

Тываның гуманитарлыг шинчилелдер институту
Тувинский институт гуманитарных исследований



УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

Выпуск XIX

Тываңың гуманитарлыг шинчилелдер институту
Тувинский институт гуманитарных исследований

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

Выпуск XIX

Кызыл — 2002

ББК С (Тыв.)
У 91

Редакционная коллегия

В. Д. Март-оол (отв. редактор), У. А. Донгак, М.Х. Маннай-оол,
Б. И. Татаринцев, З. Б. Самдан, М. П. Татаринцева

Редактор издания

М. П. Татаринцева

В предлагаемый выпуск "Ученых записок" в основном вошли новейшие исследования по актуальным проблемам тувиноведения – от мифологии, археологии до вопросов современного языко-знания и социологии. Книга рассчитана на ученых, преподавателей, студентов и широкий круг читателей, интересующихся этой проблематикой.

у 5002000000
24-13-2002

ISBN 5-9267-0052-3

© ТИГИ, 2002 г.
© Республикаанская типография, 2002 г.

ОТ РЕДАКТОРА

Очередной XIX выпуск "Ученых записок" Тувинского института гуманитарных исследований посвящен знаменательным датам в истории нашего края. Это 80-летие образования Тувинской Народной Республики, а также юбилеи известных исторических деятелей и видных ученых: 100-летие со дня рождения С. К. Тока, 100-летие Ф. Г. Исхакова, 85-летие Н. А. Сердобова, 80-летие Л. В. Гребнева, 75-летие Ю. Л. Аранчына и 75-летие Ш. Ч. Сата.

Так случилось, что по разным причинам очередной том "Ученых записок" выходит после шестилетнего перерыва. Первый выпуск "Ученых записок" вышел в 1953 году.

Их авторами в разные годы были известные ученые не только нашей республики, но и других крупных научных центров страны. Мы вспоминаем с огромной благодарностью всех, кто активно сотрудничал с нашими "Учеными записками" на протяжении более полувека, щедро делясь своими знаниями и опытом, даря людям радость общения с творчеством, обогащая гуманитарную науку Тувы. Это такие видные ученые, как А. А. Пальмбах, Е. И. Убрятова, Л. П. Потапов, В. И. Дулов, С. И. Вайнштейн, А. Д. Грач, С. Г. Кляшторный, М. П. Грязнов, В. П. Дьяконова, С. Н. Астахов и др.

В XIX выпуске "Ученых записок" помещены работы ученых, написанные в последние годы. В этот сборник научных трудов вошли новейшие исследования практически по всем направлениям деятельности института. Здесь также впервые представлен отдельный раздел для наших соседей из Республики Хакасия.

В настоящих "Ученых записках" опубликованы труды и широко известных, и молодых ученых, работающих ныне в Тувинском институте гуманитарных исследований, Тувинском Государственном университете и других научных центрах.

Редакционная коллегия надеется, что "Ученые записки" станут впредь продолжающимся ежегодным изданием, которое будут активно читать не только научные сотрудники, но и преподаватели ВУЗов, работники государственных структур, творческая интеллигенция, учителя и студенты.

Редакционная коллегия выражает признательность Президенту Республики Тыва Ш. Д. Ооржаку и Правительству Республики Тыва за финансовую поддержку в издании данного сборника.

В. Д. Март-оол

“УРЯНХАЙСКИЙ ВОПРОС” И ПРОТЕКТОРАТ

На первый взгляд кажется, что “Урянхайский пограничный вопрос” и объявление русского протектората над Тувой в 1914 году – это совершенно не зависящее друг от друга события истории нашего края. Однако они во многом взаимосвязаны и едины, несмотря на противоречивость исторического процесса. В данной статье автор делает попытку разобраться и найти связь между “Урянхайским вопросом” конца XIX – начала XX века и объявлением протектората царской России над Тувой в 1914 году, которая в дальнейшем может объяснить множество интересных фактов в истории нашей республики и ее народа, в частности, добровольное вхождение Тувинской Народной Республики в состав Советского Союза и РСФСР в 1944 году.

В 80-90 годах XIX века русскими официальными кругами стал подниматься так называемый “Урянхайский пограничный вопрос”. Русская сторона в печати пыталась создать общественное мнение, что северная часть Урянхайского края испокон веков была в составе России. Для чего царскому правительству нужно было поднимать этот вопрос? Сделаем экскурс в историю взаимоотношений между русским и тувинским народом.

Первые источники, упоминающие о русско-тувинских связях, относятся к XVII веку, когда тувинские племена входили в состав монгольского государства Алтын-хана.

Московские бояре сделали попытку выяснить, что представляет собой государство Алтын-хана, установить с ним добрые отношения, чтобы разведать возможность торгового сухопутного пути в Китай через Южную Сибирь и Монголию. С этой целью в начале XVII века к Алтын-хану трижды направлялись русские посольства. Для достижения корыстной цели в борьбе за господство с восточными и западными монголами стало важным фактором обращение Алтын-хана к русскому могущественному царю о покровительстве. Архивные источники того перио-

да, в частности, “русско-монгольские посольские отношения” XVII века, свидетельствуют: “... русский посол сообщил, что Алтын-хан дал согласие на вступление в подданство и готов принять присягу”!

В 1634 году из Москвы было снаряжено к Алтын-хану большое специальное посольство, которое приняло, правда, не от него самого, а от его доверенных лиц, присягу на верность русскому государю. Через некоторое время, победив своих конкурентов в борьбе за власть, Алтын-хан отрекся от этого соглашения, ссылаясь на то, что лично сам он не принимал присяги.

Факт принятого в 1634 году соглашения о верности русскому царю между русским посольством и доверенными лицами Алтын-хана и дал повод царскому правительству в конце XIX – начале XX века оспаривать территорию Урянхайского края у Китая.

В дальнейшем господство Алтын-хана было свергнуто другими монгольскими ханствами в междоусобной борьбе, а сама Монголия попала под иго более могущественной в то время Маньчжурской, или Цинской династии Китая (1691-1911 годы), и вместе с ней территория Урянхая.

Первые связи между пограничным населением России и тувинцами, по свидетельству письменных источников, берут начало с вышеописанных событий. Отрывочные сведения об этих связях в XVII веке можно встретить в архивных материалах по истории Сибири.

Начало же регулярных торговых отношений России с Тувой было положено русскими казаками-жителями острогов, или форпостов, построенных в начале XVII века на Енисее, например, в 1716 году на озере Косогол. Эти остроги образовали вдоль Саянского хребта Абакансскую караульную линию. Свои поездки для осмотра караульных знаков пограничные казаки постепенно начали сопровождать торговлей с выезжавшими к ним навстречу караульными монголами и тувинцами.

Начиная с этого периода, возникают недоразумения между русскими и китайцами при торговле с местным населением. По этому поводу А. Баранов в книге “Урянхайский вопрос” (Харбин, 1919 г.) пишет: “На конференциях русского посла Измайлова с китайскими министрами, проходивших с 18 декабря 1720 по

2 марта 1721 года, китайцы выговаривали Измайлову, что у реки Ума, где кочует подданный их монгольский Урянха, пришедшие сибиряки, человек сто, построили острог, названный ими Косогол. Острог этот был китайцами разорен”?

Все эти спорные вопросы между Россией и Китаем, связанные с Урянхайским краем, и были, наконец, разрешены Буринским и Кяхтинским договором 1727 года. У того же А. Баранова читаем текст этого договора: “... реки, текущие на север от своих истоков, отходят со всеми притоками к России, а реки, имеющие свое течение на юг, отходят к Китаю”. О тувинцах в договоре сказано туманно: “где они кочуют, в ту сторону и должны платить дань по 2 или 5 соболей с юрты”.

Из этого текста видно, что направление границы по рекам не могло быть определено хотя бы потому, что истоки Енисея в верхнем бассейне текут по-разному: один от одной вершины с севера на юг (Бий-Хем), а другой — с востока на запад (Каа-Хем). Русские пограничные караулы были размещены по Саянскому хребту, китайские — по хребту Танну-Ола, а Тувинская котловина, расположенная между этими хребтами, являлась как бы “бесхозной”. Это обстоятельство, т.е. расплывчатость границ договора 1727 года, дало в конце XIX — начале XX века некоторые основания русской стороне оспаривать принадлежность Урянхайского края Китаю. Таким образом появляется в то время “Урянхайский пограничный вопрос”.

Итак, почему же царское правительство подняло “Урянхайский пограничный вопрос” именно в конце XIX — начале XX века? Ведь с подписанием в 1727 году Буринского и Кяхтинского договора особо острых противоречий вокруг границы между Россией и Китаем в Урянхайском крае не было, хотя мелкие стычки имели место.

Ответ заключается в том, что именно с этого периода (конец XIX — начало XX века) начался процесс бурного проникновения в Туву молодого русского промышленного капитала.

Этот процесс связан не только с открытием еще в первой половине XIX века на русско-тувинской границе золотых приисков, но и с начавшейся в 80-х годах XIX века стихийной крестьянской колонизацией Тувы. К этому надо добавить еще, что в

1860 году в Пекине между Россией и Китаем был заключен договор, установивший свободную и беспошлинную торговлю по всей пограничной линии.

После заключения Пекинского договора порубежный казачий кордон был упразднен, граница была объявлена открытой для беспошлинной торговли, и в Туву хлынул русский торговый капитал — минусинские купцы вытесняли на рынке китайских торговцев.

Суммировав в единое целое вышеперечисленные аргументы, а самое главное, вложение капитала в этот край, можно объяснить причину того, что русское правительство в официальных кругах поставило на повестку дня “Урянхайский пограничный вопрос”. Косвенно решение этого вопроса усугубила неудачная русско-японская кампания 1905 года. России необходим был новый рынок сбыта.

В этот период царскому правительству приходят докладные записки или отчеты исследователей, инженеров, военных о сказочном богатстве Урянхайского края и о необходимости русскому правительству усилить свою политику в этом регионе. Во всеподданнейшем отчете генерал-губернатора Восточной Сибири Д. Г. Анучина за 1880-1881 годы, поданном лично им царю в Гатчине 4 марта 1882 года, мы читаем: “В последнее, с 1878 года, время торгующие в урянхайской земле купцы, а особливо золотопромышленники, подают частные заявления как местным властям Восточной Сибири, так и в Министерство внутренних дел..., свидетельствуя о тяжелом своем положении, неимении на месте ни военной охраны, ни гражданской части Минусинского округа пограничного отряда казаков для караульной на границе службы”³.

Впервые вопрос о занятии Тувы Россией поставил перед царем инженер путей сообщения В. Родевич, обследовавший Туву в 1907-1908 годах для постройки Усинского тракта. В специальном докладе правительству он писал: “Урянхай есть действительно точка наименьшего сопротивления русско-китайской периферии: и за этой слабой точкой лежит целая богатая провинция... в случае, если Китай начнет оказывать давление на нашу Амурсскую окраину, Урянхайский край есть та область, где ответная русская реакция может иметь наибольший успех с наименьшей затратой сил”⁴.

Для того, чтобы каким-нибудь образом создать видимость законности претензий России к Китаю в отношении Урянхайского края, царское правительство стало публиковать в конце XIX – начале XX века в центральных изданиях и на страницах сибирской дальневосточной прессы отдельные работы, аргументирующие права России на Туву.

Большинство авторов, которые обращались к данной проблеме, в своих работах защищали прежде всего интересы торгового и золотопромышленного капитала Российского государства. Они в основном ссылались на неточность договора 1727 года о русско-китайской границе и пытались доказать, что граница должна проходить намного южнее Саянских гор. Беда всех этих авторов была в том, что никто из них не держал в руках пограничную карту 1727 года.

Своеобразный итог дискуссий по “Урянхайскому вопросу” подводит в 1915 году В. Ватин-Быстрянский в своей журнальной статье. Изучив материалы договора 1727 года, в частности пограничную карту, он пишет: “Даже наиболее рьяные сторонники присоединения Урянхая, как Родевич, вынуждены признать, что у них не имеется достаточно данных для утверждения принадлежности Урянхая России, что, впрочем, не мешало им проповедовать агрессивную политику по отношению к соседней территории. Между тем даже сторонник мнения об исконных правах России на Урянхай Васильев вынужден был признать, что мнимое подданство обитателей Урянхая России в XVII веке при Алтын-хане, в сущности говоря, было не больше, как фикция...”⁵.

В свою очередь царское правительство знало о существовании этой пограничной карты, о чем свидетельствует доклад царю министра иностранных дел Сазонова 15 (28) февраля 1912 года: “... приходится признать, что юридических прав на Урянхайский край Россия не имеет и побудительной причиной для занятий нами земель между Саянами и хребтом Танну-Ола могла бы быть необходимость с точки зрения наших там интересов”.

Вскоре такой “побудительной причиной” явилась благоприятная внешнеполитическая обстановка для России, связанная прежде всего с победившей в Китае Синьхайской революцией

1911-1912 г. Цинская династия пала, Монголия, а вместе с ней и Тува освободились от гнета маньчжуртов.

В этой сложной для Тувы политической обстановке по инициативе влиятельных феодалов-тувинцев, которые хотели оградить себя от притязаний монгольских феодалов, "Урянхайский вопрос" был окончательно решен в пользу России в 1914 г. с присоединением Тувы к России. Амбын-найон Камбу-Доржу в феврале 1912 г. впервые обратился к царю с просьбой о принятии Тувы под покровительство русского государства. А в течение 1913 года сначала хемчикский Камбу-ламу Чамзы, а потом другие нойоны просили Буян-Бадорху о принятии их в русское подданство.

Это официальное прошение вышеназванных тувинских феодалов дало царскому правительству формальную международно-правовую основу для объявления протектората России над Тувой, что и было сделано в июне 1914 года.

На первый взгляд кажется, что китайская сторона с легкостью отказалась от своей бывшей территории. Здесь необходимо учитывать историческую обстановку того времени. Тува по своему географическому положению была такой отдаленной провинцией Маньчжурской династии, что китайское правление здесь осуществляли монгольские феодалы, торговали китайские купцы. Поэтому, когда пала Маньчжурская династия и Монголия получила суверенитет, Китай уже не мог никак контролировать ситуацию в этом регионе, чем незамедлительно воспользовалось царское правительство. Объявляя свой протекторат над Тувой, Россия выдвинула ту точку зрения, что она не распространяет верховенство на "новую" область, а как бы возвращает под свою руку ту землю, на которую у нее якобы были исконные права. Только этим можно объяснить, что протекторат России над Тувой не был нигде оформлен каким-либо международным актом и что все распоряжения по принятию тувинцев под покровительство России носили характер чисто внутригосударственных.

Исходя из вышеизложенного, можно прийти к следующим выводам.

С давних времен тувинские родовые племена входили в состав монгольских ханств, которые, в свою очередь, с середины XVIII века попали в зависимость от Цинской династии Китая.

С XVII века начались взаимосвязи русского и тувинского народов. Сначала они носили чисто обменный торговый характер.

С середины XIX века, когда Россия стала бурно развиваться по капиталистическому пути, эти взаимоотношения стали носить иной характер. Природные богатства края, открытие золотых приисков, проникновение в Туву русского капитала, начавшаяся стихийная русская крестьянская колонизация породили в царских кругах колонизаторскую политику. Но она в корне отличалась от политики, например, Англии в Африке, Индии и Бирме в XIX -XX веках, так как не сопровождалась карательными кровопролитными экспедициями, о чем свидетельствуют местные архивные источники.

На взгляд автора, не последнюю роль сыграла толерантность — черта русского народа, которая прослеживается с древнейших времен, терпимость к другим народам. Если еще обратить внимание на то, что у православного христианства и ламаизма существуют общие религиозные постулаты: веротерпимость к религиям других народов, непротивление злу, то этим, видимо, объясняется тот факт, что во взаимоотношениях русского и тувинского народов не было противостояния. Хотя, конечно же, не все так гладко проходило, о чем свидетельствует В. Дашкевич в своей статье “Несколько слов об Урянхайском kraе”. Он пишет: “Эти первые попытки проникновения русских в дикую страну сопровождались целым рядом искупительных жертв — грабежами и даже убийствами купцов, поджогами их построек. Но настойчивость и энергия русских, действовавших очень осторожно и последовательно, не допускавших со своей стороны никаких правонарушений, и, главное, поддерживающих добрые отношения с урянхайскими властями, привели к тому, что уже к 80-м годам установились между ними мирные и даже дружественные отношения”⁶.

В целом оценивая колонизаторскую политику России, которая, безусловно, была агрессивной со стороны русского царизма, нельзя не вспомнить оценку, данную Ф. Энгельсом в середине XIX века. Он писал: “Россия действительно играет прогрессивную роль по отношению к Востоку... Господство России играет цивилизующую роль для Черного и Каспийского морей и Центральной Азии, для башкир и татар”⁷.

Таким образом, объявление протектората России над Тувой – это не только шаг колониальной политики царизма, но сложный, противоречивый процесс взаимодействия двух народов с различными общественно-экономическими отношениями, который надо рассматривать в единстве.

С одной стороны, появление и развитие русских предприятий и селений в Туве знаменовало собой возникновение здесь зачатков капиталистического уклада, то есть по своей природе более прогрессивного способа производства, чем господствовавшие тогда в Туве полупатриархальные и полуфеодальные отношения.

С другой стороны, развитие русского земледелия, а также торгового и ростовщического капитала приводило к обострению отношений между русскими и тувинцами. Так, например, заведующему устройством русского населения в Урянхае пришлось весной 1915 года разрешить 259 спорных случаев.

Установление и развитие взаимоотношений между Россией и Тувой со времен Алтын-хана является естественным и закономерным историческим процессом между двумя соседними народами. Этот здоровый по характеру процесс был неизбежно деформирован в XIX – начале XX века тоталитарной формой правления царского самодержавия.

В конечном итоге, одним из решающих и объективных факторов присоединения Тувы к России стало то обстоятельство, что глубокие социально-экономические и культурные связи между Россией и Тувой, которые зародились еще в XVII веке, в начале XX века, несмотря на колониальную политику царизма, настолько развились и окрепли, что тувинская экономика не могла уже существовать без тесного взаимодействия с русской экономикой. Эти связи служили тем фундаментом, на котором произошло культурное и политическое сближение тувинцев с русским народом. Об этом свидетельствует история ТНР.

ЛИТЕРАТУРА

1. История Тувы. Т. 1. -М., 1964. С. 205.
2. Баранов А. Урянхайский вопрос. - Харбин, 1913. С. 5.
3. Ватин-Быстрянский В. Урянхайский вопрос в 80-х гг. прошлого века // Сибирский студент. № 7-8. -Томск, 1915. С. 104.

4. Попов В. Урянхайский пограничный вопрос. Доклад полковника Генерального штаба Виктора Попова. - Иркутск, 1910. С. 31.
5. Ватин-Быстрянский В. Указ. Соч. С. 86.
6. Дашкевич В. Несколько слов об Урянхайском крае//Вопросы колонизации. № 8. -СПб. 1911. С. 214.
7. Энгельс Ф. Соч., т. XXI. С. 211.

М. В. Монгуш

ТУВИНЦЫ МОНГОЛИИ И КИТАЯ И ИХ ЭТНОЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ*

Вопросы формирования тувинских этнолокальных групп в Монголии и Китае, как, впрочем, и многие другие, касающиеся их этнографических, лингвистических характеристик, не нашли комплексного отражения в трудах отечественных исследователей. В связи с этим перед нами стоит задача освещения проблемы расселения, численности, родоплеменного состава и этнического самосознания тувинцев со времени их появления на данных территориях и до настоящего времени. Кроме того, требует своего решения вопрос определения территориального размещения этнолокальных групп тувинцев, живущих дисперсно за пределами собственно Тувы.

К сожалению, мы не можем достоверно обозначить дату появления тувинцев в Монголии и Китае, но можем лишь условно принять за точку отсчета вторую половину XVII в., т.е. время установления господства Цинской династии Китая на обширной территории Центральной Азии, так как именно с этого времени встречаются первые упоминания о тувинцах, которые, как утверждают источники, отличились тем, что предпочитали жить в труднодоступных лесистых горных местностях. Однако следует отметить и то обстоятельство, что еще гораздо ранее, в XVII – первой половине XVIII в., то времена правления монгольских государств Алтын-ханов и Джунгарии, кочевья тувинских племен

*Автор выражает признательность коллеге Бадарчийн Баярсайхану за помощь в сборе информации о тувинцах Монголии.

“охватывали огромную территорию, включающую ряд горных систем и хребтов: Русский и Монгольский Алтай, Западный и Восточный Саяны, Танну-Ола и др. районы кочевий тувинцев на севере достигали бассейна верхнего течения Оби и Минусинской котловины, на юг они простирались через Монгольской Алтай до верховьев Урунгу, Черного Иртыша, на востоке доходили до озера Косогол, а на запад через Алтай достигали Реки Иртыша”¹. Имеются также сведения о более ранних появлениях тувинцев на этих землях, а также об их участии в междоусобных войнах, то и дело вспыхивавших между враждовавшими сторонами монгольских удельных князей.²

Но эти ранние перемещения тувинцев по бескрайним просторам Центральной Азии в силу своей стихийности и нерегулярности не могли сыграть системообразующую роль в образовании этнолокальных групп тувинского населения. Поэтому говорить о начале формирования этнической общности тувинцев и их этнолокальных групп мы можем лишь применительно к началу XVIII в., когда сложились объективные предпосылки, с одной стороны, для процесса этнической консолидации тувинцев, с другой, их миграции за пределы этнической территории, обусловленные сложным ходом исторических событий в этом регионе.

Расселение и численность

Наиболее дисперсно расселены тувинцы в Монголии, где они живут в сумонах Цэнгэл и Буянт Баян-Ульгийского аймака; в сумоне Буянт³ Кобдоского аймака; в сумоне Цагааннуур Хубсугульского аймака; в сумоне Алтанбулаг Селенгинского аймака; в сумоне Центрального аймака.⁴ Они живут в этих местах с давних времен, о чем свидетельствуют результаты исследований Х. Ц. Ральдина, Ю. Л. Аранчына, М. Х. Маннай-оола, согласно которым в 1757 г. тувинские племена, кочевавшие южнее хребта Танну-Ола вплоть до верхнего течения реки Кобдо, были разобщены с основным массивом тувинцев, обитавших в бассейне Верхнего Енисея, так как район Убсу-Нура и Кобдо был заселен дербетами, пришедшими из Джунгарии, с верховьев Иртыша.⁵ Маньчжуры расселили дербетов в местности Заг и Байдаг, одна-

ко после разгрома Джунгарского ханства Цинской династией по распоряжению маньчжурских властей Богдо-гэгэн Джебцун Дамба хутухта переселил их в район Убсу-Нура, в результате чего тувинцы, кочевавшие к югу “от линии монгольских караулов” и получившие наименование “алтайские урянхайцы”, оказались оторванными от своего основного этноса в административно-территориальном отношении.⁶

Позже алтайские урянхайцы в числе 7 хошунов, состоящих из 28 сумонов, жили в Западной Монголии и до 1907 г. непосредственно подчинялись Кобдоскому Хэбэй-амбыну. Многие из них омонголились еще в конце XIX в. Упоминание о них и других этнических группах тувинцев встречается у известного исследователя Северо-Западной Монголии Г. Н. Потанина: “По всей южной границе Урянхайской земли мы встречаем поколения или отделы народа, которые чертами своего быта заставляют видеть в себе омонголившихся тюрков: так, жившие в долине Шишкита дархаты, по-видимому, не что иное, как омонголившиеся урянхайцы; за таких же омонголившихся тюрков можно принять и население пяти хошунов Хотогойту, а затем и небольшой хошун Мингатов на северном берегу р. Кобдо и, наконец, обитающих в западной части монгольского Алтая, между вершинами рек Кобдо и Сенкуля... под названием урянхайцев, говорящих монгольским языком (т.е. алтайских урянхайцев)...”⁷

В настоящее время тувинцы компактно проживают в Баян-Ульгийском, Кобдинском и Хубсугульском аймаках Монголии.

Согласно источникам, Хасутский, т.е. Хубсугульский кожуун Тувы во времена господства Цинской династии на ее территории находился в районе озера Косогол и действительно считался частью тувинской территории. Однако правителями этого кожууна цинские власти назначили не тувинцев, а монголов, которым в 1878 г. удалось добиться специальной печати от улясутайского генерал-губернатора, что в значительной степени облегчало усилия монголов по включению земель Хасутского кожууна в состав Северной Монголии. Позже Всетувинский учредительный Хурал, состоявшийся 13-16 августа 1921 г. и провозгласивший образование Тувинской Народной Республики, постановил: “Хасутский кожуун, живущий в Монголии, исключить из состава народа Танну-Тувы...”⁸

Интересный и вместе с тем весьма показательный факт по этому случаю приводит П. Серен. Находясь в 1991 г. среди хубсугульских тувинцев, она встретила людей, которые имели при себе старую карту Тувы, на которой Хубсугульский кожуун фигурировал как часть тувинской территории.⁹

Кобдоский аймак, где также живут этнические тувинцы, находится сравнительно далеко от территории Тувы. Из письменных источников известно, что тувинские племена, находившиеся под владычеством Алтын-ханов, кочевали не только на территории современной Тувы, но и южнее, вплоть до Кобдо, а восточнее — до озера Косогол.¹⁰ Известный тувинский историк Ю. Л. Аранчын, впервые посетив кобдинских тувинцев, признал в них осколки тувиноязычных племен, когда-то входивших в состав западного крыла урянхайцев, состоявшего из 9 кожуунов, которые во времена разгрома маньчжурами Джунгарского ханства были не только отрезаны от кожуунов восточных урянхайцев, но и рассеяны на мелкие разобщенные группы.¹¹

Данные, которыми мы располагаем, дают основание полагать, что пополнение тувинского населения в этом регионе произошло также за счет притока тувинцев из других мест. Так, наш информант Уламсурэнгийн Цэцэгдарь (1972 г. рождения, уроженка г. Кобдо Монголии) сообщает, что ее бабушка и дед по материнской линии родились и выросли в Синьзяне — они жили там около рек Ээви и Кок Дугай. В 1930-40-х годах в этом регионе участились вооруженные столкновения между казахским населением и китайскими военными, в результате которых жившие с казахами тувинцы вынуждены были бежать в соседнюю Монголию. Здесь они присоединились к кобдинским тувинцам и осели среди них навсегда.

Этническую группу тувинцев, живущих в Кобдоском аймаке, в литературе часто называют мончак-урянхайцами или кокчуулутанами. С. И. Вайнштейн и Э. Таубе предложили именовать их кобдинскими тувинцами, считая это название наиболее правильным, с чем мы полностью соглашаемся.

В Селенгинском и Центральном аймаках Монголии тувинцы оказались в результате вынужденных переселений, имевших место в 1960-70-х годах. В 1963 г. был ликвидирован самостоятельный

сумон в Баян-Ульгийском аймаке. Он был объединен с сумоном Ак-Хем, где в основном жило казахское население, и переименован в Цэнгэл. М. Х. Маннай-оол пишет по этому поводу: "Это оказало отрицательное влияние на тувинцев, составлявших меньшинство вновь созданного сумона. Все ключевые посты и основные рабочие места заняли казахи, и многие тувинцы оказались безработными.¹² По сведениям наших информантов, казахи лишили тувинцев не только рабочих мест, но и плодородных пастбищ, без которых дальнейшее пребывание их в этих краях теряло смысл. В поисках работы многие тувинские семьи, свыше 1100 человек, покинули Цэнгэл. Они перебрались в другие аймаки страны, прежде всего, в Селенгинский и Центральный, которые входили в специальную государственную программу, предусматривающую их ускоренное развитие и, следовательно, наличие новых рабочих мест.

Многократные попытки цэнгэльских тувинцев обратить внимание правительства Монголии на свое бедственное положение в течение длительного времени не приносили желаемых результатов. Тогда, в 1995 г. известный тувинский писатель, журналист Чинаг Галсан, уроженец Цэнгэла, в прошлом выпускник Лейпцигского университета Германии, за счет личных средств организовал переезд 36 семей из сумонов Заамар и Алтанбулаг снова в Цэнгэл, что в определенном смысле было вызовом монгольским властям. Они возвращались на верблюдах в течение месяца. Все это время немецкие документалисты снимали публицистический фильм о них, который, выйдя на экраны страны, вызвал большой резонанс у монгольской общественности. Благодаря этой акции и этому фильму отток тувинского населения из Баян-Ульгийского аймака прекратился.

Достоверных сведений о численности тувинского населения в Монголии, к сожалению, не существует. Наши данные по этому вопросу недостаточны и требуют дальнейших уточнений. Так, например, в 1966 г. немецкая исследовательница Э. Таубе установила, что в сумоне Цэнгэл проживает около 2400 тувинцев.¹³ М. Х. Маннай-оол, оказавшись среди них в начале 1990-х годов, зафиксировал 232 домохозяйств (өргөг)¹⁴. По последней переписи населения сумона, которая проводилась в июне 1999 г., всего в Цэнгэле проживало 7600 человек, из них 2000 тувинцев, на их долю приходилось 500 домохозяйств.

В настоящее время во всем Баян-Ульгийском аймаке в общей сложности насчитывается около 700 тувинских домохозяйств¹⁵. Если предположить, что каждое домохозяйство в среднем состоит из 5-6 человек, то численность тувинцев в этом аймаке составит 4000 человек.

По мнению наших информантов, численность тувинцев в Кобдоском аймаке достигает 2000 человек. Приблизительно 1000 тувинцев проживает в Хубсугульском аймаке¹⁶. О численности в других аймаках почти ничего не известно. Наши попытки уточнить этот вопрос по данным переписи населения не увенчались успехом, поскольку выяснилось, что до недавнего времени монгольских тувинцев записывали либо урянхайцами, либо казахами, либо дархатами, что создает много путаницы. Лишь с начала 1990-х годов их стали записывать тувинцами. Самоназвание их “тыва”, которое в зависимости от локализации той или иной этнической группы имеет специфическое фонетическое звучание: дыъва — у цэнгэльских тувинцев, дыва — у кобдинских, туха — у хубсугульских. Последние известны в литературе также под названием “цаатаны” (от монг. “цаа” — олень), которое им дали соседние народы по роду их основного занятия — оленеводства.

По сравнению с Монголией для Китая характерно относительно более компактное расселение тувинцев. Они в основном сосредоточены на территории Алтайского аймака Синьцзян-Уйгурского автономного района; основная их часть проживает на крайнем северо-востоке Или-Казахского автономного округа, преимущественно в уездах Каба и Бурчин, а также в уездах Алтай, Чингиль, Кок-Дугай и Бурул-Дугай.¹⁷

В Китае тувинцев называют “кок-мончаками” или просто “мончаками”, хотя они сами себя называют “тыва”. Мончаками их называют другие народы, с которыми они совместно проживают на данной территории. Есть предположение, что первыми их так начали называть казахи, после чего это название закрепилось в качестве самоназвания народа.

В научной литературе “кок-мончак” переводят как “синее ожерелье”¹⁸, а иногда “голубые шнуры” или “голубые ленты”¹⁹. По одной популярной версии, когда-то тувинцев отличали от других народов этого региона по синим лентам, которые они

носили на шее. Отсюда якобы и произошли названия “кок-мончак”. Поэтому, иногда называя китайских тувинцев “кок-мончаками” или “мончаками”, мы не внесем существенных разногласий, поскольку речь идет о конкретной группе этнических тувинцев, проживающих на территории Китая.

В разных источниках встречаются утверждения о том, что тувинцы живут в Синьцзяне, по крайней мере, уже два столетия. Известный русский исследователь М. И. Венюков, посетив эти места в 1871 г., отмечал, что немногочисленная группа урянхов (тувинцев. — М. М.) живет в долинах правых притоков Черного Иртыша, их численность в то время не превышала одной тысячи человек.²⁰ Следует ли из этого, что тувинцы изначально принадлежали к числу аборигенных народов Синьцзяна? Или, наоборот, до своего появления в этом регионе они имели свою этническую территорию? На этот вопрос, как нам кажется, однозначного ответа пока нет, так как на данный момент мы не располагаем достаточно полными и достоверными сведениями, позволяющими делать конкретные выводы. О противоречивости и спорности данного вопроса свидетельствуют также результаты некоторых исследований.

Например, С. М. Абрамзон, изучая этногенез киргизов, проживающих в Китае, установил, что в их этнический состав вошла небольшая группа тувинцев, принадлежащая к потокам енисейских кыргызов, которая еще в начале XVIII в. была уведена джунгарами с Енисея в Синьцзян²¹.

По мнению немецкой исследовательницы Э. Таубе, тувинцы изначально проживали не только на территории современной Тувы, но и в Монгольском и Китайском Алтае. Однако то обстоятельство, что в научной литературе они появились под различными названиями: урянхайцы, алтайские урянхайцы, кокчулатаны, мончаки, сойоны, мончак-урянхайцы, алтайские тувинцы в конце концов привело к путанице и неточностям.²²

Чтобы прояснить картину, мы попытались у самих тувинцев выяснить, каковыми они себя считают: местным народом или выходцами из Тувы. Наши попытки, к сожалению, не только не дали желаемых результатов, но и лишний раз убедили нас в крайней запутанности этого вопроса. Каждый раз мы получали разные ответы, порою очень противоречивые.

Один из информантов Солонго Шингил (1952 г. рождения, житель Ак Хаба) придерживался мнения о том, что тувинцы проживали на территории Синьцзяна еще во времена Чингисхана, т.е. в XIII в. Однако данное предложение, на наш взгляд, выглядит несколько неубедительно хотя бы потому, что в то время тувинский этнос как таковой еще не сформировался; речь тогда могла идти только об отдельных тюркоязычных племенах, которые позже составили этническую основу тувинской нации.

По мнению другого информанта, Дагдыя Сагды (1941 г. рождения, житель Кома), тувинцы вступили на земли Синьцзяна в результате вытеснения их из Тувы белыми и красными русскими. К сожалению, нам не удалось выяснить, кого под "белыми и красными русскими" подразумевает наш информатор. Другими называлась иная, существенно отличающаяся от предыдущей дата появления тувинцев в этом регионе – 1782 год.

Многие информанты чаще всего признавались, что затрудняются ответить на наш вопрос однозначно. Большинство из них сходилось во мнении, что тувинцы все-таки перекочевали в Синьцзян из Тувы во времена Цинской династии Китая (1616–1911 гг.) В то же время некоторые информанты были убеждены в том, что их предки испокон веков обитали на Алтае; они не поддерживали версию о переселении тувинцев в эти края.

Как бы там ни было, но в конце XVII в. небольшая группа этнических тувинцев действительно обитала на территории Синьцзяна. Это было время, когда в Центральной Азии заметно ослабло влияние монголов, хотя они еще продолжали играть заметную роль в судьбах народов данного региона. Особое положение в этот период занимали западные монголы (ойрады): они имели довольно сильное государство – Джунгарское ханство, возникшее в 1635 г. и занимавшее территорию Джунгарии – северную часть современного Синьцзян-Уйгурского автономного района и западные части нынешней Монголии²³. ТERRITORIЯ ТУВЫ также частично входила в состав Джунгарского ханства.

Однако в конце XVII в. между Джунгарским ханством и Цинской династией Китая сложились особые отношения: участились раздоры и военные столкновения между Джунгарским Галданханом и цинским императором Канси (1662–1722 гг.) Тувинское

население, в одинаковой мере зависимое как от ойратов, так и от маньчжуротов, было вовлечено в эту междоусобную борьбу, которая в конечном итоге завершилось победой Цинской династии. В результате разгрома Джунгарского ханства небольшая часть тувинского населения оказалась изолированной от основного этноса и на смежных территориях – на Монгольском и Китайском Алтае.

Есть основания полагать, что во времена правления императора Цяnlуна (1736-1795 гг.) отколовшаяся часть тувинского этноса окончательно обосновалась на территории Синьцзяна. Как известно, в это время цинские власти стали внедрять новую административную систему.

Самой низовой административной единицей был сумон, насчитывающей от 50 до 100 дворов, т.е. по существу один большой род составлял сумон. Интересные по этому поводу сведения приводит А. М. Решетов, согласно которым первоначально существовало 7 тувинских сумонов, входивших в 3 хошуна. В мае 1762 г. вместо 3 хошунов было создано 7 под предводительством Чадака, но в декабре того же года их объединили в два аймака: аймак левого крыла во главе с Чадаком и аймак правого крыла во главе с Тубшином. Первым аймак состоял из 4 хошунов: Бээзи хошун левого крыла. Ак Соян, Кара Соян и Майлэнгай. Второй аймак включал в свой состав 3 хошуна: Бээзи хошун правого крыла или *Дэрт сумон* (курсив мой. – М. М.) хошун, Кек Мончак и Шалулэ. Бээзи хошун левого крыла был самым большим, он включал 6 сумонов, а наименьшими были хошуны Ак Соян и Кара Соян, которые включали только по два сумона²⁴.

Во время полевой работы нам неоднократно приходилось слышать о четырех сумонах (*Дэрт сумон*), о которых выше упоминает А. М. Решетов. По мнению некоторых информантов, когда-то население этих четырех сумонов перекочевало в эти края.

Три сумона из четырех были тувиноязычными, а один – монголоязычный, откуда, собственно говоря и произошло деление китайских тувинцев на тувиноязычных и монголоязычных. Последних часто называют “алтайскими урянхайцами”.

Последнее переселение тувинцев в Синьцзян наблюдалось в начале XX в. Так, например, предки одного из наших инфор-

мантов, Даши Оронбая (1962 г. рождения, уроженца Кома), переехали в Китай в 1913 г., т.е. через два года после падения господства маньчжурдов над территорией Тувы. Они, по словам информанта, были родом из Ак-Довурака — нынешнего административного центра Барун-Хемчикского кожууна Республики Тыва.

Несколько семей бежали из Тувы в 1920-1930-х гг., в частности из-за того, что не приняли Народную революцию 1921 г. Первоначально они проникли в Монголию, где какая-то часть осела, а другая перекочевала в Синьцзян. Причем миграции проходили и в обратном направлении, т.е. из Китая в Монголию. Например, Э. Таубе, долгое время работавшая среди тувинцев в Монголии, отмечает, что среди ее информантов были и те, которые родились в районе южнее Алтайского хребта, т.е. в Синьцзяне, а позже, вследствие "культурной революции", перебрались из Китая на территории Монголии. Она также отмечает, что между тувинцами Китая и Монголии, несмотря на государственные границы, вплоть до середины нашего века существовали постоянные контакты²⁵, чего, к сожалению, нельзя сказать о тувинцах, живущих в Туве и их сородичах, живущих в КНР.

Вопрос о численности китайских тувинцев является одним из самых сложных и запутанных, так как китайская статистика не выделяет их в качестве самостоятельной народности. По этой причине они не включены в официально утвержденный список народов страны. Поэтому не удивительно, что в научной литературе часто приводятся весьма разноречивые данные о численности китайских тувинцев. Например, по данным китайского исследователя Хэ Синляня в начале XX в. на территории Синьцзяня проживало около 13 тысяч мончаков²⁶. В настоящее время их численность, по одним источникам, составляет около 1 тысячи человек; по другим — от 2500 до 3000 человек²⁷. Некоторые авторы ссылаются на данные всекитайской переписи населения 1982 г., согласно которым на территории СУАР проживает более 4 тысяч мончаков, из них в уездах Алтай — 1700 чел., Бурчин — около 1300 чел., Чингиль — свыше 500 чел., Каба — свыше 400 чел., Кэк-Дугай — свыше 200 чел., Бурул-Дугай — свыше 100 человек.²⁸ Но некоторое сомнение вызывает тот факт, что мончаки, будучи непризнанными в качестве самостоятельной народности, оказались в списке народов, подлежащих пе-

реписи. От китайских коллег в форме устной информации мы получили другие данные об их численности — от 2332 до 3700 человек.

Более подробнее данные приводит А. М. Решетов, они весьма интересны в плане их сравнения с предыдущими. Так, например, по его приблизительным подсчетом, которые сделаны на основе результатов китайских исследователей, во времена правления императора Цяnlуна насчитывалось до 2745 тувинских дворов. “Если предположить, — пишет он, — что каждый двор состоял из 4 человек, то окажется, что в конце XVIII в. их было около 11 тысяч человек. Даже если эти цифры и занижены, то все равно есть основание говорить о начавшемся процессе этнической ассимиляции”²⁹.

По данным на 1983 г., в Бээзи хошунах левого и правого крыла насчитывалось свыше 200 дворов; в хошуне Ак Соян — свыше 30 дворов; в хошуне Кара соян — свыше 130 дворов, в хошуне Майлэнгай — свыше 10 дворов; в хошуне Кок Мончак — свыше 200 дворов; в хошуне Шалулэ — около 10 дворов. По имеющимся данным, население хошунов Кек Мончак, Ак-Соян и Кара Соян говорит по-тувински. Численность его — свыше 360 дворов, т.е. около 2 тысяч человек. Проживают они главным образом в уездах Каба и Бурчин. Население других четырех хошунов (Бээзи левого и правого крыла, Майлэнгай и Шалулэ) преимущественно монголоязычное. Численность его свыше 2 тысяч человек. По происхождению это тувинцы (кек мончаки. — М.М.), но утратившие тувинский язык и считающие монгольский язык своим родным. Исследования А. М. Решетова показали, что тувинцы, теряющие полностью свой язык, как правило, перестают считать себя тувинцами. Их обычно называют не кек-мончаками, а алтайскими урянхайцами. Они противопоставляют себя тюркоязычным мончакам и считают себя самостоятельной этнической группой³⁰.

Подобная ситуация, безусловно, затрудняет не только выяснение реальной численности, но и вносит много неясности относительно этнической принадлежности некоторых этнографических групп. К счастью, наши исследования велись исключительно среди тувиноязычных мончаков, которые осознают себя частью тувинского этноса. Опрос, который велся среди них, выявил следующую деталь. Оказалось, что в паспорте мончаков записывают

вовсе не мончаками, как их обычно именуют, а монголами, к чему они сами относятся вполне спокойно. Поэтому установить реальную численность тувинского населения в Китае практически невозможно. В этом случае мы считаем целесообразным полагаться на мнение самих тувинцев, которые считают, что их численность на сегодняшний день не превышает 4000 человек.

Если эти данные сравнить с данными более раннего периода, то получается, что во времена Цинской династии численность тувинцев была максимальной, т.е. около или чуть больше 10 тысяч человек. Живя длительное время в иноэтнической среде, они постепенно подверглись естественной ассимиляции, в результате которой большая часть тувинского населения полностью потеряла свой родной язык и вошла в состав других народов.

Та часть тувинцев, которые сейчас известны как көк-мончаки, сумели избежать полной ассимиляции, но из-за своей малочисленности они в буквальном смысле затерялись среди более многочисленных народов, что вполне закономерно для такой многонациональной и перенаселенной страны, как Китай.

В то же время трудно не заметить, что на протяжении всего этого исторического отрезка времени в динамике численности тувинского населения постепенно и неуклонно шли изменения в сторону его уменьшения. Отчасти это объясняется политикой правительства КНР, направленной на ограничение рождаемости и контролем за дальнейшим приростом населения во избежание серьезных социально-экономических проблем, связанных с перенаселением страны.

Китайские власти официально разрешают всем представителям национальных меньшинств иметь не более двух-трех детей, в то время как представителям основного этноса страны — ханьцам дано право иметь только одного ребенка в семье. В таком дифференциированном подходе, как нам объяснили,, выражается забота коммунистической партии и правительства страны о будущем малых народов. По сравнению с китайцами им предоставляются более благоприятные условия для увеличения численности своего населения. Но, к сожалению, как бы привлекательно ни выглядела со стороны такая политика, все же объек-

тивно нет никаких серьезных оснований говорить о расширенном воспроизведстве тувинского населения в Китае.

В этом отношении тувинцы Монголии находятся в более выгодном положении, поскольку не испытывают подобных ограничений. Поэтому и численность их, по нашим предварительным данным, вдвое превышает численность кек-мончаков в Китае.

Родоплеменной состав

У зарубежных тувинцев до настоящего времени устойчиво сохраняется традиционное деление на родовые группы и подгруппы. При этом каждый род, независимо от численности, делится внутри себя на более мелкие единицы — патронимии.

Родоплеменной состав тувинцев Монголии достаточно подробно описан в литературе, где он дается, как правило, с учетом локализации той или иной этнической группы. Так, у тувинцев Хубсугульского аймака ученые выделяют три основных рода: соян, урат и балыкши. Кроме них там живут представители более мелких родов, к которым относятся демчи, хэйүк, тарга и найдан. Этот же родоплеменной состав встречается на территории Тувы, примыкающей к Хубсугульскому аймаку, а именно, в Тоджинском кожууне живут сояны, ураты, тарга, демчи и хэйуки, в Кунгуртuge — сояны, балыкши и хэйуки³¹.

Интересно также отметить, что у дархатов, живущих в Хубсугуле вместе с тувинцами, М. Х. Маннай-оол обнаружил ряд этнинимов тувинского происхождения: кыргыс, иргит, куулар, чооду, хоролмай³². Это может лишь подтверждать тезис Г. Н. Потанина о том, что “дархаты стали монголами сравнительно в недавнее время, а прежде были урянхайцами”,³³ т.е. тувинцами.

В Кобдоском аймаке тувинцы делят себя на две большие родоплеменные группы — мончак и соян. Группа мончак состоит из родов иргит и хэйүк, соян — из ак соян и кара соян. Каждый род в свою очередь делится на несколько патрономий. По данным С.И. Вайнштейна и Э. Таубе, род иргит у них имеет патрономии ак иргит, улуг иргит, адай иргит, моол иргит, калчан иргит, джод иргит; род хэйүк — кара хэйүк, хая хэйүк, донгак хэйүк,

казак хәйүк, джанагаш хәйүк, монгуш хәйүк, дөрвөт хәйүк, чагтыва, сарыг чагтыва, кара чагтыва, кара дарган; соян — кызыл соян, делег, джулджинат, бургууд, агван, сарыг, оюн, шудувак, джирвек; род кара соян — кызыл соян, кара-төш, кара-сал, онгад³⁴.

Родоплеменной состав тувинцев Баян-Ульгийского аймака имеет много общего с составом предыдущих двух этнолокальных групп. В частности, у них встречаются группы соян, мончак (или көк-мончак) и хәйүк. Д. А. Монгуш и М.Х. Маннай-оол зафиксировали у них следующие подразделения. Группа соян, например, состоит из родов кара соян и ак соян. Кара соян распадается на патрономии кара-сал, кара-төш, шанагаш, кара саая, хойт, чоол ооржак; ак соян — на сарыглар, агбан, делег, бургууд, тос-кириш, казак кыргыс, шуудак, оюн. Мончак подразделяется на ак иргит, шунгуур иргит, адай иргит, чооду иргит, ёзлет, хойт чагтыва, сарыг чагтыва, кара чагтыва, кызыл соян, делег, хәйүк. Хәйүк, в свою очередь, распадается на хаа хәйүк, монгуш хәйүк, шанагаш хәйүк, казак хәйүк, донгак хәйүк, кара хәйүк, көр хәйүк³⁵.

У тувинцев Китая мы также обнаружили родоплеменные группы соян (ак соян, кара соян, кызыл соян, көк соян), хәйүк (хаа хәйүк, кара хәйүк, донгак хәйүк), иргит (улуг иргит, бичии иргит) и мончак. Вместе с ними проживает некоторое число представителей групп ооржак, шанагаш, и чагтыва. В меньшем количестве встречаются тувинцы, относящие себя к роду танды, куулар, кара-төш, кара тондуп, кара-оол и оюн. Есть среди них представители и таких малоизвестных родов, как бештелик и конгуту³⁶.

Если сравнивать родоплеменной состав трех монгольских и одной китайской этнолокальных групп тувинского населения, без труда можно обнаружить большое сходство между ними. Практически один и тот же состав, за редким исключением, имеют тувинцы Баян-Ульгийского аймака Монголии и тувинцы Алтайского аймака Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая, что, очевидно, объясняет их территориальной близостью, совместным проживанием и наличием тесных культурных и экономических контактов в более ранний период их истории. Достаточно близки по родоплеменному составу к ним и тувинцы Кобдосского аймака; они имеют те же родоплеменные группы, что и первые.

Тувинцы Хубсугульского аймака по своему составу наиболее близки к жителям Тоджинского кожууна и Кунгуртуга Республики Тыва, что также объясняется близостью их территорий, которые в прошлом не были разделены границей.

Все перечисленные этнонимы монгольских и китайских тувинцев в подавляющем большинстве совпадают с названием родоплеменных групп российских тувинцев, за исключением таких, как шанагаш, тос-кириш, шуудак, хойт, бештелик, конгуту, чагтыва, которые не сохранились в этнографии основного этноса.

В целом родоплеменной состав у тувинцев Монголии и Китая достаточно пестрый и сложный по своей структуре, но он, тем не менее, позволяет утверждать, что процесс формирования вышеназванных родоплеменных групп и их подразделений некогда был тесно связан с этнической территорией тувинцев. Единство территории в данном случае сыграло роль одного из основных этнообразующих факторов, без которого, как известно, невозможно возникновение любого этноса.

В перспективе родоплеменной состав из рассматриваемых этнолокальных групп может быть исследован более тщательно и всесторонне специалистами узкого профиля. Мы же ограничились лишь общим обзором, что соответствует целям и задачам нашего исследования.

Этническое самосознание

Этническое самосознание занимает одно из важнейших мест среди признаков этноса и выполняет функцию этнического определятеля³⁷. По мнению Ю.А. Бромлея, понятия “этническое самосознание” и “национальное самосознание” не тождественны³⁸, поэтому мы попытаемся проанализировать и ту, и другую стороны этого явления применительно к рассматриваемым этнолокальным группам тувинского населения. В связи с этим основное внимание будет обращено на такие важнейшие индикаторы этнического самосознания, как этническая самоидентификация и представления об энто-консолидирующих и этнодифференцирующих признаках³⁹.

В работе М. А. Снежковой в достаточной мере раскрыто значение разграничительного признака “мы-они” для развития

этнического самосознания, под которым автор понимает представления об “этнообъединительных и этноразграничительных признаках, проявляющихся при определении человеком связей со своим этносом и при сопоставлении его с другими этносами”⁴⁰.

Мы намерены рассмотреть факторную базу функционирования современного этнического самосознания тувинцев Монголии и Китая, а также степень развития обоих уровней этой бинарной структуры — самосознания национального, как осознания принадлежности к определенной нации⁴¹, и самосознания этнолокального.

Известно, что к этноконсолидирующему признакам относятся как явные признаки, такие как язык, одежда, жилище, пища, обряды и обычаи, конфессиональная принадлежность, и неявные — особенности личностного поведения и общность происхождения. Наиболее значимыми этноконсолидирующими признаками для рассматриваемых групп, судя по данным наших информантов, оказались язык, общность происхождения, религиозная принадлежность, обряды и обычаи и только потом одежда, пища и жилище. Эти же признаки выполняют и этнодифференцирующую функцию, так как по ним можно отличить монгольских и китайских тувинцев от представителей других национальностей.

Весьма примечательно, что тувинский язык, как в качестве этноконсолидирующего, так и в качестве этнодифференцирующего признака, не только занимает первое место в ряду себе подобных, но и оценивается таким образом подавляющим большинством тувинского населения как в Монголии, так и в Китае. И это при том, что все большее число зарубежных тувинцев осознает своим родным языком также и монгольский.

Вторым важнейшим этноконсолидирующим признаком является общность происхождения. Место этого признака в ряду этнообъединяющих определяется, как нам представляется, размыванием этнически специфических черт в материальной культуре и обрядовой практике. Невысокая роль признака конфессиональной общности или религиозных различий объясняется иноэтническим окружением, в котором живут тувинцы Монголии и Китая. В основном это монголы, принадлежащие, как и тувинцы, к

северному направлению буддизма, и местами казахи-мусульмане, влияние которых на тувинцев почти не ощущается.

Наши попытки выяснить у информантов, какие национальности, по их мнению, близки тувинцам и по какому признаку, показали, что подавляющее большинство считают близкими по языку казахов, а по культуре и быту монголов. При этом культурно-бытовому сходству с монголами тувинцы придают большее значение, что, по всей вероятности, объясняется высоким уровнем проникновения в их хозяйствственно-бытовую культуру элементов монгольской культуры и быта.

Второй уровень этнического самосознания зарубежных тувинцев — этногрупповое самосознание выяснялся нами посредством вопроса об их этногрупповой принадлежности. Оказалось, что монгольские и китайские тувинцы при определении своей групповой принадлежности идентифицируют себя в соответствии с районами выхода при переселении их самих, либо их предков. Часто тувинцы определяют себя монгольскими и китайскими, но это определение, как нам показалось, не универсально, о чем свидетельствуют случаи этнической самоидентификации цэнгэльскими, кобдинскими и т.д., т.е. по месту проживания: в Цэнгэле, Кобдо и т.д. Это позволяет говорить о наличии этнолокального самосознания у зарубежных тувинцев, хотя есть вероятность, что со временем, по мере утраты будущими поколениями осознания своей причастности к тувинскому этносу, с одной стороны, и ускорения процесса этнической ассимиляции со стороны других этносов, с другой, этот уровень этнического самосознания если не исчезнет окончательно, то, во всяком случае, значительно ослабеет. Эта тенденция, по нашим предварительным прогнозам, может достаточно явно проявиться у тех этнолокальных групп, которые находятся в полной изоляции от своего основного этнического массива, в результате чего не имеют возможности регулярно получать этнически насыщенную культурно-языковую "подпитку".

Таким образом, на основе вышеизложенного можно утверждать, что современное этническое самосознание тувинцев Монголии и Китая представляет собой двухуровневую структуру.

Первый уровень проявляется в осознании ими самих себя как части тувинского этноса, что свидетельствует о развитости у

них национального самосознания. Развитие второго уровня, а именно этнолокального самосознания, несколько отстает от первого. Фактором, сдерживающим его рост, является активное течение процесса языковой и культурной ассимиляции тувинцев с соседними, более многочисленными этносами.

Следует также заметить, что длительное проживание зарубежных тувинцев в условиях точечной дисперсии и инонациональной (в основном монгольской и казахской), активно воздействующей среде не могло не привести к языковым и этнокультурным изменениям.

ЛИТЕРАТУРА

1. История Тувы. Т. 1.-М., 1964. С. 216.
2. Там же, с 174.
3. Сумоны с одноименным названием Буянт имеются в двух разных аймаках Монголии: в Баян-Ульгийском и Кобдоском.
4. Монгуш М. В. Этноязыковая ситуация у тувинцев в Монголии и Китае// Кадын.-Кызыл, 1998, № 1. С. 9.
5. Ральдин Х.Ц. Этнический состав современного населения Монгольской Народной Республики. //Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии.-М., С.23: Аранчын Ю. Л. Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии//Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып.XII. -Кызыл. 1975. С. 212-218; Маннай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность. //Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. XVIII.-Кызыл, 1995. С. 57.
6. Маннай-оол М. Х. Указ.соч. С. 57.
7. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV.-Спб 1883. С. 653-654.
8. Маннай-оол М. Х. Дархаты: некоторые этнографические данные// Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. XVIII.-Кызыл 1995. С. 63.
9. Серен П. С. Мoolda tyyvalarnын чанчылдары. -Кызыл.2000.
10. История Тувы. Т. 1. М., 1964. С. 200.
11. Аранчын Ю. Л. Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии.. С. 234.
12. Вайнштейн С. И., Э. Таубе. Тувинцы Монгольского Алтая (Кобдинские тувинцы). //Полевые исследования Института этнографии 1980-81 гг. -М, 1984. С. 234.
13. Маннай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность. С. 58.
14. Таубэ Э. Сказки и предания алтайских тувинцев. -М., 1994. С. 58.
15. Маннай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность. С. 58.
16. РФ ТИГИ. Д. 1198. Л. 1 Материалы М.В. Монгуш.
17. Там же. Д. 1198 А, Л. 27, 23. Материалы М.В. Монгуш.
18. Монгуш М. В. Тувинцы в Китае (Историко-этнографический очерк). -Кызыл, 1997. С. 5.

19. Монгуш М. В. Тувинцы и алтайские урянхайцы в Китае: проблемы истории, этноса и языковой ситуации//Общество и государство в Китае. XXI научная конференция. Тезисы докладов. Ч. II-. М., 1990. С. 177.
20. Таубе Э. Сказки и предания алтайских тувинцев.
21. Венюков М. И. Заметки о населении Чжунгарского пограничного пространства//Известия ИРГО. Т. VII СЛ6. 1871. С. 343.
22. Абрамзон С. М. Киргизы Китайской Народной Республики//Известия АН Киргизской ССР. Серия общественных наук. Т. III. Вып. 2.-Фрунзе, 1961. С. 121.
23. Таубе Э. Сказки и предания алтайских тувинцев. С. 8.
24. Ходжаев А. Цинская империя и Восточный Туркестан в XVIII в. - Ташкент. 1991. С. 16.
25. Решетов А. М. Тувинцы и алтайские урянхайцы в Китае: проблемы истории, этноса и языковой ситуации. С. 177.
26. Таубе Э. Сказки и предания алтайских тувинцев. С. 8.
27. Хэ Синлян. Первые шаги в изучении религиозных верований алтайских урянхайцев Миньцзу сяньцзю (Изучение национальностей). - Пекин, 1986. № 1. С. 66.
28. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. -М., 1992. С. 415.
29. Сат Ш. Ч., Доржу Л. Ю. К изучению тувинского языка в Китае//Советская тюркология. -М., 1989 № 5. С. 93; Решетов А.М. Тувинцы и алтайские урянхайцы в Китае: проблемы истории, этноса и языковой ситуации. С. 178.
30. Решетов А. М. Указ. соч. С. 178.
31. Там же. С. 178-179.
32. Серен П. Моолда тываларның чанчылдары. С. 5.
33. Маннай-оол М. Х. Дархаты: некоторые этнографические данные. С. 65.
34. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. С. 22.
35. Вайнштейн С. И., Таубе Э.: Тувинцы Монгольского Алтая (Кобдинские тувинцы). С. 234.
36. Монгуш Д. А. О языке тувинцев Северо-Западной Монголии//Вопросы тувинской филологии. -Кызыл. 1983. С. 131; Маннай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность. С. 59.
37. Монгуш М. В. Тувинцы в Китае. С. 11.
38. Мыльников А. С. Народная культура и генезис национального самосознания. //Советская этнография. 1981. № 6. С. 3.
39. Бромлей Ю. В. Этнические аспекты современных национальных процессов. //История СССР. 1977. №3. С. 19.
40. Старовойтова Г. В. Этническая группа в современном городе. Л., 1987. С. 124.
41. Снежкова И. А. К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества. //Советская этнография. 1982. № 1. С. 80.
42. Мыльников А. С. Народная культура и генезис национального самосознания. С. 5.

НАЧАЛО ПРОМЫШЛЕННОГО ОСВОЕНИЯ ТУВЫ

Тува, богатый минералами и другими природными ископаемыми край, находится в центре Азиатского материка и окружена горами Саян и Танну-Ола. Ее населяет древний, с богатой историей и традициями народ — тувинцы.

В начале XX века Тува встает на путь создания своей национальной промышленности, т.е. история промышленности Тувы насчитывает всего одно столетие. Однако этому предшествовали неоднократные попытки превоначального освоения края, начиная со второй половины XIX века.

Промышленность (индустрия) является важнейшей отраслью народного хозяйства, она оказывает решающее воздействие на уровень развития производственных сил общества, представляя собой совокупность предприятий, занятых производством орудий труда как для самой промышленности, так и для других отраслей народного хозяйства, а также добычей сырья, материалов, топлива, производством энергии, заготовкой леса и дальнейшей обработкой продуктов, полученных в промышленности или произведенных в сельском хозяйстве¹.

Это определение промышленности можно полностью отнести к Туве лишь с середины XX века, когда здесь были построены горнодобывающие комбинаты в Ак-Довураке и Хову-Аксы, машзавод, лесхоз, швейная и мебельная фабрика в Кызыле.

Во второй половине XIX и первом десятилетии XX в. в Туве промышленности в вышеприведенной интерпретации не было, не было и промышленных рабочих как основного производителя. В рассматриваемый период предпринимаются лишь отдельные попытки организовать промышленную добычу золота, соли, природных богатств края, первичную обработку кож.

У тувинцев, для которых характерны устойчивые традиции кочевого хозяйства, процесс трансформации и перехода от кочевого к оседлому образу жизни проходил с большими трудностями и имел свои специфические черты.

Начиная с середины XIX в. в Туву стали проникать переселенцы из Российской империи. Ранее, в 30-х годах XIX в. русски-

ми предпринимателями осваиваются золотые прииски в верховьях р. Систиг-Хем (Спасский и Никитский)², но работа на них велась на нелегальном положении, а их деятельность не регулировалась властями Российской империи, т.к. территория Тувы в то время юридически принадлежала Цинской империи. Возможность добычи золота русскими в Туве объясняется тем, что пограничные заставы Российской империи находились по Саянским хребтам, и цинские – по Танну-Оола, и территория Тувы оказалась как бы нейтральной зоной между этими государствами.

Для России и Центральноазиатского региона вторая половина XIX в. – начало XX в. ознаменованы крупными политическими событиями и большим вниманием со стороны мировых держав к данному региону. Основной упор в переделе мира был сделан на Азиатский континент, в особенности на Китай, а вместе с ним на Монголию и Туву. В распространении сферы своего влияния на Центральную Азию была заинтересована и Российская империя и, начиная с XIX в., в этот регион посылаются экспедиции Русского императорского географического общества.

В изучении природных богатств, политического положения Тувы было заинтересовано прежде всего царское правительство, т.к. обладание Тувой давало возможность использовать ее как транзитный путь для товарообмена с Монгoliей, что усиливало экономическое и политическое влияние России среди монголов³ и в целом в Центральной Азии.

В связи с этим со второй половины XIX в. и в начале XX в. с целью более глубокого изучения в Туву направляются ученые и исследователи: Г. Н. Потанин, В. В. Радлов, В. М. Родевич, Ф. Я. Кон, Г. Е. Грумм-Гржимайло, Е. К. Яковлев и др. Ими были исследованы природа, животный мир, полезные ископаемые, традиции и быт, социально-экономическое и политическое положение края.

Вопросы промышленного использования природных ресурсов Урянхайского края поднимались в различных инстанциях Российской империи, а с возникновением “Урянхайского вопроса” эта тема стала обсуждаться более активно.

В. Родиевич о русской колонизации пишет: “Среди всего многотысячеверстного протяжения русско-китайской границы Урянхайский участок ее является участком наиболее слабым,

наименее охраняемым и как бы вполне забытым с китайской стороны. Урянхай есть поистине точка наименьшего сопротивления русско-китайской периферии, и за этой слабой точкой лежит целая большая провинция. Урянхай обещает русскому правительству наибольший успех с наименьшей затратой сил. В случае военной грозы Урянхай должен стать местом русского успеха”⁴.

Из этого следует, что интерес к Туве со стороны русского правительства должен был возрастать и действия по колонизации, а затем постепенному захвату края должны были проводиться немедленно, пока цинское правительство не обратило пристального внимания на состояние дел в этом далеком крае. Это сулило бы Российской империи выгодное стратегическое положение как для политического, так и для экономического господства в Центральной Азии.

В связи с этим со второй половины XIX вв. Туву проникает русский торгово-промышленный капитал. Здесь он встретился с натуральным типом хозяйства, основанным на экстенсивном кочевом скотоводстве. Ремесло в Туве носило подсобный характер. Исследователями Тувы было отмечено железоделательное, столярное, шорное ремесла. При этом подчеркивалось, что столярное дело было сосредоточено в руках буддийских лам и что скульпторов-художников как таковых не было, этим искусством занимались кузнецы или столяры; вышиванием одежды и обуви, а также изготовлением домашней утвари, как правило, занимались женщины. В частности, Ф. Я. Кон отмечает “... ремеслом заняты исключительно мужчины, остальные домашние ремесла, за исключением катания войлока, находятся в ведении женщины”⁵.

В исторической литературе отмечается, что у тувинцев ремесленное производство имеет глубокие корни, уходящие в период средневековья. Племена, населявшие Туву, добывали железную руду, плавили и получали железо, которым пользовались многие племена Саяно-Алтайского нагорья.

Кузнецы пользовались уважением у всего народа. Так Г.Е. Грумм-Гржимайло пишет: “Ремесленничество развито у сойотов в большой степени, чем у других кочевников Средней Азии, причем кузнечество пользуется даже таким уважением, что, по словам Ф. Я. Кона, когда кузнец за работой и в его юрту входит

чиновник, то он вправе не отрываться от своего дела для его приветствия, т.к. его работа старше, т.е. важнее работы чиновника⁶. Причину того, что железоделательное ремесло у тувинцев находится в упадке, он видит в отсутствии своего железа у сойотов, а также в том, что процветавшее еще в VI в. в Алтайско-Саянском нагорье рудное дело, о котором пишут китайцы и на которое указывают следы многочисленных древних рудников, в настоящее время забыто, и весь металл, обращающийся в стране, приобретается преимущественно у русских купцов⁷. Здесь нужно отметить, что Г.Е. Грумм-Гржимайло делает ошибку, указывая, что у тувинцев не было своего железа, наверняка ученый имел в виду металл, из которого изготавляли металлические изделия, а не рудное железо.

Так как основной отраслью хозяйства тувинцев оставалось кочевое скотоводство, а ремесло носило подсобный характер, товарное производство как одно из условий возникновения промышленности отсутствовало. Это определяло жизнь и быт, социальное, политическое и культурное положение населения Тувы.

Однако Р. Кабо утверждает, что "... скотоводческое хозяйство представляет собой своего рода моноотрасль; меновые отношения и торговый капитал, раз проникнув в толщу натурального скотоводческого хозяйства, сравнительно быстро овладевают производственным процессом и столь же быстро разрушают натуральную основу этого хозяйства"⁸.

Все изменилось после подписания Пекинского договора 1860 г., по которому русскому капиталу разрешалось действовать на территории Цинской империи на очень выгодных условиях. Тем самым открывались еще большие возможности для русского капитала по дальнейшему освоению Тувы и созданию на ее территории факторий, промыслов и золотодобывающих приисков. К 1896 г. на территории Тувы работало уже 11 приисков с 500 рабочими⁹. Золотодобывающие прииски сыграли большую роль в деле хозяйственного освоения края и появления зачатков капиталистического производства. На них применялся дешевый труд тувинцев, которые первоначально выполняли подсобные работы: заготовка дров, сена, пастьба скота, приготовление еды; впоследствии они начинают работать непосредственно на добывче золота.

Совместная работа тувинцев с русскими рабочими на приисках приобщала их к новым производственным отношениям, к новым условиям работы и к новой культуре труда, что, на наш взгляд, хоть и не во всем тувинском обществе, но по крайней мере в близлежащих к приискам общинах приводило к изменениям в многовековом укладе жизни тувинского народа.

Хотя в середине XIX в. золотодобыча в Туве процветала, к концу столетия она приходит в упадок, несмотря на то, что количество заявок на разработку золотых приисков к 1896 г. доходило до 40. Это объясняется отсутствием удобных и дешевых дорог в Туву, что повышало себестоимость добываемого золота, а также активизацией цинского правительства с целью недопущения дальнейшей русской колонизации.

К концу первого десятилетия XX в. в Туве насчитывалось 14 приисков, принадлежавших русским предпринимателям Г. Сафьянову, Скобееву, Чиркову и др., которые стали первоначальной формой промышленного производства в Туве.

В 1901 г. правительство Цинской империи разрешило торговлю в Туве своим частным торговым фирмам, что ранее строго запрещалось. Это способствовало тому, что, составив конкуренцию и вытеснив русские товары легкой промышленности, китайские фирмы вынудили русских купцов более активно заняться производством.

Кроме золотых приисков, в Туве действовали кожевенный завод (в районе Чая-Холя) и соляной завод Сватикова (оз. Дус-Холь), на которых кроме рабочих, прибывших в Туву из разных регионов Сибири, работали и тувинцы. Тувинцы-араты поставляли также продукцию скотоводства, свои изделия из кожи и дерева, спрос на них стимулировал рост производства и разрушал натуральный характер аратских хозяйств, увеличивая их товарность. Но большая часть этой продукции все же шла на внутреннее потребление или выполнялась по индивидуальным заказам и в малом количестве. Такое положение можно объяснить, на наш взгляд, тем, что для Цинской империи Тува являлась заповедным краем для получения пушнины и скота, развитие же производительных сил тормозилось налоговым гнетом и беспощадной ростовщической торговлей китайцев. Правда, это же можно

отнести и к Российской империи, но русские колонисты путем создания своих предприятий давали толчок к новому развитию производительных сил и производственных отношений в Туве.

С началом национально-освободительного движения в Монголии и Туве 1911-1912 годов комплексные исследования на территории Тувы были прерваны, но позже продолжились с новой силой. В частности, исследованием природных богатств, социально-экономическим и политическим состоянием дел занимались Б. М. Порватов, В. Селиванов, А. А. Турчанинов, В. Л. Попов, Шелкунов, Минцловы, подробные отчеты составляли Георгий и Иннокентий Сафьяновы.

В докладе горного инженера Б. М. Порватова на совещании в с. Усинском в 1913 году приводятся подробные данные по состоянию дел на золотых приисках Урянхая и что мешает их разработке и использованию в промышленных целях. От отмечает: "В Урянхае из всех горных богатств разрабатывается пока только розыпное золото, которое было открыто еще в 1839 г."; "большинство Урянхайских розыпей по своему характеру совершенно доступны для разработки кустарным способом — старателями. До настоящего времени этот вид золотого промысла не имел здесь широкого развития ввиду удаленности золотоносных районов от жилых мест и тяжести тех условий, на которых допускают к добыче золота из своих площадей рабочего — старателя урянхайские золотопромышленники". Для улучшения и развития добычи золота он считает необходимым улучшение путей сообщения с Урянхаем и большее заселение его. Тогда, возможно, кустарный золотой промысел привьется здесь и получит широкое развитие.

Далее отмечается, что для успешного развития горного промысла в Урянхае необходимо:

1. Определенное решение урянхайского пограничного вопроса и выяснение политических и экономических прав русских в этом крае.

2. Скорейшее устройство водного пути и открытие пароходства в верховьях Енисея.

3. Если Урянхайский край будет признан территорией, принадлежащей России, желательно предоставление русским подданным права заниматься горным промыслом в Урянхае в порядке правил, установленных для занятия золотым промыслом на

инородческих землях, т.е. всякий горнопромышленник, желающий в Урянхае занять известную площадь под разработку или разведку полезного ископаемого, одновременно с представлением заявки г-ну Пограничному Комиссару, для регистрации обязан также предоставить ему для утверждения договор, заключенный между горнопромышленником и нойоном о вознаграждении за убытки, причиняемые им на поверхности⁸.

Из этого мы видим, что развитие горного дела сталкивается в основном с отсутствием дорог, нехваткой рабочей силы и нерешенностью пограничного вопроса.

