний подол вывернут наизнанку и прикреплен к поясу (Серен 2000:50-51).

На рубеже ХУШ-ХІХ вв. тувинцам были известны несколько способов захоронения. Н. Катанов, побывавший у тувинцев Монгольского Алтая, сообщает о погребении в земле с установлением статуи возле могилы, вытесанной из камня или вырезанной из дерева (1894:128).

Другим, не менее распространенным способом захоронения было наземное, когда умершего оставляли на поверхности земли завернутым в ткань или в деревянном ящике. По утверждению наших информантов, этот способ широко практиковался вплоть до середины 1950-х годов. Большое значение придавалось тому, насколько быстро труп поедался

хищниками. Если это происходило за короткое время, это означало, что покойник вел праведную жизнь и его душа переродится в мире богов; если труп залеживался долго, считалось, что умерший был грешником, плотью которого пренебрегают даже животные.

По свидетельству пожилых людей, тувинцы также сжигали покойников вместе с вещами, принадлежавшими им при жизни. Правда, так они поступали только с очень знатными людьми и ламами высокого ранга, которые еще при жизни отличились особыми заслугами и благородными поступками.

Из всех перечисленных способов кремация была одним из наиболее ранних, известным еще со времен Чингисхана, а открытое труповыставление - более поздним, возникшим, как считают специалисты, под влиянием буддизма. Но позже эти способы захоронения постепенно исчезли и до настоящего времени сохранился только один — захоронение в земле, который фактически стал общегражданским обрядом погребения. На могилу ставится деревянная или металлическая тумба, увенчанная пятиконечной звездой или каким-нибудь другим символом; реже устанавливают большой надмогильный памятник.

По возвращении с похорон все участники обряда в обязательном порядке совершают очистительный обряд - омовение специально приготовленной водой *хымыраан* (смесь воды, молока и можжевельника), после чего устраивается поминальный ужин.

Как оказалось, время поминок у монгольских и китайских тувинцев, с одной стороны, и российских – с другой, не совпадает. Последние устраивают их на 7-е и 49-е (7x7=49) сутки. Наши монгольские и китайские информанты сходятся только в том, что первые поминки у них проводят на седьмые сутки. Монгольские тувинцы, во всяком случае, цэнгэльские и кобдинские, вторые поминки устраивают на 40-й день, а заключительные – через год. Китайские тувинцы поминают покойника дважды – на седьмые сутки и в годовщину смерти. Больше, чем через год, душу покойника тревожить не принято. В течение этого времени она, по шаманским представлениям, обитает в мире духов, где встречается с душами ранее умерших родственников, а по буддийским представлениям, пребывает в бардо — в промежуточном состоянии между смертью и новым перерождением, во время которого, как полагают, могут появиться помехи для души покойного, особенно, если она неправильно реагирует на наступившую смерть и испытывает привязанность по отношению к оставшимся в живых родственникам. Поэтому шаман или лама, приглашенный на поминки, помогает душе покойного правильно оценить ситуацию и благополучно расстаться с миром живых.

Интересно, что монгольские и китайские тувинцы для проведения поминальных обрядов приглашают в основном шамана. Информанты утверждают, что им легче найти человека, обладающего шаманским даром и способного устроить «встречу-разговор» с душой умершего, чем грамотного ламу, который мог бы провести обряды в соответствии с предписанными буддизмом правилами. С этим утверждением в целом можно согласиться, хотя следует внести некоторые уточнения.

Впервые шаманство стало известно у народов Северо-Восточной и Центральной Азии. Впоследствии проявления и следы шаманского культа были обнаружены у многих народов, различных по своей этнокультурной и конфессиональной принадлежности и живущих в разных частях света, что не просто расширило территориальные границы бытования шаманства, но и привело к утверждению в науке точки зрения об универсальном характере этого явления, способного существовать не только в качестве самостоятельной или доминирующей формы религиозного мировоззрения, но и в рамках других религиозных систем – буддизма, христианства, ислама (Булатов 2004:7).