О богатстве и перспективах развития промыслов и золотодобывающих приисков говорится в отчете Заведующего устройством русского населения Шелкунова за 1915 г., где дается общая характеристика социального и экономического состояния каждого кожууна на данный момент. По этим данным, "... запасы золота и других металлов, возможный массовый сплав леса – все это дает полное право считать Точжу (Тоджу. – О.О.) богатым краем с могущей скоро развиваться промышленной жизнью"⁹. Хотя здесь говорится об одном кожууне, но то же самое можно сказать и о других кожуунах Тувы. Тот же Шелкунов пишет, что "с 1905 г. Н. М. Черневич начал разработку по добыванию золота в системе рек Элегест и Меджигея"¹⁰. Еще нужно указать реку Бай-Сут, правый приток Енисея, где удачно работал И.К. Леонов, и хребет Танну-Ола, где разведка показала богатое содержание золота. Отношение местного населения к разработкам и добыче природных ископаемых носило враждебный характер, т.к. это затрагивало верований тувинцев: по их убеждениям, эти работы тревожили хозяев местности ("чер ээзи", "суг ээзи"). По этому поводу В. Селиванов пишет: "Разведочная партия золотопромышленника Иваницкого, работавшая по изысканию полезных ископаемых, встретила недоброжелательное отношение жителей Ондар сумо, живущих по левой стороне р. Кемчик."¹¹.

Кроме золота, на территории Тувы позже были найдены залежи асбеста, угля и других природных ископаемых.

Минерал, известный у местного населения как "даг-дюю" (досл. "горная шерсть"), оказался асбестом. Из доклада 1906 г. пограничного начальника Александрова явствует, что первыми открыли асбест в районе современного г. Ак-Довурака Хаиров и

Кононов. Ими были проведены изыскательные работы, и они закрепили это открытие за собой с расчетом выгодно перепродать месторождение другим предпринимателям. Но у них с этим делом ничего не получилось из-за противодействия местных чиновников, самого нойона Хайдыпа и русских предпринимателей, которые долгое время занимались предпринимательством в Туве и не терпели конкуренции со стороны вновь прибывших колонистов.

После Октябрьской революции 1917 г. и во время гражданской войны количество исследований и промышленных разработок природных богатств Тузы со стороны России сильно сократилось, но добыча золота не прерывалась. Так, в 1916-1919 гг. в верховьях р. Каа-Хем финляндской компанией велись поиски золота. Однако до сих пор не ясно, была ли эта компания официально и юридически оформлена в соответствующих инстанциях России, или же это были обычные авантюристы.

Как уже отмечалось, промышленное освоение Тузы, в том числе развитие горного дела, сталкивалось с трудностями из-за отсутствия дорог, нехватки рабочей силы и на определенных этапах – неясности политического и государственного положения Тузы. Эти вопросы стали решаться в первом десятилетии XX в. с постройкой Усинского тракта, который к началу первой мировой войны не достроили, и проехать по нему можно было только с мая по октябрь месяцы. С объявлением протектората России над Тувой в 1914 г. на какое-то время было определено политическое положение Тузы, но после Октябрьской революции и гражданской войны в России этот вопрос встал еще более остро вплоть до создания Тувинской Народной Республики. Вопрос о рабочей силе не был решен, т.к. рабочих рекрутировали из близлежащих регионов России. Отметим в связи с этим, что нигде не ставилась задача формирования рабочей силы за счет местного населения, и это было присуще политике, проводимой Российской империей в своих национальных регионах при промышленном освоении данных областей.

Таким образом, с проникновением в Туву русского торгово-промышленного капитала и в связи с конкурентной борьбой между китайскими и русскими торговцами натуральное хозяйство тувинцев стало медленно сдавать свои позиции. С появлением

приисков и других первичных форм промышленного производства тувинцы-араты начали приобщаться к новым для них производственным и общественным отношениям, что стало началом разрушения многовекового уклада жизни тувинцев.

С началом строительства своего национального государства ТНР в 1921 г. Правительство ТНР приступает к планомерной подготовке своих национальных рабочих кадров для национальной промышленности. Однако главной отраслью народного хозяйства по-прежнему остается кочевое скотоводство, а промышленность основывалась на переработке его продукции.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. БСЭ. М., 1975. Т. 21.
2. Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. XIX — начало XX в. -М., 1956. С. 342.
3. Приамурье от 15 янв. 1913. № 174. Цит. по кн. Н.А. Шойжелов (Нацов) Тувинская Народная Республика. -М., 1930. С. 22.
4. В. Родевич. Очерки. Урянхайского края. 1910. С. 84-82.
5. Ф.Я. Кон. За 50 лет. -М., 1936. С. 73.
6. Г.Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. ТIII. -Л., 1926. С. 84.
7. Там же С. 86.
8. Р. Кабо. Очерки истории и экономики Тувы. -Л., 1934. С. 48.
9. В.И. Дулов. Социально-экономическая история Тувы. XIX — начало XX в. -М., 1956. С. 342.
10. РФ ТИГИ, д. 1053., Доклад уполномоченного золотопромышленника Иваницкого Б.М. Порватова. л. 8-9.
11. РФ ТИГИ, д. 1053. Отчет Шелкунова ...
12. РФ ТИГИ, д. 1053. л. 10.
13. Там же. Отчет горного инженера В. Селиванова. л. 42.

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА В 90-Е ГОДЫ

Миграция населения — сложный социально-экономический процесс, затрагивающий самые разнообразные стороны жизни любого общества — этносоциальную и демографическую структуры, географию населения. И тот факт, что современные национальные проблемы застали наше общество врасплох, во многом связано с недооценкой значения миграций, слабой их изученностью (особенно в этнически смешанных регионах), ограниченным доступом к информации, существующей “неприкасаемостью” национальной тематики в научном анализе¹. Неслучайно, опрос экспертов, осуществленный автором весной 2001 г. в Туве, показал, что в числе наиболее острых проблем республики опрошенные наряду со сложной ситуацией в экономике и ростом безработицы называют и проблему миграций.

В условиях сложной социально-экономической обстановки и неопределенности на новом месте жительства миграционные процессы в республике характеризуются регулярными изменениями объемов и направлений передвижения населения. Объем общий миграции (сумма прибытий и убытий) в целом в 1999 г. в сравнении с 1990 г. существенно снизился (табл.1). Наряду с обозначившейся в начале 90-х годов тенденцией сокращения абсолютной численности как прибывших, так и выбывших, по данным последних лет, наблюдается изменение соотношения между ними, выразившееся в постепенном выравнивании показателей “въезда и выезда” (см. табл.1).

Таблица 1

Общие итоги миграции населения Республики Тыва (абс., тыс. чел.)

Годы	Число прибывших	Число выбывших	Миграционный прирост (снижение)
1990	17993	30280	-12287
1991	17428	26549	-3121
1992	13549	16421	-2872
1993	12194	14379	-2185
1994	11595	11988	-393
1995	12235	12694	-459
1997	9200	10059	-859
1998	7342	7917	-575
1999	7510	8095	-585

Численность, естественное движение и миграция населения Республики Тыва за 1995 г. -Кызыл. 1996. -С. 23; Численность и миграция населения Российской Федерации в 1997 г. (Статистический бюллетень). -М. 1998. -С. 30, 33, 71; Социально-экономическое положение Республики Тыва за январь-декабрь 1999 г. -Кызыл. 2000. -С.54.

Следует также отметить, что отрицательное сальдо миграции по республике в разные годы неоднократно привлекало внимание федеральных, а ранее и союзных органов власти. В целях его сокращения принимались достаточно объемные и комплексные меры, такие как установление районных коэффициентов к заработной плате, создание точных инженерных производств, льготы по материально-техническому снабжению и другие. Вместе с тем все эти попытки давали лишь краткосрочный эффект и заметного влияния на соотношение прибывших и выбывших не оказывали.

Характерно, что в Туве во всем миграционном обороте основная часть приходится на перемещения населения внутри республики и этот показатель с каждым годом все более возрастает. Если в 1998 г. внутритерриториальная миграция составила 77,8%, в 1999 г. -79,6%, то в 2000 г. этот показатель был равен 81,2%². При этом уровень активности городских жителей выше, чем у

сельских. Однако следует учитывать, что в абсолютных цифрах уровень сельской миграции в республике выше и, в первую очередь, это обстоятельство связано со значительным превалированием в республике (более двух третей) сельских жителей. Кроме того, сельская миграция (как и миграция вообще), вызванная в конечном счете экономическими процессами в народном хозяйстве, обладает относительной самостоятельностью. Эта самостоятельность обусловливается множеством и разнообразием конкретных причин, тесно связанных с развитием человека как личности. Среди этих причин до недавнего времени доминировали такие, как стремление улучшить материальное положение, выбрать подходящую профессию, улучшить условия для культурного развития и т.д.³ В большинстве случаев эти требования удовлетворял город. Сегодня город из-за социально-экономического кризиса не в состоянии разрешить проблемы сельских мигрантов. В настоящее время в числе основных причин сельской миграции все большую значимость приобретают такие факторы, как трудовая незанятость, нежелание, главным образом молодежи, заниматься сельскохозяйственным трудом, включая традиционное занятие титульной национальности — животноводством. Таким образом, сельская миграция становится сегодня одним из основных факторов социальной напряженности в городах.

Рост интенсивности миграционного оттока в сравнении с 1990 г. отмечен в настоящее время в Овюрском кожууне (на 25,6%), а по сравнению с 1994 г. в Каа-Хемском и Сут-Хольском кожуунах он увеличился (в 2 раза), Бай-Тайгинском (на 51,4%), Тес-Хемском (на 50%) и Барун-Хемчикском (на 43,7%).⁴

В городских поселениях республики с 1994 г. наблюдается миграционный прирост (1,7 тыс. чел.), а в сельской местности миграционная убыль держится на уровне 2,1-2,4 тыс. человек. При этом по данному показателю отмечается из года в год тенденция роста в расчете на 1000 человек населения в городах и, наоборот, стабильно отрицательный показатель в течение последних лет в селах⁵.

Превышение числа прибывших над числом выбывших или положительное сальдо миграции в городских поселениях сложилось главным образом за счет оттока из села жителей внутри

республики⁶. В этой связи следует особо сказать о том, что Тыва на сегодняшний день – это единственный национальный регион Российской Федерации, где отмечено положительное сальдо миграции титульной национальности из села в город. Приехавшие из-за пределов республики предпочитают селиться все же в городской местности. Численность тех, кто приехал из других краев и областей Российской Федерации и обустроился в тувинской деревне, ничтожно мала.

Необходимо отметить, что выехавшее из сел население, независимо от района, в абсолютном большинстве устремляется в столицу республики. Показательно, что в 1995 г. прирост численности населения г. Кызыла за счет миграции, к примеру, составил 96%. Основным источником прироста населения столицы Тувы стали жители Дзун-Хемчикского (22,4%), Кызылского (10,5%), Тес-Хемского (9,4%) кожуунов (районов) и г. Ак-Довурака (8,7%). Причина миграции сельских жителей в города совершенно очевидны – это, как правило, надежда на улучшение условий жизни, но в настоящее время, пожалуй, стал доминировать такой фактор, как повсеместный рост безработицы во всех сельских поселениях Тувы. Что касается данных о большей миграционной подвижности населения одних кожуунов по сравнению с другими, заметим лишь, что, по последним данным, более высокий уровень миграции наблюдается из отдаленных от столицы кожуунов республики (и это независимо от их этнического состава), где ситуация значительно сложнее, чем в других. Исключение составляет Кызылский кожуун, который практически примыкает к столице. В данном случае, видимо, как раз территориальная близость с городом предоставляет больше возможностей для решения социальных проблем.

Наибольший миграционный прирост в расчете на 1000 человек населения сложился в г. Кызыле – 23,4 и в Тандинском кожууне – 20,8 человек. Кстати сказать, одной из основных причин наименьшего миграционного оттока из Тандинского кожууна является, на наш взгляд, сохраняющаяся по сей день, несмотря на все социальные катаклизмы, более-менее стабильная по сравнению с другими экономическая ситуация кожууна. И большая заслуга в этом, как нам кажется, руководителей разных уровней районного звена, сумевших удержать экономику района от окон-

чательного развала, тем самым обеспечив рабочие места для своих жителей. Все это в конечном итоге оказалось позитивное воздействие на сдерживание миграционного оттока из кожууна.

За последние три года в Туве наблюдается некоторое возрастание миграционного оттока за пределы республики. Так, в 2000 г. прибыло из-за пределов республики 1266 человек, вышло за ее пределы 2065 человек (см.табл.2) Миграционная убыль в этом году составила 799 человек против 585 в 1999 г. и 575 в 1998 г.⁷ С другой стороны, отмечавшемуся в середине 90-х годов заметному сокращению выезда населения за пределы Тувы в известной степени способствовало появление в 1995 г. Указа Президента Российской Федерации об отнесении республики к районам Крайнего Севера и приравненным к ним местностям. В результате введения данного Указа был обеспечен заметный прирост доходов населения, а также сократился разрыв между уровнем среднемесячной заработной платы в Туве и Российской Федерации⁸. Все это, естественно, так или иначе повлияло на миграционную подвижность населения.

Таблица 2

Миграция населения за пределы республики (абс.)

Годы	Число прибывших	Число выбывших	Миграционный прирост (снижение)
1970	9493	6951	+2542
1975	6583	6884	-301
1980	6509	7037	-526
1985	5702	6268	-566
1990	4267	15420	-11153
1995	2689	2955	-266
1997	1723	2582	-859
2000	1266	2065	-799

Данные о миграции до 1990 г. - Текущий архив Госкомстата Республики Тыва; Численность, естественное движение и миграция населения Республики Тыва за 1995 г. - С. 23. Численность и миграция населения Российской Федерации в 1997 г. -С. 30, 33; Социально-экономическое положение Республики Тыва за январь-декабрь 2000 г. -Кызыл. 2001. С. 57.

Говоря об особенностях миграционных связей республики, прежде всего отметим, что для населения всегда было характерно тяготение к определенной, довольно ограниченной территории. Так, в миграционном обмене республики, включая прибытие и выбытие, как правило, фигурируют регион Сибири. В общем объеме всех передвижений, включая внутриреспубликанские, на долю прибывших из разных регионов Сибири приходится почти половина – 48%. Численность тех, кто прибыл или выехал в центральные районы России во все времена была незначительна. Уезжают из Тувы в страны ближнего зарубежья, а также приезжают из этих стран, можно сказать, лишь единицы. Например, в 1999 г., по данным общей миграции по Туве, процент прибывших из-за пределов региона составил 17%, среди них удельный вес тех, кто приехал из стран СНГ и Балтии, достигал лишь 1,1%. В общем числе миграций 1999 г. на долю выбывших за пределы республики приходилось 25,6%, из них выехало в страны СНГ и Балтии 1,6%⁹.

Известно, что в целом из регионов Сибири уезжают больше, чем приезжают. Большинство исследователей объясняют это суровыми климатическими условиями, отставанием уровня жизни населения восточных районов от западных и южных¹⁰. Причина устойчивого отрицательного сальдо миграции состоит, на наш взгляд, в тех изменениях, которые произошли в использовании и уровне занятости трудовых ресурсов. Прежние условия, когда в сибирском регионе имелись резервы ресурсов при большой потребности в рабочей силе, сменились новым соотношением, когда происходит резкое сокращение ресурсов труда при сохранении значительной дополнительной потребности в них.

Что касается Тувы, то причина устойчивого превалирования в миграционных процессах Тувы выезда над въездом, по нашему мнению, прежде всего лежит в том, что республика по своему географическому положению значительно отдалена от центра, от промышленно развитых районов России. В данном случае, к примеру, немаловажное значение имеет и тот факт, что ближайший железнодорожный узел находился от границы Тувы примерно в 300 км. (от столицы – в 400 км). При миграции в Туву сдерживающим фактором, безусловно, являются также суровые климатические условия республики.

Для исследования важна не только количественная сторона миграции. Большое значение приобретает также изучение качественной стороны мигрирующих. Между тем многие элементы этой структуры (этнический, социально-профессиональный состав и др.) изучены еще слабо. Если говорить о миграционных процессах с точки зрения национального состава мигрантов, то во все периоды в целом миграция некоренного населения (относительно ее общей численности в республике) в Туве была всегда выше. Однако из всего числа вовлеченных в миграционный обмен наиболее высок удельный вес тувинцев.

Вместе с тем одной из особенностей миграционных процессов в Туве является тот факт, что миграционная подвижность тувинского населения ограничивается пределами республики. Статистические данные позволяют говорить о том, что уровень миграции тувинцев за пределы своей республики крайне низок. К примеру, в 1997 г. из всего числа сменивших место жительство тувинцев за пределы Тувы уехали только 12,2%, за пределы России — лишь 0,2% и абсолютное большинство мигрировали внутри региона — 87,6%¹¹. Можно, по-видимому, говорить об отсутствии такого типа миграции среди тувинских жителей. Таким образом, в процессах миграции для Тувы характерна ситуация, когда некоренное население ориентировано на выезд в город или за пределы республики, а тувинское, как правило, — либо в другое село, либо в город внутри республики.

В этой связи следует особо сказать о русском населении, поскольку русские, по численности относясь к основному населению республики, являются также активными участниками миграционных процессов. Как правило, это городские жители, в подавляющем большинстве выезжающие в другой город внутри республики или в какой-либо населенный пункт за ее пределами (в данном случае это может быть в равной степени как город, так и сельская местность). Достаточно сказать, что во все годы процент русских в составе когда-либо выехавших за пределы Тувы всегда был довольно высок. Например, из всего числа выбывших за пределы республики в 1997 г. доля русских составила 67%¹².

Что касается других национальностей, то в целом процент их участия в миграционном обмене невысок и для них характерна

невысокая миграционная подвижность. Примерно с 60-х годов происходит все более возрастающий с годами отток русского населения из сел республики. Как правило, отъезд из сел ненародного населения отмечалось по двум направлениям — в города Тувы и за ее пределы. Причины миграции нетувинского населения за пределы республики разнообразны. В значительной степени факторы миграции сводятся к тому набору показателей, которыми мы определяем уровень жизни. В последнее время добавился и такой фактор, как ухудшение межнациональных отношений. Пожалуй, эта причина была превалирующей в миграционном потоке 1990 г. Кроме того, именно в этом году зарегистрирован самый высокий отток русскоязычного населения из республики. Если в предыдущие годы в среднем ежегодно выезжало примерно одинаковое число, то в течение одного 1990 г. численность их возросла в 1,5 раза (табл. 2). При этом наибольший отток русскоязычного населения наблюдался из столицы республики г. Кызыла, п.г.т. Хову-Аксы Тандинского кожууна, а также из сел Кaa-Хемского и Кызылского кожуунов, то есть из районов, отличающихся наиболее смешанным этническим составом.

Межэтнические отношения — один из факторов, по-прежнему наиболее сильно влияющих на миграционную активность русских. Вместе с тем нельзя не отметить, что жизненные затруднения некоторая часть населения зачастую связывает со своей этнической принадлежностью, что не всегда обосновано, поскольку довольно распространена психология “поиска виновного вне себя”.

Говоря о причинах миграционного оттока русских, нельзя не сказать о том, что влияние ситуации с работой на миграционное поведение русских в Туве достаточно велико. Объективные причины неприятного для русских изменения ситуации на рынке труда связаны, в частности, с их исторически сложившимся элитным положением в социальной иерархии республики. До недавнего времени высока была доля русских и в “престижных” отраслях и на “чистых” рабочих местах. В настоящее время благоприятные позиции на рынках труда стали потенциальным объектом конкурентной борьбы для титульной национальности. Таким образом, можно констатировать не только тесную взаимосвязь

фактора занятости с этносоциальными процессами, но и обусловленную ею социальную избирательность влияния занятости на миграционное поведение. Высокообразованные русские составляют в Туве группу повышенного миграционного риска.

Среди факторов, повышающих миграционную мобильность русских жителей, можно назвать также действие слабой интегрированности с титульной национальностью, наличие существенных этнокультурных различий между этими этническими группами. Достаточно отметить, что за полвека совместного проживания лишь 0,6% русских в какой-то мере владели языком титульной национальности. Во все годы в Туве была незначительна численность межнациональных браков, а в последние десять лет наметилась неуклонная тенденция снижения. Так, если в 1993 г. доля этнически смешанных браков достигала 6,3%, то к настоящему времени их численность сократилась вдвое¹³.

Большое социально-экономическое и демографическое значение имеет изучение половозрастного состава мигрантов, что обусловлено существующими особенностями, отличающими мигрирующих от населения в целом, и теми изменениями, которые при массовом характере современной миграции происходят в составе населения в районах выхода и вселения. По данным статистики, в Туве большей миграционной подвижностью облашают женщины. Так, из всего числа прибывших в республику во второй половине 90-х годов доля женщин в среднем составила более половины (около 55%), из числа выбывших — 60%¹⁴.

Возрастная структура обоих потоков характеризуется высокой долей населения в трудоспособном возрасте. Из всего числа выбывших удельный вес трудоспособных составил в 1995 г. 70,1%, в 1997 г. — 54,7%¹⁵. Данное соотношение с незначительными отклонениями сохраняется на протяжении последних десятилетий.

Наибольшая миграционная мобильность характерна для молодежи, на долю которой в настоящее время приходится 66% общего числа мигрирующих в трудоспособном возрасте. Активность перемещения 16-19-летних молодых людей примерно в 3 раза выше миграционной активности всего населения республики¹⁶.

Итак, исследование возрастного состава мигрантов показало, что, на первый взгляд, складывается вполне благополучная ситуация. В самом деле, при других обстоятельствах сложившаяся ситуация для республики чрезвычайно благоприятна. Во-первых, как мы видим, в результате миграционного обмена республика практически не теряет людей трудоактивного возраста, во-вторых, в связи с тем, что доля молодежи среди мигрантов значительно превосходит все остальные возрастные группы вместе взятые, в республике создается достаточный потенциальный резерв трудовых ресурсов. Вместе с тем социально-экономическое положение Тувы сегодня не позволяет с оптимизмом смотреть на перспективу миграционных процессов и, в первую очередь, по той причине, что в связи со свертыванием и закрытием многих промышленных и хозяйственных объектов, развалом сельского хозяйства республика не в состоянии обеспечить работой всех нуждающихся.

В настоящее время подавляющее число людей, участвующих в миграционном обмене, это люди, имеющие образование. Так, удельный вес лиц с неполным средним и начальным образованием в обеих группах — прибывающих и выбывающих — не достигает и десятой части. Из числа прибывающих в республику доля тех, кто имеет высшее, незаконченное высшее и среднее специальное образование составляет 61,0%, из числа уехавших, соответственно, 69,3%. И примерно третья в первом случае и четверть во втором имеют среднее общее образование¹⁷. Вместе с тем несмотря на количественное равновесие численности прибывающих и выбывающих, имеющих образование, все же до сих пор (начиная с 1990 г. — пика миграционного оттока) в республике наблюдается нехватка специалистов — учителей, особенно преподавателей иностранного языка, врачей и др. Возможно, открытие в 1996 г. республиканского университета на базе объединения трех разнопрофильных вузов позволит в ближайшие годы хотя бы частично решить эту проблему.

Следует также отметить, что в обоих миграционных потоках — в республику и из республики — процентное соотношение лиц как с высшим, так и с незаконченным высшим и средним специальным образованием у женщин существенно выше, чем у

мужчин, особенно в группе выбывших, которые имели среднее специальное образование (почти в 2 раза)¹⁸. Данное обстоятельство, по-видимому, можно объяснить, во-первых, численным пре-восходством женщин как в составе населения Российской Фед-ерации, так и в составе Тувы, во-вторых, известно, что в стране в целом и в республике, в частности, процент образованных жен-щин несколько выше, чем мужчин. Однако в связи со сложив-шейся ныне ситуацией на рынке труда можно констатировать, что доминирование численности женщин среди мигрантов, в том числе среди имеющих образование, не “спасает”, а наоборот, осложняет обстановку. Ведь не секрет, что женщине, даже при наличии всех необходимых требований для трудоустройства, го-раздо труднее найти работу, чем мужчине.

Интенсивное развитие экономических реформ, падение промыш-ленного производства, резкое сокращение объемов капитального строительства и высвобождение работников в последние годы ста-ло все больше оказывать влияние на миграционные потоки. В этой связи следует сказать о едва наметившейся новой тенденции. Так, весьма бурное формирование на протяжении 90-х годов аратских (крестьянских) хозяйств стало в некоторой степени оказывать вли-яние на уменьшение притока сельских жителей в города и одновре-менно способствовать возвращению части горожан в село. Одна-ко точной статистики здесь нет, так как горожане, переезжая в сель-скую местность для ведения аратского хозяйства, как правило, со-храняют за собой городскую прописку. В обоснованности приве-денного вывода убеждает данные о динамике численности аратс-ких хозяйств — от чуть более 200 в 1992 г. до 1436 к 1999 г.¹⁹. Можно также говорить о существовании некоторой тенденции воз-вращения в Туву ранее (в 1990-95 гг.) выехавших русских семей. К сожалению, мы не располагаем точными данными об их численнос-ти. В органах, в компетенцию которых входит регистрация прибыва-щих в республику на постоянное местожительство, эти сведения отдельно не фиксируются.

Итак, с ухудшением социально-экономического положения республики миграционная активность населения в настоящее время в целом снизилась. Что касается этнического среза миграцион-ных процессов, то в большинстве своем за пределы республики выезжают русские жители Тувы, титульная национальность уча-

ствует в миграционном обмене, как правило, внутри республики. При этом численность лиц трудоспособного возраста, а также образовательный уровень в обоих потоках — прибывших и выбывших — достаточно высок и есть основания полагать, что в течение ближайших лет следует ожидать дальнейшего увеличения этих показателей. Специфика внутренней миграции состоит в том, что все более активизируется сельская миграция и, вероятно, дальнейшее ухудшение условий жизни на селе будет сопровождаться ростом миграционного потока из сельской местности республики. Материалы исследования показали, что при наличии в Туве пяти городов, все же основная часть сельских мигрантов устремлена в столицу республики — г. Кызыл. Кроме того, отличительной особенностью внутриреспубликанской миграции является миграционная активность тувинской сельской молодежи, зачастую не имеющей какой-либо квалификации. Естественно, все это создает дополнительные трудности. Регулярный приток рабочей силы осложняет ситуацию на рынке труда в городе, где создается жесткая конкуренция не только между горожанами и сельчанами, но и между основными этническими группами, проживающими в Туве.

Исследование позволяет сделать вывод о том, что при разработке мер миграционной политики важно учитывать не только объективные межтерриториальные различия в условиях жизни, труда и быта населения, но и особенности формирования миграционного поведения этнических групп с учетом их социально-психологических особенностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зайончковская Ж. А. Демографическая ситуация и расселение.- М., 1991. С. 76.
2. Социально-экономическое положение Республики Тыва за январь-декабрь 2000 г. - Кызыл, 2001. С. 57.
3. Региональные особенности воспроизводства и миграции населения в СССР. - М., 1991. С. 65.
4. Материалы текущего архива отдела переписей населения Госкомстата Республики Тыва за 2000 г.
5. Сводный отчет о миграционных процессах в Республике Тыва. С. 4. - Текущий архив отдела переписей населения Госкомстата Республики Тыва за 1995 г.; Численность и миграция населения Российской Федерации в 1997 г. - М., 1998. С. 19, 22.

6. Сводный отчет о миграционных процессах в Республике Тыва. С. 7 - Текущий архив отдела переписей населения Госкомстата Республики Тыва за 2000 г.
7. Материалы текущего архива отдела переписей населения Госкомстата Республики Тыва за 2000 г.
8. Тувинская правда. 07.02.1995.
9. Социально-экономическое положение Республики Тыва за январь-декабрь 1999 г. - Кызыл, 2000 г. С. 54.
10. Региональные особенности воспроизведения и миграции населения в СССР. С. 215.
11. Численность и миграция населения Российской Федерации в 1997 г. С. 74.
12. Там же. С. 33, 74.
13. Балакина Г.Ф., Анайбан З.В. Современная Тыва: социокультурные и этнические процессы. — Новосибирск, 1995. С. 116.
14. Численность, естественное движение и миграция населения Республики Тыва за 1995 г. — Кызыл, 1996. С. 27.
15. Численность, естественное движение и миграция населения Республики Тыва за 1995 г. С. 27; Численность и миграция населения Российской Федерации в 1997 г. С. 71.
16. Численность, естественное движение и миграция населения Республики Тыва за 1995 г. С. 27.
17. Там же. С. 29.
18. Там же.
19. Социально-экономическое положение Республики Тыва за январь-декабрь 1999 г. С. 64.

II

М. Х. Маннай-оол

ОБЫЧАИ ТУВИНСКОГО НАРОДА

Существенную часть духовного наследия тувинского народа составляют традиции и обычаи, тесно связанные со всеми сферами его общественной и семейной жизни. Они имеют глубокие генетические истоки, являются неотъемлемой составной частью духовной культуры народа на разных этапах его исторического развития. Традиции и обычаи сложились на основе трудового и жизненного опыта народа и связаны с его хозяйственно-культурным укладом, морально-этическими нормами и повседневной жизнью. Они создавались веками и обогащались опытом предшествующих поколений.

По мнению исследователей, традиция — не только “передача” культурного наследия прошлого, но и исторически сложившиеся формы поведения людей во всех сферах общественной жизни.

Обычай — это традиционно установившиеся правила общественного поведения.

Тувинский народ, как и другие народы, создал немало замечательных обычаев, регламентирующих семейную и общественную жизнь. Передаваясь из поколения в поколение на протяжении столетий, они играли исключительно важную роль в общественно-бытовой жизни тувинцев.

Традиции и обычай тувинского народа не были до сих пор предметом специального исследования. Некоторые аспекты этой темы затрагивались в трудах дореволюционных и современных ученых, посвященных разным проблемам истории, этнографии тувинского народа. Между тем, получить представление о культуре народа, о его духовных ценностях, не зная его традиций и обычаев, невозможно.

Изучение и возрождение самобытной культуры, традиционных обычаев и традиций особенно актуально в наши дни, когда происходит процесс демократизации общественной жизни и рост национального самосознания народа.

В настоящей статье делается попытка рассмотреть некоторые обычай, морально-нравственные и этические нормы поведения тувинского народа.

Обычай гостеприимства — один из широко распространенных и лучших обычаев тувинского народа, игравший исключительно важную роль в его общественной и семейной жизни. В нем заложены общечеловеческие нравственные ценности народа, основы общечеловеческих взаимоотношений не только с родственниками и близкими, но и с окружающими людьми. Формировавшийся на протяжении многих веков обычай гостеприимства находит свое отражение в произведениях тувинского фольклора.

Прием и угощение любого гостя или путника, забота о нем и выполнение его желаний являлись неписанным законом, обязательным для всех. Гостеприимство характерно для всех народов, но не у всех оно стоит на первом месте. У тувинцев гостеприимство занимает очень важное место в их традиционных обычаях.

“Дореволюционные русские колонисты, — писал известный ученый-сибиревед В. И. Дулов, — в один голос утверждали, что такого гостеприимства они не встречали нигде, кроме Тувы”!

Прием гостя проходит по точно выработанным этикетом правилам. Например, приветствие гостей сопровождается рядом благопожеланий. Войдя в юрту, гость произносит приветствие: “Здоровы ли и благополучно ли живете?, Ваше стадо, здорово ли, хорошо ли?”

Принимая в своей юрте гостя, хозяева также приветствуют его, спрашивают, благополучно ли приехал, спрашиваются о здоровье, благополучии скота от джута, хищников и болезней.

Если гость приехал в аал или в юрту незаметно, то он давал понять хозяевам о своем приходе и мирных намерениях. Если он имел ружье, то разряжал его и клал на потолок юрты, а нож с ножнами, который носил за спиной, снимал и напоказ опускал вниз.

У тувинцев существовали веками выработанный повседневный застольный этикет и церемониал подавания пищи гостям.

Сначала гостя или путника после взаимного приветствия и обмена трубками угостили кумысом, хойтпаком или молоком, а затем предлагали самые лучшие кушанья: чай с молоком домашний быштак (сыр), сущеный творог со сметаной, поджаренное толченое просо, талкан (мука из поджаренного ячменя) и другие.

Если это почетный гость или просто уважаемый человек, вечером специально для него закалывали барана и угостили ханом (кровяной колбасой) и лучшими кусками мяса. Самому почетному гостю подается задняя часть барана с хвостовой частью (ужа) и кость задней ноги (чода). Они должны подаваться концом курдюка к гостю. Гость, поев немного, отрезал небольшие куски мяса и раздавал всем присутствующим. Следующему по значению и степени гостю подавали грудную кость (төш), остальным — лопатку и другие куски бараньей туши.

Старших и уважаемых гостей угостили также молочной водкой — аракой.

После угощения мясом гостям в обязательном порядке подавали суп или бульон. Так было принято испокон веков.

Гости, в свою очередь, особенно родственники и знакомые, приезжали с подарками. “Тувинец, — писал русский исследова-

тель Е. Яковлев, — не поедет к родственнику без хотя бы маленького кошеля с растолченным зерном в подарок". В день отъезда гостей устраивали прощальное угощение, вручали им подарок и снабжали их путевым довольствием. Было строго запрещено возвращать хозяину пустую сумку или посуду. В них обязательно клали что-нибудь съестное или подарок. Это был ответный дар как составная часть ритуала гостеприимства.

Обычай взаимопомощи играл важную роль в трудовой деятельности тувинцев. Взаимная выручка, чувство необходимости помочь людям, в частности соседу, одноаальцу, являлись неотъемлемой чертой характера тувинцев. К взаимопомощи прибегали в затруднительных случаях, связанных в перекочевкой, обработкой шерсти и изготовлением войлока, уборкой урожая и др. Тувинцы также выручали друг друга в беде, оказывали взаимопомощь всем нуждающимся в действительной поддержке, в том числе старым, больным и сиротам. Помощь оказывали бескорыстно и честно, не принимая во внимание ни родства, ни своих личных интересов. Вся жизнь и хозяйственная деятельность альной общины также основывались на принципах взаимопомощи. Жители аала, альной общины оказывали друг другу помощь в различных работах, пастьбе скота и в проведении праздников и обрядов. Все это, несомненно, способствовало формированию колLECTИВИСТСКИХ норм и принципов во взаимоотношениях между людьми.

Эти виды взаимопомощи широко использовались феодалами и баями для эксплуатации трудовых аратов. Такие тяжелые работы, как катание войлока, уборка урожая, перекочевки и другие, ложились главным образом на плечи бедных сородичей. Однако в отдельных случаях и богатым приходилось помогать беднякам. Как сообщает Е. Яковлев, "тувинец не может быть голоден, если рядом другой сыт; в период голодаюк богачам приходится голодать так же, как и беднякам, так как если один заколол барана, то идут есть его все. Богач, который не поможет бедняку в сильной нужде, в случае жалобы бедняка будет принужден к штрафу, как за нанесение этим убытка обществу. Бедняк, самовольно захвативший в таком случае скот богача для утоления голода, считается правым даже в случае поимки с личным".

Любовь к детям. Рождение ребенка в тувинской семье было очень важным и радостным событием. По представлениям тувинцев, главное счастье человека, его богатство — это дети, продолжатели его рода.

Как отмечает Е. Яковлев, “рождение ребенка — большой праздник, самый последний бедняк гордится, если у него полна юрта ребят”. Ф. Кон пишет: “Тувинцы страшно любят детей, и много детей считалось чуть ли не “божьей благодатью”³. Многодетным семьям оказывались почтение и уважение членов общества. Бездетные считались самыми несчастливыми. Не рожавшая женщина считалась неполноценной и рассматривалась как грешница. Поэтому бездетные семьи усыновляли детей родственников, особенно мальчиков.

В связи с рождением ребенка устраивают пиршество — “той”. “Благополучное рождение ребенка, — пишет Г. Е. Грумм-Гржимайло, — обязательный повод для созыва родственников и знакомых на “той” — празднество, в котором участвуют только женщины, из мужчин — ближайшие родственники и которое сводится, главным образом, к изобильной трапезе, после которой девушки иногда затевают игры и хоровое пение под аккомпанемент одного или двух инструментов”⁴.

Тувинцы почти не практиковали искусственное кормление ребенка. Материнское молоко считалось самым питательным и полезным для нормального роста детей. Кормили детей до тех пор, пока не исчезнет молоко в груди матери, т.е. до 4-5 лет. Большое значение придавали закаливанию организма ребенка и воспитанию его с малых лет. Для детей делали различные виды игрушек. Воспитанием детей в семье занимались не только родители, но и бабушки и дедушки, старшие братья и сестры. Уже с раннего возраста дети в кругу семьи слушали песни и сказки, рассказы взрослых, которые имели большое воспитательное и познавательное значение. Детей с малых лет готовили к жизни, к труду.

Дети должны были обрести все накопленное родителями умение, мудрость и жизненный опыт и применять их на практике. В 12-14 лет дети уже становились помощниками родителей. Де-

вочки с малых лет, как и мальчики, пасут скот, приучаются вести домашнее хозяйство.

Мать учит девочек шить, кроить одежду и обувь, выделывать шкуру, готовить еду. Мальчики с 12-летнего возраста — помощники отца. К 15-16 годам юноши и девушки были вполне подготовлены к самостоятельному ведению хозяйства.

Не менее важное значение придавалось нравственному воспитанию: уважению к старшим, скромности и честности. Уважительное отношение к старшим было одним из важнейших принципов общежития. Существовала веками выработанная этика взаимоотношений старшего с младшим. С малых лет дети приучались уважать старших, быть приветливыми, вежливыми с ними. В присутствии старших младшим строго запрещено было вести себя развязно, разговаривать с ними повышенным тоном.

Дети, обращаясь к родителям и другим членам семьи, не называли их по имени, а использовали термины родства: папа, мама, брат, сестра, дядя и др.

При обращении к старшим по возрасту употребляли термин *акым* или *угбам* (брать и сестра), хотя эти лица не являются родственниками. Это признак более вежливой и почтительной формы обращения. Согласно общепринятому этикету, молодые люди почти до 30-35-летнего возраста не только не курили, но не употребляли алкогольных напитков. Это считалось неприличным и ненужным. Для представителей старшего поколения были характерны строгая манера держаться при любых ситуациях жизни и умение вести разговор в правильном тоне.

Уважение к женщине. Женщина в дореволюционной Туве занимала неравноправное положение по сравнению с мужчинами в общественной жизни, и основная тяжесть домашних работ лежала на ее плечах. Такое положение объяснялось господствовавшим в тувинской семье патриархальном укладом. Вместе с тем в семейно-бытовой сфере авторитет тувинской женщины был велик. Согласно общепринятым правилам, морально-этическим нормам поведения тувинцев, к женщине относились с уважением и заботой. Это проявлялось в разных сферах семейной жизни.

Долгом каждого мужчины было помогать женщине в беде, оберегать ее, выполнять ее просьбы. Женщине принадлежала

главная роль в ведении домашних дел, в распоряжении домашним хозяйством. Многие вопросы семейных отношений, особенно в воспитании детей, являлись прерогативой женщины. На женщину никто не имел право поднять руку, оскорбить и обидеть ее. Тот, кто обижал женщину, покрывал себя позором и заслуживал презрения. Если кто-нибудь из мужчин поступил грубо по отношению к женщине, то говорили: "Женщина неприкосновенна. Для него нет ничего святого, он даже женщину бьет". Побои по отношению к жене почти всегда вели к разводу.

Обычай "ужа". Это один из древнейших обычаем, истоки которого восходят к отдаленному прошлому и связаны с коллективной охотой и распределением добычи между ее участниками. Поэтому он главным образом распространен среди охотников. О существовании этого обычая писали русские ученые и путешественники, посетившие Туву до начала XX в. Согласно этому обычаю, все добывшее на охоте не только делилось между участниками, но и выделялось встречным и случайным людям. "Находка, убитая добыча (кроме пушнины), добыча воровского промысла, — писал Е. К. Яковлев, — составляет принадлежность лица или лиц, затративших известную долю труда. Но если случайный встречный, или человек, не принимавший участия, подойдет и скажет "ужа", то добыча поступает целиком или значительной частью в пользование этого случайного встречного"⁵.

По словам наших информаторов, среди тоджинцев, основным занятием которых была охота, этот обычай распространился более широко, чем у тувинцев-скотоводов центральных и западных районов. Если тоджинец-охотник убивает соболя или белку и в этот момент к нему подходит другой охотник, то первый обязан отдать подошедшему свою добычу. Причем делается это без всякого сожаления.

Обычай "ужа" означал: "поделись со мной правом на участие в охоте". Отказа в этом быть не могло. Но что в высшей степени характерно: охотник, к которому обратились с предложением "ужа", обязан продолжать охоту, хотя участие в ней считал для себя невыгодным. Нарушение этого обычая наказуется.

Описанный выше древний обычай "ужа", связанный с древними формами общинно-родового быта, в течение длительного времени имел свое практическое значение. Однако здесь не сто-

ит сильно преувеличивать роль родовых пережитков, т.к. добыча делится не только между родственниками и близкими, но между всеми остальными. Только кожа и рога убитого зверя остаются у того, кто его убил.

Как пишет Е. К. Яковлев, "у охотников, не составляющих артель, мясо составляет общую собственность: если пули двух охотников попали в зверя (дааштай адар) ... при загонах на лося, косулю, сайгаков и пр., мясо делится между всеми: загонщикам — шкуры, рога — стрелявшему"⁶. По данному обычаю "ужа", коллективное распределение добычи имело положительное значение и представляло собой один из признаков гостеприимства.

В настоящее время этот древний обычай претерпел определенную трансформацию.

Почитание старших. Стого соблюдавшимся правилом поведения у тувинцев являлось уважение и почитание старших. Обычай этот, как многовековой традиционный институт, формировал у молодежи трудолюбие, традиционные правила и нормы поведения в семейном, хозяйственном и общественном быту. Умудренные трудовым и жизненным опытом люди старшего поколения были настоящими наставниками детей, подростков и молодежи в семье, аале и обществе, делились с ними знаниями, опытом, практической мудростью. Они показывали молодым личный пример трудолюбия, честности и скромности в повседневной жизни. Молодые люди, в свою очередь, с ранних лет перенимали у старших жизненный и трудовой опыт и другие лучшие качества.

Дети с раннего возраста в кругу семьи слушали песни, сказки, пословицы и поговорки народных сказителей, которые оказывали сильное эмоциональное и воспитательное воздействие на формирование их как личностей.

Дети и подростки соблюдали общепринятый этикет обращения и уважения к старшим. Недопустимы были в присутствии старших развязность, вмешательство в их разговоры, если только к ним не обращались сами взрослые.

Дети, подростки и молодые люди уважали и слушались не только родителей и родственников, но и всех старших без исключения.

Подводя некоторые итоги вышеизложенному, следует отметить, что традиционные обычаи тувинского народа как ценност-

ные установки нравственно-этических норм поведения людей имеют большое воспитательное и познавательное значение и в наши дни.

ЛИТЕРАТУРА

1. В.И. Дулов. Социально-экономическая история Тувы. XIX — начало XX в. — М., 1956. С. 149.
2. Е.К. Яковлев. Этнографический обзор инороднического населения долины Южного Енисея. — Минусинск, 1900. С. 77.
3. Ф. Кон. За пятьдесят лет. — М., 1936. Т. III. С. 95.
4. Г.Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III. Вып. I. — Л., 1926. С. 129.
5. Е.К. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. — Минусинск, 1900. С. 66-67.
6. Е.К. Яковлев. Указ. соч. С. 66.

Б. И. Татаринцев

О ТРАДИЦИОННОМ ОТНОШЕНИИ ТУВИНЦЕВ К ПАМЯТНИКАМ "КӨЖЭЭ"

Слово *көжээ* в тувинском языке относится в основном к памятникам прошлого и, в частности, к древнетюркским. Оно употребляется в сочетаниях типа *кижи көжээ* “древнетюркское каменное изваяние, каменная баба”. Подобные словосочетания могут обозначать и каменную стелу, или плиту (*даш көжээ* или *көжээ даш*), в том числе — с надписью (*бижиктиг көжээ*).

Вместе с тем зачастую, особенно в фольклоре, в том числе в героическом эпосе, часть подобных сочетаний не употребляется и, к примеру, *көжээ* само по себе часто означает “каменное (древнетюркское) изваяние”. В этом смысле употребляем данное слово и мы.

В традиционных представлениях тувинцев “*көжээ*” как памятник занимает заметное место. В то же время отношение к подобным памятникам было сложным и противоречивым.

С одной стороны, они вызывали суеверный страх и поклонение, и существовал своего рода культ “*көжээ*”, который был тесно связан с шаманизмом и о котором уже было сказано в предшествующих публикациях¹. В соответствии с подобными представлениями, люди опасались не только прикасаться к “*көжээ*”, но и проходить близ него, о чем говорится в тувинских предани-

ях, в частности, и в том, что было недавно записано и опубликовано А. Д. Арапчором. Согласно этому преданию, попытки нанести ущерб каменному изваянию обречены на неудачу².

Революционное иконоборчество 20-х гг. прошлого столетия в Туве, о котором рассказывается в предании, проявилось и в том, что голова изваяния неоднократно увозилась, а затем ее пытались то утопить в омуте Енисея, то зарыть в груду камней одного из курганов. Однако каждый раз эта голова возвращалась на свое место на плечах изваяния.

Но, с другой стороны, существовала и прямо противоположная традиция отношения к древнетюркским изваяниям, характерная, в частности, для тувинского эпоса, где повреждение или, чаще, уничтожение таких памятников рассматривается как молодечество и богатырский подвиг. Подобное отношение к “көжээ” дало в свое время А. Д. Грачу основание думать, что материалы тувинского героического эпоса подтверждают его мнение о первоначальной семантике каменных изваяний как об изображении побежденных врагов Древнетюркского каганата.

Однако едва ли традиционные представления тувинцев о семантике этих памятников являются прямым, адекватным отражением древнетюркской реальности. Скорее, мы имеем здесь дело с переосмыслением и вторичным использованием памятников. Это касается как культа “көжээ”, так и, в особенности, противоположного ему отношения к феномену “көжээ” в тувинском эпосе. В свое время Л. В. Гребнев пришел к заключению, что формирование тувинского героического эпоса относится, в частности, к периоду создания каменных изваяний, т.е. к VII-IX вв.³ Одно из оснований для такого заключения — эпизод героического сказания “Баян-Тоолай”, где герой убивает своего противника и ставит ему каменный памятник. В цитате, описывающей этот эпизод, дважды употреблено слово *көжээ* (второй раз — в сочетании *даш көжээ*). Но если в первом случае оно правомерно переводится как “памятник”, то во втором перевод сочетания *даш көжээ* как “каменное изваяние”⁴ едва ли оправдан. Точнее было бы говорить не об изваянии, а о памятнике типа каменной стелы или плиты.

Между тем, указанный эпизод в интерпретации Л. В. Гребнева был положен А. Д. Грачом в основу для следующего вывода:

"Здесь совершенно ясно и недвусмысленно говорится о традиции, сохранившейся со времен орхоно-алтайских тюрок — о традиции установки изваяния, изображавшего побежденного сильнейшего врага"⁵... Естественно, что этот вывод нельзя считать правомерным.

Л. В. Гребнев в качестве материала для обоснования выше-приведенного заключения привел также фрагменты тувинских героических сказаний, описывающих брачные состязания богатырей, в число которых входила стрельба из луков по мишеням. В этом качестве использовались и изваяния⁶.

Соответствующий материал приводится также в цитировавшейся уже монографии А. Д. Грача, полагавшего, в частности: "Уже из этих свидетельств ясно, что изваяния вовсе не представляют изображения почитаемые, а являются символическими изображениями враждебных сил". За этим положением следует, однако, существенная оговорка: "...В приведенных выше свидетельствах нигде прямо не говорится о том, что статуя осознается как изображение врага"⁷.

Скорее всего, те эпизоды в тувинских героических сказаниях, где несомненно фигурируют изваяния, в которые стреляют богатыри, отнюдь не синхронны времени создания данных памятников, а возникли гораздо позднее. Присмотримся более внимательно к описанию этой богатырской стрельбы из лука, которая фигурирует в ряде произведений тувинского эпоса и представляет в нем одно из типических (общих) мест. "Көжээ" в подобных случаях является, как правило, лишь частью комплекса предметов, которые, согласно условиям стрельбы, должна поразить богатырская стрела.

Последняя проходит, в частности, через игольное ушко и отверстие в лопатке животного, сжигает или превращает в прах кучу дров, привезенных на многих быках, сжигает желтую степь, а также повреждает или уничтожает другие, также неодушевленные объекты, из которых "көжээ" если чем и выделяется, то особой твердостью и прочностью.

Не случайно, по-видимому, что в одном из тех редких случаев, когда каменное изваяние в эпосе выступает как единственная мишень, юноша, разбивший его стрелой, только после этого при-

знается настоящим мужчиной и получает имя; его называют Демир-Чалыг⁸, т.е. “С железным луком, Железнолукий”.

Не случайно и то, что в эпосе при описании прицельной богатырской стрельбы часто говорится не о каменных изваяниях, а о “көжээ” из металла; обычно это демир көжээ “железное “көжээ”, хотя в комплекс мишеней могут входить одновременное и каменное, и железное “көжээ”. При этом богатырская стрела первое из них разбивает вдребезги, а второе рассекает пополам⁹.

А. Д. Грач также обратил внимание на материал, из которого изготовлены изваяния, фигурирующие в тувинских героических сказаниях, правомерно объясняя использование словосочетаний вроде демир көжээ как типичную для герического эпоса гиперболу; она “должна была усилить впечатление прочности той цели, по которой герой стрелял из лука и таким образом еще раз подчеркнуть силу и боевое умение богатыря”¹⁰.

Следовательно, для героев эпоса “көжээ” — не воплощение врага, а неодушевленный предмет, нечто неподвижное и неживое. Подобная ассоциация связывается и со словом көжээ. В современной тувинской речи человек, растерянный, не находящий, что сказать, сделать, или неуклюжий, малоподвижный, сравнивается именно с “көжээ”: көжээ дэг, көжээ ышкаш “как “көжээ”.

В тувинском героическом эпосе и сказках это сравнение как бы материализуется. В частности, одним из наказаний для их героев является превращение в “көжээ”, т.е. окаменение. Интересно, что в “көжээ” могут быть превращены также останки убитого противника¹¹.

Естественно, что возникает вопрос о причинах подобного отношения к “көжээ” и, в частности, о том, почему эти памятники в тувинском эпосе используются в качестве мишеней для стрельбы, причем такое их применение характеризует эпические произведения, созданные именно в Туве. Как свидетельствуют материалы богатырских сказок, в жанровом отношении предшествующих героическим сказаниям и бытующих среди тувинцев Северо-Западной Монголии, в этих произведениях также имеются эпизоды с прицельной стрельбой из лука, но среди мишеней древнетюркские изваяния (“көжээ”) не отмечены¹².

Очевидно, фантазия сказителей находит себе опору в реальности. В связи с этим необходимо отметить, что такие изваяния

имеют механические повреждения; у части из них отсутствуют головы. Причины повреждений различны и в научных трудах трактуются также по-разному. Например, А. Д. Грач отмечал, что значительная часть повреждений нанесена одновременно или почти одновременно с изготовлением изваяний. Он и другие исследователи рассматривают подобные повреждения как часть ритуала, связанного с установкой каменных фигур. Так, В. Д. Кубарев, исследовавший, в частности, каменные изваяния Алтая, считает, что эти и подобные им памятники других регионов повреждались (с них, в частности, могли сбиваться головы) в связи с поминками, на которых как бы присутствовал и умерший знатный тюрок в виде своего каменного изображения, нередко с сосудом в руке. Путем нанесения изваянию изломов и сколов из него выпускали божественную силу, т.е. душу умершего, вместе с которой считалось изваяние¹³.

Как представлял себе ритуал установки подобных памятников А. Д. Грач, неясно, но он объяснял их повреждение еще и тем, что они, по его мнению, обозначали “главного убитого врача”¹⁴.

Подобные древние повреждения каменных изваяний в принципе могли быть впоследствии интерпретированы как нанесенные стрелами тувинских эпических богатырей¹⁵. Здесь следует отметить, что в некоторых героических сказаниях герой должен был, по условиям соревнования, не просто уничтожить стрелой изваяние, а разбить на части его голову¹⁶, что требовало и большей меткости.

Кроме того, как отмечают исследователи, повреждения статуй могли наноситься и врагами древних тюрков или теми, кто являлся носителем других религиозных представлений и считал необходимым повреждать или уничтожать изваяния как языческих идолов. Так, в Средней Азии (Семиречье) подобная порча древнетюркских памятников связывается с проникновением ислама в кочевническую среду¹⁷.

Э. А. Новгородова, вслед за монгольским ученым Н. Сэр-Оджавом, связывает обезглавливание древнетюркских каменных баб на территории Монголии с проникновением на ее территорию буддизма и его борьбой с шаманизмом. Вместе с тем она

отмечала, что в самых глухих уголках северных аймаков страны, где шаманизм сохранил свои позиции вплоть до ХХ в., тюркские изваяния и поныне стоят с головами¹⁸.

К числу таких регионов принадлежат вероятно, и аймаки, населенные тувинцами Монголии, где ламаизм (северный буддизм) "пробовал энергично утвердиться только к рубежу нашего (ХХ. — Б. Т.) столетия, слишком поздно, чтобы наложить свой отпечаток на культуру и, естественно, на фольклор местного населения"¹⁹.

В Туву ламаизм проникал гораздо раньше, еще с XVII в., а с конца XVIII в. он утверждается здесь как официальная государственная религия, не говоря уже о том, что попытка насаждения среди населения Тувы буддизма предпринималась еще ранее, в период средневековья²⁰. Можно предполагать, что в прошлом его борьба с шаманизмом принимала острые формы и была направлена в том числе и против культа "көжээ" и что стрельба по этим памятникам в тувинском героической эпосе явилась отголоском враждебного отношения к ним со стороны проповедников более новой, по сравнению с шаманизмом, религии.

А. Д. Грач, возможно, был прав в том плане, что древнетюркские каменные изваяния в прошлом могли рассматриваться как своего рода образы врагов, но это не было, как считал исследователь, их первоначальной функцией²¹, а явилось результатом более позднего осмысливания назначения памятников. Следует отметить, что их современное тувинское название (связанное с "көжээ") также носит вторичный характер²².

ЛИТЕРАТУРА

1. См.: Самдан З. Б. Культ каменного изваяния в системе религиозно-мифологических воззрений тувинцев//Ученые записки ТИИЯЛИ. Серия историческая. Вып. XVIII. - Кызыл, 1995. С. 116 и след.; Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. — Новосибирск, 1987. С. 32-33.
2. Тыва улустун мифтери болгаш тоолчургу чугаалары. — Кызыл, 1995. Апр. 30-31.
3. Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос. — М., 1960. С. 50.
4. Гребнев Л. В. Указ. соч. С. 49.
5. Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы. — М., 1961. С. 87.
6. Там же; Гребнев Л. В. Указ. соч. С. 50.
7. Грач А. Д. Указ. соч. С. 87.

8. Маннайның тоолдары. — Кызыл. Ар. 63.
9. Тувинские героические сказания. — Новосибирск, 1997. С. 374-375, 376-377.
10. Грач А. Д. Указ. соч. С. 88.
11. Тувинские героические сказания. С. 394-395.
12. См.: Сказки и предания алтайских тувинцев. Собранны Э. Таубе. — М., 1994. С. 129, 163.
13. Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая. — Новосибирск, 1984. С. 77, 81.
14. Грач А. Д. Указ. Соч. С. 88.
15. По мнению Л. В. Гребнева, повреждения на многих изваяниях объясняются попаданием стрел с железными наконечниками (Гребнев Л. В. Указ. Соч. С. 50).
16. Бокту-Кириш и Бора-Шээлэй (перев. Л. В. Гребнева). — Кызыл, 1969. С. 38, 59.
17. Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. — М.-Л., 1966. С. 39.
18. Новгородова Э. А. В стране петроглифов и зедльвейсов. — М., 1982. С. 76.
19. Сказки и предания алтайских тувинцев. С. 42.
20. Маннай-оол М. Х. История родного края. — Кызыл. С. 51-53.
21. Не случайно, что после длительной дискуссии о семантике древнетюркских каменных изваяний вопрос этот уверенно решился в пользу точки зрения о них как об изображениях самих покойных тюрок, а не их предполагаемых врагов. См.: Савинов Д. Г. Антропоморфные изваяния и вопрос о ранних тюрко-киргизских связях. //Тюркологический сборник. 1977. — М., 1981. С. 242.
22. По всей вероятности, др.-турк. наименование этих памятников не сохранилось в тувинском языке. Тув. *көжээ* — монгольское заимствование:ср. письм.-монгол. *Köṣige*, монгол. *хөшөө*, бурят. *хүшөө*, калм. *көшээ*, у которых отмечены значения “надгробный памятник, памятник; каменное изваяние, “каменная баба”; могильный (или пограничный) столб, колонна”. Более детально происхождение слова *көжээ* рассматривается нами в подготавливаемом к печати “Этимологическом словаре тувинского языка” (т. III).

ТУВИНСКИЙ ЛЕТНИЙ ПРАЗДНИК ОВАА ДАГЫЫРЫ

Обряды и праздники являются важной частью историко-культурного наследия народа. В течение многих веков из года в год тувинцы воспроизводили коллективные моления. От их проведения зависело, по представлениям народа, благополучие участников действия.

Жизнь воспринималась единым, бесконечным потоком, состоящим из двух частей — зимы (осени) — периода смерти и лета (весны) — периода жизни. После зимы необходимо было через ритуал обратиться к духам за поддержкой, помощью на новый годичный срок.

Весенние и летние обряды и праздники (а их было более десяти), увеличивали, удлиняли счастливый для людей теплый период, быстрее забывалась тяжелая, холодная зима. Ощущением радости было наполнено наступление весны.

Безбедная жизнь в будущем, по представлениям тувинцев, обеспечивалась обращением к духам, жертвоприношением.

Традиционными тувинскими обрядами являются обряды освещения объектов окружающей природы. Всего их насчитывалось более десяти, и объединены они были общим названием дагыры (или тагылга). Освящались, т.е. делались святыми родовые горы — даг дагыры, Вселенная-Оран танды или Оран делегей, Небо — дээр дагыры. Освящались особые, отмеченные природой деревья — лиственные и хвойные, растущие как бы из одного корня — тел ыяш дагыры и хам ыяш дагыры — хвойное дерево со спутанными в виде шара ветвями — дерево-шаман. Освящали тувинцы и явления водной стихии: исток реки — суг бажы, озера — хол (бажы), начало оросительного канала — буга бажы, источник целебной воды аржаан — обряд проводился на месте, откуда он пробивался из земли. Особенно боготворили и ежегодно освящали домашний очаг — от дагыры.

Все коллективные моления были тесно связаны с традиционной деятельностью тувинцев. Жизнь кочевника-скотовода так

же, как и земледельца, очень зависела от природных условий. Ритм жизни человека и всего общества сочетался с ритмом природы. Человек и природа были одним целым, человек ощущал себя частью природы. Древние тюрки, совершая обряды освящения мест, как бы приближали объекты природы к себе, своему жилищу, отделяя от чужого, дальнего пространства. Освятив близлежащие горы, реки, озера, они делали их своими, подтверждая свою причастность к ним.

Наиболее распространенным и массовым обрядом, совершившимся, по всей видимости, с глубокой древности, был обряд оваа дагыры, ставший к началу 30-х годов XX века самым крупным летним праздником тувинцев.

Свидетелями праздника оваа дагыры, совершившегося под руководством лам в конце XIX – нач. XX в. были многочисленные путешественники.

О коллективных обрядах освящения – дагыры в начале XX века писали Е. К. Яковлев и Г. Е. Грумм-Гржимайло¹, в работах которых перечислены обряды, распространенные на территории Тувы. Наиболее полное сообщение об обряде оваа дагыры, проводившемся в 1903 году, имеется в книге Ф. Я. Коня – ученого и революционера, занимавшегося изучением этнографии тувинцев во время длительного пребывания в ссылке.

Английский путешественник Дуглас Каррутерс записал в книге рассказ своих спутников Миллера Ж. и Прайса М. – очевидцев обряда в его поздней, ламаизированной форме.

В 1914 году свидетелем совершения обряда был статский советник С. Р. Минцлов. Об обряде оваа дагыры написал в своем отчете и капитан Михеев, особое внимание автор уделил спортивным состязаниям, проводившимся после обряда.

Сведения путешественников и ученых конца XIX в. – начала XX в. чрезвычайно ценные, так как иных литературных источников того периода нет. Основным материалом данной статьи стали воспоминания информаторов, бывших свидетелями совершения обрядов в 20-30-е годы. В советское время об обрядах-молениях писали этнографы Л. П. Потапов, С. И. Вайнштейн, В. П. Дьяконова, Г. Н. Курбатский².

Обряды оваа дагыры проводились один раз в год – летом, дату устанавливали сообща. Оваа дагыры проводили

после переезда на летнюю стоянку — чайлаг и завершения посевных работ, когда скот набирал вес.

Как и все обряды и праздники тувинцев, оваа дагыры начинался рано утром, при восходе солнца. Эта традиция древних тюрков.

Костюмы участников обрядового действия не отличались от повседневной одежды, но были более красивыми, новыми, праздничными. И мужчины, и женщины носили традиционную одежду тон — длинный халат, левая пола которого запахивается до бокового шва правой полы. На левую полу нашиваются пуговицы: одна — на выступ около ворота, другая подмышкой.

Несмотря на различие освящаемых объектов, порядок проведения обрядов был общим для всех древних культов. Выделяются следующие основные части: 1. Шествие мужской половины рода (женщины не допускались) от аала-селения к обрядовой площадке. Подготовка обрядового пространства к совершению таинства. Ожидание начала действия. 2. Прямое обращение старейшины от имени всех членов рода к духам с просьбой о благополучии. Ритуальные действия — троекратный обход вокруг жертвенника и поклоны в четыре стороны света. 3. Возвращение в долину, где начинались спортивные состязания и пиршество.

Все обряды освящения (за исключением от дагыры — освящение семейного очага), проводились на горе, возвышенности.

Гора — это, по представлениям древних тюрков, то место, где обитают духи, от которых зависит благополучие людей, поэтому основная, культовая часть празднеств совершалась обязательно на вершине. Долина — в противоположность горе — место проживания людей с их радостями, бедами, болезнями, грехами и чтобы не тревожить духов, чтобы не прогневать их своими более свободными действиями, именно в долине люди проводили заключительные части крупных обрядов и праздников — спортивные состязания и пиршество — той. Культ, состязания и той (пиршество) всегда совершались по однажды заданному и никогда не нарушающемуся порядку. Эта триада действ служила залогом успешного «диалога» с духами.

Главным символом на возвышенности, где совершались обряды и праздники, был жертвенник оваа. Сооружался он в виде шалаша из ветвей ивы и хвойных деревьев размером метр-полтора. Каждый год, незадолго до обряда, специально назначенные люди поднимались к жертвеннику, чтобы обновить его, придать праздничный вид. Заменялась лишь часть оваа, самый верхний слой состоял из веток с только что распустившимися зелеными листьями. Для того, чтобы ветки не распадались, их обвязывали лентами, сплетенными из конского волоса.

Вход в оваа был обращен к священной для тюрков стороне света — восточной — там, где восходит солнце, так же как и вход в традиционное жилище тувинцев — юрту. На восточной стороне устраивали самый большой из четырех жертвенных костров — сан салыры.

У каждого тувинского рода были свои оваа. Так, в Монгун-Тайгинском кожууне был Монгун-оваазы рода Салчаков и Хертеков. В Тоджинском кожууне оваа был расположен на самой большой горе Одуген⁴. В местечке Манчурек-бажы, Маадыр-Аксы было большое оваа Ооржаков. Ухаживали за ним три брата Ооржак, двое из них были чанга (чиновники).

Таким образом, каждый оваа, сооруженный из веток в виде шалаша, как сказал информатор О. Ч. Очур-оол, «настоящий оваа» (в отличие от оваа из камней, у которого ритуалы не совершались), имел своего хозяина, относился к конкретному роду или нескольким жившим по соседству родам, имел свою долгую историю, передававшуюся от одного поколения к другому.

Человека, который следил за состоянием оваа, информаторы называли хозяином оваа. Им был не обязательно старейшина рода. Хозяин оваа распределял, кому какую пищу приготовить, кто из молодых людей должен заранее обновить жертвенник.

К совершению обряда тщательно готовились. Задолго до восхода солнца в аале собирались мужчины, подходили к юрте старейшины рода, приглашая его провести обряд. Он принимал приглашение, и все участники во главе с вожаком начинали шествие к жертвеннику, расположенному на вершине горы.

При проведении древних культов, очевидно, уже на раннем этапе главным действующим лицом стал самый уважаемый, мудрый человек. Традиционным сознанием ему приписывалось небесное происхождение, «милость оказывал не небесный свод как таковой, а небо, понимаемое как верховное божество пантеона-Тенгри»⁴. Старейшина рода ассоциировался с первопредком, именно он соизмерял действия своих соплеменников с идеалами предков, представителем которых он был среди сородичей. Действия родоначальников, их участие и лидерство в проведении обрядов были залогом устойчивости миропорядка. «Прямая связь между сферой власти реализуется в ритуальном господстве вождей над природой, т.е. над «жизненными силами» и материальными объектами (например, вождь выступает в роли вызывателя дождя), как раз такое господство служит объяснением и оправданием их власти над людьми»⁵.

Старейшина рода был для членов аала живым реальным божеством, «наделенным сверхъестественными способностями: властью над стихиями, тайным значением. Он — представитель народа перед божествами и предками, исполнитель жреческих обязанностей... Его внешние и физические данные понимаются как гарантия общественного благополучия»⁶.

Он выполнял роль посредника между людьми и божествами. Старейшин почитали в народе, их имена наши информаторы называли и через пятьдесят лет. Так, К. С. Шомбул, участвовавший в совершении обряда в 1932 г. в Пий-Хемском кожууне, рассказывал, что на Тарлаг — оваа всем руководил пожилой человек Тюлюш Бавылдай. Люди его слушались, очень уважали. Он не был ламой. Он читал благопожелание — йэрээл, вел соревнование по борьбе, скачки. В Алдан-Маадыре оваа дагыры проводил старик по имени Самдан, кто-то его давно назначил и многие годы именно он проводил обряд.

Одним из самых сложных в исследовании коллективных молений тувинцев является вопрос: почему на культовую часть большинства обрядов и праздников допускались только мужчины? Информаторы, путешественники отвечали на этот вопрос по-разному: одни говорили, что женщинам запрещали присутствовать шаманы, другие — ламы. Однако наиболее верной представляет-

ся версия, изложенная в трехтомном издании новосибирских ученых «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири»: во время весеннего жертвоприношения мужская часть рода инсценировала установление брачных отношений с природой. Эти отношения реализовывались как брачный обмен: получив жертву, природа отдавала часть своего плодородия... Результатом космического брака становилось плодородие людей, животных. А после жертвоприношения в ходе праздника (игры, скачки и т.д.) снимались многие запреты, и плодородие достигалось фактически⁷. Совершая обряд, мужчины как бы оплодотворяли землю, природу. Очевидно, именно по этой причине женщины не присутствовали на священном месте, у оваа, чтобы не мешать мужчинам.

Шествие к жертвеннику совершали в полном молчании. Люди поднимались на вершину к месту действия медленно, размеренно.

Все готовились к таинству — общению с духами. Никто не разговаривал, поэтому ожидание сигнала — начала восхода солнца проходило при полном молчании. Молодые люди возжигали очистительные костры сан салыры — по четырем сторонам света.

Главным моментом обряда было обращение старейшины рода к духам. При первых лучах солнца старейшина начинал читать йэрээл — благопожелание.

Оран Тандым, оът-ыяжым
Оран-чуртумга, оваа дагларымга
Өргүп, мөгэйип чор мен!
Алды чүзүн малым.
Амытан чоннун, амыр-дыжын
Өршээ Хайыракан!
Арбай тараа арбын болзун!
Оът-сиген чаагай болзун!
Чаыс чаагай болзун!...

«Родине моей, травам-деревьям моим,
Земле моей, священным горам
Преподношу жертву и преклоняюсь.
Пусть охранит шести мастей скот мой,
Всему народу мира и спокойствия,
Өршээ Хайыракан!
Пусть много будет ячменя-проса,
Пусть обильными будут растения-травы,
Пусть щедрым будет дождь...»

Импровизируя по ходу действия при перечислении окрестных гор и рек, характерных явлений конкретной местности, наши информаторы — знатоки фольклора произносили слова благопожелания, ни разу не повторяясь. Такого мастерства достигают люди исключительно пожилого возраста, не один год читавшие йорзэл.

Называя реальные местности, совершая при этом ритуальное действие — чажыг-окропление, кормление природы, ведущий обряда воссоздавал Вселенную и одновременно передавал свои знания молодым людям. «В тюркской культуре, где на протяжении веков слово оставалось основным средством хранения и передачи информации (в синхронном и диахроном аспектах), способом познания и освоения мира, взаимосвязь между элементами триады «мысль — слово — дело» была особенно прочна»⁸.

Во время чтения благопожелания мужчины стояли на западной стороне обрядовой площадки, лицом к востоку: смотрели на восходящее солнце через центр площадки — жертвенник оваа.

Затем участники выстраивались в одну линию (признак равенства всех перед духами), во главе становился лидер и все вместе совершали троекратный обход жертвенника с остановками для поклонов во все стороны света, начиная со священной — восточной стороны.

В финале, после совершения всех предписанных традицией ритуальных жестов, поклонов, словесных формул — участники молебния покидали обрядовую площадку и спускались в долину. Преодолевая дистанцию от обитания духов до территории обитания людей, участники освобождались от напряжения, поэтому менялась мимика, более свободными становились движения и жесты.

Рассмотренный выше порядок проведения оваа дагыры был распространен среди жителей удаленных аалов. Это была, судя по смыслу, по общим чертам с тюркской традицией — более древняя форма обряда. Однако в крупных населенных пунктах в конце XIX — начале XX века оваа дагыры проводился в позднем, ламаизированном варианте.

«Ова», перед которым должны были служить молебен, состоял из груды камней, с воткнутыми в них шестами, на которых была развезена «джелама» (ряд лоскутов материи) (чалама —

A. K.). В каменное основание «ова», в углубление в виде ниши, обращенной на северо-восток, вставлена доска с надписью «Омани майт мехом»⁹ (господи, помилуй). Перед этой доской поставлены деревянные лошадки, барабаны, коровы, уже основательно потрепанные, с обломанными ногами. От приехавшего ламы-отца двух мальчиков, с которыми он приехал и которые ему помогали в развесивании перед «ова» новой «джеламы», я узнал, что это «суму — ова» — «родовое ова» и что на этом молении нельзя присутствовать женщинам, в то время как на других молениях «тагырах» — они допускаются»¹⁰. Далее описан праздник, очевидцем которого довелось быть в 1903-1904 гг. Ф. Я. Кону.

«Все приехавшие, подойдя к «ова», били земные поклоны, затем, поставив шесты с арканами, сняли с шапок лоскуты материи и развесили их в виде «джеламы». На других молебнах мне не приходилось видеть подношения арканов и шестов... На мои вопросы мне объясняли, что это делается только на молебнах о благополучии скота.

С правой стороны «ова» заняли места чиновники, слева — ламы, и молебен начался. Вскоре по знаку лам весь народ во главе с «джянгой» направился в сторону — на северо-восток, выстроился и отвесил несколько земных поклонов. «Джянге» для этих поклонников подкладывали «олбук» (коврик для сидения. — A.K.). Это же было проделано на юго-востоке, юго-западе и северо-западе. Все это время ламы, не двигаясь с места, продолжали молебен, подъехал «хошун — джелан»...

Все вышли ему навстречу. Поздоровавшись со всеми, он сел впереди всех, и ему, а вслед за ним по очереди, в зависимости от чина и ранга, и всем чиновникам был поднесен «быштах» (род сыра) на китайской тарелке. «Быштах» был поднесен и ламам.

Все, как по команде, положили на «быштах» — белые, считаемые почетными четки («эреге») ввиду обращения к богу (Кудай) и табакерку, как необходимую часть приветствия, подняли тарелки вверх с возгласом «раво! раво! раво!» (очевидно, курай — магическое слово. — A. K.).

— «Раво!» — подхватили этот возглас все присутствующие»¹¹.

Ламаизм ввел в старую обрядность элементы своей веры (к примеру, устанавливалась дощечка со словами молитвы:

«О мани, падме хум» на тибетском языке в древнем жертвенике). Проводили обряд уже представители высших чинов в ламаистской иерархии. Изменилось расположение участников в пространстве: слева сидели ламы, справа — чиновники, феодалы. В древней форме обряда сидеть у жертвеника не полагалось. Появилось магическое восклицание: курай! Стали использоваться ламаистские музыкальные инструменты. Благопожелание, читаемое старейшиной, было заменено пышным молебном с просьбами о благополучении людей.

Таким образом, в некоторых крупных населенных пунктах Тувы в началу XX века порядок совершения обрядов коллективных молений — тайлга (дагыры) несколько видоизменился, лидерство перешло от старейшины рода к ламе, однако осталась основа: общение с духами ради благополучия его участников.

В конце 30-х годов этот обряд был запрещен как националистический и больше практически не проводился. Однако потребность в проведении летнего праздника все же ощущалась, и со второй половины XX века он трансформировался в общенациональный Надым (от монгольского слова — Надом — игры трех мужей, что у монголов обозначает спортивные состязания — скачки, стрельба из лука и хуреш).

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

1. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. — Минусинск. 1900; С. 109-112. Грумм-Гржимайло Г. Е. Заладная Монголия и Урянхайский край. — Л., 1926, Т. III, вып. 1. С. 133-140; Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. — М., 1936. С. 79-80; Каррутерс Д. Неведомая Монголия. — Петроград, 1914. С. 160-161; Минцлов С. Р. Секретное поручение (путешествие в Урянхай). — Рига, 1915. С. 241-247; Отчет о поездке в северо-западную Монголию и Урянхайскую землю капитана Генштаба Михеева. — СПб, 1910. С. 147-151.
2. Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя.//Труды тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. — М.-Л., 1960. Вып. 1. С. 212-221; Он же. Очерки народного быта тувинцев. — М., 1969; В. П. Дьяконова. Культ оваа у тувинцев.//Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. — М., 1970: Она же. Культовое сооружения тувинцев. — Полевые исследования Института этнографии АН, 1974. — М., 1975: Курбатский Г. Н. Тувинские праздники. — Кызыл 1973. Он же. Песни тувинского праздника оваа дагыры.//Фольклор народов РСФСР. — Уфа, 1988.
3. Дэвлет М. А. Петроглифы Улуг-Хема. — М., 1976. Она же. Петроглифы Мугур-Саргола. М., 1980: Она же. Петроглифы на кочевой тропе. — М., 1982.

4. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал.
— Новосибирск, 1980. С. 66.
5. Куббель Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии. — М., 1988. С. 87-88.
6. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал.
— Новосибирск, 1990 С. 76.
7. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. — Новосибирск. 1989. С. 36.
8. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал.
— Новосибирск. 1990. С. 169.
9. Правильнее: Ом-ма-ни-пад-ме-хум.
10. Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. — М., 1936. С. 79.
11. Кон Ф. Я., указ. соч.

С. Ч. Донгак

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОСВЯЩЕНИЕМ СКОТА У ТУВИНЦЕВ

Изучение тувинских обрядов, связанных с освящением скота, представляет несомненный интерес, поскольку в них отражены взгляды народа на окружающий мир, вобравшие в себя различные элементы как древних культов, так и более поздних верований. Это тем более интересно, что эти обряды связаны с основным занятием населения — скотоводством.

В литературе тувинские обряды освящения скота в сравнении с традициями других народов кратко описаны Г. Н. Потаниным¹. Отдельные моменты отмечены также Е. К. Яковлевым², Г. Е. Грумм-Гржимайло³ и др. Более подробное изложение этого вопроса получил в работах Л. П. Потапова⁴ и В. П. Дьяконовой⁵. В данной статье делается попытка рассмотреть соответствующие обряды на основе имеющейся литературы и материалов, собранных автором. В силу известных послереволюционных взглядов на национальную культуру, традиционные обряды практически перестали функционировать уже к началу 30-х годов, поэтому хронологические рамки статьи ограничиваются концом XIX — началом 30-х годов XX в., хотя единичные случаи проведения обрядов были отмечены еще и на рубеже 40-50 годов.

Многие обряды тувинцев, как и любого кочевого народа, в той или иной мере связаны со скотоводством. Главным из них,

непосредственно относящимся к культу животных, был обряд «ыдык салыр» (освятить животное). Истоки его, связанные с почитанием окружающего мира, восходят еще к язычеству, когда животных приносили в жертву различным божествам. Ритуальные стороны обряда в разные исторические периоды подвергались изменениям, однако самые существенные перемены, связанные с запретом убивать животных, произошли с утверждением у тувинцев буддийской религии. Согласно представлениям буддизма, всякая жизнь священна и неприкосновенна, поэтому животных, предназначенных для принесения в жертву, перестали умерщвлять, а стали возводить в ранг священных. Об этом еще в конце XIX в. писал Г. Н. Потанин: «В Урянхайской земле (в системе Улухема)... кровавые жертвоприношения уничтожены, вероятно, влиянием лам...»⁶.

Сам процесс освящения животных был связан с тем или иным обрядом почитания окружающего мира, который распадался «...на конкретные частные культуры, отражавшие различные виды молений: горам, тайге, озерам, источникам и т.п.»⁷. Предполагалось, что каждый из них имел своего хозяина (ээ), которому и подносились животные. Такие моления носили массовый, обычно родовой, а со временем территориальный и даже административный характер. Наряду с ними, существовали и семейные культуры (например, почитание домашнего очага). Освящение скота производили также в случае болезни кого-нибудь из членов семьи или при падеже скота, т.е. оно имело еще более узкое, индивидуальное значение. В ряду этих культов существовало также поклонение буддийским божествам.

Освящение скота состояло из следующих обязательных элементов:

1. «Сан салыр» — возжигание можжевельника (артыша), который, по представлениям тувинцев, обладал защитной силой. Следует отметить, что «сан» на тибетском означает *можжевельник*.

2. «Судур номчуур» — чтение буддийских молитв при проведении обряда буддийским священником или «алгыш кылыр» — камлание — при обслуживании обряда шаманом.

3. Омывание животного «аржааном» — смесью воды и молока, куда добавляли щепотку артыша. «Аржаану» тувинцы приписывали очищающие функции.

4. Обмазывание рогов, копыт и морды животного топленым маслом, символизировавшим благополучие и сытость.

5. Окуривание животного пучком артыша — «артыжаар». Артыш играл защитную роль.

6. Повязывание посвященному скоту разноцветных ритуальных ленточек — «чалама».

В тувинских ритуалах шаманские и буддийские элементы тесно переплетались. На это обратил внимание еще Г. Е. Гумм-Гржимайло, который писал, что «...ламы, вытеснив и заменив шаманов, придали во многих случаях шаманской основе лишь буддийскую оболочку»⁸. В первую очередь это проявлялось в том, что обряд мог совершить как шаман, так и лама. Приглашение представителя того или иного культа зависело от желания людей, которые собирались провести обряд. Зачастую выбор падал на того из служителей культа, кто попросту жил поблизости. Приглашение буддийского священника тувинцы называли «лама чалап алыр», а шамана — «хам хооп алыр».

Ритуальными животными считали самцов животных, причем холощеных. Наряду с ними освящали также овец, кобылиц и, в редких случаях — коров. Такое наблюдалось, например, в Эрзине. Надо полагать, что освящение самок животных (особенно в качестве охранителей стада) было не особенно желанным и к нему прибегали в случае отсутствия самца необходимой масти, о чем свидетельствует материал из РФ ТИГИ: «Охранителем (ыдык) овца должен быть холощеный баран, а не овца»⁹. Хотя, когда поклонялись источнику воды, в большинстве случаев посвящали именно овцу.

После обряда посвящения животное становилась «ыдык мал» (освященным или святым животным) и поэтому неприкосновенным. К примеру, коням, ставшим «ыдык мал», не подрезали гриву и хвост, не садились на них верхом, а умереть такое животное должно было естественной смертью. Если беднякам все же приходилось использовать лошадь для верховой езды, то садиться на нее мог только хозяин. Освященному коню воздавались почести и после его естественной смерти: голову, а иногда и всю шкуру, не отделенную от головы и ног, подвешивали на высокое дерево, обычно лиственницу, что называлось «дагылга кылыр» (воздать почесть).

Правила не забивать на мясо в отношении священных коней придерживались строго. Что же касается других видов скота, особенно мелкого, то здесь в некоторых случаях могли быть и отступления от правила, касавшиеся состарившегося или заболевшего животного. Прежде чем забить, ему находили замену среди молодых животных. Затем обоих животных ставили друг перед другом, нос к носу, чтобы молодое «вдохнуло» в себя «священное» дыхание старого. По словам информатора К. Аракчаа, эту процедуру тувинцы называли «тындыртып алыр» (заставить вобрать дыхание). После этого животное, выбранное для замены, должно было полностью пройти обряд очищения.

Подношение того или иного вида скота зависело от уставившихся традиций, а также, видимо, от ранга божеств. Так, при поклонении горе или тайге посвящали обычно коней. Хотя «... в Западной Туве в ыдыки посвящали чаще быка»¹⁰. Ранее коней освящали при обрядах, связанных с почитанием Неба, Вселенной (Дээр, Оран-Делегей дагыыр), культ которых у тувинцев к рассматриваемому периоду перестал существовать. Однако поклонение Небу производили в конкретном случае: при засухе, для ниспослания дождя¹¹. Животное при этом не посвящали. Мелкий рогатый скот обычно посвящали хозяину воды и домашнего очага.

Особую значимость при обряде освящения имела масть скота. По замечанию Л. П. Потапова, она имела настолько важное значение, что «... вошла в местные родовые культуры в качестве одного из сакральных признаков»¹². Так, у коней ритуальными тувинцы считали белую (ак), серую (бора), рыжую (шилги) и черную (кара) масти, у быков — белую и сивую (кок), у козлов — рыжую (кызыл) или рыжую с белой отметиной на лбу (калчан сарыг). Что касается овцы, то она должна была иметь какое-либо (рыжее, черное или белое) пятно. Выбирали, как правило, светлое животное с пятном на левой стороне — «аъттанги чарыннда» (откуда садятся верхом, т. е. со стороны оседлания), хотя в разных местах это были животные с разными отметинами. Так, Г. Н. Потанин писал, что тувинцы рода салчак «... в честь Джетыгана (Чеди-Хаан. — С. Д.) ... колют белого лысого барана (то есть белого лысого барана с черной головой и с белым пятном на лбу)»¹³. По словам нашего информатора Б. Сояна, в районе Хаан-Когея избранной считалась овца с сивой головой (көк баштыг хой). Таким

образом, преподнесение животного той или иной масти зависело от представлений, существовавших в данной местности.

В случае же поклонения горе или тайге тувинцы полагали, что хозяин почитаемого объекта носит одежду определенного цвета, имеет коня такой же масти, поэтому масть посвящаемого животного должна была соответствовать им. К примеру, если хозяин горы был одет в белое и имел белого коня, то ему посвящали коня белой масти, если в черное — коня черной масти, в красное — коня рыжей масти.

При поклонении буддийским божествам также учитывались цвета божеств. Особо почитались охранители религии докшиты, которые имели устрашающий вид. Каждый из них был определенного цвета, и масть коня должна была соответствовать ему. К примеру, при поклонении Сагаан-Огбену (Белому Старцу) посвящали коня белой масти. Вороного коня посвящали темно-синему защитнику буддизма Комбу¹⁴. Красноликому защитнику Чамзырыну преподносили коня рыжей масти¹⁵. Следует отметить, что это божество, будучи известно как защитник религии, у монголов, например, считалось также покровителем коней¹⁶.

Несмотря на многообразие местных представлений, самой благородной и поэтому ценной тувинцы, как и многие другие народы, считали чисто белую масть — «тун дег ак» (белый, как раковина). Животных белой масти, главным образом коней, ранее преподносили при поклонении высшим, небесным объектам — Дээр, Оран-Делегей (Небу, Вселенной).

О значимости белой масти и ее силе свидетельствует, например, сообщение нашего информатора Х. Идамчапа. Так, его отец, будучи на годовой служба у правителя Даа кожууна Хайдыпа, был свидетелем того, как чиновник по имени Дамбаа-хаа за несвоевременную явку к нему должен был понести суровое телесное наказание, после которого редко кто выживал. Однако он сумел избежать его, преподнеся правителю девять белых лошадей, причем к шее каждой было подвешено по одной соболиной шкурке. Известно, что число «девять» в культуре многих народов имело сакральное значение. Оно, в сочетании с белым цветом, имевшим такую же магическую символику, приобретало, как видно, могущественную силу.

Не менее ценились, конечно, и другие ритуальные масти — серая, рыжая, черная, сивая, а также с отличительным пятном. Животных таких мастей освящали при различных обрядах, как массового, так и индивидуального характера.

Как было сказано выше, непосредственно процесс освящения скота производили при проведении какого-либо обряда. В обязательном порядке это производили при следующих обстоятельствах: поклонении источнику воды (суг бажы дагыр), при обряде «оваа дагыр» (поклонение оваа) и при почитании домашнего очага (от дагыр). Следует сказать, что несмотря на общий характер обрядов, в проведении их были некоторые отличия, которые зависели от местных и даже семейных традиций. Ниже они будут изложены в самой общей схеме.

Как выяснил М. Б. Кенин-Лопсан, к хозяину воды обращались в следующих случаях: при заболевании ребенка; для того, чтобы сохранилась растительность (лес и прочее) вблизи источника и чтобы источник не высох; при желании разбогатеть; при желании сохранить род; кто искал покровительства у хозяина воды¹⁷. Проходил ритуал примерно следующим образом. Источник воды освящали в начале лета — когда распускалась зелень — «яяш бүрүзү четчиң турда». К источнику воды приносили и раскладывали рядом с ним «белую», т. е. молочную пищу: молоко, творог, сыр, масло и т. д. На дерево, которое росло возле воды, вешали ритуальные ленты. По словам информатора В. Хугбека, вешали их на сосну, березу или лиственницу, считавшиеся «белыми благородными деревьями» (ак буянныг ыяш). Нельзя было вешать ленту на пихту, ель и кедр как на деревья с «черным стволом» (кара ыяш). Недалеко от дерева ставили также ведерко с «аржааном» (смеси воды с молоком). В зависимости от традиций и указаний служителя культа, покровителю воды посвящали овцу, козла или быка.

Перед началом церемонии все присутствующие рассаживались. Затем служитель культа ритуальной ложкой «тос карак» (девять глаз) производил разбрзгивание молока на четыре стороны света (чажыг кылыр). Следует отметить, что к рассматриваемому периоду в большинстве случаев массовые обряды стали производить ламы и лишь иногда — шаманы. В зависимости от

ситуации, церемониал мог длиться до часа и более. После завершения этой части переходили непосредственно к освящению, для чего избранное животное подводили к служителю культа. Тот обмакивал пучок можжевельника в «аржаан» и проводил им по направлению от головы к хвосту, затем по бокам, т.е. омывал животное. После омывания его окуривали можжевельником. Завершалось это привязыванием на шею животного ритуальных ленточек. Перед тем как отпустить в стадо, его заставляли поклониться четырем сторонам света. С этого времени оно становилось собственностью хозяина воды и поэтому «ыдык», т.е. освященным.

В разгар лета производили обряд «овaa дагыыр» (поклонение оваа). Оваа — культовое сооружение двух видов: первый — в виде шалаша, второй — в форме большой кучи, сложенной из камней. С помощью этих сооружений выражалось поклонение «хозяевам» святых объектов — горы, тайги или местности. При молении горе или тайге оваа в виде шалаша устанавливали на вершине горы или у ее подножия, а при поклонении местности — на равнинном месте. Оваа из камней складывали обычно на перевалах.

Поскольку оваа должно было привлечь внимание того или иного «хозяина», к нему приносили все самое лучшее и дорогое. Например, перед тем как установить оваа в виде шалаша, под ним закапывали «девять драгоценностей» (тос эртине): полынь (кангы), полынь каменную (агы), кусочки железа (демир), меди (чес), стали (кан), щепотку проса (тараа), кору лиственницы (дыт чөвүрээзи), золото (алдын) и серебро (мөнгүн). Следует отметить, что в зависимости от местности виды девяти драгоценностей варьировали.

Для установки оваа использовали тальник и молодую лиственницу. Внутри его устанавливали опорный столб, рядом с которым ставили небольшой столик — ширээ. На столик ставили изображение или же статуэтку какого-либо буддийского божества. Перед ним выставляли лучшие куски молочной, растительной и мясной пищи (чем дээжизи). Вход в оваа в зависимости от местных традиций ориентировали либо на юг, либо на восток.

Если сооружение было установлено на возвышенности, то женщины не должны были на нее подниматься. Да и на ровном

месте они садились поодаль от него. Чтобы обеспечить порядок на празднике — проследить за правильным подношением ритуальной пищи и рассадить людей, выбирали ответственного человека — чындақ ээзи. Каждый год выбирали новое лицо. Заранее готовили также необходимые атрибуты этого события: аржаан, артыш и чалама. Данный обряд обслуживал, как правило, лама. Однако зачастую на таком событии присутствовали служители обоих культов. В таком случае «...каждый из них по-своему и при помощи своих ритуальных действий просил у хозяина горы благополучия жителям аала, устроившего моление»¹⁸.

Хозяевам гор обычно посвящали коней. Посвящали им и быков, что было зафиксировано Л. П. Потаповым в верховьях реки Каргы. «Моление оваа дагыыр совершали ежегодно. Сюда ежегодно приводили посвященного быка — ыдыка, которого мыли (так же, как и первый раз, при посвящении горному хозяину), меняли ему ленту и снова отпускали в стадо»¹⁹.

После благопожеланий посвящаемое животное водили вокруг курильницы с можжевельником, затем омывали, очищали и вешали на него ритуальные ленты. Если это был бык, то ему, кроме того, мазали морду, рога и копыта топленым маслом. Обязательным элементом оваа дагыыр было устройство спортивных соревнований — борьбы, скачек и т.д.

Свои особенности имело освящение скота, производимое в случае поклонения домашнему очагу. Культ огня, как дарующего тепло, защиту и кров, бытовал и существует, как известно, у многих народов. Отношение же тувинцев к огню определялось емким понятием «от-чаяакчы» — «огонь-творец», «огонь-создатель», т.е. источник всего живого, поэтому вполне понятно, что обряд проводила каждая семья. По словам информатора С. Донгака из Кок-Чыраа, молодожены такой обряд могли провести только по истечении трех лет со дня их свадьбы. До истечения этого срока считалось, что хозяин огня еще младенец (от ээзи чаш болур). У некоторых тувинцев представления о хозяине огня (от ээзи) стали пониматься более персонифицированно: очаг, якобы, оберегался божеством Меля (Мыйла)²⁰. Такое представление было перенято, видимо, на бытовом уровне у китайцев. Милэ — китайское произношение имени грядущего будды — Майтреи (тув. Май-

дыр). «Милэ – носитель грядущего благого начала, процветания, блаженства...»²¹ Поскольку Майтрея был известен тувинцам как Майдыр, китайализированный вариант его названия – Милэ был воспринят как имя божества, связанного с культом огня.

В зависимости от семейных традиций, к обряду готовились по-разному. Во многих семьях в юрте протягивали волосянную веревку, на которую привязывали выструганные фигурки домашних животных, сундучков, посуды и т.д. В рукописном фонде ТИГИ хранится материал, где сказано, что в случае освящения скота шаманом в юрте развесивали фигурки четырех видов животных: черного быка с рогами – над дверью, черногривого коня – на левой стороне от входа, черного барана – над почетным местом в юрте (дор) и черного козла – над постелью, которая находилась по правую сторону от входа²².

Следующим моментом в подготовке обряда было очищение очага. Полностью выносилась зора, тщательно подметалось место вокруг очага. Затем на месте очага из ровных колышков возводили сооружение в виде прямоугольника. На его середину ставили выпекенную из теста фигурку козла, которую затем предавали огню.

Перед началом церемонии забивали барана, внутренности и некоторые части туши которого становились ритуальными при данном обряде. В некоторых семьях свежую шкуру барана стелили на порог юрты. Перед домашним алтарем ставили ритуальное ведро, в которое клали почетные части туши. В разных местностях они были различны, однако курдюк (ужа), вывороченная прямая кишкa, начиненная мясом (кургулдай) и грудинка (тош) являлись непременными атрибутами данного обряда у всех тувинцев. Расхождения заключались в следующем. Некоторые тувинцы в ритуальное ведро с вышеупомянутыми частями клали переднюю ногу, не отделенную от копыт. Другие клали в ведро нижнюю часть барана, вместе с горловиной, легкими и печенью. Наполнив ведро необходимым содержимым, его ставили на столик перед домашним алтарем. Кургулдай клали в ведро так, чтобы один конец его свисал из ведра. По этому поводу доставали также домашний амулет – священную стрелу (ыдык ок), которую втыкали в мясо.

Несмотря на семейный характер обряда, на нем присутствовали не только члены аала, но и гости из соседних хозяйств.

Завершив приготовления, присутствующие рассаживались вокруг очага так, чтобы доступ к нему со стороны был свободен. На обряд чаще всего приглашали ламу. Приглашенный священнослужитель начинал читать молитвы. В процессе этого хозяин юрты зажигал огонь. Когда пламя охватывало все сооружение, ламе подавали грудинку, которую он под чтение молитвы передавал хозяину юрты, и тот клал ее в огонь. Одновременно с этим хозяйка подливала в огонь топленое масло, отчего огонь достигал верхней части юрты. Чтобы не произошло пожара, один или двое человек подставляли сверху под языки пламени широкие деревянные лопаты. Сидевшие в юрте в это время складывали молитвенно руки и восклицали: «курай-курай-курай», что означало призыв счастья и благополучия. Взрослые члены семьи наряду с этим возгласом произносили еще и следующее: «Оттук-бижектиг оол уругнүң чаян-сүлдези мында, курай-курай!» (Счастье ребенка с огнivом и ножом (т.е. мальчика) здесь, курай-курай!), «Ине-чускуктуг кыс уругнүң чаян-сүлдези мында, курай-курай!» (Счастье ребенка с иглой и наперстком (т.е. девочки) здесь, курай-курай!)²³ Следующим элементом обряда было съедение кургулдая. Это должен был сделать сын или внук данной семьи или же сам хозяин. Взяв в руки кургулдай, ребенок по часовой стрелке начинал обходить очаг, останавливаясь каждый раз при откусывании. Причем остановки он делал всего четыре — на каждой стороне света и заканчивал перед домашним алтарем. В некоторых семьях, по числу камней домашнего очага, делали три остановки. Если съедалась большая часть кургулдая, то считалось, что семью в предстоящем году ждет сытость и благополучие. Все это проходило под одобрительный смех и шутки присутствующих.

Завершающим этапом являлось освящение козла. Животное заводили в юрту, и священнослужитель проводил обряд очищения — омывал, окуривал и вешал на него священные ленты. Затем козла ставили на колени, заставляли поклониться огню, четырем сторонам света и отпускали.

К освящению скота прибегали и в ряде других случаев, например, при болезни человека. Вид посвящаемого животного при этом должен был определить представитель того или иного культа. Так, по словам информатора С. Донгак, когда заболел ее

младший брат, то лама посоветовал посвятить светлого козла хозяину речки, протекавшей недалеко от их аала. В Морене в таких случаях посвящали сивого быка (инф. К. Аракчаа). При серьезных заболеваниях посвящали коней. В местности Хаан-Когей коня подносили божеству Шойжаа (инф. Б. Соян). В большинстве же случаев лошадь «...никому не посвящали, ...а делали ыдыком для того, чтобы она унесла с собой болезнь хозяина и охраняла бы в дальнейшем от всяких бед его скот и приносила семье счастье и благополучие»²⁴. Масть животного в этих случаях также играла немаловажную роль. К примеру, в районе Хаан-Когея болезнь должен был унести рыжий конь. В Кок-Чыраа — конь серой масти. В Монгун-Тайге «...рекомендовалась лошадь серой ... или рыжей масти»²⁵.

Этот обряд проводили так. В назначенный день в семье готовили разнообразную пищу, главным образом молочную и растительную, и выставляли перед домашним алтарем. Когда обряд проводил лама, мясная пища полностью исключалась. Коня, который должен был стать освященным, подводили к юрте и держали у открытой двери. Повод от узды пропускали через щель над верхним косяком двери. В этом случае, в отличие от других, повод и сбрую коня полностью покрывали красной материей. Если отсутствовала красная ткань, к удила姆 привязывали красные нитки. После этого лошадь ставили на войлочный коврик. У порога юрты зажигали можжевельник. Больной в это время должен был сидеть (или лежать) в юрте лицом к лошади. После таких приготовлений начинали обряд. Ввиду ответственности и серьезности ситуации чтение молитвы или камлание (в зависимости от того, кто проводил обряд) могло продолжаться более часа и дольше. Затем, как всегда, коня омывали аржааном, очищали можжевельником и привязывали ритуальные ленты пяти цветов: белого, желтого, зеленого, синего и черного (инф. Б. Соян). В других случаях, по нашим сведениям, черные ленты животным не повязывали. О последующих действиях Л. П. Потапов пишет так: «Когда ыдык был вымыт, ... к нему подходил больной хозяин или его подносили на кошме к лошади — ыдыку, если он не мог ходить, и он прикладывался ртом к груди (сердцу) лошади. Большой должен был вдыхать в себя дыхание ыдыка. ...Когда лошадь отпускали, с нее снимали уздечку и отвязывали с удила

красную ленточку (или нитки), которые клали потом на грудь больному»²⁶.

Очень часто освящение скота тувинцы производили для предупреждения болезней, падежа скота и других неблагоприятных явлений. Животное становилось семейным охранителем и называли его «Адаа ыдыы» или просто «ыдык мал». Посвященным животным, как правило, являлся конь. По словам информаторов К. Аракчаа и Б. Сояна, Адаа — олицетворение Дээр-Денгер (Неба — Вселенной). У нарынских тувинцев этот обряд по-монгольски назывался «атана сетир», где «атана» означало «божественный», а «сетир» — «посвященный»²⁷. Следует отметить, что «атана-атаа» перенятое с тибетского, является, во-первых, названием небесных сил, а во-вторых, обозначает коня, посвященного духам²⁸. Слово же «сетир» — это тибетское «цетар», имеющее значение «сохранить жизнь»²⁹.

Культ южных тувинцев «атана сетир» был значительно ламаизирован. Посвящаемым животным являлся белый баран с желтыми ушами и головой³⁰. Ритуал освящения проводил лама. Интересным моментом в этом случае являлось то, что в каждое полнолуние, т.е. 15-го числа по лунному календарю, возжигали можокевельник и окуривали животное. По буддийской же традиции, в полнолуние занимаются усиленной медитативной практикой.

С обрядом освящения скота был связан также и культ «сагызыын ыдыы». Интересное сообщение по этому поводу нам было дано информатором О. Полатом. По его словам, правитель Тувы (амбын-нойон) Комбу-Доржу в качестве сагызыны имел вороного коня (даьс кара айт). Два раза в год он делал большие поклоны, в каждом случае освящая своего коня. В первый раз это происходило в новый год — Шагаа, во второй раз — в день Будды (Бурган хүнү). Наш информатор, будучи подростком, был свидетелем этого красочного зрелища. Однако в честь какого именно события в буддизме проводился обряд информатор не мог сказать. Само слово «сагызыын» связано, видимо, с бурятским и монгольским сахиусан (тиб. срунма), которое означало разряд божеств, охранителей буддизма. В честь них совершались молебны.

Данный обряд проходил следующим образом. Накануне возле ставки амбын-нойона кругообразно ставили девять коновязей

(символ девяти кожуунов Тувы), в середине круга — одну. С вечера и в продолжение всей ночи и всего последующего дня ламы читали молитвы. Во время этого чтения утром к каждой коновязи привязывали освященных коней из всех девяти кожуунов (возможно, принадлежавших их правителям), а к серединой — коня амбын-нойона. На этого коня надевали серебряную узду, которая прекрасно смотрелась на вороном коне. К спине привязывали шкуру барса. Затем в окружении чиновников и лам из своей юрты выходил амбын-нойон, который совершал поклоны четырем сторонам света. Все это происходило при большом скоплении народа и выглядело очень зрелищно и торжественно. Молитвы и благопожелания лам все это время не прекращались. После поклонений совершали омовение коня. Это производил один из присутствовавших лам. После обряда очищения коня заставляли поклониться четырем сторонам света, снимали с него сбрую и шкуру барса и отпускали. Празднество же продолжалось. Следует иметь в виду, что слово “сагызын” у тувинцев понималось также в смысле “оберег”, “амulet”, “талисман”.

Нередко моления носили сугубо индивидуальный характер. Так, по словам информатора Б. Сояна, некоторые семьи, где не было детей, поклонялись божеству Ламы, поскольку она “...мать-прадительница всего живого, наказывающая бесплодием или насылающая смерть при родах”³¹, и посвящали ей саврасого коня (кула аыт). Те, у кого было много детей, молились 16 архатам, которых тувинцы называли по тибетски Найдан Чудук, что и означало “16 архатов”. Масть коня в этом случае определял лама. Имевшие много скота поклонялись Намзыраю, также посвящая ему коня определенной масти.

Следует отметить, что тувинцы посвящали скот и своим домашним идолам (ээрэн). Они были разных видов: в виде куклы (эвегелчин) и существа, похожего на дракона (амырга-моос). “Вдыхал дыхание” в него обычно шаман. Он же определял, какое животное посвятить ээрену. Чаще всего идолы выступали в качестве охранителей домашнего стада. Охранителя овец, например, так и называли — “хой ээрени” (идол овец). Делали его в виде куклы и хранили в специальном мешочке из белого войлока. С левой стороны от мешочка вешали бедренную кость овцы (хой чодазы). Идолу овец

чаще всего посвящали барана с какой-либо отметиной. По словам информатора К. Аракчая, баран становился верховым животным этого идола (мунул чоруур хөлгэзи болур).

Таким образом, тувинские обряды, связанные с освящением скота, отличались большим разнообразием. Это зависело от числа почитаемых объектов, которых у тувинцев было несколько разрядов, начиная с высших небесных божеств и заканчивая домашними идолами. Каждому из них в знак уважения и поклонения кочевники подносили свое главное богатство — скот. Подношение его как самого дорогого и бесценного дара — для отвода несчастий и ниспрашивания благополучия тувинцам было известно еще издревле. С течением времени формы обрядов подвергались изменениям, появлялись и новые ритуалы, что вносило большое разнообразие в их проведение. Характерными особенностями обрядов, особенно массовых, являлись не только их глубокая содержательность, но и зрелищность, и своеобразная красота.

ЛИТЕРАТУРА

1. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. -СПб., 1883. С. 78-130.
2. Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. — Минусинск, 1900.
3. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Том третий. Вып. первый. -Л., 1926. С. 139-144.
4. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. -М., 1969. С. 358-371.
5. Дьяконова В. П. Религиозные культуры тувинцев.//Памятники культуры народов Сибири и Севера. -Л., 1977. С. 170-216.
6. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. -СПб., 1883. С. 78.
7. Дьяконова В. П. Религиозные культуры тувинцев.//Памятники культуры народов Сибири и Севера. -Л., 1977. С. 172.
8. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Том третий. Вып. первый. -Л., 1926. С. 146-147.
9. РФ ТИГИ. Т. 270. Д. 2027. Л. 9.
10. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. -М., 1969. С. 359.
11. Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чоннун бурунгу ужурлары. -Кызыл, 1994. С. 99-101.
12. Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая.//Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. -Л., 1977. С. 172.
13. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. -СПб., 1883. С. 80.
14. РФ ТИГИ. Т. 270. Д. 2027. Л. 41.
15. Там же.

16. Решетов А. М. Монгольский цам по коллекциям МАЭ://Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. – Л., 1987. С.129
17. Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чоннуң буурнугу ужурлары. – Кызыл, 1994. С. 105.
18. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969. С. 361.
19. Потапов Л. П. Указ. соч.
20. РФ ТИГИ. Т. 120. Д. 496. Л. 42.
21. Мифы народов мира. Энциклопедия. Том. 2. – М., 1988. С. 150-151.
22. РФ ТИГИ. Т.57. Д. 253. Л. 54.
23. РФ ТИГИ. Д. 50. Л.54.
24. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. –М., 1969. С. 363.
25. Там же.
26. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. –М., 1969. С. 364.
27. Дьяконова В. П. Религиозные культуры тувинцев.//Памятники культуры народов Сибири и Севера. -Л., 1977. С. 210
28. Большой академический монголо-русский словарь. – М., 2001. С. 168.
29. Тибетско-русско-английский словарь. – М., 1986. С. 273.
30. Дьяконова В.П. Указ. соч.
31. Решетов А.М. Монгольский цам по коллекциям МАЭ://Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. -Л., 1987. С. 131.

К. Фигуэйредо

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА
(сравнительное исследование тувинского шаманского
мировоззрения и греческих мифов)

Во время полевых исследований 1994-95 годов в Туве одним из интересных моментов, поразивших меня, было сходство, которое я нашел между тем, что я мог бы назвать шаманским мировоззрением, и мифами древних греков, особенно в отношении человеческой роли в природе. Это может показаться странным и может быть не очень благоразумно сравнивать два таких разных мировоззрения, которые отличаются друг от друга не только во времени и пространстве, но и по содержанию. Всегда это большой скачок – от греческих городов-государств к сегодняшней Туве и от греческого пантеона к шаманским анимистическим верованиям. Тем не менее я думаю, что сравнение есть и должно быть основой любой науки и сравнение более известного с менее известным есть один из важных инструментов для получения выводов.

Существует две главных формы сравнения: можно сравнивать сходства и можно сравнивать разные или контрастные вещи. Конечно, одна форма будет также в некоторой степени содержать/вмещать другие, поскольку то, что мы сравниваем, никогда не будет полностью идентично, противопоставление будет иметь значение только если феномены имеют что-нибудь общее. Я хочу в своей статье использовать обе формы. Во-первых, я покажу, как греческая концепция Немезиды может быть рассмотрена в контексте тувинского шаманизма. Затем я покажу, как дуализм в мифе о Прометееве может прояснить нам разницу между шаманским мировоззрением, которое является традиционно тувинским, и тем, что обычно упоминается как западное мировоззрение, которое рождено индустриализацией и включает такие разные феномены как христианство и социализм. Это должно показаться парадоксом, поскольку классическая греческая культура рассматривается как колыбель западной цивилизации, тем не менее я думаю, что во многих отношениях она имеет общее с шаманистским мировоззрением и даже противопоставляется современному технологическому отношению.

Древние греки видели в порядке природы образец, которому должен был следовать человек как индивидуум и как член общества. Этот порядок назывался космосом, который финский философ Г.Н. ван Райт (1978) понимал как современный или правильный, или даже красивый порядок (оттуда наше слово косметика – cosmetics). В области медицины здоровое тело рассматривалось совершенным микрокосмосом, где все элементы были в гармонии друг с другом. Болезнь была отклонением, и задача терапевта была найти причину нарушения покоя в большом теле и привести его обратно в гармонию с природной нормой. В моральном плане нарушение этого порядка природы называется *hubris* (сравнение себя с богами), и если допускается такое нарушение, то появляется Немезида и начинает действовать, т.е. наказывает (за *hubris*).

Немезида олицетворяет богиню равновесия. Она наказывает того, кто совершил *hubris* т.е. сделал что-то чрезмерное или неправильное для себя, что нарушило равновесие. Немезида сохраняет баланс в космосе, уравновешивает его, когда человек беспокоит, нарушает его вредным действием. Согласно ван Райту,

hubris означает скорее восстание против порядка природы, чем против богов и идея восстания против богов есть только мифологическая презентация. Таким образом работу Немезиды можно трактовать как “месть природы”.

Во время моей собирательской работы в шаманском обществе “Дунгур” в Кызыле я заметил, что шаманы оперировали понятиями, очень близкими к принципам Немезиды. Это было не только в объяснении болезней и личных несчастий их клиентов, но также на более высоком уровне, относительно состояния всего общества и особенно тувинского общества. Болезни, несчастья или общая негативная тенденция часто объясняется фактом, что кто-то имеет вину *hybris*, т.е. сделал что-то неправильное для себя. Равновесие в совершенном порядке нарушено, в большом организме, называемом Космос, кто-то не выполнил свою роль, и результат есть наказание за вину. Можно сказать, что Космос мстит.

В тувинском контексте родство между человеком и духами крайне важно, и часто *hybris* означает, что человек перешел границы владений духов. Я проиллюстрирую это примерами полевых исследований в Туве.

В декабре 1994 года молодая женщина с двумя маленькими сыновьями пришла для консультации с одним старшим шаманом из общества “Дунгур”. Один сын был болен (он был “лунатик”), а саму мать беспокоили частые головные боли и больная спина. Шаман потрогал пульс женщины, “поконсультировался” со своими духами-помощниками и объяснил ей, что все это имеет одну и ту же (одинаковую) причину. Этим летом семья была в месте недалеко от дерева, в которое ударила молния, и дети играли с (некоторыми) щепками от этого дерева. Поэтому, говорит шаман, они должны принести жертвоприношение дереву, не обязательно этому же, но любому, которое особенно нравится женщине. Жертвоприношение должно состоять из разной пищи, вешей или традиционного чалама.

Почти такая же история сообщается от теленгитов Н. А. Алексеевым (1980). Один человек потерял пятерых детей одного за другим, ему было сказано, что его дети ломали ветки шаманского дерева и использовали их как дрова. Чтобы предупредить остальные смерти в его семье, он должен повесить чалама на шаманское дерево и поднести арака.

В обоих случаях мы видим, что люди взяли что-то от природы и использовали это для своих собственных целей, не отдавая ничего взамен. И поскольку, согласно шаманизму, все имеют свой собственный дух, последствия могут быть фатальными. Они делали неправильные вещи, не уважая духа-хозяина дерева, они виноваты в неподчинении духам или порядку природы. Срабатывает принцип Немезиды: природа достигает равновесия местью за чью-то вину и восстанавливает баланс путем, подходящим для виновников нарушения. Чтобы остановить месть, необходимо жертвоприношение.

Это правило ясно понималось одним моим молодым информантом. Однажды, на пути от хурээ, которое находится на правом берегу Енисея, он вдруг сел на корточки в стороне от дороги и стал собирать лекарственные травы. После того как он собрал, что хотел, он разбросал несколько зерен ячменя на место, где трава росла. Он взял что-то и вернул что-то взамен, баланс был сохранен. Я думаю, что популярная традиция с остановкой на перевалах и жертвоприношением на оваа может быть интерпретирована так же. Путешественники входят во владения духа-хозяина перевала и приносят в жертву деньги, чалама или что-нибудь спиртное и в обмен на эти вещи страхуют безопасность путешествия. На современном языке это можно бы назвать видом "дорожного налога".

Духи гневаются и тогда, когда люди их игнорируют (не обращают внимания). Был случай, когда семья позвала на помощь двух женщин-шаманок провести ритуал огня или принести жертву духу-хозяину огня. Шаманки объяснили, что дух-хозяин был оскорблен, потому что люди, живущие в доме, не кормили его, т.е. не приносили ему жертвы. После того, как ритуал огня был проведен как следует, дух должен защищать членов семьи и обеспечивать их благополучие.

Хорошие отношения с духами окрестности являются решающими и для индивидуума и для общества в целом. Человек должен играть свою роль в большом организме, и в этом шаманистское мировоззрение отличается от греческого.

У греков природа была идеалом или образцом для человека и человеческого поведения, в то время как в традиционном ту-

винском контексте человек не может быть отделен от природы, он часть ее. Мой главный информант сказал мне: "Тувинцев невозможно отделить от природы", и он также добавил: "Для шамана молодое дерево, молодой человек или умерший старый человек одинаковы и ценятся одинаково".

Как уже упоминалось, Г. Н. ван Райт интерпретирует *hybris* скорее как восстание против порядка природы, нежели против богов. В шаманистском же мировоззрении духи и природа есть два аспекта одного и того же феномена. Природа понимается через систему духов, и духи никогда не представляют природу, они часть ее. Порядок природы есть синоним порядка духов.

И греки, и шаманы приходят к одинаковой интерпретации: следуйте природе! В греческом мифе — потому, что природа есть идеал и ведет к гармонии, в тувинском шаманском мировоззрении — потому, что сам человек не более чем часть природы и если не следовать природе (если делать что-то не так для природы), то это может привести к катастрофе. Самый очевидный пример такой катастрофы — загрязнение, приносимое индустриализацией. Индустриализация противоположна как греческому мифу, так и шаманизму. Это не парадигма, говорящая "следуйте природе", а противоположная — "правьте природой".

Один из ранних источников такой парадигмы находится в мифе Ветхого Завета о сотворении мира. После сотворения мира Бог сказал: "Позвольте нам создать человека по нашему подобию, с господством над рыбой в море, над птицей в воздухе, животными, каждым диким зверем земли и каждой рептилией, что ползает по земле". Эта иерархическая мысль чужда для шаманизма, но стала фундаментом для технологического развития, чему мы являемся свидетелями за последние столетия. Человек есть правитель и пользуется природой как средством достижения своей цели. В марксизме-ленинизме, который устранил какую-либо божественность и таким образом объявил человека единственным творцом-созиателем, мы находим крайнюю форму этой идеологии, которая в массированном виде насаждалась в Туве. Контраст между индустриализмом и традиционным шаманизмом был огромен.

Рассмотрим ближе эти два противоположных мировоззрения в рамках греческого мифа, мифа о Промете.

Прометей – сложный (комплексный) характер, он бог, один из титанов, но описывается более как герой, бунтующий против божественных авторитетов. Обманув Зевса, дав ему только кости, покрытые жиром, и сохранив часть тела быка для себя, пока боги кушали, он украл огонь главного бога и отдал его людям. Зевс был взбешен, когда обнаружил это, и в наказание Прометей был прикован к горе, где орел прилетал каждый день и клевал его печень. Он также наказал людей, послав им Пандору, которая открывает ящик, содержащий все страдания и несчастья мира. Также в этом мифе, я думаю, мы находим пример *hybris*, комплекса Немезиды.

Говорят, огонь Прометея явился первоосновой гончарного дела и последней инстанцией всей цивилизации. В европейской культуре это в основном символ человеческих технологических способностей – использовать богатства земли для увеличения своего собственного богатства и силы. Восстание против божественного порядка, делающего человека полубогом, контролирующим огонь (надо помнить, что Зевс был богом огня), было сильно одобрено в эру Просвещения и Романтизма. Поэт П. Шелли описал этого прометеева человека, “чья природа есть собственный божественный контроль”, он “равный, бесклассовый, без племени и без национальности, освобожденный от благоговейного страха, почтения, ранга (положения), король над собой...”. Я думаю, что ван Райт довольно удачно назвал это предвидением марксистской мечты о государстве и бесклассовом обществе. Человек, описанный выше Шелли, словно контур Гомо Советикуса. Идея о том, что человек рационально может контролировать ситуацию своей собственной жизни, является существенной. Так, Карл Маркс сам суммировал свое развивавшееся мировоззрение, продвигая Прометея как главного в ранге философских святых.

Прометей символизирует бунт против богов и их порядка, он дает человеку инструменты/орудия, которые дают ему возможность жить более независимо от божественной воли. До того, как Прометей появился на сцене, человек жил в Золотом веке, в тесном духовном общении и гармонии с богами, с которыми он часто делил пищу. Позже такого общения с богами уже не было. И хотя даже миф не указывает напрямую связь между поступком Прометея и отдалением человека от богов, я нахожу это довольно-

но правдоподобным, так как этот акт мог быть интерпретирован как фактор, который если и не явился причиной, то, по крайней мере, продвинул процесс индустриализации.

В Туве я также нашел концепцию типа Золотого века, когда человек жил в тесном контакте с природой и духами и когда шаманы имели огромную силу, по сравнению с тем, что они имеют сегодня. "Сейчас может быть требуется три, пять или до десяти шаманов, чтобы провести ритуал, который только один шаман брался делать в старые времена", — воскликнула женщина-шаманка. Тогда ритуалы в честь разных духов-хозяев были более распространены. Эти ритуалы часто имели форму деления пищи с духами, как в греческом контексте. Участники обычно приносят с собой что-нибудь есть и пить (для себя) и жертвуют часть пищи в огонь для духов. Это золотое правило имело место до социализма, индустриализации и урбанизации, во времена, когда и люди, и природа были чисты.

Современные шаманы часто жалуются на то, как трудно работать в городе, и тянутся в деревню где, как они считают, проще работать. "Там чище и больше энергии", — говорили мне несколько шаманов. Одна женщина-шаманка сказала мне, что иногда она теряет духа-помощника (который является к ней в виде орла), когда она находится в городе. Чтобы найти его, она должна снова ехать в деревню. Некоторые мои информаторы также отмечают экологическую чистоту как одно из условий, почему шаманизм сохраняет такую сильную позицию в Туве. Все это, вместе с другими утверждениями, указывает, что городская жизнь и индустрия могут быть препятствием при общении человека с духами.

Огонь Прометея достиг Тувы и в идеологическом, и в материальном плане. Идеология содействует человеку, теперь его природа — это его собственный контроль, и он не колеблется воссоздать свое окружение для своей собственной цели. Может быть одной из крайних форм этого *hybris* был советский план повернуть реки вспять. Для Тувы крайним результатом этой идеологии было перекрытие Енисея для создания большой электростанции. Мой главный информант считал, что согласно шаманским представлениям, это разрушение, а не созидание, и продолжал: "Социалистическое мировоззрение внушало нам, что мы не собираемся ждать милости от природы и что мы должны

переделать природу. Они (коммунисты) вели себя так, как если бы они были победителями природы, но фактически изменился только климат. Раньше туман никогда не спускался с гор, но сейчас это случается. Летом не было влажно, но сейчас летом влажно утром и вечером.

В данном случае эффект Немезиды очевиден. Освобождение Прометея не устанавливает никаких границ для человека, а *Nemesis Naturalis* ограничивает. Человек как хозяин творения стал жертвой того, что мы могли бы назвать местью природы. Вообще проблемы, которые мы сейчас испытываем как результат современного образа жизни, вполне подходят к модели шаманского объяснения. Эта модель есть тип, который мы часто упоминаем как кибернетику или системную модель. Она в основном или больше всего использовалась в естественных и социальных науках и изучала, как все элементы в системе влияли друг на друга и как она сохраняла устойчивость при помощи своих регулирующих процессов. Модель постулирует то, что импульс, который начинается в одной части системы, будет трансформирован процессами в другой части и в конце концов возвратится к точке происхождения.

Система, о которой мы здесь говорили, является самой большой из всех, это Космос, слово, часто используемое сегодня шаманами. В их мировоззрении человек рассматривается как часть этой системы, и когда человек действует, он будет воздействовать на другую часть системы, т.е. на окружающих духов. Если он, с другой стороны, действует неправильно, его действия будут трансформированы и вернутся к нему в негативном виде. Система регулирует себя и поддерживает равновесие. Триумф Немезиды.

Но совместима ли эта шаманистская философия с современным образом жизни? Возможно ли проведение ритуалов каждый раз, когда вы срезаете дерево или другим способом вмешиваетесь в природу? Современная цивилизация, как мы знаем, основана на массовом использовании природных ресурсов, включая перекрытие рек для получения электричества, вырубку деревьев для получения бумаги и т.д. Все-таки шаманизм популярен не только в таких традиционных областях, как Сибирь, но также в Западной Европе и Северной Америке, в самых индустриаль-

ных регионах земли. Казалось бы, невозможная задача — совместить эти представления с современной городской жизнью, но может быть в этом парадоксе мы можем найти некоторые причины для такого ренессанса.

Шаманизм дает объяснение, отчего случаются неправильные вещи, т.е. почему технология, которая была придумана для того, чтобы сделать жизнь проще, иногда запутывает ее. Такие объяснения, как эти, не могли существовать в социалистической модели, которая оперировала только позитивными ценностями. Оптимизм прогресса умер с распространением знаний о загрязняющем эффекте технологий окружающей среды: шаманизм в этом случае проявляется как способ критики цивилизации. И конечно, как во всех возрождениях, важна ностальгия. Человек, чувствующий отчуждение в современном мире, рисует привлекательное прошлое, заставляет его вернуться к прошлому, даже, можно сказать, к мифическому прошлому, когда люди жили в гармонии друг с другом и со своим окружающим миром.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Эта статья была написана при финансовой поддержке Норвежского Ученого Совета Njzwegian Research Council и помощи шаманского общества "Дунгур" во главе с М.Б. Кенин-Лопсаном.

2. Я предпочитаю писать "шаманское мировоззрение" вместо "тувинского мировоззрения" потому что в фрагментарном современном мире человек пользуется частями разных мировоззрений для воссоздания реальности.

М. П. Татаринцева

АРХАИЧНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ОБРАЗЕ ЖИЗНИ И КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ТУВЫ

В настоящее время внимание историков, этнографов, фольклористов и языковедов все больше привлекают старообрядцы, которым в прежние времена наука внимания уделяла недостаточно. Старообрядцы сумели сохранить до наших дней не только старые, дореформенные религиозные традиции, но и старые русские обычаи, нравы, то есть те самобытные жизненные устои русского крестьянства допетровской эпохи, которые давно ис-

чезли в других слоях населения. И царские, и советские власти враждебно относились к старообрядцам, считая эту часть населения косной, невежественной, неуправляемой. Постоянный конфликт старообрядцев с государством, начиная со времен раскола (60-е годы XVII в.) до самых недавних времен, преследование их привело к тому, что старообрядцы бежали в самые глухие и малообжитые места. Удаленные от светских и церковных властей они чувствовали себя свободно, бытовых и хозяйственных трудностей не боялись, а помощи от государства не требовали и не хотели никогда.

Другая причина выбора пустынных и удаленных от центров мест в Сибири — бытовавшая среди старообрядцев легенда о Беловодье — типичная крестьянская утопия. Беловодье — это такое идеальное место для поселения, которое отгорожено от остального мира непроходимыми лесами и горами. На берегу озера или на острове среди моря (отсюда — Беловодье, белая вода) свободно живут люди, исповедующие старую (дониконианскую) веру в первозданном виде. Место это недоступно антихристу и слугам сатаны, как старообрядцы называли военных, административных и церковных чиновников, постоянно преследовавших их. Так в конце XIX — начале XX в. старообрядцы оказались в Туве.

Переселение шло через юг Красноярского края (Усинская волость) и Алтайский край (Бийский уезд). По архивным данным, в начале века среди прочих русских переселенцев старообрядцы составляли примерно третью часть¹. Позже, уже в советское послевоенное время, многие старообрядцы переселились в Туву из Пермской и Кемеровской области (например, часть жителей Сизима, Эржея).

Старообрядцы, переселившиеся в Туву, представляли собой сложный конгломерат по толкам и согласиям. Самыми большими были группы белокриницкого согласия (“австрийцы”)² — поповцы и чашевенного и поморского согласия (беспоповцы те и другие).

Старообрядцы селились и вместе с никонианами, обычными православными, и образовывали отдельные, полностью старообрядческие деревни и поселения — Бельбей, Ужел, Сизим, Эржей, Шивей, Куран и др.

Пока Тува была отдельным государством, царские, а затем советские власти не имели возможности жестко контролировать жизнь русских переселенцев Туве и старообрядцы не испытывали особого административного и церковного давления. С местными же властями они договариваться умели. Жили они тихо, замкнуто, обособленно, и у местных властей проблем с ними не возникало. Перемены в отношении к себе старообрядцы почувствовали уже в 30-е и 40-е годы, когда на них стали распространяться законы, действующие в СССР — всеобщая паспортизация, обязательность школьного обучения, призыв в армию и др.

Такая удаленность, определенная изолированность от административных центров, иноверческое окружение позволяли местными старообрядцам дольше сохранять свои религиозные убеждения, как бы консервировать вековые традиции и обряды, архаичные черты в образе жизни, быту и даже внешнем облике. Приверженность старому высоко ценится у старообрядцев не только в отношении религиозных обрядов, книг, икон и т.д., но и чисто в бытовом плане. Именно поэтому в их среде сохранилось больше "живой русской старины", чем в каких-либо других слоях населения.

Остановимся на отдельных архаичных элементах в материальной и духовной культуре современных старообрядцев Тувы. Необходимо отметить, что сохранность архаичных элементов в бытовой культуре и обрядах неодинакова у старообрядцев разных толков и согласий. К тому же многое уже утрачено и разрушено под воздействием крайне неблагоприятных условий, в которых находились старообрядцы, особенно в советские времена. Поэтому автором статьи наряду с архивными данными, полевыми материалами активно использовались и личные воспоминания старообрядцев старшего поколения о жизни их родителей и их собственном детстве, когда старообрядчество еще не подверглось разрушительному натиску современной цивилизации, подрывающей старую идеологию, на которой зиждется старообрядческое движение.

Начнем с названия (и самоназвания) этой группы населения. Старообрядцы, староверы — это последователи старой веры и старых религиозных обрядов, тех, что были, по их мнению, исажены, испорчены церковной реформой середины XVII в., воз-

главлял которую патриарх Никон. Официальная церковь и власти называли старообрядцев раскольниками, сами же старообрядцы себя так никогда не называли и название это считали несправедливым и обидным, а раскольниками считали самих никониан. В течение более трех веков старообрядцы разделились на многие толки и согласия, отличающиеся толкованием священного писания и отдельными обрядами. Но объединяет всех старообрядцев, независимо от толков, ненависть к никонианству, приверженность старым, дореформенным обычаям и обрядам, в том числе двуперстию, земным поклонам, восьмиконечному кресту, а также доминирование эсхатологических воззрений, связанных с ожидаемым концом света и приходом антихриста.

Современные старообрядцы выделяются прежде всего своим внешним видом. Во-первых, мужчины-старообрядцы не бреются, т.е. носят бороду и усы, а женщины не стригут волос, хотя это не так заметно, как у мужчин, поскольку старообрядка всегда носит шапочку — шашмурку, сверху покрытую платком. Шашмурка надевается сразу после свадьбы как один из символов замужества. Во-вторых, одежда. В настоящее время старообрядцы могут использовать в качестве повседневной и покупной одежду (брюки, рубашки, трикотаж, пальто и обувь), особенно молодежь, но все еще имеет большое распространение у среднего и старшего поколения в качестве повседневной и праздничной одежды традиционное старинное платье: мужские рубашки навыпуск и с поясом, женский глухой сарафан (горбач) с рубахой под ним (видно только ее рукава). И мужские, и женские рубахи имеют обычно стоячий воротничок (отложной встречается реже). Предпочтение отдается однотонной одежде (не цветной). “Цветное носить — беса тешить”, — так говорят старообрядцы. Нательный крест и пояс — обязательная принадлежность костюма старообрядца.

Добавим к этому также соблюдение определенных норм бытового поведения: осуждение пьянства, строгий запрет на табакокурение (“кто курит табаки, тот хуже собаки”), на употребление ругательств, а также на дружбу, приятельство с никонианами — “щепотниками” (прозвище, данное старообрядцами тем, кто крестится не двумя перстами, а тремя — щепотью). “С табашником, безбородником, щепотником не водись, не дружись, за один стол не садись”.

Перечисленные признаки являются как бы опознавательными знаками старообрядцев. Интересно, что этот же традиционный, веками сложившийся внешний облик русского человека, мужчины и женщины, сохраняется у многих старообрядцев, поселившихся в разных уголках земли: Австралии, Канаде, Южной Америке, США, что еще раз указывает на удивительную сохранность в старообрядческой среде не только важнейших для них религиозно-нравственных традиций, обрядов, идей старообрядческого вероучения, но и множества других элементов старинного уклада жизни, уходящего корнями в допетровскую эпоху и далее.

Выделяются старообрядцы и своими именами. Именно в среде старообрядцев встречаются имена и отчества, которые когда-то были распространены, но давно исчезли в других слоях населения. По христианскому учению имянаречение соотносилось с днем определенного святого и ставило окрещиваемого под его покровительство. Обычай старообрядцев давать имена новорожденным строго по святым приводит к тому, что некоторые имена в наше время встречаются только у старообрядцев и другими воспринимаются как необычные и архаичные. Например, среди старообрядцев Тувы нам встречались такие имена как Исаи, Гермоген, Меркурий, Нифактин, Филат, Евлампий, Евграф, Ксенофонт, Маркел, Мартин, Варнай, Анфузза, Иоф, Евстафий, Понифатий, Васка, Фетинья, Нестор, Тахар, Фалалей, Сысои, Филимон, Ульян, Памфил, Фока, Фекла.

В отличие от православных, в жизни которых в наше время религии отведено определенное место, у старообрядца вся жизнь подчинена строгим религиозным требованиям Устава, регламентирующего отправление необходимых обрядов, жизненное поведение в будни и праздники. Молитва и труд — вот две основные составляющие жизни старообрядца. Для него жизнь бренного тела на земле временна и быстротечна, а душа бессмертна, вечна, поэтому каждый день нужно думать о ее спасении, о ее жизни после смерти.

Суровая, аскетическая жизнь, выполнение всех религиозных предписаний и усердная молитва Богу — путь к спасению души. Именно поэтому в преклонные годы многие старообрядцы стремятся уйти “от мира”, от его суеты, грехов и соблазнов, поселить-

ся в “пустыне”, в глухом отдаленном месте, в скиту. “Жития святых”, хорошо известные старообрядцам, дают множество примеров подобного ухода от людей во имя спасения души. И если глубоко верующий православный удалялся в монастырь, то старообрядцы, подобно святым, жившим на заре христианства, стремились и пустынножительству, одиночному поселению в глуши. Обычно в глухом, пустынном месте сначала поселялся один монах — отшельник, затем к нему подселялись другие, которые тоже принимали чин монашества (покрытие), образовывался скит (так старообрядцы предпочитают называть монастырь). Отделение от мирских в конце жизни перед смертью, строгое уединение является одним из общих положений для приверженцев старой веры всех толков и согласий.

В скитах и пустынях сосредоточивалась интеллектуальная жизнь старообрядцев, там собирались старинные и ценные книги и иконы, создавались новые сочинения, оттуда выходили идеологи — вероучители. Еще в начале XIX в. Г. Гребенщиков писал: “Отшельники — сектанты... поселялись в наиболее красивых уголках и спасение души своей соединяли с созерцанием красивой девственной природы, тем более, что все хотели подражать святым угодникам”³.

То же можно сказать о старообрядцах — отшельниках, живших в Туве в конце XIX — первой половине XX в., свидетельства о которых встречаются в литературе⁴. В труднодоступных Верховьях Енисея скиты действуют и сейчас, потому что лучшим у старообрядцев считался и считается уход человека из земной жизни в состоянии максимальной высоты духа и отрешенности от суетных житейских забот. Но и само “покрытие”, т.е. принятие монашества, среди приверженцев старой веры Тувы как бы приравнивается к смерти, уходу из грешного мира.

Соответственно названным жизненным ценностям старообрядцев строятся семейные взаимоотношения и домашнее воспитание⁵. Взаимоотношения в семье основаны на глубоком почтении старших и беспрекословном послушании младших. Младшие в семье (и не только дети) на всякое дело просят у старших благословения, те — благословляют их. Старинный обычай просить благословение у старших даже для незначительных дел, конечно, способствовал мелочному контролю над молодыми чле-

нами семьи, но, с другой стороны, приучал к беспрекословному подчинению старшим, послушанию, смирению, что укрепляло, cementировало патриархальный уклад и позволяло долгое время старообрядческой семье оставаться крепкой и единой.

Обращает на себя внимание также ранее приучение детей к труду в семье. У каждого есть свои обязанности по дому, по уходу за скотом, огородом и т.д.

Крепки устои религиозного воспитания в семье. Первым коротким молитвам ("маленький начал") ребенка учат сразу же, как он начинает говорить. Постепенно круг молитв расширяется, в семье ребенка учат читать по-старославянски, он может читать священные книги, которые имеются в каждой семье старообрядцев. Раньше обучением счету, письму и чтению церковнославянских книг завершалось образование детей, всему остальному учила их сама жизнь. Нередко детей приобщали также к переписыванию каллиграфическим полууставом религиозных книг. В казенную школу старообрядцы долгое время старались детей не отдавать, поскольку в школе учат "безбожию". Ныне дети старообрядцев, как и все остальные дети, получают образование в обычной школе. Тем не менее в семьях истовых старообрядцев подросшие дети участвуют в многочасовых молениях во время религиозных праздников наряду со взрослыми.

Книги, изданные до никонианской реформы, бережно хранятся, постоянно читаются в семьях. Это самая большая ценность в доме. За многие десятилетия, века книги изнашивались, при переездах — терялись, портились. Когда власти жгли и разоряли скиты, книги скигали или конфисковали. В наше время старые книги часто обманом присваивают собиратели древностей, а то и просто выкрадывают.

Старообрядцы стремились восстановить утраченное. Старые книги заново переписывались, переплелись, причем необходимо было при этом полностью скопировать книгу, сохранить все особенности оригинала — шрифт, узорные украшения, переплеты с замками и тиснением.

Большой знаток древнерусской книжности Н.Н. Покровский в 60-е годы проводил археографические экспедиции в Туве, целью которых было изучение распространения древнерусской книжности среди местного старообрядческого населения. В книге "Путешествие за редкими книгами" он подробно рассказал, как

у старообрядцев Тувы было организовано размножение древних книг старыми же способами, выработанными веками назад⁶.

Оказывается, в середине ХХ в. для переписки книг наряду со стальными использовались гусиные перья, а самодельные чернила изготавливались из березовой чаги или лиственничной камеди. Обычно человеком переписывалось 8-10 страниц в день, а в течение жизни опытный переписчик мог переписать около полутора сотни книг.

Переписанные листы брошюровались обычным способом (сшивались), затем книга переплеталась в доски, обтянутые тканью, реже — кожей. Причем оттиски, орнаменты и замки на переплетах в точности повторяли старые образцы.

Чтению священных книг в старообрядческих семьях придается важное значение, знатоки священного писания пользуются большим авторитетом. С чтением этих книг связывается душевное здоровье человека, ведь оно требует напряженной внутренней работы. Через священную книгу Бог как бы говорит с человеком.

В Туве староверов в народе иногда называют "столоверами". Такое название, по-видимому, произошло от сохранившегося старого обычая есть всей семьей из одной чашки. "Староверят, то есть едят из одной чашки", — говорят в Туве. Другое объяснение этому названию — "чашечничество", связанное с чащевенным (стариковским) согласием, довольно многочисленным в Туве. Верующие этого согласия не позволяют есть из своей посуды людям другой веры, здесь действует правило несообщения в еде и питье. На случай незваных гостей или посторонних имеют специальную посуду, и еду им дают вне дома.

Выше названные особенности жизни, быта, мировоззрения старообрядцев, связанные с дореформенными церковными обрядами и старорусским патриархальным жизненным укладом, сохранились не везде. В разных старообрядческих толках и согласиях оказывается тенденция к адаптации, подравниванию этих групп населения к общепринятым нормам и правилам, по которым живут все. Тем более, что аскетическая жизнь в труде и молитвах не каждому по силам. "Старая вера" изобилует множеством запретов и требует больших самоограничений. Доста-

точно сказать, например, что постные дни в году составляют более двухсот. В будни истовый старообрядец тратит на молитвы и земные поклоны по два часа в день, а в дни религиозных праздников по шесть-семь часов. “Чтобы староверить, надо себя крепко держать”, — так говорят сами старообрядцы.

Не все толки и согласия, имеющиеся в Туве, столь устойчивы к мирскому влиянию, менее аскетичным, например, является белокриницкое согласие (“австрийцы”).

Уже говорилось, что история с заселением старообрядцами Тулы сложилась так, что довольно долго они находились в изоляции от окружающего мира, без надзора властей, могли вести свободное хозяйство и свои поступки подчиняли только своим религиозным убеждениям, требованиям веры и хозяйственной необходимости.

Именно поэтому в Туве в 30-40-е годы, когда государство повело наступление на старообрядцев, требуя подчинения общим правилам жизни в стране (паспортизация, всеобщее школьное обучение, призыв в армию и др.), возродились такие формы протеста против “антихриста” в лице государства, как побеги семьями в тайгу “от записи” и даже самосожжения, замерзание семьями, уморение голодом и др.⁷, о которых в других регионах страны давно уже не слышали.

Такие действия, по-видимому, связаны со старообрядцами страннического согласия. Они были готовы скорее умереть, чем уступить “антихристу”. Самоубийство же в ответ на притеснение — уже не грех, как считается повсеместно в христианстве, а защита свободы веры, “мука и смерть за веру”. Добровольную смерть старообрядцы ценили выше естественной (т.к. это в какой-то степени, по их мнению, приравнивалось к мученичеству). Самосожжение к тому же связывалось с древними представлениями об очистительной силе огня, “красная смерть” открывала душу дорогу в “царствие небесное”⁸. Бегство и самосожжения — наиболее распространенные формы протеста старообрядцев, начиная с XVII века. Но к середине XX века самосожжения и вообще самоубийства на религиозной почве встречались крайне редко. Конечно, здесь свою роль играли и индивидуальные качества

верующих, их степень религиозной экзальтации. В целом же идеология старообрядчества призывала к борьбе со слугами антихриста, со всем несправедливым миром не оружием, не активными формами протеста, а "страданием".

Отголоском радикальных взглядов на государство и власти (полного их неприятия) в настоящее время является массовый отказ некоторых старообрядческих общин от пенсий. Несмотря на то, что пенсии эти были честно заработаны в разное время и в разных местах страны, многие пожилые жители Верховья Енисея, как родившиеся там, так и переселившиеся туда в зрелые годы, под влиянием религиозных убеждений отказались от получения пенсий, а средства к жизни добывают огородом, мелкой подработкой (вязание носков на продажу, уборка помещений, сбор лекарственных трав, заготовка дикоросов и т.д.), либо пользуются материальной поддержкой и помощью родственников. Причину отказа от пенсии объясняют тем, что жить нужно только своим трудом, только тем, что можешь заработать сам.

Наступательная атеистическая политика, проводимая советской властью, а также ее желание держать все под контролем, вмешиваться в религиозные, семейные дела старообрядцев не могли не привести к конфликтным отношениям между старообрядцами и официальными властями, государством. Отсюда отказ получать паспорта с фотографиями — "печать антихриста", нежелание отдавать детей в школу, где запрещают носить крест и пояс, а вместо них повязывают галстук (все это — в недалеком прошлом), а позже — отказ получать ваучеры и т.д.

Православная церковь в этом отношении всегда была полностью на стороне властей, ей самой в течение трех веков так и не удалось покончить со старообрядчеством.

А ведь старообрядчество в борьбе за веру, свою самостоятельность и достоинство постоянно несло и несет потери. Процесс ассимиляции, "обмирщения" оказывает губительное воздействие на старообрядческое движение, отрывая от общины молодых ее членов. Утрачивается преемственность поколений в самом важном для старообрядца — вере.

Арест наставников, вероучителей с последующим их физическим уничтожением подрывал духовные силы старообрядче-

ства, его перспективы, т.к. уничтожали самых грамотных, сильных духом и убеждениями. Те же, кому после десятилетий отсидки в лагерях удалось уцелеть, нередко возвращались оттуда "пошатнувшимися", сломленными. "В стае волков может коза целой остаться?" — таков печальный вывод людей, столкнувшихся с этой жизненной ситуацией.

Еще недавно в литературе изображение старообрядцев было однозначным: их мировоззрение, образ жизни, уровень культуры подвергались жесточайшей критике, осуждению, осмеянию. В научной же литературе существовало идеологическое табу на сей предмет, или же старообрядчество рассматривалось с позиций воинствующего атеизма. Тогда на первый план выдвигались консерватизм староверов, который назывался не иначе как косность, невежество, стойкая приверженность вере рассматривалась как религиозный фанатизм, а насилие над собой, случаи самоубийства — изуверство. Действия же властей, государства, направленные на разрушение старообрядчества (разгром скитов, иногда с применением армии⁹, уничтожение культовых зданий, сожжение старинных икон и книг, арест вероучителей) либо одобрялись, либо не обсуждались и не принимались во внимание вообще.

В Туве, как и повсеместно, писатели и журналисты в изображении старообрядчества шли только одним путем — разоблачая вред религии, борясь с религиозными пережитками, насаждая атеизм¹⁰.

Ныне отношение науки и общественности к старообрядцам изменилось. Их историческая судьба, преданность своей вере, духовная непокорность, сплоченность, приверженность старине вызывают интерес и уважение к этой части населения, всегда бывшей в оппозиции к властям, "неудобной" для них. Именно с таких позиций написана эта статья, они же, по нашим наблюдениям, доминируют в современной литературе о старообрядцах.

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

1. Стороженко А. Роль старообрядцев в освоении Тувы русскими переселенцами // 55 лет в составе России. - Кызыл, 1998. С. 40.
2. "Австрийцами" называли последователей белокриницкого согласия, поскольку старообрядческий центр в с. Белокриницы находился на территории Австро-Венгрии..
3. Гребенщиков Г. Алтайская Русь (историко-этнографический очерк) Алтайский альманах, 1814. С. 10.

4. Маслов П. Конец Урянхая. - М., 1933; Емельянов А. От мира не уйти. - Кызыл, 1978; Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. -М.; 1984.
5. Татаринцева М. П. Семейная педагогика старообрядцев.//Башкы. - Кызыл, 1998, № 5.
6. Покровский Н. Н. Указ. соч. Гл. 1.
7. Емельянов А. От мира не уйти. -Кызыл. 1978.
8. Велецкая Н. Н. Формы трансформации языческой символики в старообрядческой традиции.//Традиционные духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии, Америки. - Новосибирск, 1987. С. 80-81.
9. Покровский Н.Н. Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества.//Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии, Америки. - Новосибирск, 1992.
10. Правда о церковниках и сектантах Тувы.-Кызыл, 1961; Емельянов А. От мира не уйти. Кызыл, 1978; он же. Староверы.-Кызыл, 1991; Бузыкаев В. Владыки. - Кызыл, 1983 и др.