Шаманизм таким образом представляет собой древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены общества общаются с потусторонним миром благодаря посредничеству шамана, который наделен особой силой и с помощью магических процедур способен переживать состояние экстаза. Если шаман действует в качестве медиума (посредника) и контролирует события, находясь в общении с духами, ламы не вступают в прямой контакт с духами и действуют не по зову, а согласно предписанным правилам. Ламы – это привилегированные хранители сакрального знания, но они только посредники между людьми и духовными силами. Их поведение носит регулируемый и предсказуемый характер. Занимая свою должность, они не нуждаются в постоянном подтверждении собственного статуса, как это приходится делать шаманам (Тишков 2003:89).

С другой стороны, шаманский дар - не столь редкое явление и в наши дни. В отличие от лам, шаманы чаще всего самолично ощущают и определяют свою «богоизбранность» и оказывают свое влияние через личные способности и создание своей клиентуры. «Человек, которому суждено сделаться шаманом, рано начинает чувствовать свое предрасположение к этому, - писал еще в 1880-х годах Г.Н.Потанин, - он становится больным и по временам впадает в бешенство. Некоторые по несколько лет воздерживаются от вступления в камы (хамы – М.М.), потому что участь шамана не завидная; камы, как говорит народная примета, не бывают богаты. Но это воздержание обходится им дорого;

оно соединено с большими страданиями; отдаленные звуки бубна сначала приводят такого болезненного человека в легкую дрожь; его начинает подергивать, потом подергивания становятся сильнее и сильнее; человек начинает кривляться, глаза разгораются; он вскакивает, мечется, дурит» (1883:56).

Современные ученые рассматривают шаманство как религиозно-культурный феномен, который связан с выполнением медиаторской функции между миром людей и сверхестественным миром духов или богов. Необходимым условием для лица, исполняющего функции этого посредника – шамана, является умение входить в особое измененное, экстагическое состояние сознания, в котором он вступает в общение с духами. Диапазон функций шамана очень широк, он включает в себя лечение людей и животных, изменение погоды, проводы душ умерших на тот свет, предсказание, ясновидение и т.д. Свои необычные способности шаман, как считается, получает от духов, избравших его на служение (Булатов 2004:7).

Признаки, по которым можно понять, что человека ждет шаманская стезя, остались такими же. И дар этот чаще всего передается внутри одного рода. Если в роду был шаман, то «кровь его непременно отродится в потомках», это как «дворянская порода», как «белая кость». Если сын или дочь шамана не обнаружат в себе шаманского дара, это не означает, что линия преемственности прервалась – кто-нибудь из будущих потомков обязательно родится с этим призванием (Потанин 1883:57).

Во время поминок шаман может передать родственникам «тайную», «скрытую» информацию, которую он, в свою очередь, получает от покойника. Это чрезвычайно важно с точки зрения принятия ряда превентивных мер. Например, во время «встречи-разговора» с душой умершего, она может сообщить шаману не только о причинах своей смерти или какие-то свои особые пожелания, но и предсказать, что ждет его родственников в ближайшие два-три года. Если им грозят беды, то шаман по просьбе родственников совершает обряд по предотвращению неблагоприятных предсказаний. Монгольские и китайские тувинцы, как, впрочем, и российские, этому моменту придают исключительно важное значение, поскольку уверены, что если не принять превентивных мер, все произойдет именно так, как было предсказано.