В. Ю. Сузукей

О МУЗЫКАЛЬНОМ НАСЛЕДИИ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Тюрки, потомки древних кочевников Центральной Азии, одна из самых крупных консолидаций этносов, населяющих сегодня значительную часть территории Евразии — от Северо-Восточной Сибири до Средиземного моря. Мир тюркской музыкальной культуры богат и разнообразен и издавна служит объектом пристального внимания ученых.

Помимо своеобразия и уникальности каждой современной тюркской культуры, исследователи неизбежно сталкиваются и с очевидностью их генетического и типологического родства, выдвигающего проблему изучения этих культур в их исторических взаимосвязях. Этим обстоятельством диктуется и необходимость выхода к общетюрской проблематике на концептуально новом уровне, к обобщению характерных черт музыкального наследия как каждой тюркской культуры в отдельности, так и всех культур в целом. “Актуально, в связи с этим, — пишет Ф. Кароматли, — и совершенствование методики сравнительно-сопоставительных обобщений в музыкальной тюркологии с учетом достижений всей мировой научной практики” (7, 161).

В настоящее время традиционные музыкальные культуры тюркских народов достаточно хорошо изучены в отдельности по музыкально-этнографическим материалам XIX-XX вв. Но необходимо учесть, что к концу XIX века традиционное музыкальное искусство тюркоязычных народов уже “представляло собой сильно разошедшиеся друг от друга разностадиальные музыкальные культуры” (6,162).

К тому времени на тюроков Кавказа и Среднеазиатского региона (азербайджанцев, туркмен, узбеков и в меньшей степени на казахов и киргизов) большое влияние оказала арабо-мусульманская культура, повлиявшая на становление и распространение музыкальной системы макомата.

Присоединение к России (XVII-XVIII вв.) и последующая христианизация части тюроков Сибири (алтайцев, хакасов, якутов, шорцев...) также сказалось на дальнейшем развитии их музыкальных культур, где обычно принято прослеживать плавную смену трех звуковысотных систем пентатоники, диатоники и хроматики.

Исключением среди тюркоязычных народов Южной Сибири являются тувинцы. К началу XX века, в силу географической близости, единства государственной принадлежности и религиозной общности (буддизм), тувинская культура в своих более поздних проявлениях оказалась во многом близка к таким культурам как монгольская и китайская. Кроме того, современные тувинцы населяют территорию, которая наиболее близка к арене исторических событий становления, развития и исчезновения такого государственного образования, как Тюркский каганат.

Таким образом, музыкальная культура современных тюркских народов представлена во всем богатстве и разнообразии звукового материала. Тем не менее, в древних, архаических пластах этих культур продолжают сохраняться многие элементы **устойчивого единства**, свойственного только этим культурам. Такая многовековая устойчивость, которая не подверглась разрушению на протяжении ряда столетий, позволяет выдвинуть предположение о том, что еще в период их исторической общности, т.е. в период кочевых империй древних тюрок, был порожден особый тип музыкальной цивилизации, сформировавшийся на основе четко осознавшейся и активно действовавшей идеоло-

гии. Наиболее очевидным подтверждением выдвинутого предложения является то, что “многие темы, образы, герои эпоса (сопровождающегося музыкой) и различных музыкально-поэтических жанров оказываются общетюркскими и восходят к ранним и поздним кочевникам Евразии” (6, 162). К тому же периоду, по всей вероятности, можно отнести и формирование у тюрков особого способа освоения звукового пространства “с любовью к густым, гнусавым, насыщенным обертонами тембрам... и обилием бурдонных форм организации материала” (10, 131). Именно для таких древнейших музыкальных жанров, как горловое пение, эпическое интонирование, игра на хомусе-кубызе-голузе..., кураешшооре-сыбызги..., игиле-икили-кылкобузе... и т.д., характерны единые принципы реализации специфических звуковых построений, несущих в себе черты центрально-азиатской общности. Эта своеобразная по своей структурной законченности и завершенности звуковая система по объективным причинам до сих пор остается не вполне адекватно освоенной теоретическим музыкознанием. Сложилось так, что специфика кочевой культуры древних тюрков, не оставившей после себя письменных свидетельств, во многом раскрывается или постигается лишь по косвенным данным или по принципу “отличия от известного”.

Тем не менее в этом случае сам звуковой материал — музыка тюркских народов — с достаточной степенью достоверности и неоспоримости своеобразного “звукового” документа, сохраняющегося на протяжении ряда эпох, выступает как один из источников исторической информации и по этногенезу этих народов. Кроме того, при отсутствии развернутых теоретических обобщений поражает воображение способность устной традиции не только передавать и каждый раз воспроизводить специфические принципы освоения звукового пространства, но и способность сохранения и демонстрации основополагающих принципов звуковой организации внутри самой системы. Каждый раз мы наблюдаем некую своеобразную “устную теорию”, самореализующуюся в виде **бурдонно-обертонового** звукового сигнала, которая изначально заложена в самой системе.

Впервые специфичность этой звуковой системы более четко была обозначена С.А. Елемановой как **центрально-азиатский**

типа музыкальной цивилизации (4,83). Уже одно это, т.е. более четкое обозначение предмета, как мне представляется, упорядочивает многие аспекты теоретических и методологических проблем музыкальной тюркологии.

Одним из значительных достижений фольклористической науки является вывод о необходимости изучения народного музыкального искусства в рамках той культурно-исторической системы, которая породила это искусство (9, 54-63). При всей неоспоримости родства тюрksких культур проблематичность выработки фундаментальных положений музыкальной тюркологии вызвана, на мой взгляд, недостаточным осмыслением или недооценкой роли и значения мировоззренческой концепции той древнетюрской эпохи, в недрах которой были заложены объединяющие основы этих культур.

Естественно, с тех пор во всех тюрских культурах, значительно разошедшихся во времени и пространстве, произошли существенные сдвиги и перемены, изменились во многом и представления носителей традиционных культур. Тем более требуют пристального внимания те черты центрально-азиатской общности, которые при устойчиво сохраняющихся признаках родства позволяют в то же время каждой тюркской культуре развиваться самостоятельно, вплоть до освоения таких жанров мировой классики, как симфония, опера, балет и т.д. Происходило это, как известно, в период генеральной ориентации народного творчества на академическое искусство, когда почти во всех республиках бывшего СССР активно создавались национальные композиторские школы. Сегодня вполне правомерен и вопрос, поставленный Л. Уразбековой: "Как современные художники, музыканты, композиторы (и музыковеды. — В.С.) представители тюрских национальностей, обучавшиеся в русле европейской системы искусств, ощущают себя носителями культуры тюрков?" (11, 158).

Это тем более важно, так как именно современным музыковедам предстоит разрабатывать концепцию теоретического обоснования понятийно — категориальных норм эстетических воззрений кочевых культур Центральной Азии. На данном этапе процесс теоретического освоения основополагающих принципов звуковых построений центрально-азиатского типа музыкальной

цивилизации находится на начальной стадии. Устоявшиеся методы музыковедческого анализа, понятийный аппарат которых изначально ориентирован на европейский звуковой материал, во многих случаях позволяют судить о традиционных культурах лишь по отличиям от известных систем звуковой организации, создавая иллюзию полноты и не раскрывая при этом внутреннюю логику их становления. Тем самым констатация специфики единства тюркских культур осуществляется во многом в опосредованных, иногда в символических или ассоциативных (трудно доказуемых) формах, но не на конкретных примерах звукового материала.

В этой связи особую актуальность приобретает озабоченность исследователей проблемами народно-музыкальной терминологии (5, 188). Все отчетливее осознается, что без учета традиционных понятий теоретическое знание рискует быть не только неполным, но и искаженным. Особые сложности, возникающие перед музыкальной тюркологией, обусловлены не только специфичностью звукового материала тюркских культур, но и более глубинными причинами, восходящими к различию традиционных звуковых представлений, основывающихся на разных мировоззренческих концепциях.

“Фиксированные системы западной письменной музыки и восточной (точнее, ближневосточной. – В.С.) бесписьменной музыки (некоторым мостом между которыми была античная теория), например, формировались в своих мировоззренческих основах на вззрениях христианства и мусульманства” (9, 35)

Специфика этнического звукоидеала тюрков, отраженного в эстетике древнейших жанров, также диктует необходимость рассмотрения мировоззренческих основ традиционных звуковых представлений этих народов. Подход к бурдонному многоголосию как к единому стилевому явлению музыкальных культур тюркских и монгольских народов, “этногенез которых связан с центрально-азиатским очагом расообразования”, был впервые предпринят Л. Халтаевой (12,17). Изучение генезиса и эволюции бурдонного многоголосия в контексте целостной системы космогонических представлений кочевого мира тюрков и монголов позволил ей рассмотреть бурдонное многоголосие в качестве звукового эквивалента модели Вселенной – Мирового Дерева. Бурдонное многоголосие при этом характеризуется ею как

музыкально-мифологическая пространственно – временная структура...

“Древнетюркское мифологическое понимание пространства – пишет и А. Мухамбетова, — раскрылось на всех уровнях организации музыкальной ткани в виде специфических ладовых, тематических, композиционных принципов, объединяя едиными логическими закономерностями музыку большого круга современных народов” (10, 132). Формирование звукового пространства музыки древних тюрков, по ее мнению, было связано с шаманизмом.

Действительно, на протяжении длительного исторического времени кочевые народы Центральной Азии были связаны друг с другом процессами военно-политического, социально-экономического, культурного и религиозного (культ предков, шаманизм) характера. “Кочевые империи тюрков распространяли тюрский язык и культ предков, которые обслуживались шаманами как государственные мероприятия на огромных степных пространствах” (4, 83). Мифологический комплекс космогонических представлений шаманистов отражает структуру сотворенного кочевником сакрального космоса и позволяет понять незыблемость его ощущения нерасторжимой связи с природой. Этот сложившийся в давнюю пору эстетический идеал, образ нераздельности человека и природы, присущ и современным тюркам в целом, и тувинцам, в частности.

Именно этим обстоятельством продиктована попытка автора через материал одной культуры (в данном случае через материал тувинской культуры) выйти к значимому для всех тюрских культур уровню отражения мировоззрения в основополагающих принципах звукового моделирования, определившего тип музыкальной цивилизации.

Как известно, шаманская мифология основывается на космогонических представлениях о Вселенной (макрокосмосе) как о трехуровневом пространстве с Верхним, Средним и Нижним мирами, с соответствующими каждому миру пантеоном божеств, духов-хозяев и пандемониумом злых духов и сверхъестественных сил. Существенной идеологической частью шаманизма выступает и система анимистических представлений о рождении, жизни и смерти человека, о душе, о посмертных формах ее существования, о потустороннем мире, о духах рек, тайги, перевалов,

домашнего скота, о духах предков, о кознях злых духов, о “нечистых” местах и т.д.

Комплекс традиционных представлений о нематериальной сущности человека — это одно из основных звеньев религиозной идеологии шаманства, влияющих на формирование взглядов, убеждений, т.е. психологических механизмов мышления, поведения и имеющих важное значение для понимания внутреннего мира (микрокосмоса) носителей этнической культуры.

Традиционные представления шаманистов о макрокосмосе и микрокосмосе тесно взаимопреплетаются (вера в зависимость жизненных интересов от вмешательства сверхъестественных сил Верхнего, Среднего и Нижнего миров) и выступают важнейшей основой, определяющей место человека в объективной действительности и отношение к самому себе, как к частице этой действительности. Осознание человеком своей неразрывной связи с окружающей его природой является одной из социально значимых платформ идеологии шаманского культа, в котором сакрализован механизм управления повседневной жизнью народа. Этим обстоятельством, на мой взгляд, объясняется и то, что центральное место в музыкальном творчестве тувинцев (как и остальных тюрков) занимает образ природы.

Воспевание реально воспринимаемой картины окружающей природы — это не есть “проявление примитивности”, не простая описательность и не праздное созерцание, а одно из социально значимых проявлений идеологии шаманизма, обусловленных анимистическим восприятием обожествленной природы.

Даже музенирование в тайге перед охотой, видимо, подразумевало то, что благополучие будет сопутствовать человеку не только в охоте, но и во всех других делах, хозяйственных заботах. Предполагалось, что дух-хозяин тайги, земли или воды, которому поклоняется человек, при благосклонном отношении будет оберегать его от неприятностей или несчастных случаев, охранять его здоровье, счастье семейного очага. А прогневать духа-хозяина тайги, земли, воды, огня человек может недостойным поведением, вызывающим, прежде всего, резкий дисбаланс природной гармонии. Следует отметить, что именно экологичностью, т.е. очень ярко выраженной природоохранной направленностью

религиозного контекста идеологии шаманства, обусловлен и этический тип мышления и поведения носителей традиционной культуры. Тувинцами неукоснительно соблюдались запреты убивать зверей больше необходимого, вырубать лес, выкапывать или вытаптывать траву, рвать цветы. Категорически запрещалась охота в период вынашивания детенышей и кормления молодняка молозивом. Запрещалось выбрасывать отходы, объедки в водоемы и реки, тем самым загрязняя их и т.д. Первые проявления браконьерства, начавшего распространяться почти с первых лет строительства социализма, очень болезненно воспринимались носителями традиционной культуры, особенно пожилыми людьми.

Тувинец свято верил, что за нарушение этих запретов духов хозяева земли, тайги, воды, перевалов не только отвернутся от человека, но и накажут его какой-нибудь болезнью или обрушат на его голову несчастья. Иначе говоря, здоровье, счастье и благополучие в традиционном понимании тувинцев находятся в прямой зависимости от естественно сбалансированного состояния окружающей природы. Этим обстоятельством во многом продиктованы и традиционные стереотипы поведения, мышления, этики и этикета, а также стиль и манера традиционного музицирования тувинцев. Поэтому как в вокальной, так и в инструментальной музыке воспевание родной природы — это полноценное, полнокровное, жизнеутверждающее ощущение человеком своего бытия в этом Срединном мире макрокосмоса. Образ родной природы как тематический стержень традиционной музыкальной культуры отражает вполне конкретное отношение человека к Природе — не противопоставление себя природе, не противоборство, покорение и преобразование ее, а осознание себя — Человека — частицей мироздания, космоса, познающего себя через окружающую природу, т.е., точнее, осознавшего и воспринимающего себя только в гармонии с ней.

Особенно значительное место отводится воспеванию родной природы в инструментальной музыке тувинцев, точнее, сама инструментальная музыка в большей степени навеяна природой. Исполнение “Узун хоюг” на игиле ассоциируется с образом Тувы во всей красоте ее степных просторов, величественности могучей тайги, с чистейшей голубизной рек и озер, с пронзительной

синевой неба над головой и щедрого солнца, встающего над Саянскими хребтами. В репертуаре хомуса и игила имеются также импровизации, именуемые “Хову аялгазы” – “Мелодии степи”, или “Степные мелодии”; в горловом пении существует стиль “Хову каргыраазы” – “Степное каргыраа”, хотя в них нет прямых натуралистических звукоподражаний. Тем не менее эти импровизации полны образной выразительности, создающей своеобразный степной колорит.

“Большая часть традиционных песен жанра ырлар имеет лирико-созерцательный характер; основной обобщающий и поэтический образ этих песен – образ родного края, — пишет А. Н. Аксенов. – В них любовно воспевается “великая река” Енисей, высокогорная тайга, долины, утесы, реки, озера. Эти образы ассоциируются то с кочевьями, то с мыслью о любимой, то с воспоминаниями об охоте, то с мыслью о верном друге – коне, постоянном спутнике, называемом в песнях множеством нежных имен” (1, 28). В специфическом воплощении музыкально-выразительными средствами образа родной природы, в создании своеобразного ее звукообраза отразилась самобытность этнического миропонимания, мировосприятия, мироощущения, преломленного в художественном сознании народа.

В условиях традиционного быта, когда ведущей отраслью хозяйственной деятельности было кочевое скотоводство (а сопутствующими – земледелие и охота), периодически меняя летние, зимние и промежуточные пастища, тувинцы имели контакты практически со всеми вариантами ландшафта. Необходимо отметить, что для природно-климатических условий Тувы характерна ярко выраженная контрастность. Почти со всех сторон окруженная горными хребтами Тува расположена на стыке сибирской тайги и степей Центральной Азии. Климат резко континентальный. Высокогорные ущелья, тайга, леса, долины рек и степи – везде свои специфические звуки, краски, запахи. Пространственное распространение звука, издаваемого человеческим голосом, здесь неоднозначно – порою оно зависит от погодных условий дня или сезона года. К тому же особый, постоянно присущий и довольно интенсивный звукошумовой фон присущ горно-таежным местностям, где протекают стремительные

горные реки и речушки, которые имеют множество больших и малых водопадов. И жилище кочевника, юрта, не представляет собой замкнутого пространства, изолированного от звуков и шумов, свободно доносящихся извне днем и ночью.

По характеру своего труда кочевник много времени проводил на открытом воздухе, близко соприкасаясь со множеством оттенков звуков живой и неживой природы. Чуткое слуховое восприятие звуков окружающей природы обусловлено еще и тем, что все сезонные циклы скотоводства, земледелия и охоты у тувинцев теснейшим образом взаимосвязаны с малейшими изменениями в природе. Помимо температурных колебаний, световых, цветовых и других признаков, звукошумовые явления так же точно указывают не только на смену зимы, весны, лета и осени, но и на многие переходные мгновения в природе, которые в условиях традиционной хозяйственной деятельности играют очень важную роль в жизни кочевника. К тому же для тувинца биоакустические сигналы животного мира являются не просто пением птиц или голосами различных зверей. Наибольшая слышимость пения некоторых птиц или голосов зверей и животных, как правило, соотносится с определенными периодами годового цикла и является достаточно ярким признаком, точно совпадающим с качественными изменениями, происходящими в данный момент в природе (не всегда улавливаемые человеком).

Например, кукушка начинает куковать только после окончания "сырых" ветров. Активное пение кукушки всегда свидетельствует об окончательном оттаивании земли и о готовности бурного роста растительного покрова, начинающего пробиваться сочной зеленью. Причем активному кукованию кукушки всегда предшествует пение удода, именно в этот период наиболее ярко выделяющееся из всех звуков и шумов окружающей природы. Поэтому в условиях традиционного быта в период активного пения удода, до начала кукования кукушки, должны быть завершены пахота и посев, и с окончанием этих работ все немедленно откочевывали на летние пастбища, чтобы успеть лучше нагулять скот, особенно молодняк, на свежей, сочной траве. Народные поговорки "Ун дыннаваска үнүш-дүжүт үнмес" – "Не слышишь голосов природы, не получишь урожая", "Хек эде бээрge, көк хөлбөннээр, сүт-шиими элбээр" – "Кукушка закуковала, значит

зелени и молоку быть в изобилии" и другие наиболее точно отражают эти закономерности.

Призывные крики самцов маралов в тайге были сигналом для начала охоты. До окончания журавлиных песен нужно было убрать урожай и завершить подготовительные работы к перекочевке на зимние стойбища, которые расположены в седловинах гор, закрытых от зимних ветров. По поведению и крику перелетных птиц и зверей также точно определяется время перекочевки на зимовье — надо поторопиться или можно на неделю-другую задержаться. Ворона, к примеру, много кричит к затяжной непогоде, возможен даже град, буря или резкое похолодание. Народные приметы, накопленные в процессе наблюдения за окружающей природой, являются своеобразным, очень чутким и точным звуковым календарем, игравшим немаловажную роль в жизни кочевников.

Поскольку ведущей отраслью традиционной хозяйственной деятельности было скотоводство, то одной из основных обязанностей было пастушество. У человека (в большинстве случаев это были подростки), следующего целый день за стадом, пасущимся то по горному склону, то в долине реки или на степных просторах, появлялась потребность в передаче чувств, переживаний и дум, навеянных окружающей природой, воспоминаниями или мечтами. И она в большинстве случаев удовлетворялась посредством пения или различного рода звукоподражаниями, иногда игрой с эффектами эха или же музикованием на разных инструментах, изготавливаемых из подручных материалов — из листьев, стволов зонтичных или зерновых культур и т.д.

Известен, например, эффект эха, который возникает в горах, в скалистых местностях и особенно в ущельях. Причем характер и качество отражения человеческого голоса во многом зависит от того, как и с какой интенсивностью подается голосом звук. Наиболее яркий и объемный эффект эха возникает при форсированной и открытой звукоподаче, когда активно задействован грудной резонатор. Постановка голоса, характерная для народной манеры пения при исполнении узун ырлар (протяжных песен), особенно близка к такой звукоподаче. Кстати, многие народные певцы сами говорят, что умение так петь приобретено

ими в детстве или молодости, когда они пасли скот в горах, при игре с эффектами эха. Многократность, многослойность, объемность, пространственность восприятия эха в определенной мере зависят от манеры звукоподачи, т.е. воспроизведение и восприятие взаимообусловлены. Причем при форсированно открытой манере звукоподачи ярче выделяются и призвуки основного тона, которые при отражении, распространяясь неравномерно, также создают акустической эффект многократности, объемности, пространственности.

Необходимо обратить внимание и на то, что довольно специфично, неоднозначно и зрительное восприятие тувинцами окружающей природы. Панорама гор и их рельеф, которые по мере удаления, постепенно меняясь в цвете (разные оттенки коричневого, светло и темно-зеленые, голубые, синие, серебристо сверкающие шапки ледников), сливаются с бездонной синевой неба, где слышны голоса жаворонков, журавлей, коршунов и т.д. Своеобразие зрительного восприятия кочевника на примерах киргизской литературы тонко подмечено известным литературоведом и культурологом Г.Д. Гачевым: "Джамиля в приведенном изображении видится не зренiem живописца, а зренiem скульптора, что обращает внимание на рельефы, пластические объемы. И это не случайно. Зрительные впечатления, которые за века и тысячелетия нагнетались в сознании кочевого народа, связаны в большинстве своем с движением, пластикой тел (людей и животных). Увидеть, различить цвет и линию можно уже на остановившейся предметности – и живопись возникает, как правило, уже у оседлых, земледельческих народов. Цвет и линия, как более отвлеченные способы представления пространственности и тел, возникают и развиваются в Киргизии уже в наше время" (3, 71-72). Все сказанное в полной мере можно отнести и к тувинскому восприятию, и к более позднему развитию живописи в республике. Подтверждением этого также является наличие у тувинцев скульптуры малой формы в виде уникального камнерезного искусства из агальматолита (чонар-даш), скульптуры из дерева, отливки из бронзы, в которых владение пластическими объемами доведено до совершенства (2,9).

Следует учесть и то обстоятельство, что целостная картина окружающей природы видится тувинцам во многих случаях с позиции всадника (имеются в виду условия традиционного быта),

едущего на коне медленно, спокойно, умеренно или быстро, когда зрительное восприятие сопровождается слуховым, где переплетаются в своеобразном ритме звон сбруи, топот копыт и звуки окружающей человека природы. Даже степь — это не линейная плоскость, а объемное пространство, на горизонте окаймленное очертаниями “разноцветных” гор. Особенно летом, в ясные солнечные дни потоки теплого воздуха и испарения, идущие от земли, создают оптическое явление, называемое тувинцами “чиргилчин” — марево (многократно воспетое в народных песнях), т.е. создается впечатление, будто степь колышется, движется, течет или дышит, появляется видение ряби в низких слоях воздуха. Следовательно, и зрительное восприятие отличается многослойностью, объемностью и пространственностью, где идет наложение красок и звуков с их малейшими оттенками и призвуками.

Для восприятия кочевника, таким образом, характерна способность очень четкого соотнесения звукошумовых явлений биологического и небиологического происхождения естественной акустической среды с определенным ритмом кочевого образа жизни, связанного с сезонными передвижениями.

Специфика звукошумового и зрительного восприятия окружающей природы наложила существенный отпечаток и на логику звукового мышления. Особенно в инструментальной музыке объемность, многократность, пространственность звукового потока придает тонкий тембровый колорит, присущий выразительному языку тувинской музыки, позволяя художественно чутко познавать реальность. При этом создается голограммический, а не фотографический образ родной природы, одновременно вибрирующий в себя и такие понятия из области духовной культуры народа, как космогонические представления, мировоззрение, гуманность, демократичность и т.д.

Тембр как первооснова музыкального мышления, на который ориентирована эстетическая установка интонационной культуры тувинцев, одна из ярких особенностей их музыки в целом. Именно спецификой тембро-регистрового интонирования обусловлено и изобилие в культуре инструментов с нефиксированной высотой и продолжительностью тона. Этим обстоятельством продиктованы, на мой взгляд, и такие морфологические особен-

ности инструментов, как нестандартность их размеров и отсутствие грифных делений (ладков) у всех струнных инструментов. Кстати, у смычковых инструментов нет и самого грифа на шейке, поскольку играют только флаголетом. Это в рамках звуковых представлений, опирающихся на высотную градацию извлекаемых звуков, появляется необходимость установления определенных размеров инструментов и деления грифа в конкретных местах извлечения точных по высоте звуков. Для слуха, воспитанного в системе темперированной организации звуков, особую сложность представляет отсутствие каких-либо конкретных ориентиров, своеобразная “зыбкость” высотных контуров обертоновых мелодий.

С точки зрения звуковой организации тембро-регистровое интонирование проявляется себя в виде ярко выраженной бурдонно-обертоновой структуры. Именно при бурдонно-обертоновом звукоизвлечении реализуется, прежде всего, такой фонический комплекс народных инструментов, как богатство и глубина их тембрового звучания, широкий спектр обертонов. Вся тувинская музыка пронизана яркими примерами использования обертонов в мелодии на фоне реально звучащего бурдона. Это — игра на таких идиофонах, как кулузун-хомус и демир-хомус, игра на смычковых хордофонах — игил и бызаанчы, на щипковых хордофонах — дошпулуур и чанзы, игра на открытом продольном аэрофоне — шоор. Бурдонно-обертоновое интонирование лежит и в основе всех стилей (сыгыт, хоомей, каргыраа, борбаңнадыр, эзен-гилээр...) горлового пения, маркирующего этническую самобытность традиционной тувинской музыкальной культуры.

В процесс исторического становления практика традиционного исполнительства тувинцев эмпирически отобрала именно те варианты исходных данных бурдона, при которых взаимодействие его мелодических обертонов представляет собой сложное и неоднородное комплексное звучание. Это довольно четко прослеживается не только в конструктивных особенностях народных инструментов, но и в специфических, присущих в полной мере тувинцам способах звукоизвлечения и звукоподачи. В морфологическом комплексе народных инструментов — в соотношении их частей, в материалах, из которых эти инструменты изготав-

ливаются и т.д., изначально учтены и заложены бурдонно-обертоновые звукосочетания, начинающие взаимодействовать при определенных условиях их реализации. Этими условиями являются специфические исполнительские приемы.

Изучение бурдонно-обертоновой музыки, реализуемой в звучании за счет темброрегистрового интонирования, в значительной степени затрудняется противоречием между специфическим музыкальным материалом и методами его теоретического осмыслиения. Одной из основных причин этих противоречий является то, что музыкальной теорией еще не выработаны собственно музикоисследовательские методы изучения звукового материала по его тембровым параметрам.

С априорностью слуховой и теоретической установки музыкантов, имеющих базовое академическое образование, тесно связана и острота многих проблем. Показательным в этом плане, например, является недооценка или недопонимание роли и значения бурдона. Это проявляется как на практическом, так и на теоретическом уровнях. Одним из проявлений этого "недопонимания" является тенденция использования бурдениющей струны, например смычковых инструментов, в качестве второго голоса в двухголосной фактуре, основанной на принципе интервальных отношений необертоновых звуков. При этом совершенно упускается из виду существенный момент, что мелодический уровень тувинской народной инструментальной музыки развивается только за счет обертонов одного и того же бурдона. Произвольное изменение функции бурдениющей струны у смычковых инструментов ведет к серьезной переориентации логики звукового мышления и неизбежно приводит к коренному перестраиванию традиционных способов звукоизвлечения и звукоподачи. Эти изменения имеют последствия не только на уровне аппликатурно-артикуляционных особенностей традиционной манеры игры, но и требуют существенного смещения направленности усилий, прилагаемых исполнителем в момент извлечения звука и его подачи, и способствует процессу интенсивной нивелировки звучания народных музыкальных инструментов. Есть вещи несовместимые. Нельзя подменять приемы звукоизвлечения, сохранив при этом характерность целостного звучания (8,8).

Кроме того, существует и практика анализа бурдонно-обертоновой музыки по нотным расшифровкам, когда во внимание берется только обертоновая мелодия и игнорируется факт реально звучащего бурдона. К бурдону, как правило, обращаются лишь для теоретического вычисления натурального ряда обертонов, для установления их порядковой нумерации. При этом анализ обертоновой мелодии осуществляется на основе их интервальных отношений. Поскольку такой метод анализа подразумевает координацию интервальных отношений **необертоновых** звуков, то прямое соотнесение этого метода с логикой становления и развития **обертоновых** звуков представляется не совсем правомерным. Некорректность такого соотнесения, на мой взгляд, обусловлена тем, что при бурдонно-обертоновом звукообразовании функционируют совсем иные условия реализации обертоновой мелодии, чем при звуковысотном движении мелодии.

Логика слуховой ориентации народного исполнителя в звуковом пространстве довольно специфична, и постижение ее сути требует от исследователя умения абстрагироваться от жестких рамок темперированной системы, организующее начало которой заложено в высотной градации необертоновых звуков, выстроенных в ряд (в звукоряд). Это одно из необходимых условий входления во внутреннюю структуру звукового материала, где процесс становления и развития музыки основывается на ином системообразующем принципе, чем, скажем, в системе звуковысотной организации.

К сожалению, в рамках одной статьи затруднительно подробное рассмотрение всех противоречий, возникающих в связи со специфическим типом организации звукового материала, основанного на отношениях координации и субординации основного звука (бурдона) и его призвуков (обертонов). Взаимосвязь и взаимозависимость бурдона и обертоновой мелодии в традиционной музыке тувинцев (как и других тюркских народов) – это системно проявляющаяся закономерность, имеющая сущностный характер, обусловленный природой звука. Поиски определенных закономерностей, имманентно присущих исследуемому объекту, и задача теоретического обобщения внутренних взаимосвязей этих закономерностей диктует необходимость изуче-

ния целостной системы в контексте мировоззренческих основ традиционных звуковых представлений.

Проблематичность выработки фундаментальных положений музыкальной тюркологии вызвана, как мне представляется, тем, что феномен бурдонно-обертонового музицирования не рассматривался как устойчивая закономерность системной организации музыкального языка тюрских народов. Между тем мысленная ориентация исполнителя в комплексе бурдонно-обертоновых звукосочетаний имеет под собой почву целостных традиционных мировоззренческих представлений, соотносимых с понятием о звукоидеале. Этнический звукоидейл есть самобытное эстетическое явление, представляющее собой сложный звуковой мир, отражающий особенности быта, хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры, заложенной еще в древние времена кочевыми предками современных тюрков.

Ярко выраженная и устойчиво повторяющаяся особенность *внешней*, бурдонно-обертоновой организации звукового материала (кажущаяся двуплановость звучания, трактуемая в лучшем случае как бурдонное двухголосие), обуславливает постановку целого ряда принципиальных общетеоретических проблем. Одной из них, имеющей наиболее важное значение не только для сохранения и дальнейшего развития традиционной музыки, но и для музыковедческой науки в целом, является проблема теоретического обобщения специфических закономерностей *внутренней* организации этой системы. И в этом плане требуются усилия музыковедов-туркологов для адекватной расшифровки специфического языка, при помощи которого выражает себя объективно существующая в слуховой традиции народа и реально функционирующая музыкальная система, обусловленная этническим и историческим своеобразием традиционной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. -М. 1964.
2. Будегечиева Т. Б. Художественное наследие тувинцев: судьбы искусства; жизнь традиции; диалог культур; от традиционного к современному. - М. 1995.
3. Гачев Г. Национальные образы мира. -М. 1988.
4. Елеманова С.А. Казахская традиционная песня как форма профессионального искусства устной традиции //Тезисы I Международного симпозиума "Музыка тюрksких народов". - Алматы, 1994.

5. Жузбасов К. Проблемы казахской народно-музыкальной терминологии.//Тезисы I Международного симпозиума "Музыка тюркских народов". - Алматы, 1994.
6. Каракулов Б. О перспективах развития музыкальной тюркологии в Казахстане.//Тезисы I Международного симпозиума "Музыка тюркских народов". - Алматы, 1994.
7. Кароматли Ф. Музыкальное наследие тюркских народов в наши дни. // Тезисы I Международного симпозиума "Музыка тюркских народов". - Алматы, 1994.
8. Мациевский И. Формирование системно-этнофонического метода в органологии.//Методы изучения фольклора. -Л. 1982.
9. Мациевский И. Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки.//Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. -М. 1987, ч. 1.
10. Мухамбетова А. Музыкальное пространство тюркской музыки.// Тезисы I Международного симпозиума "Музыка тюркских народов". - Алматы, 1994.
11. Уразбекова Л. Современный миф тюркской культуры.//Тезисы I Международного симпозиума "Музыка тюркских народов". - Алматы, 1994.
12. Халтаева Л. Генезис и эволюция бурдунного многоголосия в контексте космогонических представлений тюрко-монгольских народов. Авто-реферат докторской диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. - Ташкент. 1991.

И.А. Захаров, У.Н. Ондар, Ч.М. Доржку

ГЕНЕТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ ТУВИНЦЕВ С АМЕРИКАНСКИМИ ИНДЕЙЦАМИ

Существует точка зрения, что древнее население Северной и Южной Америки — потомки выходцев из Центральной Азии, переселившиеся в Новый Свет, пройдя по исчезнувшей сущее через современный Берингов пролив. Считается, что это переселение произошло примерно 25 тысяч лет назад.

Определенное сходство коренного населения Азии и американских индейцев (америндов) было установлено антропологами и генетиками. Если до недавнего времени в сравнительных популяционных исследованиях генетики оперировали лишь частотами аллельных вариантов хромосомных генов, причем эти варианты встречаются повсеместно, то есть, строго говоря, они не могут служить генетическими маркерами, то проводимый в последние 10 лет молекулярный анализ митохондриальной ДНК (мтДНК)

дал в руки исследователей настоящие расоспецифические маркеры. Несколько особенностей мтДНК делают ее особенно ценной в генетических исследованиях. Во-первых, молекулы мтДНК – кольцевые и имеют относительно малые размеры, с чем связана возможность их длительного сохранения в древних (археологических) образцах. Во-вторых, мтДНК наследуется строго по материнской линии и не вовлекается в процесс рекомбинации отцовского и материнского геномов, то есть ее генетические варианты устойчиво сохраняются в поколениях. В-третьих, мутационные изменения в мтДНК происходят значительно чаще, чем ядерной, что облегчает анализ родственных связей популяций и времени их дивергенции.

Изучение митохондриального генофонда коренного населения Америки – amerindов показало, что в этих популяциях присутствуют 4 типа мтДНК – А, В, С, Д, суммарная частота которых здесь приближается к 100%. Эти митотипы отсутствуют среди европейцев и африканцев, но, наряду с другими, встречаются в человеческих популяциях Азии. Поскольку считается, что предки amerindов проникли в Америку из Центральной Азии, то, естественно, делались попытки найти среди современных народов Азии человеческую популяцию, генетически наиболее близкую к предкам amerindов. Первыми исследованиями были охвачены народы северо-востока Сибири. Оказалось, однако, что среди всех этих народов отсутствует митотип В, то есть они не могут быть признаны близкими родственниками amerindов. В следующем во времени исследовании были изучены некоторые народы Центральной Азии – монголы, население северных областей Китая, тибетцы. Среди них были обнаружены все 4 типа (А,В,С,Д), но с суммарной частотой, не превышающей 50%. Авторы этой работы сделали вывод, что прародиной предков amerindов была, вероятно, территория современной Монголии и/или Манчжурии.

В 1997-1998 гг. мы предприняли исследование ранее неизученного генофонда населения Республики Тыва и получили неожиданный результат: "американские" типы А, В, С, Д присутствуют в этом генофонде с наибольшей для популяций Азии частотой – более 70%. Вскоре наш результат был полностью подтвержден в исследованиях В.П. Пузырева и сотрудников (Томск), выполненных на очень большом по численности материале.

В наших первых исследованиях, как и в работе В.П. Пузырева, проводился рестрикционный анализ образцов мтДНК представителей тувинской популяции. В дальнейшем был выполнен анализ другого типа – была определена последовательность нуклеотидов так называемого 1 гипервариабельного района мтДНК тувинцев. Эти данные позволили на новой основе сравнить митохондриальный генофонд тувинцев с генофондами других народов Сибири, сведения о которых содержатся в Банке данных, созданном в Институте общей генетики им. Н. И. Вавилова РАН, а также с мтДНК из костных остатков, найденных при археологических раскопках, в частности на территории Предбайкалья.

Поскольку тувинцы относятся к тюркоязычным народам, мы предприняли исследования митохондриального генофонда других народов, в большинстве своем тюркоязычных и обитающих на территориях, прилегающих к Туве. В настоящем сообщении приводятся основные результаты изучения митохондриального генофонда тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев, а также бурят и в их числе сойотов (обуревших тувинцев). В сборе этих материалов нам оказали помощь наши коллеги, особенно важный вклад был сделан И.К. Дамбуевой (Улан-Удэ). Молекулярные исследования, результаты которых обобщаются в настоящем сообщении, выполнены М.В. Деренко и Б.А. Малярчуком (Магадан). Компьютерная обработка результатов проведена С.Г. Рычковым (Москва), им же при изучении археологических материалов были получены данные о генофонде неолитического населения западного Предбайкалья.

Сравнительное изучение митохондриальных генофондов народов Центральной Азии дало следующие результаты (см. таблицу).

Частоты разных типов мтДНК в популяциях народов Центральной Азии (данные по монголам, населению северного Китая, тибетцам, корейцам – из работы Kolman et al., 1996; н/с – нет сведений).

Популяция	A	B	C	D	Сумма A-D	европеоидные типы мтДНК
Хакасы	3,7	5,6	35,2	9,3	53,8	18,5
Шорцы	0	2,4	7,1	9,5	19,0	35,7
Тувинцы	5,6	14,0	36,1	16,7	72,4	5,6
Сойоты	8,8	2,9	17,6	50,0	79,3	5,9
Буряты	5,7	4,8	17,1	24,8	52,4	5,0
Монголы	4,8	9,7	14,0	20,0	48,5	H/c
Сев. китайцы	10,0	25,0	5,0	5,0	45,0	H/c
Тибетцы	11,1	5,6	3,7	16,7	37,1	H/c
Корейцы	7,7	15,4	0	23,1	46,2	H/c
Алтайцы	3,3	3,3	30,4	9,8	46,8	22,8

Таким образом, приведенные данные свидетельствуют о том, что из всех азиатских народов именно тувинцы и этнически близкие к ним сойоты показывают наивысшую вне Америки частоту "американских" типов мтДНК. Такая высокая концентрация этих вариантов не могла бы сохраниться (или сложиться) при смешанном происхождении тувинского этноса, который в своей основе сохранил генофонд, свойственный древней азиатской популяции, часть которой мигрировала в Америку.

Это заключение получило подтверждение при сравнительном анализе последовательностей нуклеотидов в изученном участке молекулы мтДНК. Оказалось, что к генофонду неолитического населения западного Предбайкалья наиболее близок генофонд именно тувинцев (в сравнение были вовлечены также эвенки, якуты, буряты, алтайцы, монголы, казахи и ряд других народов Азии).

Из всего сказанного следует, что к древнему населению Саянского региона генетически наиболее близки именно тувинцы. Если в сложении тувинского этноса, как нередко утверждается, и участвовали пришлые племена и народности, то либо их генетический вклад был незначителен, либо эти народности по своему происхождению были родственны прототувинцам.

Поскольку археологические данные говорят об очень давнем заселении человеком Алтая – Саянского региона (Алтая, в частности, ранее, чем 30 тыс. лет назад), то у нас нет никаких оснований искать другую “азиатскую колыбель” предков американцев, кроме Саян, где до настоящего времени остались народы, сохранившие генофонд предков, общих и для американцев, и для некоторых современных народов Азии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Derenko M., Malyarchuk B., Dambueu I. Zakharov I. Byruat and Tuva populations from South Siberia exhibit highest percentage of New World mtDNA haplotypes//Am. J. Hum. Genet. 1998. Biology and Population Genetics. V. 63. № 4. Suppl. P. A. 211.
2. Derenko M., Derenko G., Malyarchuk B., Dambueu I. Dorzhii Ch., Stolpovskii Y., Lotosh E., Luzina F., Zarharov I. Mitochondrial DNA variability in Turkic-speaking populations of the Altai and Sduan regions from South Siberia/The region from South Siberia/The American Journal of Human Genetics 2000. V. 67. № 4.
3. Denisova G., Derenko M., Malyarchuk B., Dorzhii Ch., Dambyeva I., Zakharov I. - chromosome haplotypes demonstrate the presence of paleo-Caucasian component in Khakassians/The American Journal of Human Genetics. 2000. V. 67. № 4.

В. А. Семенов

СКИФСКАЯ ТРИАДА В АРЖАНЕ

«Скифская триада» – одно из фундаментальных положений, выработанных отечественной скифологией (Артамонов, 1950; Граков, Мелюкова, 1954), является, как уже отмечалось, нуклеарной частью всех без исключения культур скифо-сибирского мира. Триада моделирует целостность этого структурно-мозаичного пространства, неизбежно распадающегося на отдельные блоки при ее изъятии. Никакие иные элементы культуры нам этого единства не продемонстрируют. Поэтому как бы ни относиться к данному понятию, составляющим его компонентам и механизму распространения самой триады на Евразийском степном пространстве, его не обойти при решении двух основных вопросов: происхождения скифов и их культуры и степени близости и характера «скифо-сибирского культурного континуума». В высказываниях по поводу разрешительных возможностей «триады» и ее

значения как этнокультурного индикатора звучал как оптимизм, так и скепсис. В одной из своих статей К. А. и А. К. Акишевы замечают, что теории единства культур скифского времени евразийских степей основаны исключительно на блеске золота и бронзы (Акишев К. А., Акишев А. К. 1978, с.50, цит. по Л. Т. Яблонскому). Напротив, М. П. Грязнов акцентировал роль триады в процессе формирования скифо-сибирских культур, единых в своем многообразии (Грязнов, 1978, с.9).

Здесь особое место занимает точка зрения Н. Л. Членовой, считающей культуры скифо-сибирского типа не культурно-исторической общностью, а единством, «поскольку оно затрагивает не только культуру, но и физический тип населения» (Членова, 1993, с.11). Вместе с тем в число признаков, характеризующих это единство, Н. Л. Членова помимо «триады» включает также котлы скифского типа, бронзовые зеркала с петелькой на обороте, каменные изваяния в европейской части скифского мира и олennые камни Саяно-Алтая, Монголии и Забайкалья, а также каменные оселки и наборные пояса (Членова, 1993, с.6). За рамками этого перечня остаются только керамика, изделия из органических материалов и собственно погребальный обряд тех или иных групп – носителей скифской триады. Это как раз те самые компоненты, которые определяют существование культуры, по мнению К. А. и А. К. Акишевых, сходство же скифо-сибирских культур обусловлено определенным социально-экономическим состоянием евразийских степных народов, перешедших к кочевому скотоводству, освоивших железо и сформировавших в своей среде воинское сословие. На этой стадии, как считает Л. Т. Яблонский, «скифская триада» относится к числу престижно-знаковых систем, в обмен которыми легче всего вступают элитарные слои общества. «В качестве наиболее оперативной референтной группы здесь прежде всего выступает военная верхушка». «Предметы материальной культуры, связанные с этой системой, характеризуют не культуру этноса, а надэтничную культуру социумов, принадлежавших к разным и иногда не связанным между собой этносам...» (Яблонский, 1993, с. 16). Распространение «скифской триады» к стадиальным признакам относит и Д. С. Раевский (Раевский 1993, с.32). Сходную, а скорее такую же точку зрения

разделяет и В. С. Ольховский, который в специальной работе о «скифской триаде» пишет: «Наличие «триады» не может считаться достаточной гарантией, обоснованием для признания определенной культуры именно скифской». «Объективное существующее сходство предметов материальной культуры (в частности триады) дает основание для введения понятия определенной надкультурной общности, существовавшей на значительной части степного пояса Евразии в эпоху раннего железа» и в заключение повторяет: «Триада может использоваться для евразийского культурного континуума скифской эпохи, нередко именуемого скифо-сибирским миром, но не в качестве этнического, а социально-экономического индикатора». (Ольховский, 1997, с.85-96).

Действительно, престижные элементы триады, такие, как конское снаряжение (удила и псалии из бронзы), наконечники стрел определенных типов из бронзы, другие виды оружия, могут распространяться за пределы ареала их создателей в процессе обмена, заимствования или дарения. Труднее получить технологии ремесел (будь то бронзолитейное, золотоделательное – ювелирное и др.), еще труднее экспортить идеологию/мифологию и сопутствующие ей реквизиты, представленные в данном случае памятниками искусства звериного стиля. (Здесь речь не идет о тех случаях, когда звериный стиль выступает в качестве декора рукоятей кинжалов или тех же деталей конского снаряжения). В числе предметов дарения могут распространяться бронзовые котлы или другие престижные вещи, но не каменные изваяния или петроглифы. Кроме того, чтобы превратиться в престижную знаковую систему, триада должна была сформироваться, и ясно, что в зоне наиболее раннего своего формирования она не заимствуется со стороны, по крайней мере, в трех своих составляющих, и выступает не только в «блеске бронзы и золота» или других вещей престижного характера. Здесь она представлена и вполне в утилитарном материале (кость, дерево, кожа), существует наиболее длительный отрезок времени.

Рассмотренная применительно к скифским культурам Саяно-Алтайского нагорья «триада» не выступает здесь каким-то иностранным «фрагментом» чужой культуры, представленным только в «княжеских» или элитных воинских некрополях. Элементы три-

ады присутствуют и в рядовых погребениях, а звериный стиль — в монументальном искусстве.

Аржан — наиболее ранний памятник скифской культуры на Саяно-Алтае, содержащий все основные составляющие скифской триады — конское снаряжение, предметы вооружения и звериный стиль.* Из элементов, которые привносятся в «триаду» Н. Л. Членовой, здесь представлены котлы, олений камень, подвеска-оселок. Не найдены в Аржане только бронзовые зеркала с петелькой и наборные пояса. Последние известны в ранних памятниках алды-бельской культуры — Усть-Хадынныг и Сыпучий Яр, которые синхронизируются именно по наличию в погребениях бронзовых подобных между собой наборных поясов. Эти два комплекса содержат все основные составляющие скифской триады (в том числе и конское снаряжение).

Если в алды-бельских курганах конское снаряжение помещается под насыпи каменных сооружений, то на Алтае известны могильники с погребениями на горизонте с захоронениями коней или только конское снаряжение (Бийке, Элекмонар II, Курта). В могильнике Бийке обнаружены и оленные камни. Наиболее разнообразные элементы триады дают, конечно, "ледяные курганы" Алтая (Тузкта, Пазырык, Башадар, Шибе и др.). Здесь "триада" выступает не "в блеске бронзы и золота", а в коже, дереве, аппликациях войлока и тканей, татуировке, что особенно важно, поскольку отражает местные этнографические особенности культуры кочевников Саяно-Алтая. Навряд ли кто-либо в первобытной культуре заимствовал чужой орнамент, покрой одежды, а тем более сюжеты татуировки на теле, несущие семантическую, сакральную нагрузку. Татуировки имеют и другие важные значения — жертвенные, мистические и магические. Татуировка может служить знаком, указывающим на пол, племенную принадлежность и социальный статус, и в этом случае является профанной версией мистической символики. Татуировки также являются "ритуалом схождения", или инициации, отражающим поворотные пункты на

*Этот уникальный памятник был исследован археологической экспедицией ТНИИЯЛИ 1971-1974 гг. Начальником экспедиции был М. Х. Маннай-оол, научным консультантом М. П. Грязнов.

отрезке человеческой жизни и в развитии личности человека (Керлот. 1994. С.505-506). Дублирование сюжетов татуировки на мумии мужчины из Второго Пазырыкского кургана, на других предметах материальной культуры как на Алтае, так и за его пределами в Туве (например, изображение тарандра на левой руке и такой же рисунок на зеркале из могильника Мажалык-Ховузу1), свидетельствует о том, что выбранные образы звериного стиля являются частью картины мира, общей для Саяно-Алтайских скифов. По мнению В. С. Ольховского, потенциальные возможности триады как этнокультурного (либо иного) индикатора можно оценить, зная ее количественный и качественный состав, для чего требуются объективные данные о территориально-хронологическом распределении элементов триады и степени их популярности внутри существующих групп (по отношению к другим элементам материальной культуры). “К сожалению, — пишет автор, — такими данными для большей части “скифского мира” мы не располагаем” (Ольховский, 1997, с.87).

Исследования памятников скифского времени в Туве, синхронных пазырыкскому и более поздним периодам, в основном на могильном поле Аймырлыг, на котором раскопано несколько сотен скифских погребений в срубах и каменных ящиках, демонстрируют наличие здесь скифской триады, две составные части которой “представлены полноценными и выразительными сериями изделий — оружием специфических типов и предметами, украшенными в “зверином” стиле. Конское снаряжение встречается редко, и это почти исключительно удила (Мандельштам 1983, с. 27). Декоративное оформление в “зверином стиле” отмечено на очень разнообразных предметах, имеющих утилитарное назначение и употребляющихся в повседневном быту. Это гребни, зеркала, накосники, блоки, застежки. Среди находок нет художественных изделий парадного облика, и “звериный стиль” выступает здесь как одно из направлений народного искусства, имеющего глубокие корни в традициях и мировоззрении населения, отражающего его верования и эстетические потребности (Мандельштам. 1983. С.30). Особо следует отметить, что скифская триада в Туве, появившись на аржанском этапе, доживает по крайней мере до II в. до н. э.

Отсутствие престижных вещей в скифских курганах объясняется тем, что почти все они, особенно выделяющиеся своими размерами, были начисто разграблены. В какой-то мере эти потери компенсируются памятниками монументального искусства — прежде всего олennыми камнями, на которых изображены различные типы скифского оружия и животные скифского bestiaria. Последние широко представлены и среди петроглифов, что свидетельствует о том, что эта часть триады, т.е. звериный стиль, имеет в Центральной Азии самостоятельные истоки.

Демонстрация триады в таком раннем памятнике, как Аржан, ее широкое распространение в VII-VI вв. до н.э. на Саяно-Алтае и сопредельных территориях, разнообразные проявления искусства звериного стиля в памятниках «рядового» населения этого региона позволяют сделать вывод, что здесь «триада» является неотъемлемой частью материальной культуры. Она едва ли была заимствована из более западных областей. Нельзя объяснить расцвет искусства звериного стиля на Саяно-Алтае за счет заимствований или переселения какой-то части скифо-сакского этноса из каких-то иных регионов, как это полагает Л. Р. Кызласов (Кызласов, 1979), а также Л. С. Марсадолов, предположивший переселение создателей пазырыкской культуры (киммерийцев) из Малой Азии на Алтай в 6 в. до н.э. (Марсадолов. 1997, с.21-24). Известное сходство культуры скифо-сибирского единства или континуума наиболее логично может быть объяснено ираноязычием всех или почти всех ее носителей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акишев К. А., Акишев А. К. К проблеме хронологии раннего этапа сакской культуры. //Археологические памятники Казахстана. – Алма-Ата. 1978.
2. Артамонов М. И. К вопросу о происхождении скифов.//Вестник древней истории. 1950. №2.
3. Граков Б. Н., Мелюкова А. И. Об этнических и культурных различиях в степных и лесостепных областях Евразийской части СССР в скифское время.//Вопросы скифо-сарматской археологии. - М. 1954.
4. Грязнов М. П. К вопросу о сложении культур скифо-сибирского типа в связи с открытием кургана Аржан.//КСИА, № 154, - М. 1978.
5. Кэрлот Х.Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. - Refl-book. 1994.
6. Кызласов Л. Р. Древняя Тува. - М. 1979.

7. Мандельштам А. М. Исследования на могильном поле Аймырлыг.// Древние культуры Евразийских степей. - Л. 1983.
8. Марсадолов Л. С. Исследования в Центральном Алтае (Башадар, Талда). - СПб. 1997.
9. Ольховский В. С. Скифская триада//Памятники предскифского и скифского времени на юге Восточной Европы. Материалы и исследования по археологии России. - М., Вып. 1. 1997.
10. Раевский Д. С. Культурно-историческое единство или культурный континуум//КСИА. 1993. № 207.
11. Членова Н. Л. Культуры скифского круга: черты сходства и различия. Саяно-Алтайский регион в скифском мире//КСИА. 1993. № 207.
12. Яблонский Л. Т. Культуры сакского типа на территории Средней Азии и Казахстана. Единство или многообразие//КСИА. 1993. № 207.

М. Е. Килуновская

КОМПОЗИЦИЯ В СТИЛЕ ОЛЕННЫХ КАМНЕЙ НА СКАЛАХ БЕГРЕДЫ

Уюкская котловина Тувы входит в регион сложения культур скифо-сибирского типа. Здесь сконцентрированы различные памятники скифского времени (в первую очередь внимание исследователей привлекает один из самых ранних и грандиозных — курган Аржан). Здесь найдено самое большое количество оленных камней всех типов, которые также относятся к ранним периодам скифской истории. Однако петроглифы в этой части Тувы до сих пор не были известны.

В 1998 г. на юго-восточной окраине Уюкской котловины в долине реки Бегире, которая владает в Бий-Хем, на горных отрогах Бегреды были обнаружены наскальные рисунки. При предварительном осмотре на Бегреде зафиксировано несколько плоскостей с одиночными изображениями скифского, гунно-сарматского, таштыкского и кыргызского времени (например, акинак, козел в той же манере, что и на скале, лошадь, козлы и др.). Наибольший интерес представляет скала с многофигурной композицией, которая является памятником наскального искусства самых ранних этапов становления скифо-сибирского стиля. Скала компактная, небольшая — изобразительная плоскость 140x50 см, обращена на Ю-ЮВ, к реке Бегире. На вертикальной поверхности представлена композиция, которая выделяется сочетанием фигур животных и оружия.

В центре сверху фигура всадника на лошади с горитом за спиной. У него нет в руках натянутого лука, как это обычно изображают в сценах охоты. Перед ним фигура козла, повернутая к нему мордой, что также необычно, так как в простых композициях, интерпретируемых как сцена охоты, всадник идет за животным — оленем или козлом, преследует его. Здесь же все статично, и о том, что козел должен быть принесен в жертву, можно судить по изображению чекана над ним, направленного острием в спину животного. За всадником располагается фигура оленя, выполненная в монголо-забайкальском стиле, т.е. в другой манере, чем остальные животные и, видимо, несколько позднее, поверх фигуры другого козла. Все фигуры животных сделаны широким контуром, фигура же оленя силуэтная, выбивка менее глубокая. У него вытянутая, птицеподобная морда, свисающие ноги, круглый глаз и за спиной длинный ветвистый рог с серповидными отростками. Такие фигуры оленей характерны для оленных камней монголо-забайкальского типа, распространенных также и в Туве (например, на оз. Белое в Уюкской котловине). Такие олени есть и на скалах Тувы в окружении более ранних окуневских рисунков. В манере изображения лошади и козла, стоящего перед всадником, также есть черты окуневского искусства — это линии, делящие туловище вдоль и отделяющие голову. Под всадником выбит кинжал-акинак с прямым перекрестием и круглым навершием — форма очень характерная для подобных предметов скифского времени. Слева на той же линии еще один чекан или клевец. Ниже три фигуры козлов, на одного из них нападает кошачий хищник с раскрытым пастью. В самом низу фигура кабана, вокруг которого выбиты чекан и два кинжала — акинака и, возможно, оселок (прямая широкая линия).

Под оленем — “решетчатая” фигура. Все изображения сделаны очень схематично, грубо, точечной выбивкой, так что местами отчетливо видны следы орудия. Фигуры выполнены в силуэтной технике, в “скелетном” стиле, который характерен для более раннего окуневского искусства. В Туве изображения в скелетном стиле выделяются в первый изобразительный комплекс и встречаются на ранних этапах становления скифского искусства — 8-7 вв. до н.э. (Килуновская 1997, с 8-11). В такой манере

выполнялись рисунки и на оленных камнях самого раннего, первого аржанского типа (Килуновская, Семенов, 1998, с. 147). Особенно они близки фигурам, изображенным на оленном камне, найденном у горы Чарга, наиболее раннем и интересном памятнике этого типа. Этот камень имеет сигаровидную форму и выразительную личину в верхней части, подчеркнутую еще тремя полосами — главный атрибут оленных камней, который выбивался обычно вместо лица. Изображение же лица встречается на оленных камнях раннего типа и очень редко. В средней части камня между ожерельем и поясом выбиты фигуры животных — оленя, двух козлов и двух хищников в контурной технике (скелетном стиле), довольно грубо и небрежно, что не характерно для оленных камней "классического" облика. Тела животных заполнены завитками и линиями, а морды хищников также раскрыты. Для ранних оленных камней характерны рисунки в стиле петроглифов. Такие изображения представлены на камнях, найденных на реке Уюк и в кургане Улуг-Хорум (Килуновская, Семенов. 1998, с. 149).

Все изображенные на скале с р. Бегире фигуры известны на оленных камнях, но они представлены совершенно в иной композиционной связи. На оленных камнях изображения выбивались в единой композиционной целостности, связанной с его вертикальной структурой и трехчастным делением. На скале все фигуры находятся в плоскостной, развернутой композиции, отражающей ее повествовательный характер. Изображения на обеих категориях памятников имеют определенный содержательный уровень и могут рассматриваться как знаки-символы. Определенный набор этих символов, одинаковый и для скальной плоскости, и для оленных камней, отражает единый архетип, в котором закодированы основные мифологические представления древнего населения Центральной Азии. Например, о модели мира, в условном центре которого находится ось мира — меморативный обелиск, менгир, столб, коновязь, которая связывает все три мира. Олений камень делится горизонтальными линиями на три зоны, соответствующие трем сферам предельно обобщенной модели мира. В средней зоне камня между гривной и поясом расположены фигуры животных. В средней зоне располагаются

и решетчатые фигуры пятиугольной формы. Такая фигура условно в литературе называется "щитом". Скорее всего ее нужно рассматривать не как конкретный воинский щит (они и не найдены в тувинских "скифских" курганах), а как вместилище душ умерших. Эти фигуры могут интерпретироваться и как домики, и как щиты, которым присуща охранительная функция. По-видимому, их следует рассматривать вместе с символикой шаманского костюма. Такая фигура изображена на Самагалтайском оленном камне, который не имеет четкой вертикальной структуры. Большую часть Самагалтайского камня — плоской узкой плиты — с двух сторон занимают решетчатые фигуры. Вокруг одной фигуры выбиты в контурной манере (как и на Бегире) рисунки животных — козлов и кабанов и всадника с луком. Плоскостная, развернутая композиция, фигура всадника и "щиты" сближают этот памятник с Бегире. Он также относится к очень ранним образцам формирования скифского канона, а может быть и представляет процесс переноса определенной мифологемы на вертикальную плоскость, на объемный камень.

На скале с р. Бегире изображения сделаны очень схематично, без создания четкого внешнего контура, четкого рисунка, который мы видим на оленных камнях. То есть перед нами воплощение древнего мифа в его повествовательной форме, который уже в закодированном виде предстает на оленном камне. Скорее всего, это миф о первопредке, культурном герое, который характерен для индоиранской мифологии. Здесь перво человек — это антропоморфизированная модель мира. Олений камень сам является генетивным символом, так как содержит основные антропоморфные черты — объемность, лицо или три полосы вместо лица, серьги, ожерелье, оружие. Это антропоморфное начало на скале из Бегире, как и на Самагалтайском камне, представлено мужской фигурой на коне в сфере композиции, а также оружие может являться воплощением этого начала. Перво человек — первопредок — он же культурный герой — это первый царь или вождь, от которого происходит весь народ (например, у иранцев Иима — Джамид, Траэтаон-Феридун). В индоиранской мифологии ему приписывается участие в мироустройстве, установлении небесных светил, регулировании смены дня и ночи, времен года и т.д. Например, в мифе о космической охоте культур-

ного героя на космического оленя нашли представления о конце света и новом возрождении мира (Килуновская, 1987, с. 103-107).

Поскольку скифский пантеон божеств имеет зооморфное воплощение, то каждый образ зверя несет самостоятельную семантическую нагрузку. Одним из важнейших персонажей в рассматриваемой нами композиции является олень с клювовидной мордой. Перед нами фантастическое существо — птица-олень-конь, которое можно связать с существующим даже сейчас и имеющим свои корни в скифскую эпоху культом бога-творца и громовержца Айы (Дугаров, 1991). Изображение оленя-птицы тесно связано с представлением о божественной сущности образа оленя. Кабан располагается на оленном камне чаще всего в нижней части, несколько обособленно. В нижней части композиции он находится и на Бегире. Это очень важный мифологический персонаж, особенно в раннескифском искусстве Тувы. Как хтоническое существо он может контаминироваться со змеем, в том числе с мировым змеем, на котором локоится земля. Нам известно несколько сцен на изделиях скифского времени, где показана борьба охотника с кабаном. Мы их интерпретируем как сцену борьбы ведического героя Триты-Таргитая с демоном Вритеей, принявшим облик вепря (Килуновская, Семенов. 1992, с. 17-18). Кабан находится в окружении оружия, что подчеркивает, что он должен быть умерщвлен, принесен в жертву. Фигуры козлов на скале также выбиты в сопровождении оружия. Над ними показаны чеканы, кинжалы, а одна фигура дана в сцене терзания, на нее нападает кошачий хищник. Этим подчеркивается важное жертвенное значение этих животных. Они символизируют жертву, являющуюся отправной точкой, которая необходима для создания и поддержания мирового порядка. Козел как животное верхнего мира максимально приближен к солнцу и находящимся там богам. Принесение его в жертву перекликается с символикой разрушения и воскресения светлого божественного начала. Кошачий хищник может рассматриваться как “орудие” жертвоприношения. Через терзание, поедание, умерщвление происходит акт перерождения к новой жизни, в ином мире.

Оружие иногда изображается на оленном камне в средней, но чаще в нижней зоне. И если рассматривать олений камень

как символ космического божественного персонажа — божественного первопредка, воплощением которого является бог-громовик, то оружие принимает особый семиотический смысл. На камне обычно выбивались кинжал, чекан или клевец, оселок (точильный бруск), лук. Иногда какие-то предметы из этого набора отсутствуют. На скале из Бегире мы видим тот же комплект вооружения, только лук не изображен отдельно, а лишь в виде небольшого выступа за спиной всадника.

Таким образом, на скале с реки Бегире в развернутой на плоскости композиции представлены основные семантические элементы оленных камней. Здесь концептуальная идея, закодированная в оленном камне, приобретает для нас некоторые дополнения, и может быть здесь она представлена в наиболее архайическом, первоначальном виде.

ЛИТЕРАТУРА

1. Килуновская М. Е. Интерпретация образа оленя в скифо-сибирском искусстве (по материалам петроглифов и оленных камней).//Скифо-сибирский мир. - Новосибирск, 1987. С. 103-107.
2. Килуновская М. Е. Искусство Центральной Азии в скифское время (региональные и хронологические особенности).//Проблемы развития зарубежного искусства. - СПб., 1997. С. 8-11.
3. Килуновская М. Е., Семенов В. А. Мотив змееборчества в искусстве ранних кочевников Евразии.//Вторые исторические чтения памяти М. П. Грязнова. - Омск, 1992. Ч. 2. С. 17-18.
4. Килуновская М. Е., Семенов В. А. Олениные камни Тувы.//Археологические вести. Вып. 5. - СПб., 1998. С. 147.
5. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. - М., 1991.

М. А. Дэвлет

НАСКАЛЬНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ТУВИНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОДЕЖДЫ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Тувинская национальная одежда прошла многовековой путь развития. “Изучая национальные костюмы, видишь перед собой как бы овеществленную историю народа, историю его культуры, — писал Л. Сономцэрэн, автор “Введения” к альбому “Народ-

ный костюм МНР" известного монгольского художника У. Ядамсурена. — Костюм должен соответствовать самым разным бытовым ситуациям — едет ли человек на коне по степи. Сидит ли у себя в юрте, танцует ли на народном празднике. Своеобразие климатических условий также влияет на характер одежды — возникают костюмы, предназначенные для разных времен года... Свой отпечаток накладывает на одежду и возраст ее обладателя¹.

Исследователи истории костюма отмечали, что данные археологии представляют собой, безусловно, наиболее надежный, хотя и редкий вид источников². Реально сохранившаяся старинная тувинская одежда и тем более сведения о прическах немногочисленны, поэтому при их изучении наскальные изображения XVIII — начала XX вв. приобретают характер первоисточника.

На скалах Тывы многочисленные рисунки традиционных костюмов, уже не бытующих, наряду с изображением старинной утвари, были зафиксированы четверть века назад в результате работ отряда по изучению петроглифов Саяно-Тувинской археологической экспедиции. Эти наскальные рисунки, выполненные тончайшей резной линией в технике граффити, были открыты на правобережье и левобережье Улуг-Хема в Саянской "трубе" и в местности Ортаа-Саргол³. В 1995 г. изображения традиционной тувинской одежды, нарисованные красной охрой, были обнаружены М. Е. Килуновской в горах Ийи-Тал на правом берегу Улуг-Хема⁴.

В разных районах Сибири наскальные изображения национальной одежды встречаются повсеместно. Особую группу составляют процарапанные на каменных плитах, гальках и Дъеланташском валуне рисунки из Горно-Алтайской автономной области, опубликованные Ю. В. Гричаном⁵. Встречаются подобные изображения среди народных рисунков хакасов, опубликованных Л. Р. Кызласовым и Н. В. Леонтьевым⁶. Авторы высказывают предположение, что "мастерицы из числа пастушек, обмениваясь опытом на предгорных пастбищах, не имея бумаги, чертили образцы выкроек и другого художественного рукоделия на подручных каменных плитах"⁷.

Черты лица антропоморфных фигур, изображенных на скалах, не обозначены, голова обычно представлена в виде концен-

трических окружностей или овалов, иногда отсутствуют контур головы, кисти рук, ступни ног. Это не фигура людей, а рисунки своеобразных безликих и бестелесных манекенов. Поэтому когда я писала, что “эти рисунки можно условно назвать “моделями национальной тувинской одежды””, то имела в виду не буквальное понимание этих слов, не то, что петроглифы на скалах служили для современников, их создателей, как бы листами модного журнала с фасонами в стиле “ретро”, а то, что здесь представлены именно костюмы и прически, а не фигуры людей в национальных одеяниях. Имея в виду семантический акцент именно на национальный костюм, а не на фигуру человека, я заключила слова “модели одежды” в кавычки и отметила, что это название условно.

Показаны традиционные костюмы **тон** с так называемой фигурной полой со ступенчатым вырезом от шеи до груди, иногда с небольшим прямоугольным срезом в нижней части халата, стоячим воротником, характерными обшлагами, различными подвесками на поясе, кантами. У некоторых фигур подол одежды и даже рукава украшает орнамент в виде косой сетки. Это древние этнические черты. При раскопках в Тоджинском районе на северо-востоке Тувы погребений, датируемых рубежом н.э., была обнаружена костяная фигурка человека, у которого пояс и подол одежды были украшены аналогичным орнаментом⁹.

На одежде, изображенной на скалах, художники обращали особое внимание на этнически значимые детали, семантическая несущественность остальных, в частности противоположной фигурному вырезу полы, нарочито подчеркивалась незавершенностью рисунка, что мы видим на изображениях костюмов в Горном Алтае на камне с р. Дъелангаш, на плитках и гальках. На тувинских петроглифах рядом с изображением традиционного костюма также встречаются рисунки незавершенные, когда показана только фигурная пола и ворот, переданные зигзагом, или какой-нибудь один из этих элементов. Такое сочетание полного костюма и его фрагмента напоминает композиционный ряд камня с р. Дъелангаш. Не вызывает сомнений, что на дъелангашском валуне те фигуры, которые Ю. В. Гричан рассматривает как профильные фигуры мужчин — участников мистерии, показанных в экспрессивных позах, в действительности являются незавершен-

ными изображениями женских традиционных одежд. Линии, которые отходят от средней части туловища и, по мнению Ю. В. Гричана, представляют собою акцентированные признаки мужского пола, на самом деле обозначают пояс. Те линии, которые он принимает за вытянутые стопы ног — подол одежды; сложенные перед лицом руки — это ворот костюма. “Фронтально расположенные фигуры”, по Гричану, — это, с моей точки зрения, рисунки национальной женской одежды, сходные с теми, которые известны в Хакасии, Туве и других регионах Сибири, где они нередко сопровождаются изображениями женских причесок.

На тувинских петроглифах косы представлены поднятыми от “головы” вверх, в таком положении, в каком они не могут находиться в реальной действительности, но так их легче во всех деталях отобразить на плоскости скалы.

Для традиционной одежды характерны устойчивость формы и покроя, медленное изменение в течение длительного времени¹⁰. В качестве праздничной у народов Южной Сибири до недавнего времени использовалась старинная традиционная одежда, вышедшая из употребления¹¹.

Характерная деталь покроя верхней одежды тувинцев — это левая так называемая фигурная пола, плотно запахивающаяся и закрывающая правую полу. Покрой верхней полы со ступенчатым вырезом, по мнению В. П. Дьяконовой, находился в зависимости от формы исходного материала для пошива одежды, а именно шкуры барана или козла для центральных и западных районов Тувы, олена — на северо-востоке, в Тодже. При раскрое меховой одежды в целях экономии было принято срезать незначительную часть шкуры по краям. В таком случае при небольшом количестве отходов на меховой заготовке получались ступенчатые выступы. Их форма предопределяла очертания вырезов, начинающихся от ворота фигурной полы. В. П. Дьяконова отмечала, что название левой полы свидетельствует о том, что верхнюю одежду данного типа шили вначале из шкур баранов, а затем этот покрой был перенесен на ткань и другие материалы. Вывод о том, что фасон фигурной полы для матерчатой одежды перенесен с меховой, по мнению Дьяконовой, подтверждает также одинаковое наименование частей фигурной полы, связанных с названием шкуры барана¹².

Другой точки зрения в отношении происхождения ступенчатого выреза в одежде тувинцев придерживается С. И. Вайнштейн. По его мнению, в древности манера запахивать одежду налево была свойственна всем кочевникам. Такой способ ношения одежды был определен удобствами левого запаха при посадке на коня в те времена, когда стремена еще не были известны. Вайнштейн полагает, что тувинцы восприняли ступенчатый вырез у маньчжуров в период, когда Тува находилась в подчинении у цинского Китая. Ни у одного из таежных народов Евразии, не испытавшего прямого или опосредованного влияния маньчжуров, нет ступенчатого выреза на левой поле. “Такая особенность покроя, — пишет Вайнштейн, — возникла лишь в результате насильственного насаждения маньчжурскими завоевателями своих традиций в костюме и прическе”¹³. Он пишет, что к концу XVIII в. престижный халат с маньчжурским ступенчатым раскроем левой полы стал господствующим в одежде тувинской знати, а позднее — и остального населения¹⁴. “Манера запахивать одежду направо, — пишет Вайнштейн, — была воспринята предками тувинцев у монголов, вероятно, еще в средневековье, став характерной для мужчин и женщин, во всяком случае в XIX — начале XX в. различий в манере запахивать одежду между теми и другими уже не было...”¹⁵. На наскальных изображениях представлена одежда со ступенчатым вырезом как на правой, так и на левой поле, что косвенно свидетельствует в пользу удревнения даты создания костюмов, послуживших прототипами для петроглифов. В отношении правостороннего и левостороннего запаха в литературе встречаются ошибочные суждения¹⁶. Не избежала этого и М. Е. Килуновская. Она писала об обычай запахивать одежду на левую сторону (“левую полу наверху носят”)¹⁷. Если левая фигурная пола наверху, то это правосторонний, а не левосторонний запах. Традиционная одежда подпоясывалась кушаком. К поясу подвешивали при помощи ременных петель различные подвески, которые также запечатлены на наскальных рисунках.

У алтайцев шуба (тон) в связи с особыми климатическими условиями употреблялась часто круглый год. Левую полу женской шубы вырезали в отличие от мужской в виде четырехугольного выступа, который украшали нашивками, красной матерней

обшивали рукава¹⁸. Возможно, что линии вертикальные и горизонтальные, сходящиеся под прямым углом с двух сторон одной из фигур дъелангашского камня, должны были символизировать чегедек — безрукавку, являющуюся специальной одеждой замужней женщины¹⁹.

В современном обществе знаковый характер одежды и причесок постепенно утрачивается, между тем еще сравнительно недавно дело обстояло иначе. Помимо утилитарного назначения, всегда очень важна была знаковая функция одежды, отражающая этнокультурные характеристики, социальные и имущественное положение человека, половозрастную группу, эстетические предпочтения, а также иноземные влияния. Украшения одежды и причесок часто выполняли роль индикатора социальной иерархии общества. Нередко украшениям приписывались религиозно-магические функции: они рассматривались в качестве оберегов, были связаны с символикой плодородия. Украшались наиболее семантически значимые детали одежды, имеющие строго традиционные местоположения. Вышивкой украшались стоячие воротники, кант нашивался от левого плеча по ступенчатому вырезу до правой подмышки, полоской материи обшивался край полы и подола²⁰.

Особенности костюма женщин определялись их возрастом и семейным положением. У детей и подростков с течением времени возрастило число дифференцирующих признаков в одежде. Изменения в костюме и максимально полный набор украшений знаменовали период зрелости. Одежда служила своеобразной “границей”, переходной зоной между телом человека и внешним миром. Согласно традиционным представлениям тувинцев, пояс был вместе с тем душой человека²¹, поэтому его никогда не передавали другому лицу. Отмеченная выше “граница” между телом человека и внешним миром фиксировалась кантами, вышивкой и др. К примеру, в женской одежде телеутов разрез пазухи, подол, края рукавов, ластовицы подшивались тканью чаще всего красного цвета, имеющего значение оберега²². Как отмечают исследователи, у тюркских народов Южной Сибири подол женской одежды был связан с идеей плодородия, пола одежды, “которую толчат дети и скот”, являлась показателем богатства и плодовитости²³.

Поскольку в Туве у женщин и мужчин покрой одежды был одинаков, для того чтобы определить, какие именно костюмы, мужские или женские, в каждом конкретном случае изображены на каменных плоскостях или плитках, возрастает значение сопровождающих их рисунков причесок. Переход из одной социальной возрастной группы в другую находил отражение в изменении не только одежды, но и прически²⁴. Элементы причесок маркировали смену социального статуса: ребенок — девушка — невеста — женщина — мать — старуха. Тувинцы, мужчины и женщины, носили косы. Согласно сведениям, приводимым В. П. Дьяконовой, у тувинцев первая стрижка волос у детей происходила, когда ребенку исполнялось три года. Волосы оставляли только на макушке. Мужская косичка, которую впервые заплетали после обряда первой стрижки волос, сохранялась на всю жизнь²⁵. Мужчины сбивали волосы на голове спереди, а сзади заплетали в одну косу. Девочкам отращивали волосы по всей голове с восьми лет. Возраст зрелости — 15 лет отмечался сменой прически, когда 4 косы переплетались от затылка в одну косу. В нее вплеталось специальное украшение *салбак* в виде черной шелковой кисти с бусами²⁶. До замужества тувинские девушки носили одну косу. Мать просватанной девушки заплетала ей волосы в две косы²⁷. В случае, если она уже носила две косы, то заплетали третью²⁸. Смена девичьей прически на женскую проходила в доме жениха. На втором этапе свадебного цикла мать невесты в юрте жениха заплетала ей волосы в три косы — две на висках, одну сзади, к ней приплетались закинутые назад косы с висков²⁹. Замужние женщины носили волосы в две или три косы, сплетенные на концах в одну. В прическу тувинские женщины вплетали характерные украшения, косы удлиняли специальными косоплетками, иногда косы с косоплетками доходили до пяти.

Многообразие женских причесок объясняется тем, что Тува находилась на пересечении различных этнических традиций³⁰. На западе Тувы в Монгун-Тайге женщины заплетали две косы. В Сут-Хольском и Эрзинском районах носили три косы: две на висках и одна толстая сзади, к которой прикреплялись боковые косички. Встречается вариант прически из пяти кос: две основ-

ные косы плелись от висков и три тонкие на затылке. Наиболее распространена была прическа из двух кос. В каждом случае косы замужских женщин сплетались на концах в одну или связывались³¹. По данным С. И. Вайнштейна, у женщин из состоятельных семей средняя коса начиналась обычно тремя косичками, которые ниже плеч сплетали в одну и укрепляли на ней накосную пластину *чавага*. Иногда все три косы соединяли у пояса и пропускали под него. Затем косы вновь разъединяли, причем каждую из них расплетали на три³². Рождение детей отмечалось у алтайцев тем, что пуповина новорожденных зашивалась в мешочки и подвешивалась к накосным или поясным украшениям. По форме и цвету мешочек можно было определить количество и пол детей³³. После 50-55 лет тувинская женщина обычно украшения не носила и передавала их своим молодым наследницам. В некоторых случаях при выходе из детородного возраста женщины-ламаистки полностью сбивали волосы с головы и проводили специальный очистительный обряд, после чего женщина была "готова" к переходу в потусторонний мир³⁴. Пожилые женщины-шаманистки сплетали волосы в две косы, которые соединяли на спине шерстяной ниткой. Они старались держать голову покрытой³⁵.

Хакасские девушки заплетали от 9 до 20 косичек, к их концам прикрепляли снизки из бисера и кораллов. Носили также специальное накосное украшение — *нинджи*³⁶. На оглахтинских плитах из Хакасии имеются женские фигуры с двумя косами, которые у хакасов заплетала только замужня взрослая женщина³⁷.

Девушки-алтайки носили несколько кос, замужние женщины заплетала волосы в две косы, концы которых соединяли вместе. Кульминационным моментом алтайской свадьбы было заплетание волос невесты на две косы и церемония одевания специальной одежды. Это и были признаки замужества. С этого момента невеста навсегда расставалась с молодостью и девичеством³⁸. Косы, изображенные в сочетании с одеждой на тувинских и алтайских петроглифах, на хакасских каменных плитах, по числу соответствуют прическам замужней женщины.

При археологических раскопках памятников XVII — XX вв. в районе Монгун-Тайги и могильника Кокель, близ р. Нижний Иш-

кин, были найдены остатки накосных украшений в виде бисера, бус, пуговиц, перламутровых пластинок, раковин каури. В одном из похорон было обнаружено 269 бусин. В. П. Дьяконова, принимавшая участие в этих исследованиях, пишет, что наличие такого большого количества бус скорее всего можно объяснить тем, что женщина была похоронена в каком-то уборе, украшенном бусами, и с косоплеткой в волосах³⁹. В целом виде не было найдено ни одно из накосных украшений, и судить о них, по словам Дьяконовой, можно только по старинным образцам, сохранившимся в музеях, а также описанию людей старшего поколения⁴⁰.

Традиция ношения женщинами кос с накосниками, по мнению С. И. Вайнштейна, восходит к скифскому времени, свидетельство чему — находки накосников, хотя и не плоских, а круглых, в курганах Уландрыка на Алтае⁴¹. Однако новейшие исследования казахских археологов позволяют удревнить время появления этого обычая. Многолетние раскопки памятников эпохи бронзы в Северном и Центральном Казахстане привели к открытию непотревоженных захоронений XVIII — XIV вв. до н.э., среди которых были обнаружены женские погребения с накосниками. Были произведены графические реконструкции тридцати накосников, результаты опубликованы⁴². Авторы публикации Э. Р. Усманова и В. Н. Логвин отмечают, что головной убор с накосником был атрибутом женских костюмов у народов Поволжья, Урала, Средней Азии и Казахстана. Накосные украшения в самых разнообразных вариантах также являлись обязательным элементом традиционного костюма народов Сибирского региона. В работе проводится описание накосников тувинских женщин и прорисовка фотографии начала XX в., которая прежде была опубликована в монографии С. И. Вайнштейна⁴³. Исследователи приходят к выводу, что накосные украшения как принадлежность женского костюма впервые сформировались в среде древних племен Евразии в эпоху бронзы⁴⁴. Очевидно, в эту эпоху появились накосные украшения и у древних предшественников тувинцев. Традиционные виды причесок сохранились в Туве вплоть до 30-х гг. XX в.⁴⁵

У всех народов мира существовало множество поверий, связанных с чудодейственными свойствами волос⁴⁶. Согласно

представлениям тувинцев, волосы являлись вместилищем души человека. Приписываемая традиционным мировоззрением женским косам охранительная функция нашла отражение в тувинском героическом сказании, повествующем об эпическом герое Тевене-Мөге. Отправляясь в опасный путь за невестой, Тевене-Мөге спрятал воробьев, в которых находилась его душа, в косу любимой матери⁴⁷.

Верный пес героя помог хозяину в минуту опасности. “Ведь я, чтобы спасти воробьев, в которых твоя душа, — говорит пес хозяину, — вырвал косу, вырвал седую косу матери старой твоей”⁴⁸. Таким образом, даже будучи отторгнута от головы коса не утратила волшебные свойства оберега.

Публикуя наскальные изображения восьми существ в тувинских халатах “тон”, М. Е. Килуновская отмечает, что “более богаты по иконографии фигуры в тонах на Ортаа-Сарголе... По декору одежда напоминает халат шаманов. В одном случае такая фигура “шамана” (так они названы в статье М. А. Дэвлет) нанесена рядом с сосудами на трех ножках, сундуком, “коврами” (орнаментированные прямоугольники) и фигурой в халате без головного убора — т.е. здесь воспроизведена обстановка юрты”⁴⁹. Я должна возразить. Подобные изображения я и прежде не считала фигурами шаманов, не считаю и теперь. В статье 1980 г., на которую ссылается М. Е. Килуновская, я писала следующее: “Их мы условно называем, вслед за художником В. Ф. Капелько, впервые обратившим наше внимание на эти странные фигуры, “шаманами”... Эти изображения представляют собою скорее всего, так сказать, “модели национальной тувинской одежды”⁵⁰. В последующих работах эти фигуры я даже условно “шаманами” не называла. Не считаю также возможным сопоставлять их с наскальными изображениями православных храмов или Мировым Деревом, как это делает М. Е. Килуновская⁵¹. М. Е. Кинуловская приходит к заключению, что “на скалах перед нами скорее изображение не конкретного шаманского облачения, а именно воплощение богов, божественного начала, которое содержится в одежде”⁵². Однако костюмов, подобных изображениям на скалах, у сибирских шаманов не было.

Обязательным снаряжением тувинских шаманов вплоть до начала XX в. был полный костюм⁵³. Сводная работа о шаманс-

ких ритуальных костюмах опубликована Е. Д. Прокофьевой, уделившей, в частности, внимание их покрою⁵⁴. Автор приходит к заключению, что покрой кафтанов — более древний и стабильный элемент в шаманской одежде, чем ее оформление. Кафтан шамана имел прямой разрез, иногда этот разрез закрывался на-девавшимся поверх нагрудником. В работе Прокофьевой опубликовано значительное число шаманских халатов и кафтанов, а также чертежи их покрова. Серия тувинских шаманских костюмов опубликована в каталоге выставок в Антверпене, Вене, Бремене⁵⁵. Однако среди них нет одежды с фигурным вырезом. “Утверждение некоторых исследователей, — писала Е. Д. Прокофьева, — что у того или иного народа нет шаманского костюма, по-видимому, нужно понимать так, что народ не имеет полного комплекта специальной шаманской одежды”⁵⁶. В быту шаман носил такую же одежду — тои, что и остальное население, для камлания же у тувинских и хакасских шаманов непременно требовался специальный священный костюм⁵⁷.

Наскальные рисунки тувинской национальной старинной утвари из Ортаа-Саргола, представленные в комплексе с изображением национальной одежды и причесок, были привлечены С. И. Вайнштейном для проверки свидетельств информаторов, в частности Ю. Л. Аранчына, о бытовании в прошлом реликтовых форм сосудов⁵⁸. “Эти свидетельства вызывали необходимость их подтверждения в музеиных материалах, — писал Вайнштейн, — но таких сосудов ни в одной из коллекций нет. Определенные сомнения вызывало и то обстоятельство, что нет их и у народов Сибири, кроме якутов. Так бы и осталось бы это свидетельство в числе сомнительных, если бы не находка археологом М. А. Дэвлет в горно-степной части Тувы много лет спустя петроглифов с изображениями кубков на трех и четырех ножках, аналогичных описанным моими информаторами. Важно отметить, что среди рисунков на этих петроглифах, датируемых XVIII — началом XIX в., есть изображения ряда реалий из сферы тувинской материальной культуры, вполне верно отражающих ее характерные черты”⁵⁹.

Относительно одновременно появились на обширных азиатских пространствах изображения женских одежд и причесок,

различных типов национальных жилищ. В этом явлении можно проследить желание противопоставить силу традиции тенденциям к сближению разных культур, новшествам, в которых виделась угроза разрушения, размывания национальной самобытности. В этом отношении характерен трактат, опубликованный в Бурятии на рубеже XIX — XX столетий. Там говорится: “Ныне молодежь перестала уважать родителей, старших и старых, она потеряла стыд и страх, перестала считаться с прежними обычаями, изменила одежду. Женщины перестали носить старинные украшения, большинство ограничивается только даруулга и суйхе. Вот и климат из-за этого стал хуже, позже появляется трава, дожди перестали идти вовремя, и сена от этого стало меньше. Пошли болезни, заразы, женщины рожают труднее. Раньше уважали родителей и высших, носили старинные одежды и украшения — это служило защитой от бед и несчастных случаев. Поэтому и мужчинам и женщинам подобает носить старинные одежды и украшения, следовать старинным добрым обычаям”⁶⁰. В этом трактате бросается в глаза национальная ограниченность воззрений автора, стремление части коренного населения к национальному обособлению. В то же время нельзя не признать закономерной потребность народов сохранить этническую специфику, собственный традиционный и художественный опыт.

В искусстве наскальных изображений нашел отражение и другой характерный момент исторического процесса. В разных районах Сибири и в этнографических рисунках на скалах прослеживается определенная закономерность, на которую впервые обратил внимание А. П. Окладников. Художники прошлого изображали на скалах то новое, что было существенно важно для коллектива, удивляло, поражало воображение. Характерно, что в поздний период повсеместно получают распространение такие сюжеты, как изображения домов городского типа, храмов православных и буддийских, казаков и солдат, огнестрельного оружия. В отношении подобных изображений на Верхней Лене А. П. Окладников писал: “В них отражено удивление аборигенов перед чудесами передовой культуры”⁶¹. Видимо, это явление не регионального, а глобального плана. Приведу другой пример подобного явления в другой части света. На Кубе появление

испанских завоевателей местное население ознаменовало со-
зданием рисунков, изображавших в наипримитивнейшей наивной
форме человечков с огромными трубками в зубах верхом на стран-
ных существах с хвостами — дотоле неизвестных им конях.

Таким образом, в искусстве наскальных изображений нашли
отражение две противоположные тенденции исторического про-
цесса: с одной стороны, стремление к устойчивости этнографи-
ческой специфики, сохранению исконных традиций этноса, а с
другой — к сближению разных культур, преодолению нацио-
нальной замкнутости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сономцэрэн Л. Введение // Ядамсурен У. Народный костюм МНР. — Улан-Батор, 1967. С.9.
2. Иерусалимская А. А. Адыго-аланский костюм VIII — XI вв. на фоне общих проблем изучения средневекового костюма Запада и Востока // Культуры степей Евразии второй половины 1 тыс. н.э. Из истории костюма. — Самара, 2000. С. 58.
3. Дэвлет М. А. Рисунки на скалах (XVIII — начало XX в.). // Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. — Кызыл, 1980. С. 124-130; она же. Петроглифы на кочевой тропе. — М., 1982. С. 113-121; она же. К интерпретации изображений на камне с р. Дъелангаш // Археология Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1988. С. 141-155.
4. Килуновская М. Е. Шаманские мотивы в наскальном искусстве народов Саяно-Алтайского нагорья // Международная конференция по наскальному искусству. Тезисы. Т. 1. - Кемерово, 1999. Рис. 1.
5. Гричан Ю. В. Камень с р. Дъелангаш (Горный Алтай). // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. - Новосибирск. 1978.
6. Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В. Народные рисунки хакасов. - М., 1980.
7. Там же. С. 74.
8. Дэвлет М. А. Петроглифы на кочевой тропе. С. 116.
9. Дэвлет М. А. Раскопки в северо-восточной Туве // Археологические открытия 1971 г. - М., 1972. С. 290.
10. Прыткова Н. Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири. - Л., 1970. С. 3.
11. Прыткова Н. Ф. Программа по изучению одежды народов Сибири. // Одежда народов Сибири. - Л., 1970. С. 217.
12. Дьяконова В. П. Материалы по одежде тувинцев // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. I. - М.; Л., 1960. С. 241.
13. Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. - М., 1974. С. 143.
14. Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. - М., 1991. С. 195.
15. Там же. С. 197.

16. Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы. - М., 1961. С. 60. См. об этом: Вайнштейн С. И. Мир кочевников... С. 189.
17. Килуиновская М. Е. Шаманские мотивы... С. 233.
18. Прыткова Н. Ф. Верхняя одежда. Алтайцы (алтай кижи и теленгиты)://историко-этнографический атлас Сибири. - М.; Л., 1961. С. 234.
19. Потапов Л. П. Алтай.//Народы Сибири. - М.; Л., 1956. С. 342.
20. Потапов Л. П. Тувинцы.//Народы Сибири. -М.; Л., 1956. С. 464.
21. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. - Л., 1975. С. 106.
22. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М. и др. Пространство и время. Вещный мир. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. - Новосибирск, 1988. С. 175.
23. Там же. С. 180.
24. Сат Л. Ш. Прически и традиционные украшения тувинских женщин (XIX — нач. XX в.)//Проблемы истории Тувы. - Кызыл, 1984. С. 189.
25. Клюева Н. И., Михайлова Е. А. Накосные украшения сибирских народов. С. 118.
26. Дьяконова В. П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов.//Традиционное воспитание детей у народов Сибири. - Л., 1988. С. 158.
27. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. - М., 1969. С. 238.
28. Сат Л. Ш. Прически и традиционные украшения тувинских женщин. С. 192.
29. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. С. 246.
30. Сат Л. Ш. Прически и традиционные украшения... С. 198.
31. Клюева Н. И., Михайлова Е. А. Накосные украшения сибирских народов.//Материальная и духовная культура народов Сибири. Сб. МАЭ, т. 42. - Л., 1988.
32. Вайнштейн С. И. Мир кочевников... С. 181-183.
33. Тощакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 43.
34. Клюева Н. И., Михайлова Е. А. Накосные украшения сибирских народов. С. 126.
35. Сат Л. Ш. Прически и традиционные украшения... С. 196.
36. Потапов Л. П. Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII — XIX вв.) — Абакан, 1951. С. 185.
37. Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В. Народные рисунки хакасов... С. 57.
38. Каташ С. С. Мифы, легенды Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1978. С. 75.
39. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев... С. 23.
40. Там же. С. 127.
41. Вайнштейн С. И. Мир кочевников... С. 187.
42. Усманова Э. Р., Логгин В. Н. Женские накосные украшения Казахстана. Эпоха бронзы. - Лисаковск, 1998.
43. Вайнштейн С. И. Мир кочевников... Рис. 86-1.
44. Усманова Э. Р., Логгин В. Н. Женские накосные украшения... С. 62.
45. Дьяконова В. П. Детство в традиционной культуре... С. 158.
46. Седловская А. Н. Прически.//Материальная культура. Вып. 3. - М., 1989. С. 151.
47. Богатырь Тевене-Мөгө и конь его Демир-Шилги/Тувинские народные сказки. - М., 1971. С. 15.

48. Там же. С. 24.
49. Килуновская М. Е. Шаманские мотивы... С. 232.
50. Дэвлет М. А. Рисунки на скалах... С. 127-130.
51. Килуновская М. Е. Шаманские мотивы... С. 236-237.
52. Килуновская М. Е. Шаманские мотивы... С. 239.
53. Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе.//Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. - Л., 1981. С. 137.
54. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири.//Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Сб. МАЭ, т. 27. - Л., 1971.
55. Spellbound by the shaman. Shamanism in Tuva. - Antwerp, 1997.
56. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы... С. 6.
57. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. - Л., 1991. С. 218.
58. Вайнштейн С. И. Мир кочевников... С. 105.
59. Там же. С. 106.
60. Цитирую по: Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. - Новосибирск, 1983. С. 112.
61. Окладников А. П. Петроглифы Верхней Лены. - Л., 1977. С. 119.

III

Х.Ф. Исакова

ВЫРАЖЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СИЛЕ В ТАТАРСКОМ И ТУВИНСКОМ ЯЗЫКАХ

Каждый язык членит мир по-своему. Эту известную истину можно проиллюстрировать простым примером: в татарском языке значение 'лес' передается одним словом — *урман*, а в тувинском — несколькими: *ыяш* 'лес', *шыргай* 'густой, частый, дремучий лес', *арыг* 'лес' (в долине реки), *арга* 'горный лес', *эзим* 'сплошной 'лес (хвойный) бор'; в обоих языках имеется слово *тайга* 'тайга'.

В последнее десятилетие лингвистов все больше и больше интересует вопрос о картине мира, заключенной в языке, см., например [Серебренников 1987; Апресян 1995]. В последние годы вышли из печати работы о фрагментах картины мира в различных конкретных языках, например, о понятии "судьбы" в некоторых индоевропейских языках [Понятие судьбы... 1994], о семантической структуре древнегерманской модели мира на материале словарей и эпических произведений древнеисландского язы-

ка с привлечением материала других древнегерманских языков [Топорова 1994], о модели пространства, времени и восприятия в картине мира русского языка [Яковлева 1994], о пространственной модели мира во вьетнамском языке [Ли Тоан Тханг 1993].

При изучении татарских личных имен наше внимание привлекло наличие в них различных наименований, выражающих значение ‘сила’, и заинтересовал фрагмент языковой картины мира, связанный с представлением о силе. В настоящей статье делается попытка рассмотреть лексические выражения понятия ‘сила’ в татарском языке в сопоставлении с тувинским. Н.К. Рябцева, которая исследовала выражение этого понятия в русском и английском языках, отмечает активное использование в русском языке слов *сила, сильный*, в то время как в английском это понятие выражается тремя основными (*power, force, strength*) и еще несколькими более удаленными словами [Рябцева 1996]. В татарском и тувинском языках для передачи этого понятия используется слово со значением ‘сила’ (которое имеет и свои неполные синонимы), а также целый ряд прилагательных со значениями ‘сильный’, ‘интенсивный’, ‘очень’ и др.

Настоящая статья построена, в основном, на лексическом материале словарей (они указаны в конце работы в списке использованной литературы).

В татарском и тувинском языках понятие ‘сила’ прежде всего выражается широкоупотребительным общетюркским словом, которое в татарском имеет фонетический облик *кәч*, а в тувинском – *куш* ‘сила’, а также образованными от *кәч* и *куш* прилагательными – тат. *кәчле*, тув. *куштуг* ‘сильный’. Примеры словосочетаний с *кәч*, *куш*, *кәчле* и *куштуг*: тат. *жильнәң кәче*, тув. *хаттың күжү*, ‘силы природы’; тат. *иттыяр кәче* тув. *кузел-соруктун күжү* ‘сила воли’; тат. *бөтән кәченә*, бар *кәче белэн*, тув. *бугу күш-били* ‘всеми силами’, ‘изо всех сил’; тат. *кәчле кеше*, тув. *куштуг киши* ‘сильный ветер’; тат. *кәчле яңғыр* ‘сильный дождь, ливень’; тув. *куштуг ынакышыл* ‘ страсть’ (букв. ‘сильная любовь’).

В словаре татарских личных имен [Саттаров 1981, 117] приводятся мужские личные имена с компонентом *коч*: *Кочбатыр* ‘сильный богатырь’, *Кочкилде* ‘сила пришла’, т.е. ‘родился маль-

чик, способный помогать родителям', *Кочтирэк* сильное дерево 'тополь, опора', *Кочморза* 'сильный морза', где морза перс. *мирза* 'господин, князь царевич' – см. [Гафуров 1987, 169, 166]. В современном именнике, который представлен в [Справочнике 1979] и его более поздних изданиях, компонент *коч*, как и тувинский *куш*, отсутствует.

Татарское слово *коч* имеет неполные синонимы *куэт* 'мощь', *гайрэт* 'мужество, храбрость, отвага; энергия, сила', *дэрман* 'сила, энергия, могущество' (вошедшие из арабского языка) и *егэр* 'мощь, сила, энергия', *егэрлек* 'мощность, сила'. От большинства из них образуются прилагательные – *куэтле*, *кодрэтле*, *гайрэтле*, *егэрле*. Примеры словосочетаний с указанными существительными и прилагательными: *дүлкүннарның күэте*, 'сила волн', *адэм күэте* 'сила человека', *куэтле кеше* 'сильный человек', *куэтле дару* "сильное (сильнодействующее) лекарство"; *кодрэтле кеше* 'сильный человек', *кодрэтле ташкын* 'сильное половодье' *куз гайрэтэ* 'сила (зоркость) газ', *аякларның гайрэтэ* 'сила ног', *гайрэтле егет* 'сильный, храбрый джигит' *сукса тимер озэрлек егэрэ* булган *кеше* 'человек, имеющий силу [одним] ударом разорвать железо', *егэрле мал* 'сильный скот', *тракторның тарту егэрлөгө* 'сила тяги трактора'; слово *дэрман* представлено в пословице: *дэрт бар, дэрман юк* 'желание есть, но нет силы'. Имеется также составное слово *кочкуэт* 'сила, мощь' например: *ботен коч-куэт белен* 'со всей силой и мощью'. В словаре [Саттаров 1981, 63, 108, 117, 114, 41] даются мужские личные имена Гайрэт 'сила, Кодрэт 'сила, Кодрэтулла 'могущество аллаха', Кочкуэт 'двойная сила', Куэтбай, Байкуэт, где *бай* – 'хозяин, богатый, состоятельный, очень авторитетный человек', *Куэтбирде* [бог] дал мальчика', *Куэткилде* 'сила пришла', т.е. 'мальчик родился'.

Тувинское слово *куш* имеет неполные синонимы *шыдал* 'сила мощь', *кучу* 'мощность, могущество', *кучү* *шыдал* 'мощь, могущество'.

В татарском и тувинском языках для выражения высокой степени силы, крепости, интенсивности употребляются самые разные прилагательные и наречия. Выбор их не свободен, он зависит от той лексической единицы (существительное, прилагательное, наречие, глагол), определением к которой выступает то или

иное прилагательное или наречие. Эти прилагательные и наречия отвечают смыслу ‘очень’ и являются лексической функцией *Magn* (от лат. *magnus* ‘большой’) от тех лексических единиц, которые они определяют. Лексические функции и в том числе *Magn* были введены в лингвистической модели ‘Смысл — Текст’ — см. [Мельчук 1974, 80 и далее] и употребляются в работах по различным языкам и не только данного направления. Рассмотрим эти прилагательные и наречия по отдельности.

КАРА, основное значение ‘черный’. Примеры употребления кара в роли лексической функции *Magn*: тат. кара урман ‘дремучий лес’, кара тиргэ батып ‘сильно обливаясь потом’; в тувинском языке кара в функции *Magn* значительно более распространено, чем в татарском: тув. кара чангыс ‘единственный, совершенно одинокий’ от чангыс, ‘один одинокий’, кара хөктүг ‘очень забавный’ от хоктүг ‘забавный’, кара албан ‘строго обязательно’ от албан ‘обязательно’, фразеологические сочетания: кара шаар ‘бесчисленное множество, уйма; бесчисленно’, шал кара суг ‘мокрый, промокший, сильно вспотевший, кара халаа четпес ‘ненавидеть лютоя ненавистью’.

Б. И. Татаринцев отмечает, что в тувинском языке сильную степень качества, интенсивность признака в устойчивых сочетаниях могут выражать и прилагательные көк ‘синий’ и кызыл ‘красный’: көк соок ‘очень худой’ от соок ‘кость, кости’ көк меге, ‘явная (наглая) ложь от меге ‘ложь’, кызыл үер ‘сильное наводнение, ‘сильное половодье’ от үер ‘наводнение, разлив’, кызыл күш-бите — кара күш-бите ‘изо всех сил’. Подробнее о прилагательных көк, кара, кызыл в значении ‘очень’ см. [Татаринцев 1987, 63].

Компонент кара представлен в татарских и тувинских личных именах. В таких именах, как тат. мужское Каракаш ‘черные брови’, женские Каратолым ‘черная коса’, Каракәч ‘черные волосы’ или тув. женские Кара-кыс ‘черная девушка’, Кара-Уруг ‘черный ребенок’, рассматриваемое прилагательное выступает в своем основном значении. А вот в татарских мужских именах Караби, Караморза оно имеет значение ‘сильный, могучий’: ‘сильный, могучий бек, хозяин, господин’, ‘сильный, могучий господин, князь, царевич’ соответственно, см. [Саттаров 1981, 103 и далее]. А. Г. Гафуров переводит тюркское кара в составе личных имен

как ‘могучий, сильный, великий’: Карабай ‘могучий повелитель’, Карабатур ‘могучий богатырь’, Карабек ‘могучий правитель’, Карабуга ‘великий герой’, Каракан ‘великий хан’ [Гафуров 1987, 155-156]. Тувинские имена Бай-Кара, Кара-Донгак, Кара-Монгуш, Кара-Сал восходят к родовым именам.

ДУМБЕЙ ‘темный, темно’. Это слово тувинского языка. Примеры его употребления в роли лексической функции. Magп: тув. дүмбей эзим ‘дремучий хвойной лес’ от эзим ‘сплошной хвойный лес, бор’ дүмбей арга ‘дремучий горный лес’ от арга ‘горный лес’, дүмбей караңғы ‘темно, хоть глаз выколи’ от караңғы ‘темно’, дүмбейнин дүмбей ‘темным-темно’ (букв. ‘темнее темного’). Ср. татарскую частицу дом ‘совершенно, совсем’: тат. дом караңғы ‘совсем (совершенно) темно’, дом караңғы тон ‘непроглядная ночь’ от караңғы тон ‘темная ночь’ дом караңғылык ‘тьма кромешная’ от караңғылык ‘темнота, тьма’, дом сукыр ‘слепой на оба глаза’ от сукыр ‘слепой’, дом исерек ‘совершенно пьяный, пьяный в стельку’ от исерек ‘пьяный’.

ЧИДИГ ‘острый’, ‘резкий’, яркий (о цвете). Это слово тувинского языка тоже выступает как функция Magп: чидиг кызыл ‘ярко-красный’, чидиг ногаан ‘ярко-зеленый’, чидиг угаан ‘острый, проницательный ум’ от угаан ‘ум’; значение ‘резкий’ реализуется при употреблении чидиг с названиями ветров, см. [Татаринцев 1987, 59]. Ср. тат. жете ‘наи-, очень; самый’, выраждающее высшую степень качества: жете кызыл ‘наикраснейший’ от кызыл ‘красный’, жете кузле ‘остроглазый’ от кузле ‘имеющий глаза’.

Ср. также тат. утэ ‘слишком, очень, сверх, крайне, чрезмерно’ утэ зур ‘слишком большой, колоссальный’ от зур ‘большой’, утэ караңғы ‘очень темно; глубокий мрак’ от караңғы ‘темно, темнота’, утэ кызыл ‘ярко-красный’.

КАТЫ/КАДЫГ, основное значение ‘твердый’. Примеры употребления тат. каты, тув. кадыг в роли лексической функции Magп: тат. каты сүйклар ‘сильные морозы’, каты жил ‘сильный ветер’ от жил ‘ветер’, каты агым ‘быстрое (сильное) течение’ от агым ‘течение’ каты авыру ‘тяжелая болезнь’ от авыру ‘болезнь’; тув. кадыг кыш ‘суровая зима’ от кыш ‘зима’, кадыг соок ‘лютый мороз’ от соок ‘мороз’ фразеологизмом – тос тостун соогу букв. “мороз девять девяти”), кадыг аажы “крутой нрав” от аажы “нрав”.

НыК, основное значение ‘крепкий’. Это слово татарского языка: тат. нык ынашу ‘твердо верить’ от ышану ‘верить’, нык каршы тору ‘упорно сопротивляться’ от каршы тору ‘сопротивляться’.

БИК ‘очень, крайне, слишком’, прилагательные каты и нык в роли функции Magп в татарском языке нередко имеют при себе наречие бик: бик каты жил ‘очень сильный ветер’, бик каты авыру ‘очень тяжелая болезнь’, бик нык каршы тору ‘очень упорно сопротивляться’, бик нык ‘крепко-накрепко’, бик нык йончыту ‘очень сильно утомить’.

Слово бик и самостоятельно может играть роль функции Magп: тат. бик борынгы ‘древнейший’ от борынгы ‘древний’, бик гади ‘очень простой, простейший’ от гади ‘простой’. Бик является компонентом отдельных татарских личных имен, например, женское имя Бикчибэр Г. Ф. Саттаров переводит как ‘очень красивая’, а мужские Бикташ и Биктиреk – как ‘твёрдый камень; твёрдый, как камень’ и ‘крепкий тополь’ соответственно, см. [Саттаров 1981, 48]. У большинства же мужских личных имен с компонентом бик мы имеем дело с омонимом со значением ‘князь, бек, глава, хозяин, господин...’ — [там же].

ДЫНЗЫГ ‘сильный, крепкий’. Это слово тувинского языка тоже может играть роль лексической функции Magп: тув. дынзыг хат ‘сильный ветер’ от хат ‘ветер’, дынзыг кичээнгей ‘непряженное внимание’, от кичээнгей ‘внимание’, дынзыг соок ‘сильный мороз’ ‘от соок ‘мороз’.

БЫЖЫГ ‘твёрдый’, примеры употребления тувинского слова быжыг как функции Magп тув. быжыг тайбың ‘прочный мир’ тайбың ‘мир’, быжыг сорук ‘твёрдая воля’ от сорук ‘воля’, быжыг хүлээлгелер ‘твёрдые обязательства’ от хүлээлгелер ‘обязательства’.

АЧЫ/АЖЫГ, основные значения – ‘горький’, ‘кислый’. Примеры употребления тат. ачы и тув. ажыг в роли функции Magп: тат. ачы жил ‘пронизывающий ветер’, ачы итеп қычкыру ‘пронизительно крикнуть’ от қычкыру ‘крикнуть’ (в татарских примерах к значению ‘Magп’ присоединяется негативный оттенок); ср. также тат. пословицу очыдан ачы ни ачы? — улем хэрэте ачы ‘что горше самого горького?’ — горе, связанное со смертью [близко-

го человека]; тув. ажыг соок ‘жгучий мороз’, ажыг арага ‘крепкое вино’; ср. тув. ажыг, ажыг-шүжүг ‘торе’, ‘скорбь’.

ТИРЭН/ТЕРЕН ‘глубокий’; тат. тирэн елга ‘глубокая река’, от елга ‘река’, тирэн хэсэрэт глубокая печаль’ от хэсэрэт печаль’, тирэн кичерешлэр ‘глубокие переживания’ от кичерешлэр “переживания”, тирэн ихтирам ‘глубокое уважение’ (имеется также олы ихтирам ‘большое уважение’), тирэн яра ‘глубокая рана’ от яра ‘рана’; тув. терен хем ‘глубокая река’ от хем ‘река’, но в роли лексической функции Magп от других слов в тувинском языке, как правило, употребляется прилагательное ханы, которого нет в татарском языке.

ХАНЫ ‘глубокий’: тув. ханы онгар ‘глубокая яма’ от онгар ‘яма’, ханы балыг ‘глубокая рана’ от балыг ‘рана’, ханы хундулел ‘глубокое уважение’ от хундулел ‘уважение’; интересное выражение функции Magп от слова тон / дун ‘ночь’ в обоих языках: тат. Magп (тон) – тон уртасы ‘глубокая ночь’ (букв. ‘середина ночь’), жиде тоннен уртасе ‘середина семи ночей’, тув. Magп (дун) – дун ортузу ‘глубокая ночь’ (букв. ‘середина ночи’), үш дун ортузу ‘середина трех ночей’; ср. ханы ынакшыл ‘горячая любовь’.

ЯМАН ‘плохой’, это татарское слово в значении ‘ужасно’, ‘очень’ играет роль функции Magп: тат. яман тискэрэ ‘ужасно упрямый’ от тискэрэ ‘упрямый’, яман яхши ‘очень хороший’ от яхши ‘хороший’.

Выражение функции Magп прилагательным со значением ‘горячий, жаркий, пламенный’: тат. кызу агым ‘стремнина, быстрое течение’ где кызу ‘горячий, жаркий’, кызу эш вакыты ‘разгар работы, страда’, кайнар сэлэм ‘пламенный привет’, где кайнар ‘кипящий’, кайнар сою ‘горячая любовь/горячо любить’, шашып ярату ‘безумно любить’; тув. изиг байыр ‘горячий привет’, где изиг – ‘жаркий, горячий’, изиг тулук ажыл ‘страда’ (в переносном смысле), чалбыыштыг байыр ‘пламенный привет’, где чалбыыштыг – ‘пламенный’, чалбыыштыг ынакшыл ‘пламенная любовь’. Здесь интересно сравнить наши примеры с замечанием Н.К. Рябцевой о том, что если по-русски любовь ‘измеряется’ и по глубине, и по интенсивности [ссылка на Ю.Д. Апресяна] – глубоко сильно любить, то по-английски – только по глубине: to love deeply

[Рябцева 1996]. По нашим примерам видно, что в татарском языке *Magn* (любить) – ‘пламенная любовь’, ‘горячая’, но при этом в значении ‘горячая’ употребляется слово *ханы*, обычное значение которого – ‘глубокий’.

Способом выразить пожелание силы новорожденному являются также такие мужские личные имена, как тат. Таштимер, Тимерташ и тув. Дашиб-оол, Демир, Демир-оол, Демир-Хая. Ср. использование слова *даш* в значении ‘очень’ в тувинском языке во фразеологизме *даш чүректиг* ‘очень смелый’ (букв. ‘с каменным сердцем’). Представление о смелости в татарском и тувинском языках связывается с сердцем: тат. *йорэкле* ‘храбрый смелый, решительный’ от *йорэк* ‘сердце’, тув. *чүреккир* ‘смелый, храбрый, бесстрашный’ от *чүрек* ‘сердце’.

Мы рассмотрели далеко не все слова, используемые в наших языках для выражения высокой степени интенсивности, крепости, силы. Однако уже из этого материала можно заключить, что 1) для передачи понятия “сила” в обоих языках активно используются слова *коч*, *куш* и образование от них прилагательные *кочле*, *куштүг*; 2) в качестве лексической функции *Magn* используются прилагательные со значениями не только прочности, крепости, глубины, но и цвета, высокой температуры (“пламенный”), а также фразеологизмы с названиями чисел, что говорит о большой древности этих выражений. Между нашими языками все же больше общего, чем различий. Даже в тех случаях, когда звуковая оболочка слов различна (ср. *тирэн* и *ханы* ‘глубокий’), могут совпадать их значения. Из рассмотренного материала создается впечатление большого сходства в видении мира, отраженного в татарском и тувинском языках.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян Ю.Д. Наивная картина мира://Избранные труды, т.II Интегральное описание языка и системная лексикография. -М., 1995. С. 349-351. То же в статье. Образ человека по данным языка: попытка системного описания://Вопросы языкоznания.-М., 1995. № 1. С. 38-39.
2. Гафуров А.Г. Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь. -М., 1987.
3. Ли Тоан Танг. Пространство в языковой модели мира: когниция, культура, этнопсихология (на материале вьетнамского и русского языков). Дисс. ...докт. филол. наук. -М., 1993.

4. Мельчук И.А. Опыт теории лингвистических моделей "Смысл – Текст". Семантика, синтаксис. -М., 1974. Понятие судьбы в контексте разных культур. -М., 1994. Русско-тувинский словарь под ред. А.А. Пальбаха. -М., 1953. Русско-тувинский словарь под ред. Д.А. Монгуша. -М., 1980.
5. Рябцева Н.К. Теоретическое и лексикографическое описание научного изложения: Межъязыковой аспект. Научный доклад по опубликованным трудам, представленный к защите на соискание ученой степени докт. филол. наук. -М., 1996.
6. Сат Ш.Ч. Тувинско-русский словарь. Под ред. А.А. Пальмбаха. -М., 1955.
7. Саттаров Г.Ф. Татар исемнэрэе сузлеге. -Казань: Татарсан китап нэшрийты, 1981.
8. Серебренников Б.А. Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. -М., 1987. Справочник личных имён народов РСФСР. М., 1979.
9. Татаринцев Б.И. Смысловые связи и отношения слов в тувинском языке. -М., 1987.
10. Татарско-русский словарь. -М., 1966.
11. Толковый словарь татарского языка в трех томах. -Казань: Тат. книж. изд. Т. I. 1977. Т. II. 1979. Т. III. 1981.
12. Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. -М., 1994.
13. Хертек Я.Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь. -Кызыл, 1975.
14. Хертек Я.Ш. Фразеология современного тувинского языка (Опыт предварительного описания). -Кызыл., 1978.
15. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). -М., 1994.

Ч. С. Ондар

ПРИЧАСТНЫЕ АНАЛИТИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ С ВСПОМОГАТЕЛЬНЫМ ГЛАГОЛОМ ЧОР= И ИХ СЕМАНТИКА*

Причастные аналитические конструкции (далее ПАК), являющиеся объектом нашего исследования, состоят из двух компонентов и выступают в функции сказуемого в простом предложении или в главной части сложного предложения. Первый компонент выступает в форме причастия настоящего-будущего времени на =ар (и ее отрицательной пары на =бас), прошедшего времени на =ган (и отрицательной пары на =баан), =бышаан (эта форма имеет два

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ — грант № 01-04-16259а.

разных названия: сопроводительное деепричастие и причастие), а также форма причастия ожидаемого будущего на -галак, а второй компонент – в спрягаемых формах глагол чор=.

Главный интерес представляют в этих аналитических конструкциях семантические значения, вносимые данным вспомогательным глаголом чор=.

В тувинском языке, как и в других тюркских языках, активно функционируют четыре основных вспомогательных глагола: тур=, чор=, олур= (ор=), чыт=. Их общее интегральное свойство – длительность. Но они не всегда могут заменять друг друга, у каждого из них свое специфическое значение, отличающее его от других.

Глагол чор= в роли вспомогательного глагола приносит значениям основного глагола оттенок длительности, что соответствует его исконному лексическому значению “ходить, быть в движении”.

Еще одним важным отличием глагола чор= в формах прошедшего времени на =ды и =ган является его употребление в модальном значении категорической достоверности. В этом случае он полностью теряет свое лексическое значение, имеет тенденцию к переходу в частицу чорду и чораан. Эта частица сопровождает как глагольное, так и именное сказуемое.

Посмотрим примеры с именным сказуемым: Чимис – эки уруг чорду (чораан). Это предложение может пониматься по-разному: 1. Чимис была хорошая девушка; 2. Чимис (оказывается) хорошая девушка. Здесь чорду (чораан) выступает в качестве связки, выражая прошедшее время (субъект в течение какого-то времени в прошлом был положительным персонажем), либо в качестве частицы, выражающей дополнительное значение неоспоримой действительности “я узнал, установил, что...”. Здесь данный глагол может быть употреблен и в значении “несоответствия ожиданию”, т.е. говорящий ожидал увидеть другое, но его ожидания не оправдались.

Вспомогательный глагол чор= является одним из средств выражения значения эвиденциальности.

Эвиденциальность – это категория, граммемы которой указывают, каким образом говорящий узнал о факте F_n (Мельчук,

1998, с. 199). Этот термин появился в лингвистике сравнительно недавно. В лингвистических словарях, даже в новом ЛЭС (Лингвистический энциклопедический словарь, 1990) этот термин еще не зафиксирован.

Но эвиденциальность не является новым явлением в лингвистике. Описывая те или иные способы выражения эвиденциальности, авторы использовали разные термины: очевидное наклонение, заглазное действие, пересказывательное наклонение и др.

В нанайском языке В.А. Аврорин выделяет очевидное наклонение (Аврорин, 1981, с. 71). Эта специальная форма, которая употребляется тогда, когда говорящий видел то, о чем говорит. В грамматике тувинского языка очевидное наклонение не выделяется. Однако в языке существует форма на *=ды*, выражающая действие, за которым говорящим сам наблюдал, сам видел — источник получения информации — непосредственное наблюдение говорящего (прямая эвиденциальность). В тувиноведении эту форму называют по-разному: прошедшее категорическое, прошедшее очевидное, недавнопрошедшее время и др.

В болгарском языке имеются специальные формы для выражения событий, о которых говорящий знает понаслышке, из вторых рук (Козинцева, 1994, с. 92). Они являются средствами выражения косвенной эвиденциальности. В тувинском языке существует форма на *=л-тыр*, которая получила название в тувиноведении “прошедшее заглазное”. Она употребляется в значении события, о котором говорящий узнал со слов других или по наличному результату.

В ходе анализа материала нами выделены следующие реально функционирующие в языке ПАК с этим вспомогательным глаголом: *Tv-ган чор*; *Tv-бышаан чор*; *Tv=ган чоруур*; *Tv=бышаан чоруур*; *Tv=ар чорду*; *Tv=бас чорду*; *Tv=ган чорду*; *Tv=баан чорду*; *Tv=ар чораан*; *Tv=бас чораан*; *Tv=ган чораан*; *Tv=баан чораан*.

Представим таблицу, отражающую теоретически допустимые ПАК в тувинском языке.

Таблица 1

	Чор=	Чоруур	Чорду	Чораан
=ар	—	—	+	+
=бас	—	—	+	+
=ган	+	+	+	+
=баан	—	—	+	+
=бы-шаан	+	+	+	+
=галак	+	+	+	+

Форма на =галак в составе АК употребляется очень редко. Поэтому в данной статье мы ее не рассмотрели. В основном она встречается в составе АК, когда данная АК оформляет зависимое сказуемое СП, тем самым выражая обстоятельственно-временное значение: Түр=галак чыдырымда, эжимни улус соктай берди – Когда я собиралась (вот-вот) встать, постучали ко мне в дверь.

В следующей таблице отражаются реально наблюдаемые ПАК в тувинском языке.

Таблица 2

	Чор=	Чоруур	Чорду	Чораан
=ар	—	—	+	+
=бас	—	—	+	+
=ган	+	+	+	+
=баан	—	—	+	+
=бы-шаан	+	+	+	+

1. ПАК TV=ГАН ЧОР

ПАК *Tv=ган чор*, состоит из причастной формы прошедшего времени на -ган и вспомогательного глагола чор- в нулевой форме. Действие, о котором сообщается, находится в процессе своего осуществления. Эта конструкция также выражает неожиданное обнаружение факта:

1) ...ам-даа чалбараан чор мен (АТ 132) — ... (оказалось) я все еще молюсь иду; 2) Чолдак шорты кеткен Игорь Минутко дер-бузу бурулаан бисти кочулай аарак чанагаш дөңмектери-бile ыржынынк дег хере-хере самнаан чор (Д 167) — (Оказалось) Игорь Минутко в коротких шортах, издаваясь над нами, которые были все в поту, своими голыми бедрами, как пружина, танцует (идет); 3) Ол мээн холумдан четтинип алган, база бир-ле чүве чугаалаттынганд чор (КУ 21) — Он, взяв меня за руку, опять о чем-то говорит (идет).

2) В первом примере субъект действия и говорящий — одно и то же лицо. Материалы показали, что в высказываниях, в которых был задействован сам говорящий, возникает эффект “потери контроля” и, соответственно, передается более выраженное удивление. В данном примере говорящий делает вывод о своем непроизвольном действии, тем самым выражается косвенная эвиденциальность.

Следует отметить, что вспомогательный глагол чор= в составе данной ПАК сохраняет свое основное лексическое значение “ходить”. При этом знаменательный глагол должен выражать такое действие, которое должно быть “удобным” при его совершении в “ходячем положении”. В качестве знаменательного глагола, как правило, не выступают глаголы, типа бил= (знать), ынакшы= (влюбляться)..., которые обозначают внутреннее состояние человека. Однако не все глаголы сюда входят, так как то состояние, которое выражают некоторые из них, может проявляться внешне, например, глагол хорада= (сердиться, злиться), өөрү= (радоваться), мунгара= (грустить, печалиться): хорадаан чор-, өөрээн чор=. В качестве лексического компонента ПАК выступают глаголы, выражющие состояние, доступное наблюдению.

2. АК TV=БЫШААН ЧОР

Форма на =бышаан, называемое сопроводительным деепричастием и причастием в тувиноведении, выступая в составе ПАК, обозначает действие, которое совершается с какого-то момента и продолжается в данный момент. Эта ПАК может выражать действие, которое происходит в настоящее время:

1) Минутко самнавышаан чор (Д 173) — Минутко (все еще) танцует; 2) Ол ийи кижи маргышышаан чорлар — Эти двое (все еще) спорят.

Эту ПАК может сопровождать слово *ам-даа*, подчеркивая то значение, которое выражает сама конструкция. Наречие *ам* (теперь, сейчас) в сочетании с частицей *=даа* переводится на русский язык “еще, все еще”: Бис *ам-даа* эдеришишаан чор бис — Мы все еще дружим. В отличие от предыдущих примеров, в этом предложении не передается значение конкретного действия, происходящего перед глазами говорящего, а передается постоянный, обычный, продолжающийся характер действия: 1) *Тускийланып чоргулай-даа барза, уругларымга дузалашишаан чор мен* — Хотя стали самостоятельными людьми (хотя ушли, став самостоятельными), я своим детям (все еще) помогаю; 2) *Хоочун артист чонга бараалгавышаан чор* — Опытный артист (все еще) служит народу.

Событие (действие), выражаемое этой конструкцией, всегда передается от первого лица, а действующим лицом могут быть все лица.

Таблица 3

ПАК <i>Tv=ган чор</i>	ПАК <i>Tv=бышаан чор</i>
Настоящее конкретное в прошлом	Настоящее конкретное в прошлом
—	Настоящее абстрактное (широк.) в прошлом
Обнаружение	Обнаружение

3. ПАК *TV-ГАН ЧОРУУР*

Отличием ПАК с вспомогательным глаголом *чор* = в форме причастия настоящего-будущего времени на *=ар* является ее употребление:

а) в значении обычного действия, не имеющего отношения к моменту речи. Это может быть привычка субъекта что-то делать или же его субъективный характер: 1) *Болуй-оол бажын сүй-бал кирип орган, чаңы ындыг чүве, сыйбанган чоруур* (Тус

198) – Бопуй-оол заходил (в дом), поглаживая голову, у него такая привычка – (все время) гладит (голову); 2) Кошкар-оол черле ындыг кижи, бирде чараа-чечен дэг дүгдүнэ бээр, бирде хидилээн чоруур (УЧУХ 138) – Кошкар-оол всегда такой человек, иногда нахмурится, как еж, иногда хихикает.

Иногда эту ПАК сопровождают такие лексические уточнители, как үргүлчү (-ле), кэзээде “всегда, все время, постоянно”, бола “часто” и др., которые выражают, в принципе, то же самое значение, что и передает данная ПАК Тү=ган чоруур:

1) Олар кымга-даа дынналбас үн-бile үргүлчү-ле чугаалашкан чоруур (КХ 76) – Они никому не слышным голосом постоянно разговаривают; 2) Айт-мал, арай-хураган аштай бээр ийне, оарыт-аржый бээр ийне, доңуп-дожай бээр ийне дээш черле чыдын чытлас: үргүлчү-ле ажааган, азыраан, чылыглаан, чымчактаан, туткан, сүйбаан чоруур (ОС 24) – Думая, как бы животные не проголодались, не заболели, не замерзли, никогда не сидят сложа руки: постоянно ухаживает (за ними), то кормит, то укрывает, то держит, то гладит (их).

б) Данная ПАК может выражать вневременное значение действия, которое не связано с моментом речи:

1) Кижиниң угааны база-ла чиктиг болур чүве: чамдык дыка-ла улуг таварылгалар соргак-даа чок уттундурган чоруур (Сар 188) – Человеческая память тоже бывает странной: некоторые очень значительные случаи совсем забываются; 2) Кандыг-даа кадык дээн малда бо-ла бирээзи аскактаан, чыртайган, чөдурген чоруур (Сар 78) – В любом здоровом стаде какое-либо животное то и дело хромает, у него гноятся (глаза), кашляет.

в) Она может употребляться в значении обычного прошлого. В таком значении, как правило, присоединяет к себе слово “чүве” (вещь), выражающее категориальную достоверность, и другие модальные слова, частицы:

1) Шагда көжүүн төвүнгө школага өөренип түрүмдө, бола түүчсүүрсаткан чоруур чүве (КЭ 52) – Давно, когда я учился в школе в районном центре, (он) часто веники продавал; 2) Бараан акымның каты Сат ашак кудам-бile бичии бодум бо-ла кады ажылдаан чоруур ийик мен (АТ 268) – Вместе с

тестем моего брата Бараана, с моим сватом, будучи еще маленьким, я часто работал.

4. ПАК ТҮ-БЫШААН ЧОРУУР

Данная ПАК передает действие, происходящее с какого-то времени и продолжающееся, вообще, по сей день.

1) *Хостуг чоруп турар аң оорлары ол хөрээн ам-даа уламчилавышаан чоруурлар* (153) – Браконьеры, которые свободно охотятся, все еще продолжают (по сей день) свое дело; 2) *Кырган-ава дайынга калган ашаан манавышаан чоруур* – Бабушка (все еще) ждет погибшего на войне мужа; 3) *Бот-боттарындан ырак чорза-даа, эдеришишаан чоруурлар* – Хотя они живут далеко друг от друга, (все еще) дружат (по всей день).

Таблица 4

ПАК Тү=ган чоруур	ПАК Тү=бышаан чоруур
Обычное настоящее абстракт.	Обычное продолжающееся абстракт.
Вневременное	
Обычное прошлое	

5. ПАК С ЧОРДУ, ЧОРААН

Как известно, форма на =ды передает действие, свидетелем (участником) которого был сам говорящий. В тувиноведении его называют “формой недавнопрошедшего времени”. Но материал показывает, что эта форма употребляется в значении как близкого, так и далекого события.

Как было уже сказано выше, вспомогательный глагол чор- в сочетании с глагольными формами или именами теряет свое основное лексическое значение и имеет тенденцию к переходу в частицы. Формы прошедшего времени на -ды и -ган указывают на момент получения информации.

Вспомогательные глаголы чорду, чораан служат для выражения как прямой, так и косвенной эвиденциальности.

В этих ПАК причастные формы знаменательного глагола тоже сохраняют свое временное значение.

6. ПАК TV=AP ЧОРДУ

ПАК Тv=ap чорду может передать и единичное, и обычное (регулярное) действие, тем самым выражая значение подчеркнутой достоверности. Следует отметить, значение единичности и обычности выражает форма знаменательного глагола.

а) единичное действие:

1) *Багай бараандан номнү дээрэ алыр чордулар* (Амч 47)

— Они лучше брали книги (однажды во время поездки к чабанам я продавал), чем плохой товар; 2) *Дүштеки чөм үезинде, долгандыр тырыкыланып турар кылдыр кылган столдарга, 20-25 аңы хөвирниң чөмнерин салыр чорду* (ВЧ 71) — Во время обеда на столах сделанные специально, чтобы они кружились, клали (в тот момент) блюда 20-25 разных видов (я при этом присутствовал); 3) *Машиназы гаражста турар чорду* (Амч 47) — Его машина стояла в гараже (я видел); 4) *Мырыңай чаа кире дүштүм, дарга олурад чорду* (КЭ 40) — Только что я заходил, начальник сидел (в рабочем месте).

Следует отметить, что рассмотренные нами примеры могут пониматься по-другому, а именно — как обычное неоднократное событие в прошлом. О значении единичности, обычности, передаваемом данной конструкцией, мы можем судить только исходя из контекста. См. 1) *Багай бараандан номнү дээрэ алыр чордулар* — Они лучше брали книги (обычно, когда я ездил к чабанам), чем плохой товар; 2) *Дүштеки чөм үезинде ... 20-25 аңы хөвирниң чөмнерин салыр чорду* — Во время обеда... (обычно) клали блюда 20-25 разных видов.

Когда этой ПАК передается обычное, повторяющееся действие в прошлом, то данный вспомогательный глагол, сохраняя семантику длительности, что соответствует его основному лексическому значению “ходить”, выражает значение действия, которое обычно имело место в прошлом.

1) *Манаа хамаарыштыр каш чылдар мурнунда уре-түннелдиг хүрежип чораан Улуг-Хемниң Хайыракан чурттуг Василий Базыр-Тарааның (ол ам бистин аравыста чок) хүре-*

жин кончуг сонуургаар чордум (Т. дыл 168) — Что касается этого, я проявлял интерес к манере борьбы Василия Базыр-Тараа из Хайыракана Улуг-Хема, который несколько лет назад плодотворно боролся; 2) Шынап-ла, кончуг-ла хомустаар чорду (КН 145) — Действительно, он очень хорошо играл на хомуске.

Эту ПАК могут сопровождать лексические конкретизаторы, как чамдыкта (чамдык-чамдыкта) (иногда), хүннүн (каждый день), хүннүн чыгыы (почти каждый день) и др., указывающие на повторяемость событий. Чамдык-чамдыкта бодумну-даа чектээр чордум (ЧК 186) — Иногда я себя винил; Чагааларны барык хүннүн чыгыы бижиир чордум (ХД 213) — Я писал письма почти каждый день.

Иногда его могут сопровождать лексические детерминанты, как аныяамда, аныяанды, аныяанда... (в молодости), мурнунда (раньше), шаанды (давно) и др., указывающие на время действия в прошлом: 1) Аныяамда бо-ла боом-бите улуг аңны безин кавындылалтар чордум (ХД 68) — В молодости я этим же ружьем даже крупного зверя застреливал; 2) Мурнунда ол бо-ла маңаа кээр чорду (С) — Раньше она сюда часто приходила.

Источниками информации, передаваемым выше данной ПАК, являются собственные наблюдения говорящего (прямая эвиденциальность).

ПАК Тү=ар чорду также может выражать действие (событие), которое произойдет в будущем, об этом говорящий установил по каким-то источникам (косвенная эвиденциальность). Это может быть сведения из вторых рук или его умозаключение. 1) Мен бир ай болгаш практикааже чоруур чордум — Оказывается, я через месяц на практику еду; 2) Аней-оол ол хун база ажылдаар чорду — Оказывается, Аней-оол в тот день тоже будет работать; 3) Бөгүн Херелдин уруунун күдазы болур чорду — Оказывается, сегодня будет свадьба дочери Херела; 4) Авам кээр чорду — Оказывается, мама приедет.

7. ПАК ТҮ=БАС ЧОРДУ

ПАК Тү=бас чорду является негативной парой предыдущей ПАК. Если ее положительная пара АК Тү=ар чорду передает обычное, регулярно совершающее действие или действие, повто-

ряющееся временами (в сопровождении с лексическими конкретизаторами, как *чамдыкта* “иногда”, *бо-ла* “часто, то и дело” и др.) в прошлом, то ПАК *Tv=bас* чорду выражает действие (событие), которое вообще не имело места в прошлом. Эта ПАК с лексическими уточнителями, как *ургулчу, кеззэде* (всегда, все время, постоянно), *бо-ла* (часто, то и дело, временами), *чамдыкта* (иногда) и др. не встретилась в художественных текстах.

ПАК *Tv=bас* чорду выражает:

а) отрицательное действие (событие), которое длилось в течение длительного периода:

1) *Ону салымның кара карғыжы деп санап, ол дугайында улгаттыр безин чугаалашпас чордувус* (ЧХ 40) – Считая, что это проклятие судьбы, мы об этом даже громко не разговаривали; 2) *Мен база сен ышкаши бижик билбес чордум* (АТ 352) – Я тоже, как ты, (букв. не знал письменность) неграмотным был; 3) *Сен мени эскербес чордун* (ЧХ 63) – Ты меня не замечал.

б) единичное действие:

1) *Суурнун хөй оолдары-даа, хову турлааның механизаторлары-даа ол өдүректерни хоюспастар чорду* (ШЧ 65) – Ни мальчики деревни, ни механизаторы полевого стана этих уток не отпугивали (при этом присутствовал я); 2) *Аңның сезону ажыттынган дишкеш, тоовас чордулар* (170) – Сказав, что открылся охотничий сезон, не обратили (на меня) внимание.

в) ПАК *Tv=bас* чорду может употребляться в значении обнаружения (выяснения) действия (события):

1) *Чамдыктарының аттарын билбес чордум* (Д 185) – (Оказалось) я не знаю имена некоторых (из них); 2) *Тропиктег арга-арыгның сырыйындан, өл-шыктан тускай идик-хел чокта болдунмас чорду* (Д 210) – От густоты тропического леса, от сырости (погоды) без специальной одежды (оказалось) укрыться невозможно.

г) ПАК *Tv=bас* чорду. Говорящий узнал по каким-то источникам, что действие (событие, процесс, состояние) которое обычно происходило, не произойдет:

1) *Соок ужун өөренүкчилер бир недең иштинде өөренмес чорду* – Оказывается, из-за морозов школьники неделю не учатся (я сам узнал, услышал); 2) *Бөгүн компьютер клазы ажыл-*

дабас чорду – Оказывается, сегодня компьютерный класс не работает; 3) *Манаан улузувус бөгүн келбес чорду* – Люди, которых мы ждали, оказывается, сегодня не приедут (я сам узнал).

8. ПАК TV=ГАН ЧОРДУ

ПАК *Tv=ган* чорду выражает единичное действие (событие), которое характеризуется тем, что говорящий в прошлом судил о совершенном им или другим субъектом действии по (иногда неожиданному для него) результату или по каким-то источникам: 1) *Бажынга ден-дун келген чордум* (Амч 180) – (Оказалось) я кое-как добрался домой. Действующее лицо был очень пьяным и удивился, обнаружив себя дома. 2) *Менээ сен дузалаан чордун* (Амч 276) – Оказалось, это ты мне помог. В этом примере говорящий узнал о том, что произошло, по каким-то источникам и сообщает об этом второму лицу, что именно он помог ему. 3) *Ында бижээн факт-барымдааларны мээн амыдыралымдан ал-ган чордун* (Ткус 25) – Эти факты, которые показаны там (в газете), оказалось, ты из моей жизни взял. 4) *Айымны ачам колхозка берилген чорду* (КЭ 218) – (Оказалось) отец сдал в колхоз моего коня.

В последнем предложении говорящий, может быть, судил о произошедшем по наличному результату: он приезжает домой и не застает дома своего коня, или он узнал об этом со слов отца.

9. ПАК TV=БААН ЧОРДУ

ПАК *Tv=баан* чорду передает отрицательное действие (событие) в прошлом, о котором говорящий узнал по результату действия или каким-то внешним признаком: 1) *Чер-бажынче унуп бар чыда, оларны эскербээн чордум* (ТЧ 86) – Выходя (из какого-то помещения) в землянку, оказалось, я их не заметил; 2) *Хугбай, бажың чанында орук бар чораан, ынчалза-даа олап хар эрзэн олчаан машина халываан чорду, ылал көрген мен* (ТК 191) – К несчастью, возле дома есть дорога, но после того, как растаял снег, ни одна машина по этой дороге не бегала, я точно видел; 3) *Харда изин көөрүмгө, хартаачы чанынга чангыс-даа бөрү чагдатпаан чорду* (ТК 101) – Когда я посмотрел на его следы на снегу (и увидел), вожак (стая волков) не подпускал к себе ни одного волка.

В этих предложениях говорящий судил о действии по наличному результату, он видел следы машины (или волка) и установил, что было так-то, так-то.

10. ПАК TV=AP ЧОРААН

Глагол чор = в форме на =ган выражает, в основном, далекое событие, в нем всегда заключено значение отдаленности во времени.

Сама природа глагола чор = такова, что в нем ярко чувствуется длительность, долгота, что явно соответствует его основному лексическому значению “ходить, быть в движении”. Этот глагол нередко обозначает пожизненную, профессиональную деятельность людей или же их оценочную характеристику в прошлом. Он этим свойством отличается от остальных вспомогательных глаголов.

Как было уже сказано выше, глагол чор = выступая в форме на =ган выражает, в основном, далекое событие, которое не связано с моментом речи. Иногда его сопровождают темпоральные детерминанты, указывающие на далекое событие: шаанды “в старину, давно”, шагда “давно”, аныяк шаамда “в молодые годы” и др. 1) Шаанды көшкүн тывалар чугле чай шагда судунүн чымчак арагазын изжер чорааннар (СШ 29) – В старину кочевые тувинцы только в летний период пили молочную водку; 2) Шагда авам күжур оларның инээн сагжыр чораан – Давно моя бедная мама доила (вместе с ними) их коровы; 3) Хойлаар-оолга шагда чугле кара карактар тааржыр чораан (УЧУХ 203) – Давно Хойлаар-оолу только черные глаза нравились; 4) Аныяк шаамда чурукка хөлчок тырттырыксаар чораан мен (НО 70) – В молодые годы я очень хотел сфотографироваться. В последнем примере значение “хотеть” передается формой на -ыкса=.

С ПАК с вспомогательным глаголом чораан нередко употребляются выражения или слова-архаизмы, привязывающие к определенным историческим эпохам: 1) Тывалар мөчээн кижи сөөгүн шыргага ундуурер чораан (Ткус 220) – Тувинцы вывозили труп на волокушах; 2) Ол чалчаларын аажок эттээр чораан (СШ 15) – Он своих батраков сильно бил.

Однако нельзя утверждать, что данная ПАК употребляется только в значении отдаленного прошлого. Она может выражать и единичное действие, которое имело место в недалеком прошлом. 1) *Ында селбер баштарлыг, бырышкак, орбак-самдар хептиг, хирлиг анык кижилер олурар чораан* (Д 151) – Там сидели (я сам видел) грязные молодые люди с лохматыми волосами в мятых, рваных одеждах; 2) *Орукту доора-кээрэ кешкилээн адыглар изи-ле энмежжок, почтачи оларны каттап чип турар адыглар-дыр дээр чораан* (ӨЧ 87) – На дороге было очень много медвежьих следов, почтальон (мне) сказал, что это медведи, которые питаются ягодами.

11. ПАК TV=БАС ЧОРААН

ПАК Tv=бас чораан выражает:

а) действие, которое не происходило в длительный период в прошлом:

1) *Тыва херээженнер бээ кижинин адын адавас чораан* (УЧУХ 43) – Тувинские женщины свекра по имени не называли; 2) *Дажы-Намчал оон-бile эки танышлас чораан, сөвлүнде таныжыл алган* (КН 21) – Дажы-Намчал с ним не был хорошо знаком, позже познакомился; 3) *Оон ыңай сilerниң найыралынаар дүгайын билбес чораан мен* (СС 228) – Кроме того, о вашей дружбе я не знал; 4) *Ол шагда амгы ўе ышкаш холхавы кетлес чораан* (YY 51) – В то время, как в нынешнее время, варежки не надевали.

В рассмотренных примерах данная ПАК выражает значение: “событие (действие) раньше не имело места, сейчас имеет”. Такое значение можем уловить по контексту.

ПАК Tv=бас чораан может передать значение действия (события), о котором говорящий сообщает просто как факт, при этом не акцентируя на то, что сейчас оно уже не имеет места:

1) *Оозун улуска-даа тудуслас чораан* (КН 63) – Свое (ружье) он людям не давал подержать; 2) *Ындыг боо дээш аңнаар кижилер чеже-даа акша харамнанмас чораан* (ХД 50) – За такое ружье охотники любую сумму денег не жалели; 3) *Сөвлүгү салгалдар ол күштүн адын-даа, бодун-даа билбес чораан-наар* (ЧХ 68) – Последнее поколение не знало ни названия этой птицы, ни ее саму.

б) единичное действие:

1) *Кончуг каабинниг чорааш-даа, бодун өлүрүп каар часкан ол койгунакты боолавас чораан* (ӨЧ 25) — Хотя он при себе имел хороший каабин, не выстрелил (при этом был я) в зайца, по вине которого сам чуть не погиб; 2) *Чер-Ортузу дайын ынча дижир, бистиинге четлес чораан* (Д 124) — О Средиземноморье так говорят (говорят, что оно красивое), (на самом-то деле, оно по красоте) не достигает нашего (я сам был там).

12. ПАК TV=ГАН ЧОРААН

Эта ПАК выражает значение обнаружения.

Ынакшыл деп чувениң күштүү ол ыйнаан, Кара-оол сүгнүн күдүмчүзүнгө келген чораан мен (ЧК 195) — Это, наверное, сила любви, оказалось, я пришла (тогда) (неожиданно для себя) на улицу Кара-оола и других; 2) *Ынакшылды ынчалдыр чиик адак бодапкан чораан бис* (ЧК 159) — Оказалось (или как выяснилось потом) мы (тогда) так легкомысленно отнеслись к любви.

В приведенных примерах говорящий сообщает о действии, результат которого он обнаружил тогда, когда оно уже совершилось.

1) *Ындыг-даа болза, маңаа кээп ажылдай бергеним соонда, кижи дамчыштыр чагаа чорудулкан чораан* (ОС 81) — Тем не менее, после того, как я, приехав сюда, начала работать, (оказалось) он передал мне письмо через одного человека; 2) *Угбам бисче кижи ыдыпкан чораан* (Ткус 286) — (оказалось), моя сестра отправила к нам одного человека. В приведенных примерах данной ПАК сообщаются события, которые говорящий установил по их результату.