Редкое участие лам в поминках указывает на то, что буддизм в среде монгольских и китайских тувинцев не имеет столь глубоких корней, как шаманизм, хотя есть свидетельства очевидцев о существовании в прошлом у них буддийских храмов. В конце XIX в. А.Позднеев лично посетил один из них, который находился в урочище Кок-Дугай, штат его состоял

из 100 лам, а само здание хурэ служило также резиденцией местного тувинского правителя. Другие хурэ находились на реке Чингиль и Турхунай, впадающей в Кобдо. В 70-х годах XIX в. в результате набегов извне они были полностью разрушены и разграблены. С тех пор кокмончаки так и не сумели заново отстроить их, сколько бы об этом не мечтали их ламы (1896:364). Та же участь постигла монастыри монгольских тувинцев, с той лишь разницей, что их методично уничтожали в годы революции по указанию «сверху».

В отличие от буддизма шаманизм, не нуждающийся в институциональном оформлении, до сих пор сохраняет свои позиции и продолжает играть доминирующую роль в религиозных представлениях зарубежных тувинцев. В них одной из важнейших, если не самой важной, чертой является акцент на органической связи человека и живой природы. Как известно, на заре своего развития человек не отделял себя от природы, а отождествлял себя с ее явлениями и силами (Косвен 1953:142). Природа служила для него неиссякаемым источником и гарантом жизни. По представлениям тувинцев, все, что их окружает, живет и дышит. Познавая мир и природу, они сравнивали с ними самих себя как реальность и, таким образом, объясняли себя через окружающий мир, а окружающий мир – через себя.

В религиозных представлениях монгольских и китайских тувинцев такие природные объекты, как реки, горы, источники, деревья, олицетворяли силы реального и мифического Космоса, и человек призывал их к себе в союзники, в честь них устраивал различные культовые обряды. Он как бы заручался их поддержкой, чтобы обеспечить благополучие членов своего рода, а духи-хозяева этих объектов вовлекались шаманом в совершаемые им ритуалы при осуществлении последним роли посредника между миром людей и миром духов. Многократные подтверждения тому мы находим в работах Э.Таубе, которая непосредственно наблюдала различные обряды семейно-бытового и общественного характера, имеющие в своей основе древние анимистические представления, согласно которым «все существующее на свете является одушевленным и весь мир населен множеством добрых и еще большим числом злых духов» (1994:12).

К особо почитаемым местным духам-хозяевам принадлежит хозяин того места, на котором ставится юрта (тув. *хонаш*), где к веревке, натянутой меж колышков, привязан молодняк, где находится коновязь, а в теплое время выполняется множество хозяйственных работ: забой скота и переработка продуктов животноводства, обработка мехов и кожи, изготовление кожаных веревок и арканов, чистка и изготовление оружия,

взбивание шерсти и производство войлока. Этому духу-хозяину каждое утро приносят жертву (разбрызгивают первый сваренный чай с молоком), равно как и огню очага, который, когда им не пользуются, старательно сохраняют, засыпав пеплом (там же:12-13).

Поклонение огню (*от дагылгазы*) — один из древнейших обрядов тувинцев. Огонь как объект культового и мифологического почитания занимает важное место в системе духовной культуры зарубежных тувинцев. На это указывают бытующие до сих пор у них многочисленные запреты, связанные с огнем: нельзя в него плевать и стряхивать пепел, перешагивать через огонь, касаться его острыми и колющими предметами, бросать в огонь грязь и мусор, лить кровь убитого животного, ибо все это оскверняет и оскорбляет духа-хозяина домашнего очага. Обряд *от дагылгазы* в Монголии и Китае устраивают 23-25 числа 12-го месяца по лунному календарю, т.е. за несколько дней до Нового года, в то время как в Туве его проводили поздней осенью. Эту разницу Л.К.Хертек объясняет тем, что в первом случае обряд символизирует возрождение солнца посредством огня, во втором – придачу огнем силы «дряхлеющему» солнцу (2000:52). Тувинцы издавна верят в очистительную силу огня, поэтому обряд *от дагылгазы* иногда устраивается в связи с чьей-то болезнью в надежде, что языки пламени отгонят злых духов.