13. ПАК TV=БААН ЧОРААН

Данная ПАК передает значение обнаружения отрицательного события.

1) *Нгуенниң ролюн ойнап турар артист кысты ошкапканымны бодум безин билбээн чораан мен* (СТЧ 62) — оказалось, я не заметил, что поцеловал девушку, которая играет роль Нгуена; 2) *Үргак-ымыраалар хойгузуп, ыяш чыып, дас-*

таржес каттар ура каал, ажаанзырап тургаш, барыын чүкте сыйнаар кырындан бичиши кара булуттуң союп унуп келгенин эскербээн чораан бис (ӨЧ 49) — Отпугивая комаров, собирая дрова, засыпая в рот красную смородину, (оказалось) мы не заметили, как с западной стороны хребтов выползло маленькое черное облако; 3) *Чогум улуг пөштергэ дөгбээн чораан* (ӨЧ 88) — Так-то он (медведь) больших кедров не трогал.

Глагол *чор*= имеет особое место среди вспомогательных глаголов. На семантику ПАК в целом влияют все четыре составляющих его компонента: лексическое значение знаменательного глагола и его грамматическая форма, тип вспомогательного глагола и его грамматическая форма.

Формы знаменательного компонента в составе ПАК сохраняют свое временное значение. Например, в предложении “*даайым аалывыска келир чорду*” причастие будущего времени на =ар, в зависимости от контекста, выражает ожидаемое или обычное действие. Форма на =ды вспомогательного глагола указывает на момент “обнаружения” факта. Данное предложение может пониматься двояко: 1. Оказывается, мой дядя приедет к нам в аал; 2. Мой дядя (обычно) приезжал к нам в аал. В первом примере глагол *чор*= использован как частица, выражающая значение неоспоримой действительности “я узнал, что...”, во втором предложении он выступает в качестве вспомогательного глагола, выражая прошедшее время (действующее лицо в течение какого-то времени в прошлом неоднократно (часто, обычно) совершало действие).

Мы пришли к выводу, что глагол *чор*= в формах прошедшего времени употребляется как модельная частица в том случае, когда говорящий хотел сообщить о том, что узнал или наблюдал лично сам.

Глагол *чор*= в нулевой форме или в форме на =ар не может выступать как частица.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аврорин В. А. Синтаксические исследования по нанайскому языку. - Л., 1981.
2. Исхаков Ф. Г., Пальмбах А. А. Грамматика тувинского языка. - М., 1961.

3. Козинцева Т. А. Категория звиденциальности (проблема типологического анализа).//Вопросы языкоznания. - М., 1994. № 3. С. 92-105.
4. Лингвистический энциклопедический словарь. - М., 1990.
5. Мельчук И. А. Курс общей морфологии. - Москва — Вена. 1998. Т. 2.
6. Монгуш Д. А. Формы прошедшего времени изъявительного наклонения в тувинском языке. - Кызыл, 1963.
7. Черемисина М. И. Основные типы аналитических конструкций сказуемого в тюркских языках Южной Сибири.//Языки коренных народов Сибири. - Новосибирск, 1995. № 2. С. 3-22.
8. Шамина Л. А. Аналитические конструкции сказуемого в тувинском языке. Языки коренных народов Сибири. - Новосибирск, 1995. № 2. С. 23-39.

Б. Баярсайхан

О НЕКОТОРЫХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ЯЗЫКА ЦЕНГЭЛЬСКИХ ТУВИНЦЕВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ МОНГОЛИИ

В данной статье делается попытка исследовать некоторые лексические особенности языка тувинцев Монголии, главным образом цэнгэльских, в сопоставлении с тувинским литературным языком и диалектами Тывы.

Тувинцы Монголии проживают в сумонах Цэнгэл Баян-Улзгийского, Буянт Кобдоского, Цагааннуур Хубсугульского аймаков и частично в центральных аймаках. Пока нет точных данных об их численности, сведения об этом, появляющиеся на страницах газет, журналов и в некоторых научных работах, разноречивы.

В Монголии государственным языком является монгольский, которым местные тувинцы как граждане Монголии пользуются во всех сферах жизни, в то время как их родной тувинский язык служит в основном лишь языком общения в семье.

Тувинские ученые Ю. Л. Аранчын, Д. А. Монгуш, Ш. Ч. Сат, М. Х. Маңтай-оол, З. Б. Самдан, П. С. Серен, немецкая исследовательница Э. Таубе, монгольские ученые Л. Болд, А. Очир, Ж. Цоллоо, Г. Золбаяр и другие занимались исследованием истории, фольклора, обычаяев и традиций, и также языка тувинцев Монголии, в частности, цэнгэльских тувинцев, который тувиноведы считают одним из диалектов тувинского языка [4; 6, с. 87-90].

Материалом для анализа послужили полевые записи автора, собранные в сумоне Цэнгэл Монголии в 1996-98 гг., а также труды ученых ТИГИ (ТНИИЯЛИ) и др.

Ниже мы рассмотрим лексические особенности речи цэнгэльских тувинцев по тематическим группам.

1. Названия возраста человека, родственных связей и пола

Слово *чаш* в языке цэнгэльских тувинцев означает 'лета, годы, возраст (человека)' [4, с. 137] и соответствует слову *хар* в литературном тувинском языке и диалектах Тувы. Например: *Мен чээрби чаштыг мен* — 'Мне двадцать лет', *Ол меннен дәрт чаш бичии* — 'Он младше меня на четыре года'. Соответственно слово *чаш* в большинстве тюркских языков имеет то же значение: ср. древнетюркское *jaš* [2, с. 245], казахское *жас* [3, с. 118], узбекское *йош* [1, с. 31] и т.д.

Обозначения родственников и других близких людей, а также лиц по полу и возрасту в деталях заметно отличают речь цэнгэльских тувинцев от тувинского литературного языка. Так, лит. *кырган-ача* 'дед' соответствует цэнгэльское *эъже*, которое может быть сопоставлено с др.-турк. *еcī* 'дядя по отцовской линии' и его современными тюркскими соответствиями, в том числе с якутским *эhэ* 'дед'. Ср. также цэнгэльское *энэ*, соответствующее лит. тувинскому *кырган-ава* 'бабушка'. *Энэ* встречается также в тоджинском и тере-хольском диалектах, употребляясь в специализированном значении 'бабушка как мать матери', в то время как у цэнгэльских тувинцев это слово означает 'бабушка вообще', т.е. 'мать отца и мать матери'.

Ср. также ц.т. *ажжа*, *ааджа* — лит. *ача* 'отец', ц.т. *ээджи*, *ава* (<монг. *ээж*) — лит. *ава*, ц.т. *ага* — лит. *акы* 'старший брат' (ср. др.-турк. *аүа* [2, с. 17, 48]), ц.т. *экчи* (<монг. *эгч*) — лит. *угба* 'старшая сестра', ц.т. *кат-ажжа* — лит. *каты* 'тесть', ц.т. *чүэээр*, *эмиктээ* (<монг. *эмэгтэй*) — лит. *кыс*, *аныяк* *кыс кижи* 'молодая девушка', ц.т. *севир* (монг. *сэвгэр*) — лит. *аныяк* *кыс уруглар* 'девушка в возрасте 15-18 лет', ц.т. *чалвы* — лит. *оол* 'парень', ц.т. *ашкыяк* — лит. *ашак* (ср. алт. *алчыйак* 'старик'), ц.т. *хоочун* — лит. 1) *кырган кадай* 'пожилая женщина', 2) *кадайы* 'жена'. В литературном тувинском языке слово *хоочун* имеет значение 'ветеран', ц.т. *ченге* (ср. др.-турк. *jenge* [2, с. 256]) — лит. *чаобра*, *ченге* 'жена старшего брата', ц.т. *адаш* (ср. др.-турк. *adaš* [2, с. 8]) — лит. *эш* 'друг' (в эрзинском диалекте слово *адаш* встречается в значении 'сват', а в тувинском фольклоре оно име-

ет значение 'друг, приятель'), ц.т. *куржак* (<кур чок букв. без пояса; ср.монг. бүсгүй < бүс — 'пояс' + гүй — 'без') — лит. *хэрээжэн* — 'женщина', ц.т. *хенче* — лит. *хеймер* 'младший (в семье)' (в литературном языке слово *хенче* употребляется относительно скота, оно означает 'родившийся осенью молодняк'), ц.т. *хоюг-уруглар* — лит. *бичии уруглар* 'дети'.

Слова *даай* 'дядя', *кууй* 'тетя', *дунма* 'младший брат, младшая сестра', *бег* 'свекор', *кунчуг* 'свекровь', *честе* 'зять (муж старшей сестры)', *оол* 'мальчик', *уруг* 'девочка' имеют те же значения, что и в тувинском литературном языке и в диалектах Тувы. Слова *кадай* 'жена', *чаава* 'невестка (жена старшего брата)', *ирей* 'дедушка, старец', *хэрээжэн* 'женщина' не употребляются в языке цэнгэльских тувинцев.

II. Домашние животные, их названия по возрастам

Ц.т., *тайлак** (<монг. тайлаг) — т.-х., эрз. *тайлак* 'двухтрехлетний верблюд', ц.т. *буруу* (<монг. бяруу) — лит. *молдурга* 'теленок или як на втором году', ср.т.-холь. *буруу* 'годовалый бычок или телка'. Указанные слова также встречаются в различных произведениях тувинского фольклора. Ср. также ц.т. *гужса* — лит. *кошкар*, *куча* 'баран-производитель', ц.т. *хураан* — лит. *хураган* 'ягненок', ц.т. *моол-инек* — лит. *инек*, ср.б.-х., б.-т., м.-т. *тас-инек*. 'корова', ц.т. *инек* — лит. *сарлык* 'як'.

III. Названия диких животных

Ц.т. *тарбаан* — лит. *тарбаган* 'сурок', ц.т. *мөндүле* — лит. *тарбаган оглу*, ср. ов., м.-т. *мөндөле* 'детеныш тарбагана (сурка)', ц.т. *көүгүүле* — лит. *төрүткен тарбаган*, ср.м.-т. *көүгүүле* 'сурчиха с детенышами', ц.т. *бардам* — лит. *бир харлыг тарбаган*, ср. ов. *бардам* 'годовалый сурок', ц.т. *ак-кожсалык*, — лит. *улуг эр өргө*, ср. ов., м.-т. *ак-кожсаалык* 'большой суслик-самец', ц.т. *муъргу* — лит. *аскыр тарбаган*, ср. м.-т., ов. 'сурок-самец', ц.т. *миш, мыс* — лит. *диис, дииспей, моортай, мый-ыт* 'кошка'.

*Здесь и далее, где не даются слово лит., в литературном тувинском языке нет соответствия.

V. Названия рыб

Ц.т. *хара-балык* — лит. *кадыргы* ‘хариус’, ц.т. *ыт-балык* — лит. *мезил* ‘налим’, ц.т. *салдыг-быйлан*, ср. тодж. *салдыг-байлан* [12, с. 66] — название маленькой рыбки, ц.т. *сарыг-балык* — лит. *бел* ‘таймень’.

VII. Названия птиц

Ц.т. *кулчургене* — лит. *көге-буға*, *көк-буға* ‘голубь’, ц.т. *бора-кушкаш*, — лит. *бора-хөкпеш*, *бора-хирилээ*, ср. т.-холь. *бора-куш* ‘воробей’.

VIII. Названия растений и ягод

Ц.т. *быдаа* — лит. *чинге-тараа* ‘просо’, ц.т. *быржак* — лит. *чочак-тараа* ‘горох’, ц.т. *ак-тараа* — лит. *кызыл-тас*, *ак-тараа* ‘пшеница’, ц.т. *сарыг-быдаа** ‘пшено’, ц.т. *сарапса*, — лит. *той-булун*, ср. саян. *сарапсал* ‘ревень’, ц.т. *хой-артыш* — лит. *артыш* ‘можжевельник туркестанский’, ц.т. *өшкү-артыш* — лит. *шаанак*, ср. т.-холь. *шаанак* ‘можжевельник сибирский’, ц.т. *до-жулаа* (<монг. тошлой) — лит. *кызырак-караа* ‘крыжовник’, ц.т. *хара-хат* — лит. *инек-караа* ‘черная смородина’, ц.т. *калбы* — лит. *буруу* ‘лист у растения’, ц.т. *кижи-оргаадай* — лит. *оргаадай* ‘женщина’.

IX. Названия одежды

Ц.т. *лавшак* — лит. *шыва-тон* ‘летний национальный халат’, ц.т., *шегедек**, ср. ов. *шегедек* ‘женская безрукавка, надеваемая поверх верхней одежды’, ц.т. *боөтүк* (<монг. бойтог) — лит. *кадыг-идик* ‘национальный сапог’, ц.т. *дилбектиг-тон** ‘шуба, которая имеет внизу разрезы с боков’, ц.т. *авгай-тон** ‘халат для пожилых женщин’, ц.т. *өкче, дага** [13, с. 123] ‘подкова в виде двух соединенных между собой лошадиных копыт, привязываемых к подошве обуви’, ц.т. *тооршак* — лит. *довурзак, доорзак* ‘тюбетейка’, ц.т. *чарьш-хавы* ‘мешочек для хранения волос’, *уруглавшак* — лит. *чучак* ‘детский халат’, ц.т. *дакы* (<монг. дах) — лит. *чагы* ‘доха’.

X. Названия частей тела

Ц.т. *манчай* (<монг. магнай) — лит. *хавак*, ср. диал. *манчай* ‘лоб’, ц.т. *хай* — лит. *думчук* ‘нос’, ц.т. *таңчай* (<монг. таг-

най) — лит. таалай ‘нёбо (верхняя стенка ротовой полости)’, ц.т. калга — лит. чаак ‘щека’, ц.т. балдыр — лит. дөңмек ‘икра’, ц.т. сыырга — лит. чода ‘голень’, ц.т. бут-таваа — лит. таван-гай ‘ступня’, ц.т. читке — лит. чушкүү ‘затылок’, ц.т. судасын — лит. дамыр, судал ‘жила, кровеносный сосуд’, ц.т. кодурааш — лит. көгжир-өөш ‘дыхательное горло, трахея’, ц.т. чаак — лит. сегел ‘подбородок’, ц.т. хара-бүүрек — лит. бүүрек, кара-бүүрек ‘почка’.

XI. Названия пищи

Ц.т. ааршы — лит. курут ‘курут (вид сушеного творога)’ (в литературном языке слово ааржы имеет два вида: ёл-ааржы ‘мокрый творог’ и кургаг-ааржы ‘сушеный творог’), ц.т. эргис-кен өреме, хайылдырган өреме — лит. чөкпек ‘чокпек (лакомство из гущи, оставшейся после топления масла)’, ц.т. кулур — лит. далган, ср. эрз. кулур ‘мука’, ц.т. хырымсык — лит. хырба-ча ‘запас мяса на зиму, замороженного в коровьей и бараньей брюшине’, ц.т. уурак — лит. аа, ср. у.-х., б.-х. уурак ‘молозиво’, ц.т. чумурга, чумуртка — лит. чуурга ‘яйцо’, ц.т. сарыг-ус, өреме-үзу — лит. саржаг ‘топленое масло’, ц.т. көүгээр-үзу, ак-ус — лит. ак-саржаг ‘сливочное масло’, ц.т. чөөкей ‘сметана’, ‘сливки’, ц.т. шүүмек — лит. ёл-ааржы ‘сырой вид тувинского творога’, ц.т. кулур-быдаа — лит. далган ускен быдаа ‘национальный суп из лапши ручного приготовления’, ц.т. чуданыг-шай* ‘чай с обжаренной в масле мукой’, ц.т. шимиин аракы — лит. шиме арагазы, сут арагазы ‘молочная водка’, ц.т. ак-эйт, хыйма — лит. кургулдай ‘прямая кишка’.

XII. Названия частей юрты

Ц.т. терме — лит. өгнүүн ханазы, ср. т.-х. тербе ‘стенка, решетка юрты’, ц.т. түүурга — лит. адаккы, ср. б.-х., т.-х. түүурга ‘войлок (которым покрывают стены юрты)’, ц.т. шавык — лит. өгнүүн шывыг пәзу ‘материя, покрывающая юрту’, ц.т. чаъгырак — лит. мөгөжеке ‘решетка большого обруча в дымовом отверстии юрты’.

ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ

Фразеология — один из важных и сложных разделов языкоznания, изучающий устойчивые словосочетания с переносным

значением. В языке цэнгэльских тувинцев широко используются фразеологизмы. Приведем некоторые из них.

Ц. т. чүрек аарыг (букв. 'больное сердце') 'как сумасшедший', ц.т. кызыл арагачы (букв. 'красный пьяница') 'пьяница', ц.т. чыдыг бай, (букв. 'вонючий богач') — лит. ирик бай [10] 'очень богатый', ц.т. чик карак болур (букв. 'быть плохим глязом') — лит. бак карак болур 'быть униженным', ц.т. араганың дону дөгөн (букв. 'самую крепкую араку задевший') 'постоянно пьянствующий', см. кызыл арагачы; ц.т. хыймазын казар — 'порочить, распространять слухи', ц.т. мүү ёралыг (<монг. мүү ёр>) 'дурная примета' — лит. моо ёралыг 'предвещающий что-л. дурное', ц.т. хара сагыштыг — лит. кара сагыштыг 'коварный'.

В цэнгэльском диалекте, в тувинском литературном языке и диалектах Тувы многие фразеологизмы являются одинаковыми или сходными. К ним, в частности, относятся: аас-дыл кылыр (букв. 'рот, язык делать') 'спорить, затевать спор, ссориться', аксы бош (букв. 'рот его слабый') 'болтливый', адын сыгар (букв. 'имя его ломать') 'позорить, обесчестить', ажыг-шүжүгге алзыр (букв. 'быть взятым горем') 'быть постигнутым горем', ажыт киирер (букв. 'убрать с глаз долой') 'красть, стащить, съедать, убивать, расправляться', ц.т. ак сеткилдиг (букв. 'с белой душой') 'честный, добросовестный', ак чем (букв. 'белая пища') 'молочные продукты', баары ажсыыр (букв. 'печень его щиплет') 'сильно жалеть, переживать за кого-л.', бар чазар (букв. 'чуть не уйти') 'чуть не умереть', дөргөт сөөк (букв. 'четыре кости') 'очень худой, тощий', ис баспас (букв. 'след не оставлять') 'совсем неходить куда-л.', мойну үзаар (букв. 'шея его становится длиннее') 'долго ждать', өг ишти (букв. 'содержимое юрты') 'моя жена', өду чарлыр (букв. 'желчь его лопнет') 'лопнуть от злости, зависти', сагыш човаар (букв. 'душа устает') 'заботиться', сөөгү быжыг (букв. 'кость его крепкая') 'здоровый, не стареющий', үйгу хавы (букв. 'мешок для сна') 'соня', хол дүлтээр (букв. 'мешочек дно делать') 'дать гостю ответный подарок', хол куруг 'бедный', 'с пустыми руками', холу бош 'щедрый', чер дүүрү ' даль, край света, глупый', чүрек чок 'трусливый', 'ленивый', 'отчаянно смелый', чүрекке дээр 'съесть много сала', 'надо есть'.

ТАБУ, ЭВФЕМИЗМЫ

Волк — *көк-ыт* (букв. 'синяя собака'), лит. *көк-хелиң* ('серый монах'), чер-чимези, (букв. 'земное существо'), лит. *чер чүвези* ('земное существо'), *хокай* ('страшный'), лит. *кокай* ('страшный'), *чер-ыды* (букв. 'земная собака').

Медведь — *хаирхан* (букв. 'божество'), лит. *хайыракан* ('господь'), чер-ээзи (букв. 'хозяин земли'), лит. *тайга ээзи* ('хозяин тайги') .

Змея — *узун-курт* (букв. 'длинный червяк'), лит. *узун-курт* ('длинный червяк'), *шоокар-курт*, лит. *шокар* (букв. 'пестрый червяк'), *аргамчы кептиг чиме*, лит. *чүве* (букв. 'существо, подобное аркану').

Кроме того, в литературном языке и его диалектах встречаются следующие табу: волк — *кызыл-карак* ('красноглазый'), *узун-кудурук* ('длиннохвостый'); медведь — *чер-кулактыг* ('земноухий'), *мажаалай* ('нечто огромное'), *ирей* ('старик'), *чоорганныг* ('с одеялом'); змея — *чылбыраар* ('ползучий ') и др.

Много эвфемизмов, употребляющихся в значении 'умирать': *кызыл-дустаар* (букв. 'идти за красной солью'), чин *сәэртур* (букв. 'заниматься перевозкой грузов на выючных животных'), *ырак чоруур* (букв. 'уезжать далеко'), *калыр* (букв. 'оставаться'), *чок апаар* (букв. 'переставать существовать'), *бурган-дываажан оранынче чоруур* (букв. 'уезжать в рай'), *ужул калыр* (букв. 'падать'), *донгаяр* (букв. 'наклоняться'), *теру аралчыыр*, лит. *тере аралчыр* (букв. 'переменить родство'), *шын оранга баар* (букв. 'идти в истинный мир'), *улуг алга баар* (букв. 'уйти в большое селение'), *эрлик эжин ажыдар* (букв. 'открывать дверь подземного царства'), *тыныштың саны долар* (букв. 'переполниться большим количеством дыхания'), *таалал болур* (букв. 'приобретать покой'), *дыштаныыр*, лит. *дыштаныр* (букв. 'отдыхать'), *хәмдүрер* (букв. 'быть засыпанным землей'), *чер ызырап* (букв. 'кусать землю'), *дашсыртаныыр*, лит. *дашсыртаныр* (букв. 'положить под голову камень'), *ыңгай болур*, (букв. 'убегать'), *тынындан азар* (букв. 'лишиться жизни'), *чык болур* (букв. 'подвергнуться удару'), *оялык манаар* (букв. 'ожидаться поляны'), *дус дүжурер* (букв. 'разгружать соль'), *карак шимер* (букв. 'закрывать глаза'), *ышкындырап* (букв. 'потеряться, быть потерянным').

Ученые Э.Таубе [16], Д.А.Монгуш [4], в разные годы побывавшие в сумоне Цэнгэл, отразили в своих научных трудах некоторые материалы по эвфемизмам цэнгэльских тувинцев Северо-Западной Монголии.

Тем не менее, бесспорно, диалект цэнгэльских тувинцев, в частности, его лексика, требуют в дальнейшем еще более углубленного изучения.

ТЕКСТ

...Чаа, дыңмам, сенгээ мен ам бир бичи түүкуден айтып берейн. Дээ туруп турага черниг адын 'Шар-Чуглуур' дээр. Чүге ынчал айтып каан дээргэ, бурун бир аал чазаа кудува көжүл бар чыткаш, дии бедик чинги кокпа оруктан чүктүг шарзы тайгаш андарлып каал тур.

Өгнүүн ээзи ашкыяк саскалактап, эй көк дээр, хайраан шарым берtingен азы өлгөн болур дээш кавшалдан куду чүгүүрүүп бадып келиргэ, көөкүй шарзы адаандад дүште чок чүктүг көвээрзин оъттап турган болган чиме иргин. Ашкыяк ол черинге өөрүүп, Алдай-Дээдизингэ чалбарып, чажыын чажыл тур. Оон ол черни 'Шар-Чуглуур' деп адаан деп бистиң кырганнар до-мактажыр чиме...

Сарыглар уктуг Төмур. 1939 чылда Цэнгэл сумуга төрүттүнген.
Амгы үеде пенсионер.

1998 чылдың июль 29-та автор дыңнап бижээн.

ПЕРЕВОД

Так, брат мой, я сейчас расскажу тебе одну историю. Название вон той местности 'Шар-Чуглуур' (букв. 'вол скатывается вниз'). Ее назвали так потому, что в давние времена при перекочевке одного аала с весеннего стойбища вниз, навьюченный вол, поскользнувшись, упал вон с той узкой тропинки на вышине. Когда хозяин, причитая: 'О-о. Синее Небо, бедный мой вол, наверное, он получилувье или погиб', прибежал вниз по ущелью, оказалось, что его бедный вол, по-прежнему навьюченный, спокойно пасется внизу. Мужичок обрадовался, помолился Алтаю Всевышнему, окропил (его). Наши старцы говорят, что после этого (случая) ту местность стали называть 'Шар-Чуглуур'.

Томур из рода Сарыглар, родился в 1939 году в сумоне Цэнгэл.
В настоящее время пенсионер.

Записано с его слов 29 июля 1998 года.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

алт.	— алтайский	ср.	— сравнить
б.-х.	— барун-хемчикский	саян.	— саянский
букв.	— буквально	тан.	— тандинский
др.-турк.	— древнетюркский	тодж.	— тоджинский
лит.	— тувинский литературный	т.-х.	— тес-хемский
монг.	— монгольский	т.холь.	— тере-хольский
м.-т.	— монгун-тайгинский	у.-х.	— улуг-хемский
ов.	— овюрский	ц.т.	— цэнгэльский
эрз.	— эрзинский		

ЛИТЕРАТУРА

1. Аликулов Т. Русско-узбекский учебный словарь.- М., 1982.
2. Древнетюркский словарь. - Л., 1969.
3. Монголша-казакша сөздік. - Улаанбаатор, 1954.
4. Монгуш Д. А. О языке тувинцев Северо-Западной Монголии.//Вопросы тувинской филологии. -Кызыл, 1983.
5. Ондар Б.К. Краткий словарь гидронимов Тывы. — Кызыл, 1995. Сат Ш.Ч. Формирование и развитие тувинского национального литературного языка. -Кызыл, 1973.
6. Татаринцев Б.И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. -Кызыл, 1976.
7. Татаринцев Б.И. Смысловые связи и отношения слов в тувинском языке. -М., 1987.
8. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Том I. А-Б. -Новосибирск, 2000.
9. Хертек Я.Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь. -Кызыл, 1975.
10. Хертек Я.Ш. Фразеология современного тувинского языка (опыт предварительного описания) -Кызыл, 1978.
11. Чадамба З.Б. Тоджинский диалект тувинского языка. -Кызыл, 1974.
12. Taube E. Zur Problem der Ersatzwörter in Trojinschen des Cengel-sum.- Sprache, geschichte and Kultir der altaischen Volker/-Berlin, 1974.
13. Taube E. Zur traditionellen Kleidung der Tuwiner des Cengel-sum. — Zahrbuch des Museum für Volkerkunde zu Leipzig/Band. XXXVII. Akademie — Verlag, Berlin, 1987.

СХОДСТВО И СВОЕОБРАЗИЕ ПОЭТИКИ ЭПОСА НАРОДОВ СИБИРИ

Изучение национального фольклора сибирского региона позволяет сделать вывод о том, что тувинские героические сказания сходны с эпосом тюркоязычных народов Южной Сибири — хакасов, алтайцев, шорцев в стадиальном, сюжетно-композиционном и художественном планах.

Тувинский эпос, как и богатырские поэмы названных народов, архаичен. Центральные темы рассматриваемых традиций включают два тематических цикла: героическое сватовство богатыря, в виде брачных состязаний с выполнением трудных задач ханатестя и борьба с мифическими существами и чужеземными ханами.

В эпосе саяно-алтайских народов встречаются сюжеты, построенные на антагонизме сестры (жены, матери) и брата (тувинские сказания «Олэйдэй - Мерген», «Алдын-Чаагай», «Хан-Хулук», бурятские «Еренсей», «Харасгай-Мерген», алтайское «Алтай-Буучай»), и сюжеты, где сестра добывает брату суженую (тувинский эпос «Боктуг - Кириш, Бора - Шээлей», алтайский «Алтаин Сайн Салам», бурятские «Айдурай Мэргэн», «Аламжы Мэргэн», хакасское «Похта Кирис», у алтайских тувинцев «Шаралдай-Мерген»).

Общим в эпических произведениях саяно-алтайских народов является также наличие трех сюжетно-повествовательных линий по числу поколений: трех (дед-сын-внук, как в тувинском сказании «Боралдай с конем Бора-Шокаром»), двух (отец-сын — «Хуру Маадыр с конем Кучун - Хуреном») и одного — самого богатыря («Танаа-Херел»). Такова, например, хакасская богатырская поэзия «Хара-Кускун, ездящий на вороном коне», состоящая из трех частей, в каждой из которых действует новое поколение героев, родственных друг другу. Однако в отличие от тувинских сказаний, где не все герои трех поколений совершают богатырские подвиги и не каждая часть повествования открывается эпизодом нападения врага, в хакасском сказании каждое звено начинается с повествования о нападении враждебных мифических существ на

каждое поколение героев¹. Все же третья часть хакасской поэмы, подобно тувинским сказаниям, имеет вид эпической биографии богатыря - от его рождения до осуществления им подвигов.

Богатыри третьего поколения, как в хакасских, так и в тувинских сказаниях совершают больше героических деяний, нежели представители старшего поколения. Уже первым подвигом героя в детстве является уничтожение чудовища и освобождение людей, оказавшихся в его утробе. В состязаниях за суженую он побеждает своих соперников, а в дальнейшем оживляет своего отца, умершего врагом, и мстит за него.

Таким образом, каждое последующее поколение оказывается сильнее предыдущего. На это внимание эпосоведов обратил И.В. Пухов, анализируя шорское героическое сказание «Ак-Хан»².

По структуре перечисленные выше произведения с мотивом измены герою его родных людей — жены или родной сестры — имеют между собой существенную разницу. В тувинских сказаниях богатыри после своего воскрешения уничтожают захватчиков. А в алтайском «Алдай-Бууче» и в бурятском «Еренсее» тема измены составляет лишь первую часть повествования. Во второй части говорится о подвигах сына героя — о его борьбе с завоевателями и наказании предательниц (в бурятском эпосе он же возвращает жизнь отцу), а затем о женитьбе богатыря на далекой суженой. Как видно, алтайское и бурятское сказания повествуют о двух поколениях богатырей, а тувинские же — об одном.

Тувинское сказание «Бокту-Кириш и Бора-Шээлей», имеющее сюжетно-тематическое родство с алтайским «Алтайын Сайын Салам» и бурятскими «Айдурай-Мэргэн» и «Аламжы Мэргэн», состоит из повествования о трех поколениях, в то время как алтайские и бурятские поэмы «вмещают» те же самые события в жизнь одного поколения, хотя наблюдается в них поразительное сходство даже в лексическом плане. Приведем примеры из обращения сестры к скале в разных сказаниях:

Тувинское

«Чалым хаям, чарлы берем,
Чангыс акым суп каайн.
Олген акым шыгжал каайн».
Олген акым шыгжал каайн».

«Утес-скала моя, откройся:
Положу моего единственного брата,
Высокая скала моя, разделись,
Укрою моего умершего брата!».
(Боктуг-Кириш, стк., 655-658).

Алтайское
«Чылым кайа
Чарыла бер!
Чангыс акамды
Сугун салайн!».

«Утес-скала,
Откройся!
Моего единственного брата
Положу!».
(Алтаин Сайн Салам, Алтай Баатырлар, с. 80).

Алтайских тувинцев Монголии

«Отвесная скала, откройся мне!
Я хочу спрятать в тебе
Моего единственного брата!»

(Таубе, Шаралдай — Мерген, с. 129).

Бурятское

«Алтай сагаан хадамни
Ангалзажи асэйши!
Амар найхан ахая
Хадагалха болобольби».

«Священная гора Алтая,
Раздайся, раскройся!
Я должна склонить
Любимого старшего брата»
(Аламжы Мэргэн, стк., 2524-2527).

Помимо сюжетно-тематического сходства особенно близкие соответствия обнаруживаются в раскрытии отдельных мотивов: описание бездетных старика и старухи; чудесное рождение богатыря (или рождение сына и дочери, как в тувинском «Бокту-Кирише Бора-Шээлей», шорском «Алтын-Тойги», «Ак-Хан», хакасском «Ак Хан и Ай - Долай Мерген», бурятском «Молодой Аламжы Мэргэн и его сестрица Аруй-Гохон»); его первый подвиг, нахождение и испытание и седлание коня, его бег; известие о суженой находящейся на краю света; богатырская поездка героя; преодоление множества препятствий в виде кипящего моря, непроходимого леса огромной горы (скалы); превращение по пути в плохонького парня (в алтайском — Таастаракая); встреча с разными пастухами; сокращение расстояния конем; участие в трех брачных состязаниях женихов; трудные задания хана-тестя; нахождение и уничтожение души противника вне его тела (в животе трех маралух, внутри золотого ящика); получение невесты и приданого; свадебный пир; разграбление родного кочевья; поездка в страну захватчиков и победа над врагами; счастливый финал.

Кроме одинаковых мотивов, в героических сказаниях тюрко-монгольских народов Южной Сибири имеется общая образная система, соединяющая в себе сказочно-мифологические черты.

Это зооморфные друзья героя (птицы, рыба налим и т.д.), чудесные помощники (быстроходный богатырский конь, антагонист птицы Хан-Херети (бурятское — Хан-Хэрдит) громадный ядовитый желтый змей; старики, пастухи, табунщик Ак-Сагалдай, побратимы); это зоантропоморфные существа (чудовища, мангысы, шулбусы, мангадхай - бурятское, с множеством голов и рогов, олицетворяющие зло и враждебные силы); это образ одушевленной горы, камня-чат (задай - бурятское), целебные травы, обладающие чудесными свойствами оживлять мертвых; топонимы (гора Сумбер, Алтай, Когей, Хухэй — бурятское, молочное море Сут-Холь — далай); наличие трех миров с божествами: Верхнего Небесного (во главе Курбустуг), Среднего (земного), Нижнего подземного (Эрлик), а также общие имена персонажей (герои, носящие титул «мерген»- меткий стрелок) и коня, (обычно названного по масти), занятие персонажей охотой и скотоводством, владение многочисленным скотом, табунами и т. д.

Эпос саяно-алтайских народов сохранил весьма значительную общность художественно-изобразительных и стилистических средств. В данной статье путем текстологического сличения рассмотрим эпитеты в эпосе сибирских народов.

Для анализа взяты тексты тувинского, алтайского, хакасского, ширского, бурятского и эвенкийского героических сказаний, опубликованных в двуязычной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», куда вошли сказания в наиболее полных и совершенных вариантах.

При характеристике художественно-определительной системы эпических памятников тюрко-монгольских народов Сибири использован аналитический метод статистики. Их количественное соотношение помогло нам установить как общие, так и специфические особенности поэтической системы эпоса того или иного народа.

«Излюбленным приемом алтайских сказителей является «цветовая характеристика изображаемого», — писал ученый-фольклорист С.Суразаков³. Действительно, это касается также и эпоса других тюрко-монгольских народов Сибири. Во всех героических сказаниях этих народов, даже монголоязычного бурятского народа и тунгусоязычной группы языков народа эвенков, цвето-

вые эпитеты занимают большое место. В них встречаются основные цвета — черный, белый, красный, желтый, серый, синий, зеленый, пестрый и т.д.

Всего нами зафиксировано в них 24 цветовых эпитета. Причем в алтайском эпосе «Очи-Бала» и «Маадай-Кара» по количеству представлено больше цветовых эпитетов, нежели в других разноязычных сказаниях. Среди них имеются и смешанные тона: бело-синий, огненно-пламенный, темно-красный, присутствует даже редко встречающийся эпитет свинцовый, блеклый.

Лидером во всех текстах является эпитет черный — кара, который по количеству употребления в них занимает первое место (кроме хакасского, где он находится на втором месте после эпитета белый).

В тувинском эпосе он встречается 130 раз, в алтайском — 78, хакаском — 83, шорском — 73, бурятском — 40, эвенкийском — 17.

После эпитета черный — кара во всех сказаниях по частоте употребления идет цветовой эпитет белый — ак. Он используется в тувинском эпосе — 53 раза, в алтайском — 69, в хакасском — 132, шорском — 21, бурятском — 25, эвенкийском — 7 раз.

Далее цветовые эпитеты по количеству употребления различаются между собой. Так, например, в тувинском эпосе после белого идет эпитет сарыг — желтый - 51, красный — кызыл — 31, серый — бора — 22, темный — кара — 20, седой — кок — 11; в алтайском — синий 39, рыжий — 28, бурый — 12, серый — 11; в хакасском — серый - 13, багровый — 9, желтый — 6; в шорском — зеленый — 28, синий — 12, желтый — 11; в бурятском, как и в тувинском, желтый - 24, красный — 15, зеленый — 11; в эвенкийском, как и в шорском, зеленый - 6, красный - 5.

В эвенкийском эпосе цветовых эпитетов меньше (и по количеству употребления они занимают небольшое место), чем в сказаниях тюрко-монгольских народов Южной Сибири.

В тувинском и бурятском сказаниях эпитет желтый является самым частым, занимает третье место по количеству употребления. Это свидетельствует о влиянии буддийской религии в форме ламаизма на эти народы.

Несмотря на то, что цветовые эпитеты между собой отличаются по частоте употребления, общими и распространенными в

них являются основные цвета — черный, белый, желтый, красный, зеленый, серый. Они встречаются чаще, чем обычные тона — коричневый, бурый и т.д.

Вместе с тем в каждом национальном тексте имеются специфические цветовые эпитеты, хотя их количество очень невелико. В тувинском эпосе к ним относятся — темно-пестрый, чернобелый, в алтайском — свинцовый, блеклый, огненно-пламенный, в хакасском — багровый, пунцовый, бело-голубой, голубой, в бурятском — ярко-синий, ярко-желтый, в эвенкийском — огненно-рыжий.

Большая группа эпитетов обладает высокой сочетаемостью с самыми разными понятиями. Предметов явно больше, чем эпитетов, т.е. одни и те же качества и свойства присущи в эпосе большому кругу вещей и предметов.

Во всех героических сказаниях цветовой эпитет черный применяется для изображения родной земли, пейзажных зарисовок (земля, гора, скала, утес, озеро, карагана, долина, степь, липа — тувинское сказание, гора, река, камень, озера, лужа — алтайское; земля, камень, тайга, гора, скала, степь — шорское, земля — валежник, река — хакасское, море, камень, горы — бурятское, земля — эвенкийское), явлений природы, (тучи, молнии — тувинское, туман — алтайское, туча, пыль, — хакасское, эвенкийское, туман — шорское), животных, птиц и насекомых (стригунок, баран, бык жеребец, конь, иноходец, верблюд, соболь, птица-чиж, ворон, гриф, комар, муха, муравьи — тувинское, собаки, верблюды, выдра, беркут, соболь — алтайское, конь, собака, лисица, ворон, муха — хакасское, конь, его гриба — шорское, соболь, ворон, лягушка — бурятское, глухарь, жук — эвенкийское), человека, его частей тела, мыслей и чувств (голова, глаза, пушок, брови, родинка, волосы — тувинское, богатырь, народ, коса, волосы, борода, глаза, мысли, помыслы, кровь, печень — алтайское, айна, глаза, умысел — хакасское, волосы, косы, действие, злоба — бурятское, печень, пот, кровь — эвенкийское), а также предметов быта (сума, полы, тон, олбук, книга, платок юфть, кольца, замок — тувинское, занавеса, войлок, сундук, тажур, бархат — алтайское, дом, хырна —

хакасское, мешок, ремень, плеть, пояс — шорское, ремень, чернила, мешок, дворец, сукна — бурятское).

Природа и ее явления, животный мир, человек и его мысли, чувства, предметы быта во всех сказаниях являются основными предметами, которые присутствуют как обязательный компонент эпического фона, способствующего созданию образов и раскрытию их внутреннего мира. Картины жизни персонажей нарисованы сказителями реалистически, рассыпаны почти во всех эпизодах повествования.

Наиболее часто во всех названных выше сказаниях встречаются сочетания *черная земля*, (кроме алтайского и бурятского, причем в хакасском эпосе употребляется 30 раз), *черная гора* (кроме эвенкийского), *черное озеро* (кроме шорского, бурятского, эвенкийского), *черный Верблюд*, *черный конь* (кроме эвенкийского, бурятского), *черный соболь* (кроме шорского, эвенкийского). Из предметов быта совпадений нет, кроме сочетаний *черный ремень* и *черный мешок*, имеющихся в бурятском и шорском сказаниях.

В то же время встречается немало специфических сочетаний, которые имеются в том или ином эпосе. В тувинском эпосе к ним относятся *черные молнии*, *черные полы*, *черная книга*, *черная грязь*, в алтайском — *черный народ*, в хакасском — *черные бока*, *черный дом*, *черные лисицы*, в бурятском — *угольно-черная лягушка*, *черные сукна*, в эвенкийском — *черный жук*, *черный глухарь*.

Изображая наряду с прекрасным, нормальным явлением безобразное, сказители создают контрастные картины жизни. Цветовой эпитет кара — *черный* применительно к врагам, противникам героя, употребляется в отрицательном смысле, символизируя зло, мрак. С помощью типичного эпитета *черный* их образы рисуются черными красками. Так, тувинский эпос дает в ономастике мифических существ и ханов-захватчиков — *Кара-Була*, *Амырга-Кара-Моос*, *Кара-Хан* и т. д. У врага богатыря Кан-Салгына из шорского эпоса «Алтын-Сырык» конь черной масти — «*черно-гривый черно-гнедой*», враг Кара-Кат — «*с черными косами*», у Кан-Таадын-Бий из алтайского эпоса «Очи-Бала» лицо черное, борода под пояс заткнутая, также имеет черный цвет и т. д.

По мнению С. С. Суразакова, черный цвет — “это цвет подземного мира. Все, что в этом мире принадлежит Кара-Куле,

представлено в черном облике"⁴; "контрастно чудесной стране героя — в дальнейшем рисуется земля его врага, богатыря Кара-Кула каана. Страна его описывается в тоне осуждения и хулы. Там вместо величавых гор Алтая — черная гора, вместо светлой реки — черная река. Такое изображение вражеской страны вполне гармонирует с образом ее хозяина Кара-Кула каана — злого, враждебного хана, жестокого разорителя чужих стран"⁵.

Эпитет ак — белый, как самый благородный цвет, обозначает лучшие свойства предметов и явлений — доброго, чистого, богатого. Как и эпитет черный, во всех сказаниях он употребляется при описании природы и ее явлений, животных и птиц, человека, жилья и вооружения богатыря, предметов быта.

Эпитет белый присутствует также в ономастике персонажей (*Ак-Хан* — тувинский, хакасский эпос), топонимах: *Ак-Хем* (белая река), *Ак-Даг* (белая гора) — тувинский, *Ак-Сюмер*, *Ак-Сют-озеро* — алтайский, *Ах-сын* (белый хребет), *Ах-хайа* (белая скала), *Ах-талаи* (белое море) — хакасский и т.д.

Эпитет желтый особенно часто употребляется при описании окружающей природы: желтыми могут быть стель (алтайское, тувинское, шорское сказания), озеро (тувинское и бурятское), скала, море и т.д.

В ряде случаев, особенно в тувинском и бурятском сказаниях, сочетания с эпитетом желтый — сарыг / шара появились под влиянием ламаизма: хопчу сарыг судур — вещая желтая книга — судур (тувинское), желтая книга судеб (бурятское), где герой узнает о своей будущей жизни.

Иногда разнородные сочетания с эпитетом сарыг-желтый в тувинском эпосе образуют сквозной изобразительный ряд. Так, например, Моге-Баян-Далай из сказания "Моге-Шагаан-Тоолай", по пути к ламе "Взлетел на своем Арзылан-Кыскыле на Вершину желтой горы и увидел: с далеких гор течет длинная желтая река, в ее устье, посреди бескрайней желтой степи стоит огромный желтый монастырь — хурээ"⁶.

В алтайском эпосе "Очи-Бала" присутствует эпитет с сочетанием ядовито-желтая змея, а также он применяется при характеристике девиц. Согласно Суразакову, в этом случае эпитет желтый — цвет "шулмусов, выходящих на землю в облике желтых парней и девиц"⁷.

В тувинском эпосе мифические существа — *шулбу* и змей также наделены эпитетом *желтый*.

В бурятском эпосе эпитет *желтый* — шара также выступает “как олицетворение чего-то враждебного, опасного для богатыря. Он часто употребляется в таких сочетаниях: “*желтый мангадхай*”, “*ядовитый желтый змей*”, “*желтый туман*”.

В шорском эпосе “*Алтын-Сырык*” эпитет *желтый* подчеркивает только природу — *желтая гора* и *желтая степь*. Зло здесь ассоциируется только с черным цветом, а добро, как у всех тюрко-монгольских сибирских народов, с белым⁹.

Эпитет *кек* в значении *синий* в тувинском, алтайском эпосе часто встречается в сочетании *кек дээр* — *синее небо*, а при определении цвета животных он выступает в значении *серый* и *сивый*: *кек буга* — *сивый бык*, *кек инек* — *сивая корова*. В некоторых случаях он имеет значение *зеленый*: *кек сиген* — *зеленая трава* и *седой*: *кек баш* — *седая голова*. В тувинском эпосе он встречается всего 3 раза.

В алтайском эпосе, в отличие от других сказаний, эпитет *синий* с разными понятиями употребляется 39 раз: *бык* — 17, *небо* — 6, *звезда* — 3, *облако*, *гора*, *колье*, *подушка*, *корова* — по 2, *море*, *тучи*, *цветы* — по 1 разу. “Доминирование синего характерно для пейзажа Алтая, особенно для зимнего периода”¹⁰.

Основные цветовые эпитеты, являющиеся доминантными в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири, показывают, что цветовая гамма эпических сфер в эпосе саяно-алтайского нагорья и бурят, эвенков многообразна. Главные в них цветовые тона — *черный*, *белый*, *желтый*, *красный*, *синий*, *пестрый*, *зеленый*, *легий*. С помощью этих определений дается, прежде всего, зрительное (цветовое) представление о тех или иных предметах, вещах окружающего реального мира.

Вместе с тем цветовые эпитеты, кроме определения реальных внешних качеств природы, человека и другого предметного мира, применяются и при определении *масти животных*, особенно любимого спутника богатыря — коня, который наделяется самыми яркими цветовыми эпитетами. С помощью таких эпитетов, иногда смешанного оттенка, описываются разнообразные масти животных.

В хакасском эпосе “Ай-Хуучин” их количество достигает — 16. Обращает на себя внимание и частота употребления, в отличие от других сказаний. Очень часто используется *лего-саврасый* цвет, которым наделен конь (36 раз), кобылица и жеребец (по 6 раз). Далее по частоте идут *красно-каурый* (28), *белобуланый, кроваво-рыжий* (по 15 раз), *светло-каурый* (14) и т.д. Это объясняется тем, что в хакасской эпической традиции имеются геройские сказания с сюжетом, связанным с культом коня, восходящим к тотемистическим представлениям древних тюркских предков хакасов¹¹.

Главная героиня анализируемого нами произведения “Ай-Хуучин” родилась от двух коней, имеет брата-близнеца. В другом хакасском алыптых нымахе “Алтын-Арыг” также “героиня и конь — близнецы, вместе рождаются внутри Белой Скалы и вместе гибнут”¹². Поэтому так много и часто описываются в данном эпосе масти лошадей. Причем конь Ай-Хуучин, ее мать — кобылица и отец — жеребец одной - *лего-саврасой* масти, которая в нем упоминается 48 раз.

При определении мастей животных в хакасском сказании “Ай-Хуучин” употребляются 5 разных оттенков: белого - по 4 оттенка, *лего*го и *темного* — по 3 и 2 оттенка - *светлого*, по 1 оттенку — *красного, рыжего, голубого и сине-голубого*. Все 16 оттенков относятся к определению коня, только один — к кобылице и жеребцу.

Количеством употребления разных цветовых эпитетов при описании мастей животных отличаются тувинские и шорские сказания. Их традиция в данных произведениях знает 9 цветовых эпитетов.

В тувинском эпосе преобладает эпитет *разномастный*, который используется при определении *табуна* и коня, он встречается 6 раз. Далее цвета распределяются так: *черный и сивый* оттенок применяется по 2 раза, *легий, желто-легий, песочно-белый* — по 1. В тувинском эпосе при определении мастер животных используются в основном нейтральные, серые тона и в единичных случаях контрастные - *черный и белый*.

Эпический объект в тувинском сказании, в отличие от всех произведений, более разнообразен. Это конь, жеребец, табун,

кобылица, бык, Валух, маралухи. Один эпитет, характеризующий масть коня, входит даже в его кличку, являясь его именем — *Бора-Хөл*.

В *шорском* эпосе “Алтын-Сырык” самым частым является сочетание *бело-серый* конь, встречается 63 раза (по частоте занимает первое место среди других сказаний), оно же с другим удвоенным, уточняющим эпитетом — *золотогрибый* — употребляется также 55 раз. Всего, вместе с последним эпитетом, *бело-серый* цвет используется в данном эпосе 118 раз.

Здесь, как и в хакасском эпосе, эпитеты, определяющие масть животных, принадлежат двум объектам — в основном коню, в единичных случаях — *кобылице*.

В *бурятской* эпической традиции характерно частое употребление сочетания с цветовым эпитетом *стройный соловый конь* богатыря. Он применяется 39 раз, а сочетание просто *соловый конь* встречается 2 раза. Затем по перечню идет сочетание — *высокий пегий жеребец* (2), остальные употребляются по 1 разу. Как в тувинском, в бурятском сказании с помощью цветовых эпитетов характеризуются разные животные — конь (3), жеребец, *кобылица*, волк, лес — по 1 разу. В бурятском эпосе, как в других сказаниях, настоящих цветовых оттенков (черный, белый, серый и т.д.) не находим. Здесь имеются только эпитеты, характерные для масти животных — *соловый* (2), *вороной* (1), *пегий* (3), *игреневый* (1), *сибирский* (1).

В *алтайском* эпосе “Очи-Бала” преобладает оттенок *рыжий*, который используется для изображения масти коня (22), быка (6), жеребца (1). Вместе с тем в нем есть и другие сочетания с этим эпитетом — *кроваво-рыжий конь, огненно-рыжий жеребец*, которые встречаются по 1 разу.

Кроме эпитета *рыжий*, в алтайском сказании, по 1 разу употребляются эпитеты — *бело-серый, черный*.

По количеству употребления цветовых эпитетов, определяющих масть животных, данное алтайское сказание находится на последнем месте. Оно имеет всего 5 эпитетов с разными сочетаниями. Хотя, по подсчетам Е.П.Маточкина¹³, в “Маадай-Кара” насчитывается — 15 цветовых эпитетов с разными понятиями. Причем частота употребления в нем интенсивнее, чем в сказании “Очи-

Бала". Сравним: если в "Маадай-Кара" на первом месте находится сочетание *темно-сивый*, который употребляется 135 раз, то в последнем эпосе — самое частое сочетание с эпитетом *рыжий* — всего 31 раз (вместе с двумя последними сочетаниями). Другие цветовые эпитеты в "Маадай-Кара" используются также часто: *серый* — 66, *темно-серый* — 21, *темно-гнедой* — 15, *каурый* — 8, *светло-серый* — 7, *огненно-рыжий* — 6 и т.д.

А оттенок *рыжий*, самый распространенный в эпосе "Очи-Бала", наоборот, встречается всего 4 раза. Вышеназванных эпитетов, характерных для "Маадай-Кара", кроме сочетания *огненно-рыжий конь*, в последнем сказании нет.

В хакасском сказании "Ай-Хуучин", во всех его 3 вариантах, записанных от разных сказителей - П. Курбижекова, П. Ульчугачева и С. Кадышева, три коня имеют разную масть. У Курбижекова — мать-кобылица, жеребец-отец и брат-близнец Ай-Хуучин — все лего-саврасые, у Ульчугачева — кобылица-мать и брат-конь — лего-соловые и только жеребец-отец — бело-буланый. В варианте С. Кадышева все три коня — *темно-саврасые*¹⁴.

Отсюда можно сделать вывод, что цветовые эпитеты, определяющие масть животных, в эпосе тюрко-монгольских народов не типизированы и не обладают устойчивой семантикой. Даже в эпической традиции одного народа цветовые эпитеты имеют разную не устоявшуюся семантику.

Сопоставление эпитетов, определяющих масть животных, в разноязычных сказаниях свидетельствует также о том, что в них эпитеты не имеют соответствия и не совпадают между собой. В данных сибирских традициях мы не обнаружили общих, одинаковых сочетаний с цветовым эпитетом, определяющим масть животных, несмотря на то, что у этих народов традиционным занятием в прошлом было развитое скотоводство и коневодство. Только некоторые эпитеты без определяемого слова совпадают между собой. Так, эпитет *легий* имеется в тувинском и бурятском сказаниях, в составе сложных эпитетов он также присутствует в хакасском и шорском эпосе (соответственно бело-*легий* кралчайский и лего-саврасый). Хакасская исследовательница В. Е. Майногашева отмечает, что пегость была исконным родовым признаком, отражающим реальную жизнь далких предков. По тради-

ции алыптых нымаха, согласно Майногашевой, “чистая масть, без оттенка, встречается редко. Из чистых мастей в эпосе бывает кок (синий, сивый) и ах (белый)”¹⁵. Это относится и к эпосу соседних с хакасами народов -тувинцев, алтайцев и т.д., где постоянным эпитетом быка и коровы является *синий, сивый*.

В названиях же объектов, с которыми сочетаются эти эпитеты, наблюдается много общего. Так, наиболее часто с помощью цветовых эпитетов описываются конь, жеребец, кобылица, бык, верблюд. Они связаны в основном со светлыми тонами: бело-серый конь (алт.), бело-буланый, светло-каурый, бело-игреневый, бело-голубой, бело-чубарый, бело-соловый, светлопегий (хакас.), бело-серый, бело-сивый, бело-пегий (шорск.), соловый (бурят.) и т.д.

Исследование показывает, что в эпосе сибирских народов употребляются многоцветные, самыми радостными и светлыми красками оттененные эпитеты, с помощью которых зрительно передается восприятие при изображении разнообразных мастей животных, как домашних, так и диких. Это говорит о том, что для тюрко-монгольских народов Южной Сибири характерно художественное восприятие мира в его колористическом многообразии. При этом у каждого народа свой ограниченный набор излюбленных цветов, соответствующий национальным особенностям психологии, историческим традициям духовной и бытовой культуры.

Кроме цветовых эпитетов, в эпосе саяно-алтайских народов, бурят и эвенков, наиболее широко используются эпитеты, *указывающие на материал*, из которого сделан тот или иной предмет. Они обладают большой устойчивостью по сравнению с цветовыми эпитетами и имеют ярко выраженный эпически-идеализированный характер.

В эпосе сибирских народов имеются общие эпитеты, связанные с металлами и другими материалами, характеризующими тот или иной предмет.

В нем первое место среди всех металлов принадлежит золоту (кроме бурятского и эвенкийского). Эпитет золотой в шорском эпосе встречается много раз — 184, в хакасском — 67, в алтайском — 56, в тувинском — 55. А в бурятском и эвенкийском текстах лидирует эпитет серебряный. Он используется в бурятском эпосе — 95 раз, в эвенкийском — 22.

На втором месте из металлов в тувинском (31), алтайском (23), эвенкийском (16) сказаниях употребляется эпитет *железный*, а в хакасском — *каменный* (28), в шорском — *медный* (2), бурятском — *булатный* (7).

На третьем месте в тувинском (16), хакасском (9) — *серебряный*, алтайском — *бронзовый* (9), в шорском — нет, бурятском — *золотой*, *железный* (по 5), эвенкийском — *каменный* (3) и т.д.

Общими эпитетами во всех сказаниях являются: *золотой*, *железный* (кроме шорского), *серебряный*, *каменный* (кроме шорского), *бронзовый* (кроме бурятского и эвенкийского) *стальной* (кроме алтайского, бурятского и эвенкийского), *медный* (кроме алтайского, хакасского, бурятского). В этих сказаниях они стали традиционными и типизированными.

Остальные эпитеты из металла характерны для эпоса того или иного народа. Так, специфическими эпитетами алтайского эпоса “*Очи-Бала*” являются *алмазный*, *чугунный*, *жемчужный*, тувинского — *мельхиоровый* (3) бурятского — *гранитный*, имеются общие эпитеты в алтайском и бурятском: *перламутровый*, *деревянный*. В других текстах специфичных эпитетов почти нет.

Из эпитетов, определяющих другой материал, в тувинском, бурятском, эвенкийском сказаниях выступает *шелковый*. Он встречается много раз в тувинском эпосе (20), эвенкийском (19) и бурятском (5), а в алтайском — только 1 раз.

Для алтайского, тувинского и бурятского текстов характерен также эпитет *соболий* (встречается соответственно 6, 1 и 4 раза).

Кроме того, встречаются эпитеты, имеющиеся только в эпосе одного народа. Так, произведению алтайского народа присущи эпитеты — *хлопковый*, *медвежий*, *хромовый*, *бархатный*, бурятского — *рыбий*, *замшевый*, эвенкийского — *берестяной* (1), *глиняный* (6).

Серебро широко использовалось в бытовой жизни бурят. Оно находится на самом первом месте (95) по частоте употребления, как и в эпосе эвенков. Причем, в отличие от последних, серебро по своему качеству, форме литья и цвету имеет у бурят

различные названия и определения (см. перечень): *узорчатое, литое, витое, чеканное, кованое, цельное, красное, белое, злато-серебряное, посеребряное, латунно-серебряное*.

Это говорит о том, что буряты очень хорошо знали и ценили этот металл. Бурятский ученый М.И.Тулохонов пишет: "Определения к слову "серебро" весьма многочисленны и разнохарактерны. Это объясняется высокой ролью в прошлом у бурят серебра как благородного металла, когда оно длительное время считалось самым ценным украшающим материалом и практически было вне конкуренции. Это обстоятельство своеобразно отразилось во множестве двусоставных эпитетов. Например, половицы "красного кованого серебра" (улаа мунгуй наншижи — стк. 175), "высокое серебряное крыльцо" (ура мунгун хэрэнссы — стк. 157), стена покрыта "белым серебром" (сагаа мунгоор — стк. 182). "Красное серебро", очевидно, является описательным обозначением золота или латуни, которые в таком сочетании получили некое высокостилевое, традиционно - эпическое обозначение". "Серебряный" передает значение чистого, хорошего, светлого"¹⁶.

Кроме серебра, в бурятском эпосе употребляются другие металлы — золото, железо, латунь, булат, а также материалы — шелк, замша, рыбья кожа, не характерные для эпоса тюркских народов Саяно-Алтая.

В эвенкийском эпосе эпитет *серебряный*, как отмечалось выше, является самым распространенным по сравнению с другими эпитетами — встречается 27 раз. Кроме специфического эпитета — *берестяной и глиняный*, все эпитеты, характерные для эпоса тюрко-монгольского эпоса Южной Сибири, в нем присутствуют.

Сопоставление эпитетов и сочетаний с ними показывает, что в героических сказаниях тюрко-монгольских народов Южной Сибири и эвенков, с одной стороны, имеются общие, совпадающие между собой художественные средства, с другой, - свидетельствует об их специфике.

Обращает на себя внимание количественная неравномерность употребления эпитетов и связанных с ними понятий в разных эпических традициях. Так, например, эпитет *золотой* и определяющие понятия в *шорском* эпосе составляет 184, в тувинском и

алтайском, соответственно 55 и 56, в **хакасском** - 66, а в **бурятском** - всего - 5, в **эвенкийском** - его совсем нет. Зато эпитет **серебряный** с сочетаниями в **бурятском** эпосе по количеству употребления достигает - 95, в **эвенкийском**-24, т.е. находится на первом месте среди других эпитетов; в эпосе тюркоязычных народов Саяно-Алтая их количество намного меньше: в **тувинском**-16, **алтайском** всего-4, в **хакасском**-6, в **шорском** - всего - 1.

В целом эпитеты, связанные с материалом, весьма разнообразны и используются намного больше, чем в классических эпосах других народов. Это, конечно, зависит от содержания архаического эпоса тюрко-монгольских народов Сибири, где все основные элементы художественной структуры, поэтики, стиля, в том числе эпитеты, подчинены главной цели - идеализации.

Любой эпический предметный мир, даже описание человека, данное при посредстве подобных определений, служит созданию идеального образа богатыря, дает представление о благородстве персонажа.

С другой стороны, некоторые эпитеты и связанные с ними понятия, характерные для разноязычных сказаний, такие, как **золотые ресницы** (алт.), **железные тела**, **железная пуповина** (тув.), **серебряная кисть** (хакас.), **золотые уши**, **золотая речь** (эвенк.) и т.п. обретают символическое значение, становясь метафорами, и употребляются, прежде всего для изображения красоты, чудесного происхождения героя, создавая необычайный по своей изобразительной силе портрет персонажа.

Большинство эпитетов, характеризующих материал, по содержанию группируется вокруг 3 сфер: **предметный мир** (эти эпитеты занимают ведущее место, как по доле, так и по общему числу употребления); **эпический ландшафт**; **человек и связанные с ним части тела**.

Причем сказители пользуются уже готовыми, сложившимися в народе, традиционными эпитетами, выражающими определенные оценочные оттенки, вкладывая свое отношение к тому или иному изображаемому событию.

Особенно показательны в этом плане эпитеты, изображающие бытовые предметы. Так, эпические певцы любуются, прежде

тувинском, алтайском и бурятском сказаниях эпитетом *соболий* наделяют *шапку* богатыря. Эпитетом *соболий* характеризуются также постельные принадлежности персонажей: *соболье одеяло, соболья подушка* и т.д.

В *түвинском* эпосе в качестве свадебного подарка богатырь преподносит хану-тестю, меха *синего Волка, красной лисицы* и *черного соболя*.

В *түвинском, бурятском* и *эвенкийском* текстах, важную роль при обрисовке предметного мира играет эпитет *шелковый*. В тувинском эпосе он употребляется чаще всего при описании одежды богатыря и предметов домашнего обихода. Так, в *түвинском*, как и *бурятском* эпосе при описании халата богатыря — (тон/дэгэл), платы (кадак/хадак) используется эпитет *шелковый*. В *эвенкийской* традиции эпитет *шелковый* имеет совершенно другую семантику, чем в вышеназванных сказаниях. Здесь он сочетается с понятиями — коса (11), чум (4), трава (1) и т.д., т. е. не определяет материал изготовления, а приобретает метафорическое значение.

А в *алтайском, хакасском, шорском* текстах эпитет *шелковый* вовсе отсутствует.

В рассматриваемых сказаниях мы находим также конкретные и поэтические картины пейзажа, нарисованные эпическими певцами при помощи эпитетов, определяющих тот или иной материал. Они представлены в эпосе в соответствии с приемами идеализации. Так, в *түвинском* сказании “Хунан-Кара” в стойбище Далай-Байбын-Хаана, отца богатыря, имеются воды — золотого ручья и серебряного ручья. Пуповину только что рожденного малыша-богатыря моют водой железной реки и каменной реки. Одним из условий состязания женихов-соперников на родине невесты, выдвинутых ханом-тестем, является: “кто, на коне проезжая по краю земли-неба, сбьет плетью золотую *ветку-отросток* с основания дерева алоэ-сандал и вернется, тот дангины получит”¹⁸. В *алтайском* эпосе “Очи-Бала” родина богатыря характеризуется посредством ярких эпитетов; сказители восторгаются, любуются красотой родной природы: вечный золотой или золото-серебряный Алтай со злато-серебряными каменными крепостями, вершина белой островерхой горы золотом сияет и т.д.

В алтайском, хакасском, шорском сказаниях обязательным элементом природы является наличие золотой кукушки, которая кукует на родине-чурте богатыря. Кроме золотой кукушки, в шорском эпосе "Алтын-Сырык" широко представлены и другие пейзажные штрихи: золотая гора (35), золотая лиственница (12), золотая степь (5), золотая береза (2), золотые листья (как и в бурятском) и т.д.

В тувинском и эвенкийском сказаниях эти сочетания отсутствуют.

Если в эпосе тюрко-монгольских народов при помощи эпитетов золотой и серебряный создаются идеализированные, воспевающие красоту и благородство положительные образы, то при изображении отрицательных персонажей, их окружающего мира, наоборот, употребляются эпитеты, определяющие металлы низкого качества, явно снижающие личное достоинство врагов. В *алтайском* эпосе к ним относится описание родины противника Очи-Бала, земля его — железная с железной поляной, с железным тополем-деревом, а коновязь и изгородь дома также состоят из железа.

В *тувинском* эпосе у главного соперника в борьбе за руку дочери хана Хунан-Кара Небесного Демир-Моге конь — железный, коновязь — железно-тополиная, даже имя у него — Демир-Моге, что в переводе на русский язык означает Железный Силач.

Мифологический образ обитательниц подземного мира в данном эпосе нарисован так: "Из провала в земле с шумом-брязцанием стали толпами выходить старухи с медными-медными рылами, с медными-медными когтями, медные-медные копья, сабли держа"¹⁹. В остальных текстах подобное описание противников не обнаружено.

Из этого следует, что не все приведенные выше в перечнях сочетания с признаками золотой, серебряный и т.д. совпадают между собой. Часть их свидетельствует об их общности - используется ряд одних и тех же сочетаний, особенно при описании предметного мира, в частности во всех традициях чрезвычайно сходно описание жилища и его утвари. Близкие параллели имеют и изображения некоторого конского снаряжения; сход-

ными являются определяемые слова и понятия, а также наличие большинства общих эпитетов, определяющих тот или иной материал. Остальная часть свидетельствует о специфическом употреблении не только большинства сочетаний, но и эпитетов. В эпосе сибирских народов имеются такие эпитеты и определяемые с ними слова, которые не встречаются в других произведениях того или иного народа.

Таким образом, мы рассмотрели лишь основные и наиболее характерные эпитеты с определяемыми словами для эпоса сибирских народов. Большинство их являются устойчивыми, типичными не только для данной традиции, но общими для всего южносибирского региона, составляя главное ядро эпического повествования и свидетельствуя об их традиционной культурной общности.

Сходство в эпосе сибирских народов обнаруживается и в типических местах, сравнениях.

В целом проведенное сопоставление позволило выявить общеэпическое, традиционное сходство. Общность поэтической традиции народов Сибири объясняется не только типологическим сходством, но свидетельствует о древних исторических корнях народов Сибири, является результатом контактов, непосредственного общения, близости языков.

Вместе с тем каждый эпос характеризуется определенными различиями, связанными с этнобытовыми особенностями, спецификой географических условий, национальным своеобразием психологии. Поэтому героические сказания тувинцев и ближайших их соседей самостоятельны и самобытны.

Разумеется, в одной работе невозможно исчерпать все аспекты проблемы. Наше сопоставительное изучение с целью выявления сходства и своеобразия художественно-изобразительных средств — только уточнение самой сути понятия сравнительного исследования и лишь начальная ступень, ведущая к более сложной системе сравнений. Для решения данной проблемы весьма перспективным может быть составление Сравнительного словаря эпитетов, сравнений, особенно типических мест эпоса тюрко-монгольских народов Сибири, чем, кстати, начал заниматься сектор фольклора Института филологии СО РАН при участии национальных республик — Тувы, Алтая, Хакасии, Буря-

тии, а также Шории. Такое исследование, безусловно, откроет новые грани в сравнительном изучении устного поэтического творчества, позволит не только ярче осознать его поэтико-стилевые признаки, но и создать историческую поэтику эпоса, что является важнейшей задачей современной фольклористики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Майногашева В.Е. Древнейшие алыптых нымахи и герои.//Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. - Абакан, 1972. С. 69-96.
2. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходство, различия.//Типология народного эпоса. - М. 1975. С.57.
3. Суразаков С.С. Из глубины веков. - Горно-Алтайск: 1982. С.114.
4. Там же. с. 114.
5. Маадай-Кара: Алтайский героический эпос.//Зап. текста, пер. и прил. С.С. Суразакова; подгот. текста и вступ. ст. И.В. Пухова; Отв. ред. Н.А. Баскаров. - М.: 1973. С. 466 (Эпос народов СССР).
6. Сказание о богатырях: Тувинский героический эпос.//Предисл., пер. и коммент. Л.Гребнева. -Кызыл: 1960. С.90.
7. Суразаков С.С. Из глубины веков. С. 114.
8. Тулохонов М.И. Бурятский героический эпос "Аламжы Мэргэн".//Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. - Новосибирск. 1991. С. 35.
9. Чудояков А.И. Традиции шорского эпоса и сказание Павла Кыдыякова//Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. - Новосибирск, 1998. С.28.
10. Маточкин Е.П. Цвет и свет в "Маадай-Кара"//Алтай и тюрко-монгольский мир (тезисы, статьи). - Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1995. С.12.
11. Майногашева В.Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе "Ай-Хуучин".//Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. - Новосибирск: 1997. С. 27.
12. Там же. С. 27.
13. Маточкин Е. П. Цвет и свет в "Маадай-Кара". С. 14.
14. Майногашева В.Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе "Ай-Хуучин". С. 27.
15. Там же. С. 27.
16. Тулохонов М. И. Бурятский героический эпос "Аламжы Мэргэн". С. 35.
17. Майногашева В. Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе "Ай-Хуучин". С. 42.
18. Тувинские героические сказания.//Сост. С. М. Орус-оол. Ответ. ред. В. М. Гацак. -Новосибирск, 1997. С.205.
19. Там же. С. 233.

ТУВИНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КОСМОЛОГИЯ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ

Традиционные космологические воззрения как основополагающий фактор тувинской культуры, являющийся внутренним смысловым и смыслополагающим ядром всех ее проявлений, вплоть до самых мельчайших, бытовых, еще не рассматривались исследователями истории, культуры и быта тувинцев. А ведь "...в модели Вселенной, как ни в какой другой категории культуры, содержится наиболее полный набор основных принципов описания, построения, координации и классификации всех основных ее явлений и форм. Благодаря наличию в культуре этноса подобных категорий индивид или группа индивидов имеют возможность определить свое поведение — природное, культурное, т.е. ими же созданное окружение по конкретным вехам, эталонам, общепринятым в данном этносе нормам, словесным и поведенческим клише"¹. Данная работа является первой попыткой более конкретного исследования тувинской традиционной космогонии и космологии как главного скрытого содержания героических сказаний тувинцев.

Разными исследователями и исследовательскими школами выдвинуто множество теорий о происхождении героического эпоса, в настоящее время стала общепринятой точка зрения, согласно которой героический эпос берет свое начало и основывается на мифологии. Эпический мир, по существу, не поддается реально-исторической идентификации и, как считает Б. Н. Путилов, "...пафосом героического эпоса является не воспроизведение (пусть в фантастических и условных формах) какой-либо исторически и социально конкретной сферы народной жизни определенной эпохи (или ряда эпох), но создание "своего" мира, "своей" исторической, социальной, бытовой модели, конструкции, обращенной в прошлое и получившей своеобразную историческую окраску"². Наиболее ранний тип эпоса представлен мифологическими сказаниями о первопредках — культурных героях. "От архаических мифов о первопредках — культурных

героях — идет путь к сказке и к религиозным мифам — легендам о боже-творце”, — считает Е. М. Мелетинский³. А мифологическое мироощущение характеризуется всепроникающей космологичностью. Любой элемент соотнесен с космосом и может быть выведен из него. “Первобытный миф имеет лишь одно содержание — космогонию, неразрывно слитую с эсхатологией. Ни одна мифологема, в чем бы она ни была выражена — в слове языка, в словесном и не словесном сюжете (в действенном, вещном, ритмическом и т.д.), — ни одна мифологема не является в конечном счете чем-нибудь иным, кроме космогонии...” — пишет, в частности, О. М. Фрейденберг⁴. “Для мифологической картины мира особую ценность и актуальность представляют схемы, ориентированные на объяснение происхождения вселенной и составляющих ее элементов. По мифологической логике именно в происхождении явления кроется его сущность”⁵.

“При всем своеобразии мифологического мышления оно, несомненно, было формой познания окружающего мира и, при всей своей громоздкости и “фантастичности”, несомненно, служило инструментом анализа, без которого была бы немыслима даже материальная культура на древних стадиях развития человечества”, — пишет Е. М. Мелетинский⁶. В этой связи нелишне было бы привести некоторые тезисы, детализирующие понятие мифа, принадлежащие А. Ф. Лосеву. Соответственно третий и пятый из шести его тезисов гласят, что а) “миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение, но живое субъект-объектное взаимообщение, содержащее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность, достоверность, принципиальную закономерность и структуру”; б) “миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ: и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и жизненно-символические слои”⁷. Именно пятый тезис о символической природе мифа, основной для самого А. Ф. Лосева, является наиболее важным пунктом и нашего исследования. Мы полагаем, что именно благодаря своей символической природе, основные мифологемы архаичных космогонических мифов стали основными смысло- и сюжетообразующими элементами произведений устного народного творчества, в частности, героичес-

кого эпоса. Говоря о сказках другого региона и культуры, а именно, о сказках “Тысячи и одной ночи”, видный исследователь восточной культуры и суфийский философ Идрис Шах подчеркивает, что “...в этом сборнике можно найти некоторые весьма важные истории. Изучение самих историй и расшифровка их по правилам тайного языка раскроет перед нами замысел автора или же их скрытое значение, а также покажет, как следует их использовать. Многие из этих сказок являются суфийскими обучающими историями, описаниями психологических процессов или различными зашифрованными учениями”⁸. А ведь, по определению, символ в силу своей многослойности и многозначности и есть то, что требует расшифровки. В данной работе мы проанализируем и попытаемся расшифровать некоторые узловые моменты тувинских героических сказаний.

В первую очередь обращает на себя внимание традиционный зacin почти всех сказаний, который гласит, что описываемые события происходили “В то время, когда гора Сумбер-Уула была кочкой (или пригорком), а озеро Сут-Холь (букв. Молочное озеро) было лужей”⁹ (перевод Э. М.). Ясно, что речь идет о мифическом времени, времени первотворения. Это время, когда мировая гора Сумеру (тув. Сумбер-Уула.), возникшая первой в процессе космогенеза из первозданного мирового океана, была еще маленьким пригорком. То же относится и к озеру Сут-Холь. По нашему мнению, никого не должен вводить в заблуждение факт наличия в Западной Туве реального озера с таким же названием. Речь здесь, скорее всего, идет о первичном мировом океане. Примечательно, что в зacinе некоторых сказаний говорится не о Молочном озере Сут-Холь, а прямо о бурном море — океане: “Когда Белая Сумбер-Уула была островерхим пригорком, когда бурное море лежало черной лужей”¹⁰ (перевод Э. М.). В индуистской мифологии боги и асуры, используя гору Мандару как мутовку, путем пахтанья много лет сбивали океан. Сначала воды океана превратились в молоко (отсюда и Молочное озеро. - Э. М.) затем — в масло и т.д. Таким путем была сотворена земля. Миф о пахтанье океана (как пахтают молоко. - Э. М.) по типу принадлежит к космогоническим мифам, в которых акт творения совершается посредством разделения первичных вод. Не

оставляют сомнения, что речь идет о мифическом времени, и дальнейшие трафаретные формулировки зачина: "В то время, когда все плоское носилось по ветру, а все круглое катилось" и т.д. Как видим, налицо картины еще не полностью упорядоченного состояния вселенной или, по крайней мере, сферы обитания людей — Чамбы-Дип (инд. Джамбудвипа). В архаических мифах это эпоха хаоса, подлежащая упорядочению силами космоса. В классических формах эпоса мифическое время также представляется как начальное, как время действия предков, предопределивших последующий порядок.

В образах эпических богатырей прослеживаются генетические связи с культурными героями, первопредками: самый тип богатыря-героя, наделенного сверхчеловеческими, фантастическими, шаманскими качествами, имеет мифологические корни. Деяния эпических богатырей практически сводятся к одному — борьбе с чудовищами и враждебным племенем-государством. "В архаической эпике обычно выступает некая, достаточно мифологическая, дуальная система враждующих племен — своего, человеческого, и чужого, "демонского", имеющего хтоническую окраску. Такое противопоставление нисколько не мешает тому, что в эпосах упоминаются и фигурируют и другие мифические миры и племена... Борьба эта языком племенной вражды конкретизирует защиту космоса от сил хаоса", — считает Е. М. Мелетинский¹¹. Битвы, конфликты, войны носят чаще всего ритуальный характер. Это побудительное противопоставление двух частей клана или борьба между представителями божественных сил, но оно всегда знаменует собой какой-либо эпизод из космической или сакральной драмы. Ни в коем случае нельзя объяснять войну или поединок рационалистическими мотивами. "...Каждый раз, когда конфликт повторяется, имеет место архетипическая модель", — считает также и Мирча Элиаде¹².

Почти в каждом тувинском героическом сказании присутствует эпизод убийства героем какого-либо чудовища. Например, в сказании "Моге Шагаан-Тоолай" ("Богатырь Шагаан-Тоолай") герой Кара-Когел убивает огромное животное величиной с таежный хребет, из внутренности которого выходят люди разных племен. В некоторых случаях, как, например, в сказании "Баян-

Тоолай”, герой убивает чудовище Амырга Кара-Моос и разрывает его тело на части. Так же поступают (т.е. разрывают тело на части и разбрасывают во все стороны) некоторые эпические герои и по отношению к людям, своим противникам. По всей видимости, причина столь жестокого поведения героя кроется не в какой-то особой свирепости его нрава, а в том, что во всех его действиях налицоствует мифологическая подоплека: “...тут самое центральное действие — расчленение животного: внутренности разъятого на части зверя соответствуют растерзанным космосам”, - пишет О. М. Фрейденберг¹³. В этой связи необходимо, по нашему мнению, вспомнить общеизвестные мифы о Тиамат, Паньгу, Пуруше и т.д. Тиамат — в аккадской мифологии персонификация первозданной стихии, воплощение мирового хаоса, изображалась в виде чудовищного дракона или семиголовой гидры. Божество Мардук убивает ее и рассекает на две части, делая из первой небо, из второй землю. Паньгу в древнекитайской мифологии — первопредок, первый человек на земле, после смерти которого части его тела дали начало конкретным космическим явлениям и элементам рельефа, а паразиты, жившие на его теле, превратились в людей. Пуруша в древнеиндийской мифологии — перво человек, из которого возникли элементы космоса, вселенская душа, “Я”. Он приносится в жертву богам путем расчленения на составные части, из которых возникают основные элементы социальной и космической организации.

Все вышесказанное, на наш взгляд, позволяет сделать вывод, что анализируемые нами эпизоды генетически связаны с подобного рода мифами и что герои тувинских сказаний расчленяют и разбрасывают тела своих противников не по какой-то своей особой прихоти (и не по прихоти фантазии сказителя), а потому, что так предписывает им поступать логика космогонического мифа и действия эти являются символическим “воспроизведением космогонического акта”¹⁴. — И не случайно из внутренностей убитого чудовища на свет божий выходят люди. И части тела убитого животного или человека разбрасываются в силу того, что это действие повторяет сакральное жертвоприношение, и как всякое жертвоприношение, повторяет время первотворения и маги-

ческим образом поддерживает порядок во вселенной, а также актуализирует время совершения ритуала.

Как видим, тувинский героический эпос насквозь пронизан мифологемами космогонических и космологических мифов. Явно присутствует в них также числовая символика, имеющая тоже космологический характер. Во-первых, все действия героя повторяются трижды. Исходя из того, что тюркская Вселенная делится на три части: верхнюю, среднюю и нижнюю, можно предположить все действия героя, согласно мифологическому сознанию, магическим образом воздействует на эти три космические области. Также в пользу этого довода, по нашему мнению, говорит то обстоятельство, что противниками героя в богатырских поединках чаще всего выступают персонифицированные стихийные силы или хтонические существа. Во-вторых, для того, чтобы достичь цели своего путешествия, герой, как правило, преодолевает семь горных хребтов и семь рек. А из буддийской мифологии мы знаем, что космическая гора Сумеру окружена семью горными хребтами, отделенными друг от друга семью кольцевидными озерами. Значит, мы можем предположить, что герой в конце своего путешествия из человеческой, профанной попадает в сакральную область. В-третьих, в героических сказаниях очень часто фигурирует девятислойный стеклянный дворец. Чаще всего, это дворец Курбусту-Хана, верховного божества, создателя Вселенной.

Согласно тувинской мифологии, небо имеет девять слоев (иногда 99), на которых обитают божества (тув. Денгерлер) рангом поменьше. Видимо, эти девять небесных слоев в символическом виде присутствуют в архитектуре дворца верховного бога. Также говорится, что этот дворец не могут обехать девять коней. Снова девятка. Мы можем предположить, что речь идет (естественно языком символов) о тех же девяти небесах, вернее, их персонификации. Вся образная и числовая символика требует пристального и глубокого изучения, в результате которого, возможно, откроются наиболее древние пласты знаний и культуры далеких предков тувинцев и тюркоязычных народов в целом. Данная работа из-за ограниченности рамками небольшой статьи лишь обозначает проблему и, в силу этого, касается лишь нескольких ключевых моментов тувинских героических сказаний.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов.- М., 1968. С.4.
2. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность.- Л., 1988. С. 8.
3. Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора//Фольклор. Поэтическая система. — М. 1977. С .23.
4. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 53.
5. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4.- М., 1991. С.76.
6. Мелетинский Е.М. Указ соч. С. 24.
7. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура.- М., 1991. С. 73.
8. Идрис Шах. Суфизм. — М. 1994. С. 204.
9. Например, в сказании Тон-Аралчын хаан//Тувинский героический эпос, т.1 (на тувинском языке) .- Кызыл, 1990. С. 142.
10. Например, в сказании Моге-Шагаан-Тоолай//Тувинский героический эпос, т.1. (на тувинском языке).- Кызыл, 1990. С. 13.
11. Мелетинский Е.М. Указ соч. С.35-36.
12. Элиаде М. Космос и история.- М., 1987. С. 51.
13. Фрейденберг О.М. Миф и литература... С. 103.
14. Элиаде М. Указ. соч. С. 69.

А. С. Донгак

ТУВИНСКИЙ ЦИКЛ СКАЗОК О ЦАРЕВИЧЕ МИГИР-МИЖИТЕ

В тувинском фольклоре довольно широко бытуют сказки с названиями — “Аржы-Буржу хаан”, “Мигир-Мижит” и “Хандырба-хаан”, которые являются устными переложениями монгольских литературных памятников “Арджи-Бурджи” и “Бигармиджид”. Поскольку в тувинской фольклористике вопрос о бытованиях заимствованных сюжетов лишь обозначался исследователями [3; 12; 15; 16; 17; 20] и так как устное проникновение литературных памятников Востока происходило опосредовано через Монголию, то, несомненно, специальное рассмотрение тувинских сказок, связанных с монгольской литературой и фольклором, представляет для нас большой интерес. В исследовании тувинских сказок, заимствованных из монголо-тибетской буддийской литературы, на данном этапе представляет интерес сравнительно-текстологический аспект — описание текстов, выявление их источ-

ника и особенностей бытования, установление жанровых, стилистических, языковых, художественно-изобразительных характеристик. Также необходимо определить в них степень фольклоризма и сохранения ими литературного стиля в тувинской устной среде, их место и роль в местной исполнительской традиции.

В фонде "Рукописи тувинского фольклора" (РФ) Тувинского института гуманитарных исследований (ТИГИ) хранятся тексты шестнадцати сказок под разными названиями, в которых фигурируют одни и те же персонажи — царевич Мигир-Мижит, Аржы-Буржу хаан, Шаалы и др. Эти сказки можно условно сгруппировать, исходя из их содержания и названий. Первая группа текстов состоит из пяти сказок под названием "Мигир-Мижит". Четыре сказки называются "Аржы-Буржу хаан", две сказки имеют названия "Трон о тридцати двух деревянных ножках" (другой вариант — "Деревянный человечек с тридцатью двумя ножками"). И, наконец, существуют пять сказок под названием "Хандырба-хаан" (другие фонетические варианты — "Хан-Дарма", "Ак-Чингитец" и "Ак-Дарыма" и т.д.).

Самые ранние записи датируются 1949, 1955, 1957 гг., а самая последняя из них сделана в 1979 г. В записи 1949 г. собирательницей М.Ш.-Х.Сандю упущены сведения об информаторе и месте записи "Мигир-Мижита". Однако можно предположить, что данная сказка была записана у отца собирательницы — Шаажан-Хоо Ондара, известного тувинского сказителя.

У знаменитого сказителя Чанчы-Хоо Ооржака из Монгун-Тайги в 1957 г. были записаны две сказки — "Хан-Дарма" и "Трон о тридцати двух деревянных ножках". У другого тувинского сказителя из Сут-Холя, Агылдыра Монгуша, также записаны "Хандырба-хаан" в 1955 г. и "Мигир-Мижит" в 1970 г. Есть запись Балбыра Баяна из Тоджи. В 1957 г. сказителю Энге Салчаку из Бай-Тайги, у которого был записан один из вариантов "Аржы-Буржу", было 72 года.

Собранный материал не отражает достоверную картину бытования этих сказок во всех этнографических районах Тувы, т.к. сказки записаны преимущественно в западной и юго-западной частях республики — Бай-Тайге, Монгун-Тайге, Сут-Холе, есть только по одной записи из Тоджи (Восточная Тува), Кая-Хема (Северо-восточная Тува) и Танды (Центральная Тува).

В 1977 г. научными сотрудниками ТНИИЯЛИ (ныне ТИГИ) З. Б. Самдан и С. М. Орус-оол была записана сказка "Деревянный человечек с тридцатью двумя ножками" в Каа-Хеме у 79-летнего информатора Опая Монгуша, который тоже был уроженцем Сут-Холя (Западная Тува) и жил в Доме престарелых в местечке Бай-Сют Каа-Хемского кожууна. Таким образом, создается впечатление, что на территории Тувы существовал как бы определенный очаг бытования сюжета о царевиче Мигир-Мижите, а именно - Юго-Западная Тува.

Возможно, такая определенная локализация собранного материала получилась из-за ряда причин. Известно, что в РФ ТИГИ представлены материалы в основном из Юго-Западной и Центральной Тувы, поскольку именно в этих местах фольклористы вели интенсивную собирательскую работу. Вполне вероятно, что и в других частях Тувы сохранились свидетельства бытования заимствованных сказок. Можно предположить, что отдельные образцы сказок инонационального происхождения, некогда попавшие в Туву, прекратили свое бытование, будучи так и не зафиксированными письменно. Ведь систематическая собирательская работа тувинских фольклористов началась довольно поздно, в 1940-е и в последующие годы.

Говоря о "продуктивности" западной части Тувы по собиранию фольклора, следует заметить, что данный регион республики славился своими богатыми художественными традициями и знатоками фольклора, которые представляли целые сказительские школы. Возможно поэтому заимствованные литературные сюжеты нашли здесь благодатную почву. Кроме этого, в Западной Туве также функционировали такие крупные буддийские монастыри, как Алдыы-Хурээ и Устuu-Хурээ в Чадане. Надо полагать, что в распространении литературных сказочных сюжетов в тувинской среде активное участие принимали и ламы, которые иногда могли выступать в роли переводчиков, хотя и не обязательно переводчиками были именно они.

По свидетельству Агылдыра М., Кунгаа Х., Севээн-Ойдула О. и многих других информаторов, можно сделать предварительный вывод о том, что раньше в Туве действительно было немало знатоков фольклора, которые хорошо знали монгольскую и

тибетскую грамоту, читали литературные памятники в оригинале, а со временем, обработав их в соответствии с традицией, включали в свой репертуар.

Очевиден тот факт, что многие литературные сюжеты претерпели значительные сюжетно-стилистические изменения в тувинской среде. Заимствованные из монголо-тибетских памятников сказочные сюжеты зафиксированы в сокращенном виде как пересказы. Однако данный факт не умаляет их значения как ценных для исследователей произведений фольклора.

Литературные сказки, бытовавшие в фольклоре тувинцев, по степени их устной обработки можно условно сгруппировать следующим образом: во-первых, сюжеты, сохранившие литературное начало. Как правило, такие варианты кратки и повествуются просторечным языком и в них почти нет поэтических характеристик. Во-вторых, это произведения, сюжеты которых подверглись незначительной фольклорной переделке. И, наконец, в-третьих, это варианты, которые подверглись такому сильному влиянию фольклора, что порой их сюжеты становились совершенно другими, в них от оригинала остались лишь имена персонажей и некоторые сюжетные эпизоды и детали.

Данное положение справедливо и по отношению к вышеупомянутым сказкам под теми и другими названиями, которые являются тувинскими фольклорными вариантами двух известных монгольских литературных сборников "Арджи-Бурджи" и "Бигармиджид", составляющими наряду с третьим произведением — "Кэсэнз-хаан" — трилогию о Бигармиджиде, восходящую к индийскому прототипу. Эти три памятника составляют трилогию, поскольку во всех трех из них действует один герой — Бигармиджид-хаан: (или индийский царь Викрама (Викрамадитья); во-вторых, по жанровым признакам (*рамочная композиция*). Из них только сборник "Бигармиджид" существует без обрамления. Текстологический анализ, описание всех выявленных рукописей, историография, а также краткое изложение содержания этих памятников были сделаны и опубликованы акад. Ц. Дамдинсурэном в Вестнике АН Монголии "Монголын судлал" (Монголоведение) в 1965 г. [19, с. 73 — 146].

Происхождение этих трех книг остается до конца невыясненным. Первоначально именно жанровые признаки (обрамление) давали повод для предположения об их индийском происхождении. Но в ходе текстологических исследований было установлено, что хоть эти сказки и имеют глубинные связи с древнеиндийским памятником “Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона”, в своем настоящем виде они сложились на монгольской почве. Сохранена лишь индийская структура - рамочная композиция. К санскритской “Жизни Викрамы” из вышеназванных трех книг ближе всего стоит “Арджи-Бурджи”.

Русский перевод индийской “Жизни Викрамы, или 32 истории царского трона” сделал российский индолог П.А.Гринцер и издал в 1960 г. [11].

Всего в монгольском сборнике “Арджи-Бурджи” четырнадцать обрамленных сказок (в дальнейшем будут приведены только названия этих сказок, в соответствии с нумерацией и в порядке, в каком они даны в монгольском оригинале): 1) О троне Бигармижида; 2) Об отце Бигармижида; О рождении Бигармижида; 3) О Бигармижиде и Шаалуу; О том, как Бигармижид подавил дьявола; 4) О том, как Бигармижид “осчастливили” Тэнгер-лууса и стал царем; 5) О том, как Бигармижид взял в жены Цэцэгбужигч; 6) О том, как Бигармижид взял в жены Наран-дагини; 7) О жёлезной колонне; 8) Сказка о семидесяти одном полуガーе; О мальчике Саран-Гэрэлт; О царевне Наран-Охий и сановнике Саран; 9) О том, как юноша Чадагч взял в жены девушку Гэрэл; 10) О том, как Йоги постарался нанести вред Бигармижиду; О том, как Бигармижид посетил кладбище полугаев; 11) О юноше Жадавуу; О том, как Бигармижид обманом получил приданое за четырех девушек; 12) О том, как Бигармижид получил в жены дочь Номт-хаана; 13) О том, как Бигармижид стал сыном сановника; 14) О том, как Бигармижид был юношей Оюу-Чихт.

Все зафиксированные варианты тувинских сказок под названиями “Аржы-Буржу”, “Мигир-Мижит” и “Трон о тридцати двух деревянных ножках” обнаруживают между собой определенное сходство в их композиционной структуре и сюжетном составе обрамленных историй. Процент сюжетных совпадений обрамленных историй разных тувинских вариантов весьма велик. Таюке значитель-

ны общие сюжетные совпадения с указанным выше монгольским вариантом. Однако в тувинских вариантах количество вставных историй (сказок) очень неравномерно и в разных вариантах колеблется от трех до пяти. Наблюдается тенденция к уменьшению количества вставок (по сравнению с упомянутым кратким переложением монгольского "Арджи-Бурджи", опубликованным акад. Ц. Дамдинсурэном). Качественное сокращение вставных историй в рассматриваемых тувинских обрамленных сказках мы считаем явлением, характерным для фольклорного бытования.

Подобную изменчивость в структуре предполагает и сама природа жанра обрамленной повести — составитель, переводчик или сказитель исходит только из своей инициативы и своего творческого опыта — сокращать или добавлять, переосмысливать или изменить сюжет сказки.

Как уже упоминалось раньше, монгольский цикл сказок о Бигармижиде по-разному адаптировался в тувинской среде. Многие зафиксированные тувинские варианты, хотя и подверглись влиянию фольклора, в основном сохранили исконный литературный стиль. Вариант "Хан-Дарма", записанный у Чанчы-Хоо и "Мигир-Мижит", записанный у другого сказителя из Монгун-Тайги — И. Ширинена, по сюжету и художественным характеристикам разительно отличаются от остальных. "Хан-Дарма" Чанчы-Хоо при близком знакомстве оказался фольклорным вариантом другого монгольского литературного сборника, а именно, "Бигармиджида". Данный вариант выгодно отличается от других богатыми поэтическими характеристиками, при этом сохраняя свой оригинальный сюжет. В варианте Ширинена также были использованы разные поэтические приемы, а его сюжет является оригинальным тувинским вариантом, импровизированным творением, возникшим под влиянием разных письменных или устных вариантов "Арджи-Бурджи" и "Бигармиджида".

Таким образом, все рассматриваемые в данной статье сказки отличаются оригинальностью и своеобразием стилистических, сюжетных и композиционных характеристик на общем фоне тувинских сказок. Интерес представляют также их разноплановые соотношения с монгольскими обрамленными памятниками "Арджи-Бурджи" и "Бигармиджид". Поскольку размеры данной ста-

ты не позволяют рассмотреть полностью все шестнадцать вариантов этих сказок, нами отобраны из них лишь пять — разных по композиционным, художественно-стилевым характеристикам и по степени фольклорной обработки.

Наиболее полным по сравнению с остальными вариантами является вариант № 1 “Аржы-Буржу” (РФ, т. 45, д. 198), записанный Л. Хертеком у Кунгаа Хертека в 1962 г. в Бай-Тайге. Композиционно сказка построена в соответствии с элементами жанра “обрамленной повести”, предполагающими вводную рамочку и вставные истории; вводный предлог и сами сказки деревянных человечков: 1. Вводная рамка о детях, которые играли возле холма; 2. Баян-Келин и Барлық, поспорившие из-за слитка серебра; 3. Суге-Мел и Метке, отправившиеся за драгоценностями в море; 4. Юноши, похожие друг на друга как две капли воды.

В этом варианте всего сказок четыре: 1) О хаане Хан-Курбусту, который сражался с Шулбу; 2) О том, как у Хандырмай хаана и царицы Узескуулendi-Хуа родился сын Бугар-Мичит хаан хоген; 3) О том, как царевич Бугар-Мичит вернулся домой; 4) О том, как Бугар-Мичит заставил говорить Наран-тахини.

Внутри этих сказок находятся еще две истории: *О табунщиках, которые спорили из-за деревянной женщины*; *О женщине, которая погубила своего мужа ради другого больного мужчины*. Приводим сокращенный перевод вводной рамки этого варианта:

“Давным-давно в стране Энет-Кок жил великий царь по имени Аржы-Буржу. К югу от города, где жил Аржы-Буржу хаан, посреди степи возвышался холмик. Мальчики-пастухи, которые пасли коров и телят, решили поиграть возле того холма. Начали спорить, в какую игру им играть. Долго спорили и решили играть в царя: если кто-нибудь прибежит первым с конца той степи, тот будет царем. Один из мальчиков стал царем, и его посадили на красный холм, будто бы это был трон. Мальчики в шутку крали друг у друга нож, огниво и прятали. Потом все шли к мальчику-царю, чтобы тот отгадал. Мальчик-царь безошибочно указывал на то место, где были спрятаны вещи”.

В целом, данный вариант можно считать наиболее полным и сохранившим свой литературный стиль. Создается впечатление,

что сказитель ставил перед собой задачу точного воспроизведения текста оригинала (монгольского письменного ли, устного ли или же тувинского).

Вариант № 2 “Аржы-Буржу хаан и сказки деревянных человечков” (РФ, т. 31, д. 124, Сут-Холь, 1968 г. информатор – Т. Карыма, записал Ч. Ч-К. Куулар) является наиболее близким к первому варианту. Доля сюжетных совпадений между ними очень велика, за исключением так называемой главы *об умном попугае*. Здесь вставные истории и сказки деревянных человечков сказитель называет *главами* (их всего 12), тогда как в остальных текстах такого четкого различия нет. Также примечательно, что только в данном варианте есть глава *об умном попугае*, которая, в свою очередь, содержит историю *“О царевне Сарандагини, сановнике и его мудрой жене”*, присутствующую в монгольском оригинале. Имена персонажей тоже частично совпадают. Например, Зухэ и Унэн; Келик и Барук; Чечек-Буянды; Шаалай; птица Халинбинги (сравн. с вар. № 1: Суге-Бел и Метке; Баян-Келин и Барлык; Бэхэр-Мичит и Шаалай и т.д.) Также в этом варианте о троне говорится, что он имеет 8 ножек с 8-ю львами (“львы” являются нововведением для нас, поскольку в других текстах говорится только о человечках) и с 32-мя деревянными ножками. Художественными деталями, украшающими этот вариант, можно считать пословицы, включенные в историю *“О приятелях, один из которых украл серебро”* – “бодуңну богдага, эжиңи эниккө денчневе!” (не возомни себя божеством, а друга не сравнивай со щенком!), “эр кижи эргиир, кирер эжиктиг болгай” (у мужчины должна быть дверь, которую он может наведывать время от времени и войти внутрь). В целом, этот вариант можно отнести к средней степени фольклорной обработки.

Вариант № 3 “Трон о тридцати двух деревянных ножках” (РФ, т. 34, д. 142; Монгун-Тайга, 1957). Запись данной сказки осуществил О.К-Ч Дарыма у знаменитого сказителя О. Чанчы-Хоо. По стилистике данный вариант отличается от остальных красочностью языка, богатством и разнообразием изобразительных средств, поэтичностью образов, чувствуется мастерство информатора. Вариант Чанчы-Хоо примечателен еще тем, что он

издавался в сборнике сказок из его репетуара по названием “Демир-Шилги аъттыг Тевене-Моге” в 1972 г. По сравнению с другими рассматриваемыми тувинскими текстами, этот вариант включает в себя лишь четыре истории: 1) о похожих друг на друга юношах; 2) о волшебнике и его жене; 3) о трех табунщиках, споривших из-за Терек-Дангина; 4) о Сарыыл-Дужумете и Нарын-Дангины.

Начало повествования традиционное – сначала история о юношах, затем идет вводная рамка о детях-пастушках, которая, по сути, превратилась почти в самостоятельную историю. Царь детей два раза дает задание юношам. Первое: каждое из них должен вылепить по золотому кувшину (шулбу, естественно, вылепил золотой кувшин, а настоящий сын родителей смог сделать лишь глиняный). Второе задание таково: ежели кто прискакет на черной кобылице от конца желтой степи и сможет войти в золотой кувшин, в то время, как черная кобылица не станет размером меньше, а сам золотой кувшин не увеличится в объеме, тот якобы и принадлежит к роду человеческому.

История о похожих юношах начинается с традиционного зачина: “Эртэнгининц эртезинде, бурунгунунц мурнунда, азыраан малы чок, эдиллээн эди чок ийи ирей-кадай чурттап чораан чүвөң иргин. Сарыг бөөдэй чадырлыг, дөрт даванныг адыгуус мал кызыр-кара белиг, караанынц огу, баарынынц көгү болган чаңгыс кара оолдуг чүве-дир” (Раньше раннего, древнее древнего, жили старик и старуха, не имевшие скота, которого вырастили, ни имущества, которым пользовались бы. Была у них ветхая юрта-шатер, имели скотину четырехногую – кобылицу черно-яловой масти, и единственного сына, который был для них зеницей ока, желчью их печени). Включенная в данный зачин постоянная поэтическая формула – “был для них зеницей ока, желчью из печени” является очень характерной для тувинской эпической традиции. Она употребляется тогда, когда речь о родственных отношениях, о близком и дорогом человеке.

Здесь среди вставных историй есть сюжет о волшебнике и его жене, завершающийся моральной сентенцией, иллюстрируемой тувинскими пословицами “тайып ужар, даянып тураг” (споткнувшись – падают, опираясь – встают), “баштай ушкан эжикни

каттырба” (не смейся над приятелем, который первым упал). Подобный сюжет не встречается больше и в одном из рассматриваемых тувинских вариантов, нет его также в монгольском оригинале. Можно допустить, что этот сюжет взят из другого произведения.

Сказка “Трон о тридцати двух деревянных ножках” заметно выделяется от остальных вариантов своими художественно-эстетическими качествами. Заменитый сказитель не изменил своему стилю и широко пользовался разнообразными художественно-изобразительными средствами. В рассказе о волшебнике, помимо пословиц, была применена и устойчивая формула: “Ойта барып дүшкеш, ооргазы черге дегбес хертеңейнди каттырып; доңгая дүшкеш, бажын чайып каттырып турган” (и на спину упав, мотая головой смеялась так, что спина не касалась земли, и лицом вперед упав, смеялась так, что голова тряслась).

В целом сказка насыщена эпитетами-определениями – “сарыг хову” (желтая степь), “кара таалың” (черная переметная сумка), “кара белер” (черные кобылицы), “арыг-чаагай аьш-чем” (священная-вкусная еда-пища); парными словами (биномами синонимичного ряда) – “аштанып-чемненип” (ел-отведывал), “качыгдал-ыглажып” (скорбили-плакали), “очулдуруп-теөгүлеп” (переводил-пересказывал), “шөлүп-шиидип” (сослал-осудил) “частакап-шаптап” (шлепал-выделявал); сравнениями – “айлыг-хүннүг, адыш ою дег сарыг өртемчей” (размером с человеческую ладонь, с солнцем и луной, желтая Вселенная) и т.д. Также в тексте встречаются интересные языковые детали, например о фразе “алдаг-оног төөгүлеп турган” (букв. верно-неверно пересказывал или правду-неправду говорил) слова “алдаг и “оног” являются монголизмами (ошибка и правда), которые тут заменили распространенные в тувинском языке парные слова “шын-меге”, применяющиеся в том же значении.

Здесь к имени Аржи-Буржу-хаана прикреплены устойчивые характеристики: “дилтиң улуг хааны” (великий хаан континента), “кижи төрелгетенниң улуг хааны” (великий хаан человечества), “дилти тудуп турар улуг хаан” (хаан, который держит континент), “төрениң улуг хааны!” (великий хаан власти), “дилтиң мөңгө улуг хааны” (великий вечный хаан континента) и т. д.

В других же текстах (“Аржы-Буржу”, “Мигир-Мижит”, “Хандырба-хаан” и т.д.) очень редко используются эпитеты-характеристики относительно героев, а отчасти и вовсе такое не наблюдается. Часто применяется и глагол “амыржыткан”, который является монголизмом (букв. “умиротворить” “радовать кого-то”). Данный вариант можно отнести к первому типу фольклорной обработки.

Сказка “Хан-Дарма” (РФ, т.34, д. 144; Монгун-Тайга, 1955 г., запись Д. Ч-Х. Ооржак), **вариант № 4** является тувинской устной обработкой другого сборника – “Бигармиджида” из вышеназванной монгольской трилогии о царевиче Бигармиджиде. Данная сказка, как и предыдущая, записана у знаменитого тувинского сказителя О. Чанчы-Хоо и является единственной, в которой, несмотря на большую долю фольклорной обработки, сохранился оригинальный сюжет монгольского памятника “Бигармиджид”. В сказке сохранились имена персонажей: Лемир-Мижит, Сесек-дангина, Хан-Дарма, Сурья-хаан; географические названия: Валаранса (санскр. Варанаси), Энисек (монг. Энэтхэг – Индия) и упоминание о деревянном троне, сохранившемся в монгольском произношении – “модун ширээ”.

Поэтика данного варианта также изобилует разнообразными художественными приемами, характерными для почерка Чанчы-Хоо – известного мастера поэтического слова и импровизации. Сказка начинается с развернутого эпитета-характеристики главного персонажа, восьмилетнего Лемир-Мижита: “Сес харлыг Лемир-Мижит куу диржугур тоннуг, куу хөм идиктиг, кулчу шагаачыдан дора кызытга чалыг, Хан-Дарма хаанның кода-хүрээзиниң сонгу талазы калбак кара эзимниң иштинге кыш болурга, күске-кужуген-бile, чай болурга, аспан-шерги-бile амыдырап чораан чүве иргин” (Восьмилетний Лемир-Мижит, одетый в серый тон, серые юфтеевые идики, имевший... маленький лук с тетивой-волосиной, жил в широком, темном лесу, раскинувшемся с северной стороны владений-городов Хан-Дарма хаана, когда зима наступала, то ел мышней-пищух, а когда лето придет, поедал кобылок-кузнечиков).

Для поэтического стиля Чанчы-Хоо очень характерно широкое применение художественно-определительных сочетаний: гипербол, сравнений, эпитетов, парных слов, повторов, пословиц,

поговорок, цифровой и цветовой символики и других средств. Сказка “Хан-Дарма” не является исключением. Здесь сказитель широко использует цветовые эпитеты: “ак” (белый), “алдын” (золотой), “бора” (серый), “куу” (серый), “калбак-кара” (широкий темный), “кызыл” (красный), “сарыг” (желтый) и т.д. Применение цифр также является любимым приемом сказителя: “үш хонукта чүнү-даа тыппайн, үш катап доңгая дүжүп...” (в течение трех дней ничего не найдя, три раза падал ниц...); “бежен кижины шилиндектеп, бежен аyttы шилиндектеп алгаш, төрениң улуг дүжүмеди баштыңнаткаш, “Дүн деп хонар ужур чок, хүн деп өргүүр ужур чок сүрүп эккелиңер!” (пятьдесят человек отобрав, пятьдесят коней приготовив, назначив в их главе большого сановника, сказал: “Ночью не останавливаясь на ночлег, днем не расслабляясь на отдых, приведите его!); “ийи сеткив, ийи чечек алба, чаңғыс сеткил сетки, чаңғыс чечек ал” (не бери двух цветов, не допускай двуличия в себе, а бери лишь одни цветок и имей лишь одно лицо); “тос танды, тос хем дүдүскектиг бооп тутчуп чоруй барып-тыр эвеспе” (девять танды и девять рек сплелись и растянулись, словно миражи); “үш ыттың дүгү дег ара-албаты” (поданных столько, сколько шерсти у трех собак) и многие другие.

В сказке также нашли отражение мифологические и религиозные понятия и мотивы. Например, названия буддийских бодхисаттв и божеств: *Очур-Дөөнэй* (санскр. Ваджрапани), *ыйылдан бурган* (другие фонетические варианты в этом же тексте “ыйымдан” и “ылдан”) (монг. Идам); такие сложные философские понятия буддизма, как *медитация, нирвана, перерождение, грех*: “үш ай хиреде ном будээш олуруп бээрge, мөнгө чулазы өжүп болбас” (три месяца занимался созерцанием, и вечная лампада не гасла), “төрел аралчыыр” (переродиться), “мөнгерзэр” (уйти в нирвану), “мун кара нүгүл” (тысяча черных грехов), “бир төрел аралчааш, үжен үш дээрлерниң үстүнде бир эки шагының мун бурганның аразындан эки Байсады бооп төрүүр орта...” (в каком-то из перерождений, когда он родился лучшим Бодхисаттвой среди тысячи божеств времен благоденствия, которые стояли выше тридцати трех дээрлер (тэнгриев).

В данном варианте сказитель дал описания разных мифологических миров и их обитателей: *Мервөн ораны*, где обитают

существа с головой размером с гору, с тонким, словно волосок, горлом и с животом, как тайга, и ногами, как тростник; *Магын-Далаи ораны* — “Арга чартының хая-дажы алдын шыргай-били бүткен, мээс чартының хая-дажы шуру-шуугузун-били бүткен оран болган. Үнген ыяш-дажы ак сандан-били бүткен, арыл-арылган, чаагай амылыг-ла амытан чок оран бооп-тур. Үнген сигени шупту онгува-чунгу чечек” (скалы-камни с лесной стороны были покрыты золотыми листьями, а скалы-камни хребтовой стороны были сделаны из шуру — кораллов. Растущие на ней деревья были сплошными белыми сандаловыми деревьями, живущие в ней животные представляли все виды, какие только существуют, чистейшая из чистых земель была. Выросшая в ней трава — сплошной цветок онгува-чунгу); *Тос араатан ораны* — “кымысская безин хунан-кара инек дег, кижи амызынга хорлап турар, адып кээр даңы чок, үнүп кээр хүнү чок имиргей оран болган” (это была темная страна, где рассвет никогда не наступал и солнце никогда не всходило, в ней и муравей-то был величиной с корову-двухлетку и на людей нападал).

В тексте использована много образных выражений, построенных по принципу разнообразных параллелизмов — “хая көрбейн, хайзы баспайн кылаштап олурган иргин” (так он шел вперед, не оглядываясь и не оступаясь), “Лемир-Мижиттиң аржа-хөрзэ делгемней берген, дакыш сагыжы узай берген иргин” (широкая грудь Лемир-Мижита распрямилась, обеспокоенная душа успокоилась), “сагынган сагыш ышкаш чүве болза, тынган тыныш ышкаш чүве болза” (исполнялось бы по желанию, дышалось бы полной грудью), “даң бажы кара-хере, даш бажы сарыг шокар чорда” (когда забрезжил рассвет, а вершины каменных гор светло-пестрыми стали).

Сказка “Хан-Дарма” является лучшим художественным образцом тувинской фольклорной версии монгольского литературного памятника “Бигармиджид” и служит доказательством поэтического мастерства О. Чанчы-Хоо — одного из выдающихся сказителей Тувы.

Вариант № 5 “Мигир-Мижит” (РФ, т. 241, д. 983, Монгун-Тайга, 1979 г., информатор — И.С. Ширинен, записал О. К-Ч. Да-рыма) также вызывает особый интерес, поэтому на нем остано-

вимся более подробно. К сожалению, данный вариант записан не полностью, прерван на полуслове. Это обстоятельство затрудняет текстологическую оценку произведения, тем не менее, зафиксированная часть его дает определенные сведения исследователям.

Язык варианта очень красочный, привлекает обилием поэтических приемов, характерных для тувинской эпической традиции. В частности, зачин соответствует местной поэтике: "Шыян ам. Эртэнгинин эртезинде, энгэ-таңга турар шагда, бурунгунун мурнунда, буга-деге мыйызы буступ дүжүп турар шагда, кара-ла тениң мыйызы дээринге шаштыгып, кара-бораның кудуруу чөринге дөжелип турар шагда-ла чүвезин иргин" (Шыян ам. Раньше раннего, в то время, когда были мир и благоденствие, древнее древнего, в то время, когда рога быков отваливались, а рога черного козла до небес возвышались и хвост черного коня по земле расстился).

Здесь Хан-Дорума хаан, как и все герои тувинских героических сказаний и сказок, имеет свой художественный образ-эпитет: "Кашпал-Кара хемни бүзээлей, эжелей төрээн, уялыг кудуруктуг, узун чедиг Хан-Шилги альтыг Хан-Дорума хаан деп хаандаа чурттал чоруп тур звеспе аан. Бажындан ашкан малдыг-даа, эктинден ашкан эттиг-даа чүвэзи иргин. Алды ыттың дүгү хире аксы-дылын билишпес албатылыг-даа чүвөң иргин ам..." (Жил-был Хан-Дорума хаан, рожденный занимать устье реки Кашпал-Кара, имеющий коня Хан-Шилги с длинной гривой и шерстистым хвостом, что гнездо можно свить. Имел он скота сверх головы, имущества сверх плеч. Поданных у него разноязыких, что друг друга не понимали, было столько, что равнялось шерсти шести собак).

Примечательностью данного варианта является наделение поэтическими эпитетами всех реалий: людей — "Ноян-Кула альтыг, Узун-Дурттуг Узун-Хөө кадын (высокая статью, имевшая Ноян-Кула коня Узун-Хоо кадын); животных — "Алдыры оранга ат-сураглыг Ак-Сарыг айт" (известный в Нижнем мире Желто-Белый конь); жилище — "тозан айт долганып четпес дордум-сагаан ёргээ" (такая большая белая юрта, что ее девяносто коней окружить не смогут); воинских доспехов, одежды героя —

“кара шаагай идиктер” (черные юфтеевые сапоги), “кара торгу тон” (черныйшелковый халат), “алды кулаш арылыг сарыг сыйдым” (длиною в шестьдесят саженей сплетенный из кожи тисненой аркан) и т.д.

В этой сказке представлены и другие типические места, характерные для тувинского героического эпоса (например, сцена угощения, уважительное отношение героев к своим коням и т.д.).

Эпизод трапезы героя вполне характерен для героических сказаний: “Эртэн чөмнөнгөн эр көжээгэ чедир, көжээден дүн ортузунга чедир чөмнөнгөш, дүн ортузундан эртэнгэ чедир чөмненип келгештин, чин шайын ижил-даа, чигир-чимизин чип-даа. Чаглыг эъдин чип-даа, күжүр эр-даа, тодуп-даа, ханып-даа, чөмненип олурган чүве-дир ам” (С утра до вечера ел, с вечера до середины ночи ел, с полуночи до утра ел-отведывал, и напивался чаем крепким, и лакомился сладостями-фруктами добрый молодец. Журного мяса он и отведывал, и наедался, и насыщался, и объедался). В тексте сказитель часто применяет частицу “даа” для усиления семантики слова.

Здесь отец героя, отправляя сына в опасную дорогу, говорит, обращаясь к коню: “Эргелиг аъдым, эки аъдым! Эр кара чаңгыс оглумну эки эдилеп, эккеп, ошкарып көр! Чоруун, чогудуп, чонун-вөрүн өөскүдүп көр!” (Нежный, хороший мой конь! Бережно обращайся с сыном моим единственным, пожалуйста, стереги его и верни мне! Пожалуйста, помоги осуществлению цели его, приумножь его друзей-товарищей!); “Оглумнуң аъды! Оранының оъдун оъттап чорзун, таңдымның дамырак-кара суун ижил, кадар оъдун оъттап чорзун, хомунну хоора семирип, чаясаны чара семирип чору!” (Конь моего сына! Пусть поедает траву своей земли, пусть пьет родниковую воду таежную, пусть ест сочную траву, нагуляет себе жира, чтобы ноги растопырились, а ляжки лопались!).

В данной сказке есть диалог главного героя и его коня, который является типичным для тувинских сказаний. Он построен на аллитерации и синтаксическом параллелизме: “Мальчик спросил у своего коня: “Ада чокта ада болган, ачылыг аъдым, одаг чокта одаг болган, ачылыг-авыралдыг аъдым, чүге турдун, чүнү сезиндин, чүнү билдиң?, — деп оол мону-ла айтрып ту-

руп-тур эвесле аан ам” (Добрый мой конь, заменивший мне отца, когда его рядом не было, добрый-милосердный мой конь, ставший мне пристанищем, когда костра рядом не было, отчего ты остановился, чего испугался, о чем узнал?). Бедик-Кара, конь героя, отвечает ему таким образом: “Үстүкү оранның кырында үнүп-даа келген чоруп олур мен. Дүргедептейн дээримге, чаш бодуң чалчарай бээр, сээн будуң быстай бээр, эъдин-ханың баксырай бээр ужурлуг эвесле. Сени-ле хумагалап-ла чоруур кижи-дир мен ийин” (Я забрался на Верхний мир и еду по нему. Хотел бы быстро скакать, но ведь ты еще мал и тебе станет плохо, ноги твои будут ныть, а тело-кровь твои ослабеют. Тебя лишь я берегу).

В первом и во втором примерах слова отца героя, обращенные к коню, приобрели форму благопожелания. Вообще в варианте И. Ширинена большое значение придается образу коня. Это приближает данный вариант к эпосу и отличает от других вариантов. Широко применяемые аллитерация начальных звуков, лексические повторы, рифмованные окончания, различные усиливательные частицы и другие стилистические приемы придают тексту ритмизированную организацию. Например, “хову-хову черге кончуг хоюг-чаагай чыраазын чыраа мунуп чоруп-ла олуар, хой дег даштыг черниң дажын хоора базып-даа, кодан дег дажын хоюду базып-даа орар мындыг-даа туруп-тур эвесле аан ам” (По самому степному месту мягко-прекрасно иноходцем он скакал, а по каменистому же месту, камни размером с овцу из земли выдирая, а камни размером с кролика, раздавливая, превращал в мягкую землю, так он скакал). В данном примере сказитель, используя гиперболы (камни сравниваются с кроликом и овцой), хотел показать силу и мощь коня героя.

Применяются также пословицы: “Кижи чуртту хүлүрээлиг болур ужурлуг, киштиң чери кадыр болур ужурлуг” (На чужбине неуютно должно быть, где соболь обитает круто должно быть) — здесь конь предупреждает хозяина от таящихся опасностях, когда они попали на чужую территорию; “Бай кижи багай сагыштыг, хаан кижи кара бодалдыг дээр чүве” (Говорят, у богача мысли недобрые, а у хаана намерения черные) — тут звучат социальные мотивы, присущие эпосу.

Числовые обозначения людей, предметов, животных и других реалий также типичны для данного текста: “тос чүүл албаты”

(поданные девяти видов), “тос чүүл-буру шериг” (войско девяти разновидностей), “тос кайт демир бажың” (девятиярусный железный дом), “тос бениң суду-били хымызап, тос инектиң хойт-паа-били-даа арага-дарызын тип” (делая хымыс из молока девяти кобыл, гоняя араку из хойтпака девяти коров), “мун кара күш” (тысяча черных птиц), “мун бора күске” (тысяча серых мышей), “кара дажа курун куржанташтың, күжүр эр үжен кишиң кежи-били элтеп-турул даараан, кара кишиң кежи-били каастап-шинчилеп туруп даараан, кара киш кежи бөргүн, кадыр хаваа-ның кырынга хайыштыр каал-даа кеттинип алгаштың, Бедик-Боразын мунуп алгаштың күжүр эр-даа ужудуп, халыдып-даа чорудуп-ла олуруп-тур эвеспе аан ам” (подпоясавшись черным щелковым поясом, добрый молодец набок надел на крутой лоб свой шапку, из черного соболя сшитую, приложивая, выделявая из шкур тридцати соболей, сшитую, украшая-изучая, из шкуры черного соболя, сев на Бедик-Бора коня, добрый молодец то летал, то скакал, то ехал).

Также широко используются парные слова, составленные из имен существительных и глаголов: “карганып-хыйланып” (проклинал-ругал), “чемгергештин-ашкаргаштың” (накормил-напоил), “аштанып-ченненип” (ел-отведывал), “хөөрөп-чугаалап”, (говорил-пересказывал), “эстип-хайлып” (растворился-исчезал), “ыглап-сыктап” (плакал-рыдал), “буугуп-даа, мунгарап-даа” (и грустил, и изводился), “таңыыл-менинип” (сторож-страж), “таңыыл-күзет” (сторож-охранник), “ажыын-дүжүүн” (польза-прок) и т.д.

Упоминаются и конкретные географические названия, что может помочь выяснению происхождения или пути заимствования сказки: “Калга ораны” (монг. Халх) – Монголия; “Төлес ораны” – Алтай. То, что здесь упоминается Алтай, наводит на мысль об алтайских корнях данной сказки, ведь Монгун-Тайга, где она и записана, граничит с Алтаем. Не исключено, что эта сказка первоначально была алтайским переложением монгольского памятника, а потом она попала в тувинскую среду.

Следует подчеркнуть, что в данной сказке сюжет и композиционная структура совершенно отличаются от всех предыдущих обрамленных вариантов. По жанровым признакам вариант И. Ширинена напоминает героическое сказание. Данный сюжет, неиз-

вестный нам ранее, включает в себя только отдельный эпизод из других сказок о Мигир-Мижите, составляющих целый цикл. Это сюжетный эпизод о *бегстве младшей и старшей жен Хан-Дорума-хана* после его гибели. Хотя в этой сказке Мигир-Мижит и Шаалы фигурируют, но они не являются главными героями. Их заменил Көк-Бора аыттыг Холуйту (Холуйту с Сиво-Бурым конем). В целом, вариант № 15 “Мигир-Мижита” можно считать оригинальными тувинским произведением, созданным на основе сюжетов монгольских памятников “Арджи-Бурджи” и “Бигармиджид”.

Таким образом, рассмотренные нами выше сказки под разными названиями образуют цикл тувинских сказок о царевиче Мигир-Мижите. В свою очередь, источниками для этих сказок, несомненно, послужили письменные или устные версии монгольских литературных памятников “Арджи-Бурджи” и “Бигармиджид”. Также бесспорен тот факт, что циклизация этих памятников в тувинской устной среде происходила в разные периоды, наряду с различными волнами распространения буддизма и его литературы (XVI-XX вв.). Многие тувинские варианты в целом близки между собой по обрамленной композиции и сюжету вставных историй, а по художественным качествам они довольно неоднородны и различаются по объему. Также очевидно, что раньше в Туве ходили разные рукописи этих монгольских памятников, которые и распространялись среди грамотных людей.

По сравнению с монгольским “Арджи-Бурджи”, в одноименных тувинских сказках наблюдается общая тенденция к уменьшению количества вставных рассказов (самое большое количество рассказов в тувинском варианте № 2 – 12, тогда как в монгольском оригинале их 14). В то же время степень совпадения содержания вставных историй тувинских и монгольских вариантов довольно велика. Наряду с этим в отдельных тувинских вариантах сохранились некоторые черты монгольского языка – лексика, стилистические обороты, грамматические формы, имена собственные, географические названия и другие элементы.

Имена персонажей, хотя и приспособлены к фонетике тувинского языка, зачастую сохранили монгольское звучание: Зүхэ, Үнэн-Хөө, Келик, Барлык, Үзескүүленди-Хуа, Чечен-Буянчы,

Шаалуу и т.д. Имя Мигир-Мижита передано в самых разных вариантах: Богда-Бугар-Мижит, Бэхэр-Мичит хаан, Бигар-Мичит, Пихар-Мичит хаан Хөөгэн, Мугер-Мийист, Бийир-Бижик и т.п. Монгольские название Индии — Энэтхэг в тувинском произношении звучит как Энет-Көк, также монг. Чахор — по-тувински называется Чакар.

В заключение следует сказать, что заимствованные некогда тувинцами памятники старомонгольской литературы “Арджи-Бурджи” и “Бигармиджид”, в целом сохраняя оригинальные свойства монгольских источников, тем не менее приобрели на новой для них национальной почве свежий облик по многим качествам — в сюжетике, стилистике, поэтике и т.д. Примером того, что тувинцы не только механически переносили инонациональные произведения в свой фольклор, но и приспосабливали их к своей местной традиции, может служить **вариант № 5**. Разные варианты сказок о царевиче Мигир-Мижите прочно вошли в состав тувинского фольклора и обогатили его новым содержанием и формой, а именно так называемым жанром “обрамленной повести”, заимствованным монголами из древнеиндийской литературы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Рапсатантра. — Пр., 1921.
2. Волшебный мертвец. -М., 1958.
3. Вчерашняя И. А. Тувинские народные сказки. Автореф. дисс. на соиск. уч. степени. канд. филол. наук. -Кызыл, 1954.
4. Гринцер П.А. Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). -М., 1963.
5. Он же. Индийская обрамленная повесть как массовая литература средневековья://Классические памятники литературу Востока. -М., 1985. С. 31-48.
6. Дамдинсүрэн Ц., Серебряный С. Д. Обрамленные повести в Индии и у монгольских народов://Литературные связи Монголии. -М., 1981. С. 130-150.
7. Дашиев Д. Б. Бурятская дидактическая литература: проблема жанрового состава. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук. - Улан-Удэ, 1997.
8. Двадцать пять рассказов Веталы://Пер. и вступ. ст., И. Д. Серебрикова. -М., 1958.
9. Демир-Шилги альтыг Тевене-Меге. - Кызыл, 1972.
10. Дылыкова В.С. Тибетская литература. -М., 1986. С. 56-74.
11. Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона://Пер. ссанскрита, предис. и прим. П. А. Гринцера. -М., 1960.

12. Куулар Д.С. Связи тувинского фольклора с устно-поэтическим творчеством тюркских народов//Тезисы докладов и сообщений II Всесоюзной тюркологической конф. -Алма-Ата, 1976.
13. Лихачев Д.С. Текстология на материале русской литературы X-XVII вв. -М.-Л., 1962. С. 404-432.
14. Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. -М., 1969. С. 112-115.
15. Самдан З. Б. Мир тувинской сказки//Тувинские народные сказки. Сост., вступ. ст., коммент. и словарь З. Б. Самдан. — Новосибирск, 1994.
16. Самдан З. Б. Взаимодействие тувинской сказки со сказочными традициями других народов//Лики тувинской словесности. За фольклорным жемчугом. — Кызыл, 2001. С.47-49.
17. Сарыг-оол С. А. Предисловие//Тувинские народные сказки (на тувин. яз.). — Кызыл, 1947. С.4
18. Соктоев А. Б. Становление художественной литературы Бурятии дооктябрьского периода. — Улан-Удэ, 1976. С. 62-111.
19. Таубе Э. Предисловие//Сказки и предания алтайских тувинцев. — М. 1994. С.5-50.
20. Эрнин эрези Хан-Харангуй (Добрый молодец Хан-Харангуй). Пер. с монг. и предис. Ю. Л. Аранчина. — Кызыл, 1976. С.4-7.
- На иностранных языках:**
1. Дамдинсурэн Ц. Бигармижид хааны тухай гурван ном (Трилогия о царе Бигармижиде. //Монголын судал. *Stubia Mongolica*, t.V,Fasc.2-7. — Улаанбаатар, 1965. С.73-146.

З. Б. Самдан

ПОЭТИКА ТУВИНСКОГО МИФА

Как известно, в мифе нерасчленимо сосуществуют элементы бессознательно-поэтического, зачатки религиозных представлений и их ритуалов. Поэтому поэтика мифа чрезвычайно специфична¹.

В воссоздании образной системы тувинской несказочной прозы важную роль играет архаическая эпика, богатая мифологическими персонажами. Однако функции персонажей в эпосе, сказке и мифах принципиально отличаются друг от друга. Если в архаической эпике мифологические образы стали поэтическими или геройскими и создают в основном только фон, то в мифах эти персонажи выступают как реальные природные или социальные субъекты. Поэтизация и героизация этих образов развивались постепенно и наиболее ярко отразились в эпосе и сказке.

Систему образов тувинских мифов можно условно разделить на пять групп: герои, помощники героев, антиподы, помощники антиподов и нейтральные герои.

Функции героев и антиподов в тувинских мифах соответственно выполняют различные добрые и злые духи, чудовища, божества и люди.

В числе культурных героев тувинского мифа основное место занимает образ Кезера (Кезер-Чингис, Кезер-Чингис-Хайыракан) как объект развитого религиозно-фольклорного культа. Ему присуща функция творца-созидателя всего сущего на земле. Кезер, спустившись с неба, создает землю, горы, реки, каналы, дороги, деревья, растения, животных, первых людей, наделяет их различными способностями, производит предметы и т.д. В одном из сюжетов говорится о том, что Кезер сотворил землю из пылинок, сохранившихся после потопа в ушах шулбуса.

Поздней разновидностью культурного героя в тувинской несказочной прозе выступает также образ великана Сартакпана (Сартакпай). Этот образ чаще встречается в топонимических легендах и преданиях. Как полагает Г. О. Туденов, образ Сартакпана в топонимических мифах, в этом переходном от мифа к эпосу жанре, не развился потом в героического эпического персонажа, как образ Кезера².

Образ творца в тувинских мифах встречается также в древнетюркском варианте под именем небесного божества Кудая или Денгер (Тэнгри).

Широко распространенный у народов Сибири мифологический образ Чаяакчи, монг. Заякчи (Творец), в тувинской фольклорной традиции связан с культом огня. Он сохранился в образе От-Чаяачы (Творящий огонь), как божество, сотворяющее рождение детей, защищающее домашнее благополучие.

Верховные божества в тувинских мифах представляют, кроме того, заимствованные из буддийской мифологии образы: Курбусту (в свою очередь, заимствованный из шаманисткой мифологии, а в буддийской — монг. Хормуста, иранск. Ахурамазда), Очурбаанай (Очирвани), Маны-Шири (Манзушри), Майдыр (Майтрея) и т.д.

Идея плодородия, связанная с древним культом земледелия, выражена в образе древнетюркской богини-прародительницы Отуген ("Эту肯" — давать начало). К этому образу, на наш взгляд, восходит

эротический образ тувинского сказочного персонажа старухи Ко-дээлей (ср. с алт. Кока-Кан), олицетворяющий культ плодородия.

В образную систему тувинской мифологии входят также древние тотемистические образы. Бык, медведь, лебедь, волк, орел, например, выступают как мифические первопредки древних родов.

Мифический образ сивого быка — духа хозяина озера Сут-Холь восходит к образу богини-прародительницы, женщины с бычьими рогами. Поздняя интерпретация этого образа встречается в генеалогической легенде о быке — хозяине Сут-Холя, спасшего от голода Сарыгларов.

Образ прародителя-быка запечатлен и в других наскальных рисунках. Как полагает Б. Л. Рифтин³, мифологический образ быка, характерный для скотоводческих народов Сибири, у народов Дальнего Востока, например, у китайцев с рыболовецко-земледельческим типом хозяйствования, заменяет образ дракона*.

Отождествление в тюрко-монгольском фольклоре образа дракона (улу, луу) со змеем (лус), по мнению Г. И. Михайлова, ошибочно⁴. С образом Далай-Усун хана, который часто фигурирует в тувинской архаической эпике в роли отца дангыны, покровительствующего герою, связан, на наш взгляд, образ быка как тотемного образа. Водное происхождение быка и Далай-Усун хана, возможно, подтверждает то, что они восходят к одному прообразу.

Сюжеты о браке женщины и медведя также связаны с представлениями тувинцев о медведе как о древнем прародителе. Образ медведя в тувинских мифах иногда связан с духом-хозяином тайги. Здесь дух-покровитель рода, возможно, стал позже олицетворять духа-хозяина тайги. Поэтому вполне можно допу-

*Поскольку тувинцы испытали на себе более сильное древневосточное влияние, чем другие народы Сибири, образ дракона также занимает большое место в их традиционном мировоззрении и чаще всего он связан с восточными космогоническими представлениями. Улу (Луу) олицетворяет образ небесного бога-громовержца. По представлению тувинцев, гром происходит от крика улу, в пасти которого находится девять драгоценных камней (тос эртине). Чтобы не уронить эртине, улу не кричит, раскрыв пасть, а испускает звук грудью и носом, если он крикнет, раскрыв пасть, то жизни на земле не будет. Тувинцы также говорят, что когда улу шевелит хвостом, происходит землетрясение, поэтому в год дракона могут быть землетрясения и много грома.

стить, что сказочное изображение белого старца (Сагаан Огбена) и мифологический образ священного Хайыракана взаимосвязаны.

В поздних “рассказах” о некоем мифическом животном, человеке-медведе или о “снежном человеке” переплетены мифологические и реалистические элементы.

К тотемистическим воззрениям восходят также образы суркастрельца, налима-женщины, лебедя-девушки, кукушки-матери и т.д.

Группу помощников героя составляют различные добрые духи природы, сыновья и дочери верховных божеств, животные и птицы. Сыновья Курбусту — Демир-Моге, Хулер-Моге и т.п., например, очевидно связанные с древним кузнецким культом, перешедшие из мифов в эпос и сказку, помогают герою в его богатырских подвигах. Большое место в тувинских культовых мифах принадлежит помощникам шамана из животного пантеона. Это птица Хан-Херети (Гаруда), семь лебедей и многочисленные идолы (ээрэн) животного происхождения (адыг ээрэн, морзук ээрэн, буга ээрэн, бера ээрэн, кускун ээрэн, угы ээрэн, хек ээрэн и т.д.).

Большую группу в тувинских мифах составляют антиподы героев — различные злые божества (владыка подземного царства Эрлик), чудовища (Кара-Кула, мангыс, шулбус, чылбыга и т.п.), злые духи (аза, бук, четкер, кайбың ку, албыс, диирен и т. п.).

Эрлик или Эрлик-Ловун хаан — покровитель потустороннего подземного мира, владеет душами мертвцев, путешествует по 18 слоям ада, наказывает грешников и т.д. В представлениях тувинцев, он иногда выглядит, как рогатый человек с коровьей головой.

Мифическое чудовище Мангыс (Амырга-Моос, Авырга Мотай), широко распространенное в тюрко-монгольском фольклоре, в тувинских мифах предстает в облике огромного, черного или желтого змееподобного многоголового (6, 12, 60 и т.д.) демонического персонажа, проглатывающего людей и скот.

Шулбус (Шулбу, ср. с Циклопом) из этого же ряда демонических образов в тувинских мифах выступает то в облике мужчины, то в облике женщины-людоеда с одним глазом на лбу, с длинным острым медным носом, обладает способностью к оборотничеству.

Тувинская (“баба яга”) – Чылбыга (Джельбеге)* чаще всего выступает в облике старой прожорливой людоедки, любящей питаться почками, печенью маленьких детей. Функцию пожирания Чылбыга выполняет также в космогонических мифах, где ее образ часто заменяет Ара-Хоо или Арахoo (ср. с древнеиндийским Раху. У монг. народов Алха). В тувинских мифах о космогонической погоне за Ара-хоо гонится творец (Кезер или бог), разрубает ей поясницу, и когда она проглатывает луну или солнце, они выходят из ее разорванной поясницы. С образом Ара-хоо тувинцы связывают не только древние представления о лунном и солнечном затмении, но и рассказы о пятнах на луне.

Разновидностью образа Чылбыга является существо, которое одно ухо под себя стелет, вторым ухом укрывается.

В пантеоне злых духов одно из главных мест занимает черт (аза). Аза – это злой дух болезни или местности выступает в тувинских мифах в различных обликах: то в облике косматой старухи, то в облике костлявого человека с большими зубами и длинным хвостом. Аза чаще всего приносит человеку вред: насыщает болезни, ссорит людей, похищает детей и т.п. Аза боится колючего красного карагана, кнута с желтой рукояткой. В образе злого духа перевала под именем Чазын-Хоогай аза принимает облик “гнома” – худого человека ростом в локтевую кость с бородой до пояса. Правда, здесь аза под воздействием человека-прорицателя становится управляемым, выполняет функции слуги, лекаря.

Бук (оборотень) или бора кут (серая душа) – это душа умершего грешного человека, которая отделяется при его смерти и наносит вред его родственникам (живой человек тоже может стать буком). В шаманских мифах бук как проклятие (каргыш) шамана насыщается, например, в образе слепого теленка-сироты. Подавляет его более сильный шаман, сжигая под двумя вогнутыми чугунными котлами.

Четкер (ср. с якутск. Юер. Бурятск. Боохолдой) – это отделившаяся душа покойника, умершего неестественной смертью, который тоже всячески вредит, мстит людям.

*Возможно, образ Чылбыга связан с образом хромой старухи с посохом (Аскак-Кадай) из древних наскальных мифологических сюжетов и детской игры “Аскак-Кадай”.

Магачын (людоед), по представлениям тувинцев, происходит от ожившего покойника, которого обнюхала собака.

Помощники антиподов — слуги Эрлика (гонцы, писари, палачи), мать Мангыса, хозяики демонологических богатырей, рыжеволосые демоны, звери-хищники — помощники духа-хозяина тайги, дух-хранитель шамана (два черных ворона, семь албысов и т.п.) — выполняют функции посредников между злыми силами и их покровителями.

Нейтральные персонажи, покровительствующие в равной мере и добрым, и злым людям и животным, божествам или духам, составляют отдельную группу в системе образов тувинской мифологии. Это различные шаманы (хам), гадатели (чарынчы, хуванакчы, төлгечи, сынчы), прорицатели* (каран көрнүр кижи), различные так называемые невидимые глазу, неслышимые уху (каракка көзүлбес, кулакка дыңалбас) духи-хозяева (албыс, диирен, шыптақ, саптак и т.п.).

Образ шамана, например, в тувинских мифах чрезвычайно разнообразен. Шаманы разного ранга — Улуг-хам (Великий шаман), Чаарап-Хам (Начинающий шаман), Кара-хам (Камлающий в нижний мир), Ак-Хам (Камлающий в верхний мир), выполняя свои основные функции: лечение, гадание, прорицание, подавление врага — пользуются самыми различными сверхъестественными способностями и средствами: ходят по огню, превращают себя против отчаячи, выбивают кузунгу и т.п.

Люди со сверхъестественными силами — шаманы, гадатели, прорицатели, сказители, музыканты, вызыватели погоды, знахари и т.п. — взаимодействуют с различными духами и выполняют функцию посредников. Основу этих образов составляет вера тувинцев в идею избраничества.

*К образу прорицателя, возможно, восходит образ сказителя (тоолчу). Этимологию обозначения сказителя — “тоолчу” можно объяснить с помощью отождествления этого названия с древним типом носителей обряда — прорицателей “дүш-түл тайылбырлаар кижи” или “түлчү” (человек, прорицающий путем вещего сновидения). У якутов то же самое означает выражение “түүл этэр”, а у ногров “түүлчү” — это певцы героического эпоса. Видимо, функции хранителей обряда перешли в функцию хранителей фольклора⁵.

Образ помощника героя — духа-хозяина природы в тувинских культовых мифах, пожалуй, наиболее распространенный. Этот образ бытует в самых различных разновидностях — либо в облике сизоволосой женщины, либо как абстрактный образ духа-хозяина горы, перевала, истока реки, аржаана, либо в облике албыс и диирен.

Албыс в тувинских мифах принимает различный облик: женщинам он встречается в образе мужчин, мужчинам — в образе женщин. Отличительные внешние черты албыса, когда он принимает свой настоящий облик — это медный нос (иногда и без носа), длинные когти, распущенные волосы, сзади насквозь виднеются внутренности. Обычно албыс превращается в молодую красивую женщину со стройным станом, пышными грудями. Встречается в очень нарядной одежде — синем шелковом тоне, верхом на белом или вороном коне с серебряными уздечками и седлом. Если албыс при встрече с человеком, чаще охотником, сверкнет глазом и посмотрит благосклонно, то этому человеку способствует удачная охота, здоровье, богатство. Албыс в образе женщины входит в доверие охотника, сожительствует с ним, у них может быть и общий ребенок. Она любит слушать сказку, игру на игиле, хомусе, дошпулууре.* В благодарность за это исполнителю-охотнику (и его попутчикам) способствует в удачной охоте. В ее функцию также входит лечение раненых зверей. В этом плане образ албыса идентичен образу духа-хозяина местности.

Однако албыс может выступать и в образе злого духа болезни: может свести с ума (есть выражение “албыс аары” — болезнь албыса). Человека, заболевшего болезнью албыса, т.е. сошедшего с ума (“албыстаар”), обычно спасают с помощью красного карагана, которым шаман хлещет больного до тех пор, пока тот не скажет, что встретился с албысом и как его звать.

По представлениям тувинцев, албыс может произойти от медведя, змея и грешного человека.

*Этот распространенный в тувинских мифах мотив в какой-то мере может быть связан с древним обрядом приручения домашнего скота (самки к детенышу).

Диирен (оборотень, ср. с калм. тхеуран) с охотником встречается также в облике его жены, которая кормит его мясом из своего ребра, заправляет чай молоком из своих грудей. Иногда она превращается в сизого волка, который, навалив на себя барана, приносит его к очагу и кормит мужа-охотника. Если человек ее вовремя не распознает и не убьет, то она может погубить его.

Однако диирен в другой своей ипостаси может совершать и положительные функции. Когда диирен играет с охотником в шахматы, сначала показываются ее пальцы, потом руки до плеч, потом сама. (Женщинам показывается в облике мужчины с большими ясными глазами, медным носом). С тех пор диирен начинает выполнять функции слуги, провидца — исполняет все желания охотника. Охотник может избавиться от диирен, только послав ее за зеленым конем Всемогущего бога.

К нейтральным персонажам мифа относится также образ конгумая (конгувай, ср. с алт. "кудачи"), характерный и для тувинских сказок. Этот образ встречается в антропогонических и зооморфных мифах. Конгувай — это иносказательное название человека в восприятии зверей. Животные воспринимают человека как всемогущее существо с раздвоенными конечностями и вдавшими глазами на круглой голове. В мифах о марале и налиме конгумай побеждает их и выступает в роли их врага, но как олицетворение образа храброго охотника фигурирует в качестве положительного персонажа.

Действие в тувинских мифах происходит обычно в неопределенное мифическое время. Понятие времени происходящих событий формулируется, как правило, в начале повествования: "Это было во времена сотворения мира" ("дип бүдер шагда"), "давно, когда происходил дележ между живыми существами" ("шаанда дириг амытаннар аразынга үлеш болуп турда"), "давным-давно" ("шаанда", "бурунгуда") и т.п.

Понятие пространства основано на древних представлениях о множественности миров. Герои мифов свободно передвигаются между многочисленными слоями верхнего, нижнего миров и земли, поднимаются по железной радуге, пересекают схождения неба и земли.

Мировые центры на земле олицетворяют обожествляемая гора Сумер-Уула (Монге-Хайыракан Денгер-Уула), Молочное озеро

(Сут-Холь), железный тополь. Наряду с этими мифологическими объектами в тувинских мифах постоянно фигурирует и многочисленные реальные топонимы – Одуген, Алтай, Кангай, Башкы Сын (Танды), Сонгу Сын (Саяны) и т.д.

Те или иные добрые или злые мифологические персонажи, как правило, имеют определенные места обитания. Если места нахождения божеств верхнего (Курбусту, Азарлар) и нижнего (Эрлик) миров более определены и полярно разграничены, то места обитания чудовищ, злых духов на земле более подвижны и строго дифференцированы.

Мангыс, например, живет обычно в приграничных местах – в труднодоступных пустынных, смрадных областях среднего мира, иногда под землей или на дне моря, или у горизонта, у края неба и земли (чер-дээрниң шашылгазында).

Албысы водятся на песчаных пустынях, у истоков рек на галечных местах, у кругого красного яра. Албыс в облике доброго духа-хозяина тайги встречается охотнику, как правило, у подножия горы – или спускающейся по седловине горы, или поднимающейся по ложбине.