Весьма интересные сведения об обрядах, бытовавших в прошлом у китайских, а также надо полагать, и у монгольских тувинцев, но утративших значение в наши дни, приводит китайский исследователь Хэ Синлян. Из них следует, что помимо вышеперечисленных, очень распространенными были культы солнца, неба, луны, воды и земли. Так, Хэ Синлян пишет, что перед принятием первой утренней пищи тувинцы непременно совершали обряд поклонения солнцу, как источнику тепла и света.

Обряд поклонения небу в основном сводился к кормлению духа неба, в жертву которому приносили жеребенка. Люди таким образом спрашивали у духа неба обильных дождей во время летней засухи.

Обряд поклонения луне представлял собой трехкратную молитву. Мужчины и женщины совершали ее в разное время. Женщины молились в полнолуние, а мужчины — в первых числах нового месяца.

У монгольских тувинцев до сих пор сохраняется поклонение созвездию Большой Медведицы, которое устраивается в новолуние. По звездам старики гадают, каким будет месяц, какая будет погода (Уламсуренгийн 2003:124-125).

Раз в год проводили обряд освящения источника (*суг бажы дагылгазы*). Ритуальная сторона его восходила к древним представлениям

о необходимости передать земле «жизненную силу» путем снискания ее у духа-хозяина животворящего источника. Особую актуальность обряд приобретал во время начала сельскохозяйственных работ, а также в период длительной засухи. У тувинцев Монголии до сих пор принято во время сенокоса обливать друг друга водой, а если рядом есть речка или озеро, туда по очереди бросают всех (Хертек 2000:53). Иногда обряд устраивали в честь больного, чья болезнь «происходила» от воды. В этом случае обряд превращался в лечебное мероприятие, которое проводил либо шаман, либо лама.

Обряд поклонения земле как «родившей тысячу вещей» первоначально был самостоятельным обрядом, но позже он слился с обрядом освящения оваа (*оваа дагылгазы*) и стал представлять собой сложный комплекс обрядовых действий и ритуалов (Хэ Синлян 1986).

Здесь мы подошли к вопросу о календарной обрядности зарубежных тувинцев, но прежде чем подробно остановиться на нем, следует заметить, что политические события, происшедшие в регионе в начале XX в., привели к определенной ломке традиционной календарной системы тувинцев. Испытав сильное влияние со стороны бывшего СССР, Монголия и Китай не только встали на путь социалистического развития, но и приняли атеизм в качестве основной идеологии народных масс. Результатом этого шага стали уничтожение монастырских комплексов и культовых сооружений, гонения на служителей культа, которые чередовались с жесткими репрессивными мерами, а также запрет на официальное проведение обрядов и праздников традиционного календаря, в которых так или иначе проявлялось религиозное сознание. В первую очередь это коснулось обряда *оваа дагылгазы* и *Шагаа* — тувинского Нового года по лунно-солнечному календарю.

Монгольские и китайские власти рассматривали любые национальные праздники и обряды как пережитки прошлого и призывали общество вести с ними беспощадную борьбу. В Китае отношение к ним изменилось в начале 1980-х годов, когда правительство страны взяло курс на реформирование общества, в результате которого всем народам, проживающим в стране, официально разрешили отмечать их национальные праздники, проводить традиционные обряды, ритуалы и церемонии. Десятью годами позже такое же право получили российские и монгольские тувинцы. С тех пор тувинцы ежегодно в начале лета устраивают обряд освящения оваа, а также празднуют традиционный Новый год, который, кстати, как утверждают монгольские тувинцы, отмечался ими и ранее, но только нелегально.

Интересно отметить, что в обряде *оваа дагылгазы* этномаркирующую

функцию берет на себя не религия как таковая, а лишь ее внешняя форма. Имея довольно привлекательное оформление, этот обряд в том виде, в каком он возродился, претерпел глубокую трансформацию, являя собой в некоторой степени измененный аналог бытующего у проживающих рядом монголов обряда *обо тахих*.

Культ *оваа* (монг. *обо*), чрезвычайно широко распространенный у многих народов Центральной Азии, имеет древние корни, уходящие в глубь веков. Внешне оваа представляет пирамиду, сложенную из плоских камней, которая на ранних стадиях существования культа осмыслялась, с одной стороны, как жертвоприношение духу (каждый прохожий присоединял к пирамиде свой камень), с другой – как жилище духа, предтеча будущих храмов в честь божеств в религиях классового общества (Жуковская 1987:29).

Культ *оваа* достаточно хорошо изучен на материалах тюрков и монголов и о нем много написано (Кагаров 1927:115-124; Герасимова 1969:105-144). Мнения ученых по поводу его происхождения расходятся. Н.Л.Жуковская, например, считает, что в основе культа *оваа* лежит культ хозяина местности, ландшафтного божества, обитавшего на самой возвышенной точке окружающей местности и строго персонифицированного (1987:35-37). По мнению В.П.Дьяконовой, в нем отражено почитание природы, носящее родовой характер. Раньше определенные территории находились в монопольной собственности у отдельных родов, поэтому В.П.Дьяконова полагает, что *оваа* на территории того или иного рода было родовым культовым сооружением (1977:189). Л.Л.Викторова связывает этот культ с кровнородственными отношениями, имевшими в древности религиозное значение и определявшими все стороны социальной структуры. Она считает, что эти отношения положили начало культу предков, который со временем слился с вошедшим в обрядовую практику культом *оваа* (1980:62-63).

На рубеже ХУШ-ХІХ вв. культ *оваа* слился с обрядом *оваа дагылгазы*, который ежегодно совершался во второй половине лета в каждом населенном пункте. Он был неразрывно связан с культом плодородия, с древними представлениями о том, что духи-хозяева местности могут влиять на будущий урожай, жизнь людей и т.д. Обряд также имел важное социально-коммуникативное значение; он как бы включал духов-хозяев и духов-предков в единый социальный организм, при этом люди вступали с ними в контакт и таким образом осуществляли «связь» живущих с потусторонним миром.

В настоящее время обряд освящения *оваа* - общественный праздник, призванный играть консолидирующую роль, объединяя различные

тувинские роды в единое целое. Самым подходящим местом его проведения по-прежнему являются горы, так как возвышенности, по представлениям тувинцев, - любимое место обитания духов – хозяев местности. Чтобы соорудить *оваа* на горе, туда на волах и лошадях подвозят тальник, из которого делают нечто вроде шалаша с входом во внутрь; основание *оваа* обрамляют большими плоскими камнями, чтобы сильный ветер не смог разрушить сооружение.

Именно на возвышенности во время обряда совершаются действия сакрального характера. Религиозная часть обряда, имеющая скорее символическое значение, в основном сводится к тому, что специально приглашенный по этому случаю лама или шаман устраивает «кормление» духов-хозяев местности, приносит им ритуальную жертву, просит их содействовать хорошему травостою, богатому приплоду скота, здоровью и долголетию людей. Значительное место отводится благопожеланиям, хвалебным гимнам, высоким речам, которые произносятся почетными членами общества в особо торжественной тональности. В своих речах тувинцы прежде всего восхваляют родную землю, вскормившую их и дарующую им свои богатства, людей, живущих на ней, которые своей активной трудовой деятельностью преобразуют ее в «райский уголок земли».

Затем все участники обряда спускаются в долину: долина – противоположность возвышенности, - это место, где живут обычные люди с их радостями и бедами, болезнями и грехами. Чтобы не тревожить духов своими мирскими забавами, заключительную часть обряда устраивают в долине (Кужугет 2002:11). Она, как правило, насыщена всевозможными элементами праздника: исполняются песни и танцы, устраиваются традиционные спортивные состязания по борьбе *хуреш*, конным скачкам и стрельбе из лука.

Новый год *Шагаа* – также один из самых значительных праздников в календарной обрядности зарубежных тувинцев. Он не имеет фиксированной даты; начало его может смещаться в пределах конец января — конец февраля. Это самый желанный, самый продолжительный праздник, представляющий собой целый комплекс обычаев и обрядов, игр и развлечений, религиозных и эстетических воззрений народа. *Шагаа* является тем временным промежутком, когда уже завершены сельскохозяйственные работы уходящего года и начинается подготовка к работам нового цикла. Время наступления Нового года воспринимается как особое, сакральное время, когда происходит разрыв между прошлым и будущим, сопровождающийся борьбой между добром и злом в их космическом значении. В то же время это - праздник, утверждающий

великую «связь времен» жизни, человечества и Вселенной.

За несколько дней до наступления *Шагаа* вся территория аала тщательно убирается. Жилища внутри и снаружи очищают от снега, грязи и пыли. Войлочные ковры, кожаные вьючные мешки, постель, одежду, обувь выносят и трясут на снегу, все старое выбрасывают или сжигают. В этих предновогодних домашних хлопотах просматривается древнейший обряд изгнания нечисти и скверны из дома. С возрождением буддизма такие очистительные обряды стали проводиться и в небольших храмах, которые в основном строят монголы. Попытки тувинцев восстановить свои прежние родовые хурэ пока безуспешны из-за отсутствия средств. Возможно, здесь также сказывается их большая приверженность к шаманизму, чем к буддизму, который, как считают исследователи, не сумел глубоко внедриться в среду тувинцев (Таубе 1994:12).

Канун Нового года у тувинцев называется *чансар*. В это время уважаемые пожилые люди произносят благопожелания, весьма разнообразные по содержанию. Одни из них призваны способствовать цветению трав и богатому приплоду скота, другие содержат пожелания благоденствия и счастья всем родственникам в новом году и во всей последующей жизни, многочисленного потомства и т.д.

Монгольские и китайские тувинцы встречают Новый год с первым восходом солнца. Чтобы не пропустить этот важный момент, взрослые стараются не ложиться спать, так как, по существующему поверью, в новогоднюю ночь Будда объезжает на своей колеснице Землю и, если ему попадаются спящие люди, он принимает их за мертвых и не благословляет.

В первый день *Шагаа* принято обмениваться особым новогодним приветствием *амырлажыр*: младший протягивает старшему обе руки ладонями вверх, старший возлагает на них сверху свои руки ладонями вниз. Это приветствие обязательно не только в первый день наступившего года, но и в течение последующих двух недель; таким жестом люди выражают уважение друг к другу, пожелание благополучия и удачи. Аналогичный жест хорошо знаком и соседям тувинцев - монголам. Первый день *Шагаа* проходит во взаимных визитах, сопровождающихся обменом подарками. Обычай новогоднего обмена подарками обязателен и играет очень важную роль в системе социальных ценностей тувинского общества. Стоимость подарка не имеет большого значения, главным считается проявление внимания. Не принято дарить всего несколько вещей – колющие и режущие предметы, зеркало и одежду, которая надевается сверху вниз (головной убор, свитер, футболка), так как она «отнимает голову» у того, кому преподносится. Предпочтительно дарить что-то белое: молочные продукты, белый *кадак*, белый мех и т.д. У

тувинцев в дни празднования Нового года очень почитается белый цвет, который в символике ряда тюрко-монгольских народов ассоциируется с представлением о счастье. Под счастьем тувинец чаще всего подразумевает изобилие скота и всего, что является производным от него: мяса, молока, шерсти, меха и т.д.

В первый день Нового года каждый аал совершает коллективное жертвоприношение духам — хозяевам местности возле небольшого *оваа*. В основе обряда лежит идея магии плодородия — люди около *оваа* молятся о богатом потомстве, урожае и приплоде скота.

Особое место в новогоднем празднике отводится пище. В эти дни трапеза воспринимается как особый ритуал; пище придается магическое значение. Ее готовят в большом количестве. В новогодней трапезе преобладают вареная баранина, различные виды молочных продуктов, разнообразная выпечка. Монгольские и китайские тувинцы кладут на праздничный стол вареную голову барана со знаком «кас» (свастика) на лбу, символизирующим солнце, возрождение. Информант Солонго Шингил из Ак-Хаба считал, что без этого ритуального блюда *Шагаа* не воспринимается как *Шагаа*, и был крайне удивлен, когда узнал от нас, что в Туве этот обычай давно забыт.

Обязательным в дни празднования Нового года являются и коллективные катания с гор на шкурах животных. Каждый человек должен от души поваляться, покувыркаться на снегу, затем все стряхнуть, чтобы все старое осталось в старом году. В этих действиях отражено древнее представление об оплодотворяющей силе земли, которая передается при непосредственном прикосновении к ней. А снег, по сути являющийся водой, наделяется очищающей функцией (Хертек 2000:52).

Функционально вся новогодняя обрядность символизирует устремленность в будущее. Новый год по лунно-солнечному календарю является началом весны, и этим обстоятельством объясняется его особая роль: он как бы дает импульс всему новому.

В настоящее время *Шагаа* у тувинцев Монголии и Китая возведен в ранг национального праздника и официально празднуется в течение трех дней. Возродившись как неотъемлемая часть традиционной культуры, он представляет собой один из важнейших компонентов этнического самосознания тувинцев. При этом яркую этническую окраску имеет как сам праздник *Шагаа*, так и отдельные его элементы.

* * *

В заключение мы можем сделать следующие выводы. Главным направлением развития духовной жизни зарубежных тувинцев является

нивелировка этноспецифических черт и замена некоторых традиционных элементов культуры общерегиональными эквивалентами, в частности, монгольскими. В ориентациях тувинцев Монголии и Китая традиционные формы национальной культуры являются второстепенными, так как отсутствуют культурно-просветительские учреждения и средства массовой информации, призванные удовлетворять национальные потребности тувинцев. Вместе с тем преобладают этноспецифические черты в сфере семейной обрядности, которая отличается достаточно большой консервативностью, тогда как в календарной обрядности они проявляются в меньшей степени.

5. Межэтнические отношения

Одной из важных характеристик этнического образования любого уровня является способность этнофоров и всей этносоциальной системы в целом к внешнему контакту. Именно установки на межнациональное общение позволяют получить достаточно полную информацию о степени влияния межэтнических отношений на этнические процессы.

Феномен межэтнических взаимодействий представляет собой сложное и многогранное социальное явление. В российской этнографии и этносоциологии сложились по крайней мере три подхода к исследованию проблемы межэтнических контактов. В одном случае (что характерно для работ, выполненных в традициях классической этнографии) изучаются, как правило, результаты взаимовлияний в области материальной и духовной культуры, различные виды взаимодействий (в частности, межнациональная брачность) на уровне этносов или крупных этнических подразделений. В другом случае межэтнические взаимодействия, рассматриваемые на личностном уровне, трактуются как процесс восприятия, усвоения и передачи внутри-и иноэтнической информации. В рамках такого подхода затрагивается ряд сторон этнопсихологической реализации межнационального общения, выражаемой совокупностью установок, оценок, ориентаций, связанных с отношением к различным национальностям и их культурам. Понятие «межнациональное общение» выступает как производное от более общей категории «межличностное общение», разрабатываемой в рамках социальной психологии. И, наконец, третий аспект изучения проблемы межэтнических контактов составляет анализ результатов личностного межнационального общения в малых социальных группах как массового процесса, степень влияния этих групп на этнокультурные, языковые и иные характеристики партнеров по общению. Термины «межэтнические контакты», «межнациональное общение», «личностное межнациональное общение» рассматриваются в