Встреча человека с персонажами из пантеона злых духов обычно происходит в переходное время – вечером, на закате солнца (“кызыл хүнде”) или в сумерках (“имиртинде”).

Атрибутика в тувинских мифах глубоко символична. На первый взгляд, неприметные вещи на самом деле имеют огромное функциональное значение. “Вещный” мир тувинских мифов, естественно, связан с традиционным мировоззрением народа: каждая вещь имеет свое место, свое назначение, и их расположение и функции тесно взаимосвязаны между собой.

Идея всеобщего изобилия, например, заключена в особой сакральности молочных сосудов (сава) – котел (паш), фляга (когээр), перегонный аппарат (шуурун, ср. с якутск. чорон). Молочные сосуды тувинцы связывают с женским рождающим началом (послед по-тувински “уруг савазы”). Не зря счастье человека связывают с “сава аксы” (горлышко сосуда). Процесс варки, преобразования пищи отождествляется с процессом пахтания, с творения мира. С понятием паш, как мерилом достатка, связывают акт преобразования, поэтому котел и сажа служат и как магичес-

кие средства, делающие человека невидимым, предохраняющие от злых духов. В тувинских мифах часто встречается, например, понятие “паш какпактаар” — перевернуть котел вверх дном и накрыть им, видимо, связанное с древним обрядом. Так, персонаж мифа, чаще всего злой дух, оказавшись под перевернутым котлом в промежуточном состоянии, теряет силу или перевоплощается. Не зря перевернутый таган в тувинском фольклоре символизирует неблагополучие, несчастье, конец рода (есть выражение “пажы каарган”, “хүлү хадаан” — опустевший таган, развеянная зора).

Еще одну традиционную группу предметов и природных явлений, связанных с идеей жизненности, олицетворяющих мировую ось, составляют коновязь (баглааш), мутовка (бышки, ср. с кирг. “бишкек”), шаманский посох (быдыгтыш, бышки-даяк), колотушка к бубну шамана (орба), священный столб (ыдык чагы), каменное изваяние (көжээ), шамансское дерево (хам ыяш) или сandalовое дерево (агар сандан ыяш), мировое дерево, железный тополь (демир терек), мифическая гора (Сумбер-Уула), золотой кол (Полярная звезда, алдын кадыс) и т.п.

Связь души человека с каким-либо священным предметом, выражаяющая анимистические и фетишистские представления древних людей, прослеживается во многих мифах. Душа мужчины, например, в традиционном мировоззрении тувинцев связана с предметами мужского обихода — нож с желтой рукояткой, плеть с рукояткой из таволги, огниво, а душа женщины — с женскими принадлежностями — иголкой, ножницами, украшениями и т.п.

Большую смысловую нагрузку несет многообразная шаманская атрибутика: бубен (дүнгүр, хей-дүнгүр), костюм (дериг), металлическое зеркало (күзүнгү) и многочисленные эзрены (өскүс эзрен, чөләэш эзрен, и т.п.). Основное значение этих атрибутов — посредничество.

Функции посредничества несут еще и такие мифологемы, как священная стрела (ыдык оык), стрела молнии (чанык согуну) — посланцы верхнего мира; лук со стрелой олицетворяют женское и мужское начала.

Поэтика тувинской несказочной прозы не изобилует такими богатыми изобразительно-выразительными средствами и тради-

ционными формулами, как поэтика эпоса или сказки. Это, видимо, обусловлено тем, что миф не рассчитан на эмоции, а подчинен правилам поведения. Однако несмотря на свою внешнюю простоту и поэтическую неустойчивость миф имеет внутреннюю логику и определенную структуру.

В зависимости от функций, обуславливающих внутрижанровую разновидность тувинских мифов, они имеют самую различную структуру: есть тексты, объясняющие правила поведения (культовые), указывающие на какие-то обряды (космогонические, культовые), предупреждающие (эсхатологические), дающие характеристику (антропогонические, зооморфные), раскрывающие природу мифического существа (культовые) и т.д.

Внешне мифы, как правило, это обычные повествования без пышных поэтических обрамлений, но отличающиеся также и некоторыми постоянными словесными описаниями. Наиболее характерные начальные общие места приведены выше, типичными конечными словесными деталями в тувинских мифах являются выражения “с тех пор” (оон бээр), “поэтому” (ынчангаш), которые выражают общую объяснительную функцию.

Изобразительно-выразительные средства в тувинских мифах используются редко. Но иногда в них можно встретить применение эпитета (“белолобый зеленый конь”, “медный нос”, “стройный стан”) пословицы и поговорки (“чужая сторона немила, чужая еда тяжела”, “скучая жена портит очаг, тупой нож портит мясо”, “змеиную оболочку видит человек, человеческую — змея”).

Пожалуй, чаще всего в тувинских мифах встречается прием аллегории. Использование этого приема объясняется спецификой мифа, тесно связанной с религиозными поверьями и табу. Так, например, иносказания в названии медведя: “хайыракан”, “мажаалай”, “чер кулак”, “кара чуве”, “чааш бора”, “торай” — связаны с верой в его святость как предка, имя которого нельзя прямо называть. Дух-хозяйка тайги, подсылая охотнику добычу в виде различных зверей — марала, косули, оленя и т.д. — называет их иносказательно “буга” (бык, ср. с древнетюрк. “буга” — олень).

Для тувинских мифов характерно также использование различного рода “кодексов” поведения, связанных с древними табу:

“дириг чорааш даш сырттанмас”, “өл ыяш кеспес”, “чаш төлдүг аң атпас”... (“живому человеку нельзя ложиться на каменную подушку”, “молодое дерево нельзя вырубать”, “нельзя убивать зверя с детенышем”). Карканье ворона предвещает смерть, гибель, поэтому, когда кричит ворон, используют заговор (“тарбыдаар”): “Улуг аксың ыңай кыл, узун кудурууң бээр кыл” (“Большой свой клюв отверни от нас, покажись нам своим длинным хвостом”). С целью обмануть злого духа шаман при разговоре с душой умершего говорит: “Уруун чок, Улаастай кире берген, оглун чок, Оргон кире берген” (“Дочери твоей нет дома, уехала в Улаастай, сына твоего нет дома, уехал в Орхон”).

Язык мифа отличается приверженностью к парным противопоставлениям: “меге ёртемчай — мөнгө ёртемчай” (“призрачный мир — вечный мир”), “чер ием — дээр адам” (“мать-земля — отец-небо”), “чеен-чүк — барыын-чүк”) (“восточная сторона — западная сторона”), “дал дүш — дун ортузу” (“полдень — полночь”), ары сөөктүг кижи — карачал сөөктүг кижи” (“человек благородного происхождения — человек неблагородного происхождения”), “саран ыяш — кара ыяш”, (“лиственничный (светлый) лес — хвойный (черный) лес”), “ак ээрэн — кара ээрэн” (“добрый идол — злой идол”) и т.д.

Таким образом, изобразительно-выразительные средства в мифах скорее несут не поэтическую функцию, а смысловую и характерологическую.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мифы народов мира. Т. I.- М.: Советская энциклопедия. 1980; Стеблин-Каменский М. И. Миф. - Л., 1976; Лосев А. Ф. Диалектика мифа. - М., 1930; Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. - М., 1976.
2. Туденов Г. О. Зональной общности формирования эпоса народов Центральной Азии и Южной Сибири.//В сб.: Культура Монголии в средние века и новое время. - Улан-Удэ, 1986. С. 98.
3. Рифтин Б. Л. Общие темы и сюжеты в фольклоре народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока.//Материалы Всесоюзной конф. фольклористов. - Якутск, 1979. С. 34.
4. Михайлов Г. И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов.// Краткие сообщения института народов Азии. 83. Монголоведение и тюркология. -М.: Наука, 1964. С. 114.
5. Турсунов Е. Д. Происхождение древних типов носителей казахской устнопоэтической традиции. Автореферат дисс... докт. филол. наук. - Алма-Ата, 1976. С. 72.

ТРИАДИЧНЫЕ ОБРАЗЫ В РЕЛИГИОЗНО- МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ТУВИНЦЕВ

Триада как единство трех лиц, понятий, явлений и как категория тройственности движения бытия и мышления¹ занимает особое место в общечеловеческом мировоззренческом комплексе: мифологии, религии, философии. Она имеет ритуальное, символическое значение в материальной и духовной культуре народов мира, являясь предметом теоретического исследования в этнографии, литературе и фольклоре. Известно, что число три — одно из распространенных чисел в мифолого-религиозном сознании. Оно также является моделью динамического процесса любой системы (общества, природы, индивидуума, истории, теории и т.д.), состоящего из трех стадий — возникновения, развития и упадка. Как известно, “..ядром любого мировоззрения является модель мира, отражающая прежде всего пространственно-временные координаты бытия”². И тувинское мировоззрение базируется на следующих основных космологических концепциях: это триадичная модель мироздания: Небо — Земля — Подземный мир (пространственная структура), прошлое — настоящее — будущее (временная структура) и центральная вертикальная ось мира, соединяющая три космические зоны.

Триада является одной из основных категорий философской мысли. Так, например, великий китайский философ Лао-цзы (6-5 вв. до н.э.) говорил о первозданном триединстве, который в космогонических текстах выражается через числовую символику:

Дао рождает одно.

Одно рождает два, два рождает три.

Три рождает все сущее.³

Особенно широко триада как метод философского конструирования разрабатывалась в античности, например, платонизмом (нус — псюхе — космос; предел — беспределное — число); неоплатонизмом (Единое — ум — душа), а также немецкой классической философией. В частности, у Гегеля триада рассматривается как идеальная схема диалектического развития: тезис — антитезис — синтез⁴.

Идея единства воплощена во многих религиозных системах. Назовем великие триады мировой религиозной мысли: индуистская триада Тримурти: Браhma, Shiva, Viшnu (бог-создатель, бог-разрушитель, бог-хранитель); “три сокровища” буддизма: Будда, Dhарма, Санхга; Святая Троица христианства: Бог-отец, Бог-сын, Святой Дух⁵.

Триада является универсальным понятием в мифологии народов мира. Например, основное понятие в буддийской мифологии Трикайя (“три тела”), тройственная природа Agni в ведийской и индуистской мифологии, Трилока (“три мира”) в древнеиндийской мифологии, триада богов-кам в японской мифологии, трехликая Геката и три мойры в греческой мифологии, парки и семейные триады в римской мифологии, Триглав в славянской мифологической традиции⁶ и т.д.

Космогонические представления о триаде отражены и в тувинских мифах, сказках и легендах. Число три является универсальным и сказках (три мудрости, три состязания, три поручения и множество образов на основе числа три).

Мифология как символическая система, моделирующая окружающий мир (теория Э. Кассирера), выступает в представлении тувинцев мифологической картиной мира, имеющей вертикальную трехмерную структуру. Эта модель мира свойственна мифолого-религиозному сознанию не только тувинцев, но и многих народов Азии. В тувинской мифологии данная трихотомическая структура Вселенной представлена таким образом: *Үстүү оран* – верхний мир, *Ортас оран* – средний мир, *Алдыы оран* – нижний мир. Данное мифологическое представление тувинцев рассматривается в работах известных этнографов и фольклористов: Н. Л. Жуковской, В. П. Дьяконовой, Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой, З. Б. Самдан, С. М. Орус-оол и других.

Проиллюстрируем несколькими примерами триадичную модель мира, которая отражена в тувинской мифологии и религии.

В мифе “Үш мыйгак болгаш Тарбаган-Маадыр” (Три маралухи и стрелок Тарбаган-Маадыр) явственно проступает идея трехуровневости мира:

1. Мир Среднего Шамбалыга, где Плеяды лежали на земле и жили животные (корова и лошадь);

2. Небо, куда устремились Плеяды в виде трех маралух и трех псов;

3. Нижний мир, куда попал стрелок, превратившись в сурка после неудачной стрельбы в трех маралух на небе.

Таким образом, в данном мифе выделяются три мира: небо, Средний мир и Нижний мир.

В аналогичном мифе “Үш мыйгак болгаш Өскүс-оол” (Три маралухи и Оскюс-оол), где охотник гонится за тремя маралухами, интересен тот факт, что Оскюс-оол без труда и препятствий переходит из одного мира в другой – из Среднего в Верхний. И там все персонажи становятся звездами: три маралухи, три лса, Оскюс-оол с конем. А в первом мифе стрелок Тарбаган-Маадыр попадает в Нижний мир. Это говорит о том, что в мифологическом представлении три уровня мироздания связаны между собой.

Представление о трех мирах выражено также в тувинских мифах “Моортай-Дарган” (Кузнец Моортай) и “Алдыы оранга четкен уруг” (Девочка, побывавшая в Нижнем мире). В первом мифе рассказывается об искусном кузнеце, который якобы сошел с Верхнего мира. Его изделия из золота и серебра отличались божественной красотой. Материал для своих изделий в виде металлических шариков он собирал в местах, о которых знал только он. Когда он стал знаменит и весть о нем распространилась по всей земле, его снова забрали в Верхний мир... Средь ясного неба грянул гром, вспыхнула молния, и сидевший в своей юрте кузнец исчез без следа. Это, возможно, говорит о том, что Верхний мир отправлял своих представителей в Средний мир с какой-то целью и что между мирами существовала определенная связь.

В мифе “Девочка, побывавшая в Нижнем мире” рассказывается о девочке, которая, сидя верхом на высохшем черепе лошади, попала в Нижний мир. Этот переход в Нижний мир произошел через определенную субстанцию – Чер аксы, (переводы могут быть разными: “rott земли”, “пашть земли”, “дверь земли”). Также интересно действие черепа, выступающего как магическое транспортное средство, подобное шаманскому бубну. Далее описывается восприятие девочкой обитателей Нижнего мира – разнообразных страшных аза-бук (чертей), и ее переживания и страх, что

она больше не вернется на землю. Интересно при этом выражение: “Вряд ли можно вырваться на землю из Вселенной (из этого мира)”. Это говорит о том, что Нижний мир воспринимался в мифологическом сознании как отдельная Вселенная, отдельный мир. По какой-то счастливой случайности после страшного грохота и шума девочка снова оказывается на земле. И родители ей говорят: “Нельзя садиться верхом на череп лошади. Он унесет тебя куда угодно, в другие миры. Нельзя близко подходить к пастбищу земли, она имеет притягивающую силу, сразу втянет тебя в Нижний мир”.

Таким образом, в вышеописанных мифах имеют место три уровня мироздания: Верхний мир, Средний мир, Нижний мир.

Космогоническое представление тувинцев нашло свое отражение в мифе “Үш халап” (Три стихии), где участвует в космогенезе триада стихий: огонь, вода, ветер. (Как известно, в мировой космогонии есть представление о четырех стихиях: воздух, земля, вода, огонь). “Вначале был хаос в виде огня — он тек, как река... Его погасила вода, а потом налетел ветер, разнес песок и глину горы Сумеру, и отступила вода — так создан наш мир”. Получается, что еще до происхождения мира гора Сумеру существовала. А в мифологическом сознании восточных народов Сумеру, как известно, является Осью мира. Из сообщений информаторов выясняется следующее представление об этом: “Вселенную представляли как гору Сумбер-Уула на озере Сут-Холь”. А озеро Сут-Холь выступает как эквивалент мирового океана. Также зафиксирована такая картина мира: “Гора Сумбер-Уула находится в недрах земли. Вокруг нее расположены четыре стороны света: север, юг, запад, восток. А над ними — одна звезда “Алдын-кадыс” (Золотая ось). Эта звезда является вершиной Сумеры” (РФ ТИГИ, т. 270, д. 2027).

В тувинской мифологии имеет место интересное символическое обозначение, связанное с жителями трех миров. У небожителей пояс одежды повязан на груди, у землян — на талии, а у жителей Нижнего мира — ниже живота⁷.

Таким образом, триадичная модель мира является одним из основных элементов мифологического сознания тувинцев.

Древняя религия тувинцев и других народов Центральной Азии шаманизм, как известно, также основывается на символике

тройственной структуры Вселенной. В тувинском религиозно-мифологическом представлении образ Вселенной выражен так: верхний мир — *Устuu оран* (*Чырык Өртөмчей* — светлая Вселенная, Курбусту ораны — мир Курбусту (Хормуста), Денгер (Тэнгри), Хайыракан), средний мир — *Ортаа оран* (*Сарыг Өртөмчей* — желтая Вселенная, часто называется также Чырык Өртөмчей — светлая Вселенная — по сравнению с темным миром) и нижний мир — *Алдыы оран* (*Каранғы Өртөмчей* — темная Вселенная, *тамы* — бездна). Светлую и темную Вселенные называют *Мөнгө Өртөмчей* (Вечная Вселенная), потому что это миры, где люди будут жить после смерти. А так как человек в нашем мире не вечен, его называют *мегечи чырык Өртөмчей* (обманчивая светлая Вселенная). Три космические зоны в мифолого-религиозном сознании и определяют, на наш взгляд, менталитет шаманистов. Данная структура макрокосмоса соответствует, как известно, мировоззрению почти всех народов Центральной Азии.

Соответственно трехуровневости мироздания теологическая основа шаманизма тоже триадична. Верховным божеством шаманского пантеона является Тэнгри (тув. *Дээр*, *Денгер*) — обожествленное небо, неперсонифицированное небесное божество. По В. В. Радлову, Тенгере Кайра Хан (тув. Хайыракан) — главный среди богов, начало всего сущего, отец и мать рода человеческого⁸. Есть и другие божества, которые в принципе являются функционально сходными эквивалентами Тэнгри: Хормуста (иран. Ахурамазда — “господин мудрый”), Кудай (перс. “*khuda*” — бог), Ульген (алт., шорск.), Аар-Тойон-ага (якутск.) и другие.

Главным божеством среднего мира считается Йер-Су (др.-турк. “земля-вода”) — совокупность добрых духов (тув. Чер-Суг ээлери — духи земли и воды). Эквивалентами его считаются Этugen — обожествленная земля, Умай — древнетюркская богиня, Аан Алай Алахчин хотун (якутск.) и другие.

А владыка Нижнего мира — Эрлик (в алтайской мифологии Эрлик — один из демиургов, но, проклятый Ульгенем, он попадает в Нижний мир). Он управляет злыми духами “аза”, “албыс” (тув.) и др.

Если учесть, что обожествленная природа Йер-Су является собирательным образом духов земли и воды, а также то, что

Эрлик в тувинской шаманской мифологии лишь владыка Нижнегомира, а не демиург (в отличие от алтайского мифологического сюжета), то остается на месте Бога-Творца только обожествленное небо Тэнгри. Нужно отметить, что, как и у многих народов мира, у тувинцев небесное пребывание Бога-Творца отражено в его имени (Дээр, Денгер). А эквиваленты Хормуста и Кудай, возможно, более поздние заимствования. Создатель, творец мира и всего, что в нем есть — Небо, естественно, имеет предвечную природу. Поэтому тувинцы-шаманисты называют небо Дээр-Ада (Небо-Отец), а землю, которую сотворил он — Чер-Ие (Земля-Мать). Шаманские мифы о Небе-Отце и Матери-Земле представлены в исследованиях известного этнографа М. Б. Кенин-Лопсана⁹. Распространенный в мировой мифологии сюжет о соитии Неба и Земли, в результате которого произошли все земные существа, как видим, характерен и для тувинской шаманской мифологии. Таким образом, человек — дитя Неба и Земли — может быть рассмотрен как центральный элемент архаической триады: Небо-Отец — Человек — Земля-Мать. (Известно, что тело человека отдельно также может рассматриваться как модель вертикальной структуры Вселенной, ее метафорой). Но человек (опять же распространенный образ) по своей вине потерял связь с Небом и Землей, от которых зависит его существование. И эту связь осуществляет шаман — медиум между миром людей и сверхъестественными силами.

Процесс шаманского камлания, атрибуты и ритуалы шамана подробно описаны в исследованиях известных этнографов: Г. Н. Потанина, В. В. Радлова, Н. Ф. Катанова, Ф. Я. Коня, А. В. Анохина, Л. П. Потапова, С. И. Вайнштейна, В. П. Дьяконовой, М. Б. Кенин-Лопсана, Т. М. Михайлова, Н. А. Алексеева и других.

Обобщая исследования вышеназванных ученых, здесь хотелось бы затронуть проблему интерпретации знаковой системы шаманского бубна. Во-первых, известно, что рисунки на шаманском бубне ассоциируются с трехуровневым образом Вселенной. Рисунок на внешней стороне бубна состоит из трех рядов. Первый ряд: изображены небесные светила. Второй ряд: изображе-

ние земли. Третий ряд: изображены чудовища, принадлежащие Нижнему миру. Эта космологическая символика тройственной структуры Вселенной выступает как карта космоса, по которому путешествовал шаман — в одну из трех космических сфер. Исследуя ламаизм и ранние формы религии, Н. Л. Жуковская пишет: "...соблюдение принципа троичности в построении буддийской иконы и шаманского рисунка... отражает триаду как основной принцип моделирования вселенной во многих религиозных системах: христианстве, ведийских религиях, шаманизме, буддизме, индуизме, греко-римском религиозном комплексе"¹⁰.

Во-вторых, рукоятка шаманского бубна в антропоморфном виде может рассматриваться (кроме интерпретации ее в качестве духа шамана-предка) как центр модели Вселенной в виде вертикальной оси, связующей три уровня мироздания. Как пишет М. Б. Кенин-Лопсан, "...к верхней, основной части рукоятки всегда прикрепляли "ыдык" из трех лоскутов ткани: красного, белого и синего цветов (это символизирует, возможно, цвета различных областей неба. — Л. М.), а на другом конце рукоятки изображали трех змей" (символы нижнего мира. — Л. М.)¹¹. А вместе с перекладиной, являющейся координатой пространственной структуры Вселенной, рукоятка образует крестообразную композицию, воспроизводящую модель Вселенной (вертикальную и горизонтальную). Говоря о семантике перекрестий как важного элемента модели мира, Е. А. Окладникова пишет: "Они толковались как матрица для классификации явлений, как воплощение единства и взаимосвязи явлений марко- и микрокосмоса, ...а главное, как ориентир, который позволял личности определять свое место в пространстве и времени"¹². В целом можно предположить, что шаманский бубен — самый главный инструмент шаманского камлания — является метафорой трехуровневого мироздания.

Описывая мировоззренческую основу традиционных звуковых представлений тувинцев, музыкoved В. Ю. Сузукей отмечает, что музыкальные инструменты классифицируются согласно традиционному представлению тувинцев о трех мирах и их сверхъестественных силах: "Струнные музыкальные инструменты служат для услады слуха божественных небесных сил и хозяев-духов тайги, земли, воды и т.д. Духовые и ударные инструменты

больше привлекают внимание потусторонних злых духов. ...Тембр дунгура (шаманского бубна), задействованного в контексте религиозной символики, воспринимался только на фоне космогнических представлений участников обряда, где Вселенная виделась им трехуровневым пространством с Верхним, Средним и Нижним мирами в их диалектическом единстве”¹³.

По приведенной М. Б. Кенин-Лопсаном классификации тувинских шаманов по происхождению (он их делит на пять категорий) можно видеть связь шаманов с тремя космическими зонами. Есть шаманы, ведущие свое происхождение: 1) от неба, 2) от духов земли и воды, 3) от злых духов “аза” и “албыс”¹⁴. (Также есть категория потомственных шаманов, но их предок, естественно, относится к одной из трех перечисленных категорий). И каждый шаман имеет возможность прорыва в один из уровней мироздания соответственно происхождению.

Характерной чертой шаманизма тюркоязычных народов является полипсихизм (множественность душ). Анализ понятия “душа” или “двойник” в шаманском мировоззрении дан в работах известных исследователей: В. И. Вербицкого, А. В. Анохина, Л. П. Потапова, Н. А. Алексеева, В. П. Дьяконовой¹⁵ и других. В шаманизме алтайцев имеется восемь названий двойника человека: тын, кут, јула, суне, сур, сус, узут, jał салкын¹⁶. А у тувинцев субстанции души выражаются понятиями: тын, күйт, сүлде, сунезин, сагыш-сеткил, сус, сүр. В результате глубокого исследования проблемы полипсихизма у тюркских народов Алтае-Саянского региона Л. П. Потапов приходит к выводу, что “высказанное в литературе утверждение о множественности души у человека не подтверждается, а выясняется только множественность существовавших по ряду причин названий для двойника”¹⁷.

Систему представлений о внутреннем мире человека у тувинцев-шаманистов можно рассмотреть, на наш взгляд, в несколько другом ракурсе. Если учесть, что маркокосмос и микрокосмос тесно взаимосвязаны и что человек является центральным объектом мироздания, то триадичность модели Вселенной также отражается во внутренней сущности микрокосмоса. Не вдаваясь в глубокий анализ всех субстанций души тувинца-шаманиста, отметим их лексическое значение. “Тын” (дыхание, жизнь) не упот-

ребляется в шаманской лексике, а используется только тогда, когда говорят о смерти: "тыны үзүлген" (умер), а "сүс" (примерный перевод: образ, вид, лицо) тоже не входит в шаманский лексикон, употребляется в бытовой речи: "сузу бастынган" (потерял свой образ (хороший). "Сунезин", на наш взгляд, более адекватное для выражения "души" слово, потому что от него зависит и земное, и неземное существование человека, хотя доказана непригодность термина "душа" к верованиям тюркоязычных народов¹⁸. Также слово "сагыш-сеткил" является выражением души человека, только в более узком смысле, чем сунезин. В тувинской шаманской терминологии название души "сунезин" может употребляться в виде сложного слова "сүлде-сунезин" или "куйт-сунезин", что говорит о единстве их существования в человеке. На наш взгляд, "куйт" — это субстанция души на ментальном уровне (разум), о чем говорят выражения "куъду чайлы берген" (сошел с ума), "угаан-куйт" (сознание, ум). Выражение "уруг куъду" (детская душа), широко использующееся в шаманской практике (М. Б. Кенин-Лопсан), говорит о божественном происхождении этой субстанции — "онадается божеством перед рождением ребенка". Поэтому слово "куйт" обычно употребляется в виде "куйт-сунезин". Интерпретация понятия "сүлде" представляет сложность, т.к. в этнографической литературе по шаманизму этот термин не рассматривается. Субстанция "сүлде", на наш взгляд, подобно монгольскому фетишу — сүлде в виде знамени (в современном тувинском языке "сульде" — герб), означает "дух". Есть выражение о человеке и о народе "сүлдэзи бедик" — "дух высок". Термин "сүр" (примерный перевод "величие", "жизненная сила") является, на наш взгляд, внешним выражением личности, ее духа — сүлде. Естественно, все эти сакральные понятия тесно взаимосвязаны.

Итак, можно выделить триаду — комбинацию субстанций внутреннего мира человека — сүлде (сүр), сунезин (сагыш-сеткил), куйт — дух, душа, разум, которые объединены личностью человека в единое целое (ср. египетская триада: ах, ба, ка; китайская: цзин, шень, гуй; триада в античной традиции: ум, душа, тело).

С триадичной моделью макро- и микрокосмоса, возможно, связана семантика одного из древнейших атрибутов тувинского

(восточно-тувинского) шамана — ритуального березового жезла (*даяк*) с тремя ответвлениями на верхнем конце, который являлся первой (до получения бубна) принадлежностью шамана¹⁹. Возможно, березовый жезл (береза как священное дерево и как эквивалент мирового древа) символизировал триаду мироздания и тройственную сущность человека или же ассоциировался с образом мировой оси, соединяющей три космических уровня. “Концепция трех космических зон не противоречит идеи единства мира. Многочисленные символы, выражающие сходство между мирами и средства сообщения между ними, в то же время выражают их единство, их интеграцию в единый космос. Разделение на три космические зоны — мотив, который ни в коей мере не исключает ни глубинного Единства Вселенной, ни ее кажущегося “дуализма” (М. Элиаде)²⁰.

Итак, изложенный материал позволяет нам предположить, что тройственный образ космической модели является одним из основных элементов религиозно-мифологических представлений тувинцев. Автор предлагает лишь постановку данной проблемы, требующей дальнейшего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. С. 695.
2. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. — Новосибирск, 1988. С. 195.
3. Дао: гармония мира. — М., 2000. С. 22.
4. Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. С. 498.
5. Мифы народов мира. — М., 1998. Т. II. С. 527.
6. Мифы народов мира. — М., 1998. Т. I. С. 35, 269.
7. Сарыг-оол С. А. Ангыр-оолдун тоожуу (Повесть Ангыр-оола). — Кызыл, 1978. С. 49; Кенин-Лопсан М. Б. Магия тувинских шаманов. — Кызыл, 1993.
8. Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. — М., 1989. С. 357.
9. Кенин-Лопсан М. Б. Указ. соч. С. 59-67.
10. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М., 1977. С. 161.
11. Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. — Новосибирск, 1987. С. 26.
12. Окладникова Е. А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства тихоокеанского побережья Северной Америки. — СПб., 1995. С. 263.
13. Сузукей В. Ю. Бурдонно-обертоновая основа традиционного инструментального музицирования тувинцев. — Кызыл, 1993. С. 16.
14. Кенин-Лопсан М. Б. Указ. соч. С. 8.
15. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. — М., 1893; Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев. — Л., 1924; Потапов Л. П. Алтайский

- шаманизм. — Л., 1991; Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1992; Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1965.
- 16. Потапов Л. П. Указ. соч. С. 30.
 - 17. Там же. С. 64.
 - 18. Дьяконова В. П. Указ. соч. С. 43.
 - 19. Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. — М., 1991. С. 263
 - 20. Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 168.

У.А. Донгак

МЕТРИЧЕСКИЕ И РИТМИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ТУВИНСКОГО СТИХА

Тувинский стих основывается на силлабическом принципе стихосложения, в основе соизмеримости которого лежит слог (силлаба).

Стихотворная строка (одуруг) с определенным количеством слогов является стихообразующей единицей, выравнивание ее по количеству слогов составляет метрику тувинского стиха. Отличительным свойством метрики, стихообразующим признаком тувинской поэзии является общий для силлабического стиха принцип: стремление к равносложности.

В тувинском стихе в основном наблюдается равносложность. По наблюдениям акад. В.М. Жирмунского о работе З.А. Ахметова, где изложены случаи видимой неравносложности, объясняемые фонетически, существуют условия, при которых достигается равносложность, это: элизия в зиянии, отпадение слабого неударного начального гласного, выпадение слабого неударного гласного.¹

В тувинском стихотворном тексте наблюдаются следующие случаи, когда фонетически можно объяснить графическую неравносложность текста:

1) элизия гласных — соседство двух гласных на стыке слов, приводящее к их стяжению в один звук ("турду-даа ыйнаан" — от "турап", (быть) модальное слово "ыйнаан");

2) появление между сонорными согласными дополнительной гласной:

а) в тувинских словах (“алдырбайн” – алдырбайын – не поддаваться”);

б) в заимствованных словах между любыми двумя согласными (“корабльдер” – корабыльдер – корабли, “коммунизм” – коммунизм”);

3) выпадение слабого неударного гласного в начале слова или в середине слова (“ынакшывадым” – накшывадым – я не влюблена, “инектер” – нектер – коровы, “довурак” – доврак – пыль, “аныяк” – анјак – молодой.

Все стихотворные произведения, всего 3196 строк, вошедшие в поэтический сборник С.Пюрбю “Мое неугасающее пламя” (“Өшпес одум”)², подверглись анализу по равносложности. Отсутствие равносложности объясняется вышеописанным графическим несоответствием звукового воспроизведения в случаях, отставляющих 0,75% анализируемых строк (см. табл. 1-Б). Стихотворные строки в чисто равносложных текстах выравниваются по количеству слогов: восьмисложник, двенадцатисложник и т.д. Смешанный размер стиха, где чередование разной длины стихов повторяется во всех строфах, также считается равносложным (7-8-7-8, 8-8-7-7 и т.д., (см. табл. 1-А).

Равносложный стих (РС) отмечается в стихотворных произведениях, в которых стихи равны по количеству слогов, т.е. являются равносложными, изосиллабичными (“изо” – равный, “силлаба” – слог).

Следующая закономерность обнаружена в стихотворных текстах, не являющихся равносложными: а) как правило, недостает одного слога до общего размера стиха; б) появляются слова с первым долгим или фарингализованным гласным (чаще всего моносиллаб или трисиллаб - “мээн”, “хөөмейлэл”). Описанные выше закономерности были обнаружены при статистическом подсчете всех анализируемых сборников. Таким образом, наличие трех условий в стихе позволяет определить его как **относительно равносложный стих (ОРС)** (см. табл. 1):

1. Недостает одного слога до общего размера.
2. Наличие слова с первым долгим или фарингализованным гласным.

3. Общее окружение равносложных стихотворных строк с минимальным соотношением примерно в восемь строк.

Необходимо отметить, что тексты, не отмеченные как равносложные, содержат в себе в большинстве своем равносложные строки. Например, в стихотворном произведении, состоящем из 20 строк, примерно 1-2 строки не являются равносложными. Такое положение указывает на то, что наличие равносложности-неравносложности в стихе целесообразнее всего наблюдать по количеству анализируемых строк (см. табл. 1-Б).

Тувинский стих близок к изосиллабизму — из всех проанализированных стихов только 0,59% стихотворных строк неравносложны. **Неравносложный стих (НРС)** возникает из-за имен собственных и других единичных случаев, нарушающих симметрию и не совпадающих с ритмическим рисунком стиха. Во всех остальных случаях от 86 до 99% наблюдается повсеместное стремление к равносложности, РС и ОРС (см. Табл. 1) — изосиллабизм, что подтверждается двумя таблицами, в которых экспериментально-статистический опыт проведен разными путями.

Таблица 1

**Равносложность и относительная равносложность
в тувинском стихе.**

А. По количеству текстов.

Всего 111 текстов (100%)			
РС тексты		Остальные	
30 (27,03%)			81 (72,97%)
Чисто РС	Смешанные	ОРС	НРС
20 (18,2%)	10 (9,01%)	63 (56,76%)	18 (16,21%)
86,76% и более изосиллабизм			

Статистический анализ равносложности (см. табл. 1-Б) показывает, что по количеству строк в тувинской поэзии преобладает равносложность – более 92% всех строк. По количеству текстов нами обнаружено около 27% равносложных текстов и более 56% текстов с ОРС, в них преобладают равносложные стро-

Б. По количеству строк:

Всего 3196 строк (100%)				
РС строк		Графическое несоответствие	ОРС строк	НРС строк
2955 (92,53%)				
в чисто равносложных текстах	в остальных текстах	24(0,75%)	198(6,19%)	19(0,59%)
661 (20,68%)	2294 (71,78%)			
99,41% изосиллабизм				

ки. Подобное положение определяется нами как стремление в равносложности или изосиллабизм. В поэтическом сборнике изосиллабизм отмечается в произведениях, составляющих вместе (27,03%+56,76%) более 86% всех текстов.

Подтверждением того, что стремление к равносложности есть один из главных принципов системы тувинского стиха, является то, что поэты, желая изменить ритм стиха, начинают это со слого-вого объема. Изменяя, чередуя длину строк, они добиваются многообразия интонаций, смыслового нагнетания, большой подчиненности формы внутреннему содержанию.

В стихотворении Куулара Черлиг-оола “Пусть тихая ночь, охраняя покой, убаюкивает тебя” (“Оожум дүн дыжың хандыр өпелезин”) постепенное сокращение и удлинение строки, равномерное повторение этих изменений из строфы в строфу передают ритм убаюкивания. Лирический герой, переживая минуты счастья и покоя у изголовья любимой, поет ей колыбельную:

Чымыштыг хүн багай чаннап	8
Шылаг-човаг көргүстүм дээш	8
Човал чор мен.	4
Өлчейлиг дүн дыжың хандыр	8
Өпсөйлезин,	4
Сонгам ёттур бүрү-бile	8
Хөөрөжил	4(3)
Хөөнүм чазаайн, удуй берем, эргим сарым.	12

(В суете дня, обидев тебя,
И теперь, увидев усталой,
Страдаю я.
Пусть благодатная ночь сон твой
Убаюкивает.
Сквозь окно мое с листиком
Побеседую
И успокоюсь, усни,
любимая моя.)

Удивительно верно подобрана длина строк в стихотворении молодого поэта Артура Хертека “Космополиту”. Внезапное сокращение строки передает категоричность и решительность лирического героя.

Күштүглерниң идиин чылгап,	8
Нүгүл-бile хырным дүүтеп	8
Чаңчыкпаан мен.	4
Күжүген дег “үнгүр” дилеп,	8
Нүүрүмнүң чаштынганын	8
Сагыннаас мен.	4

(Властелинов подошвы лизать,
Клеветою желудок масыщать
Я не привык.
Подобно скрывающейся в норке “пищухе”,
Чтобы совесть моя пряталась,
Этого я не помню)

Юрий Кюнзегеш в больших по объему стихотворных произведениях в сборнике “Рисунки на скалах” (“Хаяларда чурумалдар”) в относительно равносложном стихе в последней строфе сокращает одну-две строки, словно предупреждая читателя о завершении произведения (“Наставник”, “Дитя в колыбели”, “Шаги сына” и т.д.).

Количество слогов в стихотворной строке определяет размер стиха (**шүлүктүң хемчээли, хемчээл**). Помимо распространенных восьмисложников и двенадцатисложников современными поэтами используются часто смешанный размер (8-12, 7-8, 11-12, 10-11, 4-8, 4-12), четырехсложник, шестисложник, семисложник и другие размеры.

Однако общеизвестно, что один размер может выражаться в разных ритмах. Например, восьмисложник 4-4, 5-3, 6-2; шестисложник 4-2, 3-3 и т.д. Определение ритмических свойств стиха выявляет своеобразие тувинской поэзии в организации стихотворного текста, в конкретном проявлении ее ритмики.

Стихотворная строка в тувинском стихе, будучи значимой минимальной стихотворной единицей, в свою очередь делится при помощи постоянной цезуры на соразмерные, сопоставимые по слоговому объему симметричные части — слоговые группы. Слоговая группа — еще меньшая, чем стих, стиховая единица, она выделяется в потоке звучащей речи и может включать в себя слово или группу слов:

Сакпай тенек/сестер дынчааш, //	8	4-4	2-2/2-2 //
Саймаараксаан/кужур оолак //	8	4-4	4/2-2/
Ырлыг чагаа/сенче ытпас, //	8	4-4	2-2/2-2 //
“Ынак мен” дээш,/арны кыспас.//	8	4-4	2-1-1/2-2 //

Ю.Кунзегеш “Вряд ли вспомнишь ты сегодня”

(Услышав непутевые, дурные слова,
Опечаленный бедный юноша
Не отправит тебе лесню-письмо,
Не прошепчет, краснея, “Люблю”).

В данном примере стихотворная строка состоит из четырехсложных слоговых групп. Первая слоговая группа во втором стихе состоит из одного четырехсложного слова, а все остальные слоговые группы — из двух или трех слов.

О членении тюркского стиха на сопоставимые отрезки писали М. К. Хамраев (“турак”), З. А. Ахметов, Н. Н. Тобуроков и другие³. Так, М. К. Хамраев в книге “Основы тюркского стихосложения” отмечает, что исконным и основанным на особенностях языка явля-

ется принцип стихосложения “бармак”, который присущ всем тюркским стихосложениям. Силлабический строй тюркского стихосложения основан, прежде всего, на счете слогов и *турак*, являющимся словоразделом и играющим важную роль в стихе⁴.

Н. Н. Тобуроков также пишет, что многие исследователи тюркского стиха — казахского, киргизского, азербайджанского — обращают большое внимание на изучение слоговой организации ритма внутри стихотворных строк. З. А. Ахметов, Р. Реджепов, А. Атдаев показали, что любая стихотворная строка имеет внутреннюю меру, основанную на более мелких единицах⁵.

Н. Н. Тобуроков вслед за Л. В. Тимофеевым, С. В. Калачевой и Л. В. Златоустовой предлагает использовать термин “ритмическая структура”, который определяет как интонационную единицу, состоящую из нескольких слов. Это сочетание, по мнению вышеназванных исследователей, расширяет понимание организации внутристрочной ритмики и отражает структуру слоговой группы, состоящей из разнообразных вариаций слов⁶. Тем не менее, учитывая тот факт, что речь идет об одной стихотворной единице, нам представляется наиболее приемлемым использовать только термин “слоговая группа”, а сочетанием “ритмическая структура” называть более сложную стихотворную организацию.

Некоторые соответствия с синтагмой, обнаруженной в монгольском стихе профессором Л. К. Герасимович⁷, находим при определении характерных признаков слоговой группы. Как и слоговая группа в тувинском стихе, синтагмы, являясь минимальной повторяющейся единицей стиха, включают в себя слово, группу слов или предложение; таким образом, пауза всегда находится на границе слов. Повторение синтагм создает ритм внутри стихотворной строки, их различные комбинации способствуют интонационной выразительности стиха, его ритмической гибкости. Однако в отличие от этой метрической единицы монгольского стихосложения, основным организующим ядром слоговой группы тувинского стиха является слог, объем слоговой группы регулируется не длительностью произнесения, как в монгольском стихе, а количеством слогов, благодаря четко выраженному ударению, фиксированному на последнем слоге.

В тувинском стихе строка делится при помощи цезур — межстиховой паузы (МСП) и внутристиховой паузы (ВСП) — на со-

размерные слоговые группы. Отмеченные в вышеприведенном тексте места постоянных цезур указывают границы слоговых групп.

Особо следует отметить стихообразующую функцию пауз в выделении слоговых групп. Н.Н. Тобуроков отмечает, что пауза — один из метрически важных стиховых элементов. Им более тщательно изучены данные пауз в звучащей стихотворный речи. Н. Н. Тобуроков различал межстиховую (МСП) и внутристиховую (ВСП) паузы. Действительно, пауза — непременное условие ритмически организованной речи. Но если межстиховая пауза присуща стихам на любом языке, то какую функцию выполняет в тюркском стихе внутристиховая пауза? Известно, что слоговые группы внутри стихотворной строки, их размер и упорядоченность — обязательное условие стихотворной речи тюркской поэзии. Из этого следует, что внутристиховая пауза, которая непосредственным образом способствует выделению слоговых групп, также является важным метрическим средством в тюркской поэзии. У Н.Н. Тобурокова находим утверждение, что внутристиховая пауза в большинстве случаев зависит от индивидуального осмысления и трактовки текста диктором. В то же время следует отметить наличие некоторого обязательного количества внутристиховых пауз, которое соблюдено всеми тремя дикторами (20-30%)⁸. Вероятно, именно это небольшое количество обязательного наличия внутристиховых пауз является одним из необходимых компонентов тюркского стиха.

Ритмический перерыв внутри стихотворной строки М. К. Хамраевым определен как “явление, общее для поэзии всех тюркоязычных народов”, и назван “турак”. Однако в этой работе исследователь вводит некоторое смешение терминологических понятий. *Турак* определен им как словораздел, который всегда находится на границе слов. Таким образом, турак у М. К. Хамраева — это то, что разделяет слова или группы слов, а именно — ритмическая пауза. Здесь же *турак* ассоциируется им со стопой в русском стихосложении. М. К. Хамраев даже определяет признаки, отличающие турак от стопы. “В *тураке* все слоги равны, независимы от того, падает на какой-то из них ударение или нет”.⁹ В этом уточнении автор, вероятно, говорит о группе слогов внутри стихотворной строки — слоговой группе. Вслед за

Н. Н. Тобуроковым нам представляется справедливым использовать разные термины для этих двух явлений: пауза (ВСП и МСП) и слоговая группа.

Одна стихотворная строка может состоять из слоговых групп разного слогового объема: например, четырехсложная и двухсложная: 4-2=6. Это основное отличие слоговой группы в тюркском стихе от стопы в метрической системе стихосложения. Слоговая группа, как правило, стремится к вертикальной симметрии.

4-4	или	4-2
4-4		4-2
4-4		4-2
4-4		4-2

Горизонтальная же симметрия встречается чаще у современных поэтов (4-4), но все же стремится к разнообразию (4-4; 5-3). Границы слоговых групп в тувинском стихе всегда совпадают с словоразделом (ВСП и МСП).

Несомненно, выделению слоговых групп при помощи межстиховых и внутристиховых пауз (МСП, ВСП) способствует делимитативная функция тувинского ударения. Именно последний слог в составе слова позволяет выделять слова или группы слов.

В тувинской поэзии ритм создается благодаря использованию слов с определенным количеством слогов. Результаты экспериментального анализа проф. Н. Н. Тобурокова показали, что в стихе тувинских поэтов преобладают двухсложные и четырехсложные слова (соответственно 60-67% и 11-12%)¹⁰. Проведенный нами статистический подсчет слов, входящих в стихотворные произведения, подтверждает эти данные (см. табл. 2).

В тувинском стихе распространена четырехсложная слоговая группа. Она может состоять как из одного четырехсложного слова (4 — мөңгүнненчек), так из двух двухсложных и других слов (2-2 — хүнчэ чажыл, 2-1-1 — авам дег сен, 1-1-2 — чүс-чүс эмдик, 3-1 — көргүскен сен). Сегодня четырехсложные слоговые группы 1-3, 1-1-1-1, 1-2-1 встречаются крайне редко.

Таблица 2

Двусложные и четырехсложные слова в тувинском стихе

		В них (в %)				
	проанализировано строк	односложных слов	двусложных слов	трехсложных слов	четырехсложных слов	пятисложных слов
1. С. Пюрбю “Сөөлгү шулуктер” (1976)	139	9,87	62,43	9,16	18,54	—
2. С. Сарыг-оол “Саянның даңы” (1983)	125	8,99	69,36	7,78	13,87	—
3. К. Черлиг-оол “Даң хаязы” (1988)	132	14,22	65,48	7,70	12,60	—

Кроме нее можно выделить трехсложную и двусложную слововые группы.

Кешкен ак/булуттар//	3-3	6
Хөвөң дег/хоюг, чиик//	3-3	6
Кеккүр сүүр/дагларны//	3-3	6
Көжегелей/шимээн.//	4-2	6
Ангорум/чеөгү дег.//	3-3	6
Ак бурут — /мээн оруум//	3-3	6
Тоолзуг/ораным//	2-3	5(6)
Тожуже/аппар чор//	3-3	6

К. Черлиг-оол “Белое облако – мой путь”

(Кочующие белые облака
Легки и мягки, как вата.
Высокие синие горы
Украсили они занавесом.

Словно моей ангорки пух,
Белое облако – мой путь.
Мир, похожий на сказку,
Уносит меня в Тоджу)

Часто от индивидуального осмысления зависит выделение в стихе пятысложной или трехсложной и двусложной слоговых групп; шестисложной или четырехсложной и двусложной слоговых групп. Возможно, высокое мастерство поэта, отшлифованная стихотворная техника позволяют говорить о том, что в данном случае выделение слоговых групп в стихотворной строке единственно возможно, исходя из смыслового и формального единства произведения, и место внутристиховой паузы является здесь обязательным. Стихотворение Сергея Пюрбю “Дембилдей” опирается на традиционное искусство, а именно, размер и ритм народных песен, и является примером поэтического мастерства автора в выборе стихотворного размера и ритма.

Орай дээрде/сылдыс караа/четчи-тир//	4-4-3	11
Салган болчаам/өйү кээл-тир,/эжикей,//	4-4-3	11
Оглаа-сарыг/дынын тыртып/чуткүй-дүр//	4-4-3	11
Салгын-бile/чаржылтар-дыр,/дембилдей//	4-4-3	11
Дембил, дембил, дембилдей		
		“Дембилдей”

(В темном небе звезды стали ярче,
Пришла пора нашего свидания, мой друг.
Соловый рысак тянет поводья, стремясь вперед,
Давай послорим с ветерком, дембилдей.
Дембил, дембил, дембилдей).

Вертикальная и горизонтальная симметрии используемых слов определенного слогового состава создают определенную комбинацию. Слоговые группы из различных комбинаций образуют ритмические структуры и способствуют интонационной выразительности стиха, его ритмической гибкости.

Кан-на демир/кызыткаштың//	2-2/4//	8
Соп-ла берген/хомузагың//	2-2/4//	8
Халыын назын/үезинде//	2-2/4//	8
Солуй берген/мээн чүрээм.//	2-2/1(2)-2//	7(8)
Эткир үннүг/хомузагың//	2-2/4//	8
Элевезин/кайгап чор мен.//	4/2-1-1//	8
Эжим сөңзэ/соккан чүрээм//	2-2/2-2//	8
Эриклези/ында чоор бे?//	4/2-1-1/	8
К. Черлиг-оол		

Ритмическая структура:

4-4
4-4
4-4
4-4

(Докрасна нагрев стальное железо,
Выковал ты мне хомус.
В пору беспокойной юности
Сердце мое сходило с ума.

Прочности твоего голосистого хомуса
поражаюсь я.
Наверное, оттого мое сердце
Не может позабыть тебя)

Восьмисложный стих делится на слоговые группы, равные четырем слогам. Четырехсложная слоговая группа состоит чаще всего из двух двусложных слов (2-2), иногда они могут заменяться одним четырехсложным словом (4). В данном стихе двусложное слово заменяется двумя односложными (1-1). Так выравнивается ритмическая структура, которая часто в восьмисложнике состоит из двусложных слов. Четырехсложная слоговая группа нередко состоит из трехсложного слова и моносиллаба (3-1).

Авам холу/хоюг, чымчак,/арыг, эргим.// 2-2/2-2/2-2// 12
Адыштары/чемзиг, элбек,/чонуну дег.// 4/2-2/3-1// 12
Часкай каалтар —/аарышынгааш,/могатлас мен.// 2-2/4/3-1// 12
Чажым суйбаар —/бүткүр бодум/чымырткайныр.// 2-2/2-2/4// 12
Ю. Кюнзегеш “Не уроню счастья своего”

(Руки моей мамы мягки, нежны, чисты и теплы.
Они хлебосольны, щедры, как у народа.
От шлепка ее больно, но не обижусь.
Мою косу пригладит — растаю я вся)

Ритмическая структура:

4-4-4 12
4-4-4 12
4-4-4 12
4-4-4 12

Ритмическая структура — это структура стиха, в которой заключен ритм стиха, как конкретное проявление определенного размера.

*Хомус — тувинский народный музыкальный инструмент, варган.

Концепция временного выравнивания

Выравнивание длительности произнесения тюркского стиха привело двух разных исследователей к теории временного принципа стихосложения: А. С. Тогуй-оол - “ударно-временной принцип построения”, И. В. Стеблева - “тонико- temporальный стих”. Отмечая, что древнетюркская поэзия создавалась на основе тонико- temporального стихосложения, известный литературовед И. В. Стеблева определяет его как такой, “ при котором разные по количеству слогов стопы (или слоговые группировки) с иктом в начале стоп уравнивались одинаковым временем их произнесения”.¹¹

Утверждая также, что время является организатором стиха, А. С. Тогуй-оол, однако, не упомянул о возможной равносложности строк.¹² Более того, строки, имеющие разное количество слогов, считались равными по времени произнесения.

Н. Н. Тобуроков в своей работе излагает иную точку зрения, на основе экспериментально-фонетических опытов показывает, что изохронность имеет место в тувинском стихе как обязательное следствие приблизительной равносложности. Измерение длительности произнесения относительно равносложных строк позволило Н. Н. Тобурокову определить, что стихи в тюркоязычной поэзии народов Сибири приблизительно изохронны. Но здесь необходимо заметить, что разница в длительности произнесения относительно равносложных строк оказалась незначительной: в восьмисложных стихах она составляет 80-150 милисекунд (м-с); в четырехсложных стихах - 20-510 м-с.¹³

Разница во времени произнесения стихотворных строк в примере, приведенном ниже, составляет до 616 м-с. Возможно, это не очень значительный отрезок времени для восприятия на слух (0,6 сек.). Разница во времени произнесения стихотворных строк до 0,18 сек. зафиксирована в исследовании Л. К. Герасимович по монгольскому стихосложению. “Представляется, что эта разница очень незначительна и дает полное основание говорить если не об абсолютной, то о весьма приближающейся к ней изохронности соотнесенных строк.”¹⁴ Н. Н. Тобуроков в тувинс-

ких текстах отмечает, что "чистое время чтения у всех дикторов явно тяготеет к изохронности, но не в большей степени, чем в алтайском и хакасском стихах".¹⁵ Рассмотрим таблицу по тувинскому тексту из его книги, добавив к отмеченным данным разницу в длительности произнесения относительно предшествующей строки двух дикторов. Приблизительная изохронность в тувинском стихе, как отмечает Н. Н. Тобуроков, является следствием стремления к равносложности.¹⁶ В данном тексте разница в произне-

Сергей М.

Саян М.

№	T-III слоги	Длитель- ность строки	Разница	Длитель- ность строки	Разница
1	6	2034		1838	
2	8	2130	96	1584	254
3	8	1824	306	1559	25
4	8	1987	163	1691	132
5	8	1949	38	1611	80
6	8	1934	15	1630	19
7	7	1706	228	1709	79
8	8	1402	304	1278	431

нии стихотворной строки в приблизительно равносложном стихе составляет от 15 до 431 м-с (0,015 сек до 0,4 сек). Для восприятия на слух звучащей стихотворной речи разница во времени в миллисекундах незначительна и не разрушает общую ритмiku произведения.

Используя экспериментально-фонетические опыты, Н.Н.Тобуроков впервые конкретно поставил вопрос об участии временно-го принципа в стиховой организации тувинской поэзии. Вопрос об изохронности тувинского стиха ждет дальнейшего решения.

Таким образом, наблюдения по метрической и ритмической природе тувинского стиха позволяют сделать следующие выводы относительно структурных элементов системы тувинского стихосложения:

1. Отличительным свойством метрики является общий для силлабического стиха принцип: стремление к равносложности - изосиллабизм.

2. Ведущими ритмическими характеристиками являются:
а) членение строки на слоговые группы, соотносимые по времени произнесения и группировка слов; б) межстиховая и внутристиховая паузы, маркирующие границы стихов и слоговых групп;
в) преобладание двусложных слов в стихотворных текстах;
г) ритмическая структура как основа ритмики тувинского стиха.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. - Л., 1974. С. 649.
2. Пюрбю С. Өшлес одум: Шүлүктөр. - Кызыл, 1982.
3. Ахметов З.А. Казахское стихосложение. - Алма-Ата, 1964. Хамраев М.М. Основы тюркского стихосложения. - Алма-Ата, 1963; Тобуроков Н.Н. Проблемы сравнительного стиховедения. - Якутск, 1991. С. 69.
4. Хамраев М.К. Основы... С. 105-109.
5. Тобуроков Н.Н. Проблемы... С. 69.
6. Он же. Якутский стих. - Якутск, 1985. - С. 17-18.
7. Герасимович Л.К. Монгольское стихосложение. - Л., 1975. С. 70-72.
8. Тобуроков Н.Н. Якутский стих... С. 82.
9. Хамраев М.К. Основы... С. 109.
10. Тобуроков Н.Н. Проблемы ...С. 89.
11. Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. - М., 1971. С. - 94.
12. Тогуй - оол А.С. Опыт исследования тувинского стихосложения// Учен. зап. ТНИИЯЛИ. Вып. 1. - Кызыл, 1953. С. 98.
13. Тобуроков Н.Н. Проблемы... С. 87.
14. Герасимович Л.К. Монгольское стихосложение.... С. 63.
15. Тобуроков Н.Н. Проблемы... С. 86.
16. Там же.

▼

А. П. Печников

ТЮРЕМНАЯ СИСТЕМА РОССИИ 1861 - 1879 ГОДОВ

Во второй половине XIX века в России по-прежнему действовало Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года, которое в редакции 1857 года содержало сложную

систему наказаний уголовных и исправительных. Всего же Уложение предусматривало 11 родов наказаний, разделенных на 35 степеней (от смертной казни до внушения).¹

В частности, наказания исправительные представляли собой следующие виды:

1. Ссылка на житье в Сибирь с определением места для временного проживания от 1 года до 4 лет, пять степеней, но пятая не влекла за собой заключения. Работы в исправительных ротах гражданского ведомства, пять степеней сообразно продолжительности сроков. Пять степеней наказания розгами от 50 до 100 ударов.

2. Ссылка на житье в отдаленные губернии, кроме сибирских, с заключением на время от 3 месяцев до 2 лет, четыре степени, но четвертая не влекла за собой заключения. Заключение в рабочем доме от 3 месяцев до 3 лет, четыре степени по продолжительности сроков заключения.

3. Заключение в крепости.

4. Заключение в смирительном доме, четыре степени — от 3 месяцев до 3 лет.

5. Заключение в тюрьме, три степени — от 3 месяцев до 2 лет.

6. Кратковременный арест, четыре степени — от 1 дня до 3 месяцев.²

В 1866 году была совершена редакция Уложения с выделением из его состава административных проступков, с отнесением их к судебно-полицейскому Уставу.³ По-прежнему продолжал действовать Устав о содержащихся под стражей издания 1857 года, включавший в себя 1130 статей.⁴

Действовали 4 главных вида мест заключения — тюрьмы, рабочие дома, арестантские роты и смирительные дома.

Тюремные замки и остроги предназначались преимущественно для подследственных и подсудимых арестантов, хотя там имелись и осужденные за некоторые малозначительные проступки.

Рабочие дома действовали для лиц, не освобожденных от телесных наказаний, в противоположность ссылке на житье в отдаленные губернии, кроме Сибирских, для лиц привилегированных классов. В рабочие дома помещики могли отдавать своих крестьян для исправления, а общества (мещанские и цехо-

вые) своих членов. Работы подразделялись на три степени в зависимости от тяжести. А арестанты на два класса — высший и низший. Однако все заключенные каждого класса содержались вместе, спали на нарах и койках по двое, “а часть по несколько на одной большой кровати”.⁵

Исправительные арестантские роты применялись для непривилегированных классов вместо ссылки на житье в Сибирь. Они по-прежнему оставались заведениями, организованными по армейскому принципу, с военной дисциплиной, под управлением ротного командира. В роты направлялись осужденные по приговорам судов бродяги и беглые до сбора о них справок, лица, приговоренные обществами за систематическую неуплату податей по причине развратного поведения, порочные лица, приговоренные обществами и по распоряжению помещиков для исправления их поведения.

Основным средством исправления была военная дисциплина. Находившиеся сначала в ведении министерства путей сообщения роты с 1863 года были переданы МВД. А с 1846 года этот вид места заключения обратил на себя внимание правительства тем, что арестанты в количестве 1500 человек принимали активное участие в строительстве Одесско-Парканской железной дороги. Опыт настолько удался, что с 1865 года были сформированы 8 рот в количестве 2000 человек для строительства Тульской железной дороги, а в 1866 году дополнительно еще 6 рот для строительства Южной железной дороги. В 1867 году были утверждены дополнительные штаты 7 рот для земляных работ на Курско-Киевской железной дороге.⁶ Состав рабочих рот определялся в 250 человек, которые проживали в бараках по месту работы.⁷

В смирительные дома помещались, кроме осужденных, дети по требованию родителей и крестьяне по желанию помещиков за неповиновение или дурную жизнь. Исправление нравственности являлось главной целью данного заведения. Однако, как показывала практика, чаще всего наказание в виде помещения в рабочие и смирительные дома заменялось тюремным заключением, по причине чего в 1884 году данные учреждения были упразднены.

Однако отмена крепостного права повлекла за собой целый ряд реформ, призванных создать необходимую политico-правовую базу для формирования буржуазной монархии. Правящие круги прекрасно осознавали, что, реформируя суд, армию, местное самоуправление, нельзя обойти стороной тюремный вопрос. Справедливо ради необходимо отметить, что осознание необходимости перемен в Российской тюремной части произошло не без влияния западных гуманистических идей и зарубежного опыта. Специалисты — тюремоведы начала XX века выделяли три таких обстоятельства, с обоснованием которых сложно, на наш взгляд, не согласиться.

Во-первых. По их мнению, в конце XVIII века в Европе зарождается новое гуманное движение, основывающееся на уважении человеческой личности преступника и отмене жестоких наказаний.

Во-вторых. Огромную роль в формировании и популяризации обозначенного движения сыграли выдающиеся люди конца XVIII начала XIX в. — известный тюремный реформатор Джон Говард и философ Иеремия Бентам.

В-третьих. На Западе уже с XVI века существовал опыт формирования учреждений принудительного содержания с обязательным привлечением к труду, где заключенные были разделены на группы. Нечто вроде работных домов.⁸ Таким образом, указанные обстоятельства послужили основой для движения в сторону тюремной реформы, как на Западе, так и в России, и способствовали возникновению новой научной отрасли, каковым явилось тюремоведение.

С целью упорядочения функционирования тюремных учреждений правительством прежде всего “деятельно принимались меры к сосредоточению тюремного управления”.⁹ Так, 18 августа 1862 года было высочайше утверждено мнение Государственного совета, в силу которого заведование всеми местами лишения свободы гражданского ведомства было сосредоточено в МВД. При этом МВД совместно с Министерством юстиции было предложено выбрать конкретные пенитенциарные системы для определенных областей.

В этой связи с 1862 года МВД начинает собирать официальные сведения о состоянии тюремной системы Российской империи, тем самым, подготавливая почву для проведения реформы.

Департаментом полиции исполнительной МВД была составлена особая форма, согласно которой губернаторы и начальники областей в течение 1862, 1863 и 1864 годов доставляли сведения о фактическом состоянии мест лишения свободы, а также предложения по их преобразованию. Были обследованы места заключения как губернские, так и уездные в следующих регионах империи: губерния Астраханская, область Бессарабская, губернии Виленская, Витебская, Владимирская, Вологодская, Волынская, Воронежская, Вятская, Гродненская, Екатеринославская, Енисейская и область Забайкальская, губернии Иркутская, Казанская, Калужская, Киевская, Ковенская, Костромская, Курляндская, Курская, Лифляндская, Минская, Могилевская, Московская, Нижегородская, Новгородская, Олонецкая, Оренбургская, Орловская, Пензенская, Подольская, Полтавская, Псковская, Рязанская, Самарская, Санкт-Петербургская, Кронштадское военное губернаторство, Саратовская губерния, Семипалатинская область, Симбирская губерния, Смоленская, Таврическая, градоначальство Керчь-Еникальское, губернии Тамбовская, Тверская, Тобольская, Томская, Тульская, Харьковская, Херсонская, Одесское градоначальство, губернии Черниговская и Эстляндская, область Якутская, губерния Ярославская.

Как видно из данного впечатляющего списка, обследованием была охвачена фактически вся империя, огромная территория которой охватывала как Европу, так и Азию. Таким образом, собранные сведения воспроизводили объективную картину обстановки в тюремной сфере поистине в общемперском масштабе. На основе данных сведений в 1865 году был издан фундаментальный труд объемом в 668 страниц — “Материалы по вопросу о преобразовании тюремной части в России”.

В 1866 году вышла в свет книга “Записка о преобразовании тюремной части в России”, заключавшая в себе пять отделов:

- очерк действующих законов;
- обзор мер правительства об улучшении тюрем;
- положение тюрем теперь;
- предложения с мест об улучшении тюрем;
- МВД об устройстве тюрем, объемом в 200 страниц типографского текста.

Кроме того, предположительно в 1867 году в Санкт-Петербурге была издана без указания автора книга "О настоящем положении тюремного вопроса (составлено по официальным данным)" объемом в 121 страницу, которая осталась в стороне от исследователей истории тюремных учреждений в России. Книга состоит из 19 глав и представляет собой сжатое обобщение состояния тюрем и управления ими в империи по результатам официальных данных с мест. Вполне можно предположить, что данный труд, как и "Записка", были составлены на основе материалов 1865 года, которые представляли официальные данные по тюремной части, но не обобщали их. Книга систематизировала данные в следующем порядке:

1. Состояние тюремных зданий;
 2. Содержание тюремных зданий;
 3. Распределение арестантов в тюрьмах и порядок их содержания;
 4. Об одежде и обуви арестантов;
 5. Продовольствие арестантов;
 6. Меры нравственного исправления арестантов;
 7. О занятии арестантов работами;
 8. Лечение больных;
 9. Размещение хозяйственных принадлежностей;
 10. Надзор за арестантами;
 11. Об управлении тюрьмами;
 12. Затруднения, проистекающие от недостатков и неопределенности Устава о содержащихся под стражей, и Инструкции смотрителю тюремного замка;
 13. Причины накопления арестантов;
 14. Относительно отделения следственных арестантов от подсудимых;
 15. Общий взгляд на состояние арестантов и на последствия неустройств в тюрьмах;
 16. Об издержках на содержание арестантов;
 17. Полицейские арестанты;
 18. Рабочие и смирительные дома;
 19. Арестантские роты гражданского ведомства.
- Вторая часть книги посвящалась предложениям губернских начальников о мерах по улучшению тюремных учреждений.

На основе исследования обозначенных нами материалов можно сделать вывод, что состояние тюремных помещений империи было удручающим. Как правило, они были ветхими и переполненными, сырьими, с гнилым воздухом, тесными (21,5 % действительной потребности) и полнейшей праздностью арестантов.¹⁰ Между тем, за период с 1860 по 1869 год в заключении перебывало 1.954.389 человек, то есть около 200 тысяч ежегодно, и переполнение особенно было заметно в срочных тюрьмах, где оно доходило до 37 % сверх допустимого лимита.¹¹ Почти не выполнялось требование о разделении заключенных по роду преступлений, званию, возрасту и полу. Даже в одиночные камеры помещалось по 2-3 арестанта, в лучшем случае существовало разделение по полу. Вся остальная масса арестантов — “убийцы, грабители, воры, поджигатели, пойманные на месте преступления и только оглашенные в преступлении, или взятые по оговору, по подозрению, также привлеченные к делу вследствие несчастных обстоятельств, взрослые и дети содержатся вместе”.¹² Это создавало прекрасные условия для овладения преступным “ремеслом” и повышения преступной профессионализации. Поэтому места лишения свободы превращались в своеобразные школы по обмену преступным опытом¹³.

По мнению губернаторов, этому способствовало и отсутствие каких-либо определенных правил направления арестанта в тюрьму “без точного и ясного обозначения причины заключения”. К этому еще необходимо прибавить равнодушное отношение к раздельному размещению со стороны тюремных смотрителей, а также их полное бесправие, “что они, в случае надобности, не могут даже запросить официально о пояснении причины заключения арестанта”.¹⁴

Губернские власти констатировали также отсутствие единых режимных требований, что приводило к излишней суровости в одних тюрьмах и наличию возможных послаблений в других. В некоторых тюрьмах имелось независимое от тюремного начальства внутреннее самоуправление, которое состояло из избранных из среды арестантов лиц — старост, кашеваров, банщиков и т.д. Все эти лица за свою работу награждались дополнительной порцией с общего стола. Тюремная администрация не вмешивалась в дела арестантского самоуправления, а его представители,

в свою очередь, следили за недопущением беспорядков, “могущих ослабить доверие к ним начальства”.¹⁵

Очень точную характеристику арестантского самоуправления того периода дал начальник Главного тюремного управления А.П. Саломон. По его свидетельству, действительным хозяином тюрьмы в описываемое время была арестантская община. Она, по его определению, представляла собой отвратительное явление — хорошо организованный и сплоченный союз “воровских людей”, который выступал по отношению к своим членам самым жестоким и неумолимым тираном. С тюремным начальством община вступала то в молчаливый, то в открытый договор. Община ручалась за то, что никто не сбежит, не будет крупных скандалов внутри тюрьмы и, самое главное, со стороны арестантов при посещении тюрьмы начальством. Со своей стороны, администрация гарантировала невмешательство в дела общины и обязывалась закрывать глаза на пьянство, карточные игры, торговлю и сношения с внешним миром. Даже недоброкачественность продуктов контролировалась выборными арестантскими старостами.¹⁶

Также следует отметить неравномерное в тюрьмах различных губерний обеспечение арестантов одеждой, обувью и продовольствием. Содержание одного арестанта в среднем обходилось казне свыше 74 рублей серебром в год.¹⁷ Однако практика показывала, что арестанты в определенных местах заключения не получали положенного по причине злоупотребления тюремных властей и беспечности комитетов. Последние в некоторых тюрьмах освободили себя даже от заботы обеспечения арестантов продовольствием, выдавая им кормовые деньги на руки.

В других же тюрьмах питание арестантов было доведено до излишества вследствие неразумного ведения дел директорами комитетов и щедрых подаяний городских и сельских обывателей. В некоторых местах заключения “калачи, булки и мясо доставляются иногда в таком количестве, что арестанты, не будучи в состоянии всего съесть, продают остатки бедным людям и караульным нижним чинам, возбуждая чувство зависти в тех и других. Вырученная за припасы сумма разделяется между всеми арестантами, из которых каждому приходится иногда по 7 рублей в

неделю".¹⁸ Был случай в Верейской тюрьме, когда арестант притворялся больным, чтобы на неделю больше положенного задержаться в тюрьме, дожидаясь родительской субботы в надежде получить в этот день свои 7 рублей.¹⁹

Надзор за арестантами осуществлялся в двух формах — внешний и внутренний. Внешний надзор осуществлялся прокурорами, стряпчими, административными властями и директорами комитетов. По мнению губернских властей, такой "многоликий надзор приносит не пользу, а вред, так как непосредственное тюремное начальство, теряясь в подчиненности множеству начальствующих лиц, не знает, чьи исполнять приказания, часто совершают противоречивые".²⁰

Внутренний надзор представлял собой надзирателей и военный караул, которые зачастую конфликтовали друг с другом, представляя различные ведомства и не подчиняясь друг другу. Внутренний и внешний караулы, состоящие из офицеров и солдат, не подчинялисьсмотрителю тюрьмы и зачастую вмешивались в тюремное управление. Карабульные офицеры, не согласовывая свои действия со смотрителем, расставляли солдат на внутренние и внешние посты и сами устанавливали пропускной режим.

Нередко карабульные снабжали арестантов запрещенными предметами (вино, карты, орудия для подкопа), что способствовало побегам и неповиновениям. При этом следует учесть, что численный состав карабульных был достаточно велик, но их возможности использовались весьма непродуктивно. Число нижних чинов, осуществляющих карабульную службу при тюрьмах, составляло 32000 человек, при этом на внутренний караул было задействовано всего лишь 13 тысяч человек.²¹ Впоследствии внутренние карабульные посты были заменены вольнонаемными надзирателями, а за солдатами осталась лишь функция внешней охраны.

Таким образом, управлением тюрьмами занимались губернатор, губернские правления, уездные исправники, тюремные смотрители, тюремные комитеты и их отделения, военное начальство и полицейские власти. При этом еще необходимо добавить штаб-офицеров корпуса жандармов, а также окружных начальств и стряпчих палаты государственных имуществ, опекающих содержащихся под стражей государственных крестьян и управляю-

щих удельными конторами и их помощников, наблюдающих за арестантами из числа удельных крестьян.²²

Однако, как показывала практика, далеко не все перечисленные должностные лица принимали деятельное участие в решении тюремных вопросов. Если губернатор наблюдал за губернскими замками, то уездная тюрьма им посещалась в лучшем случае раз в год. Уездные исправники принимали в этом еще меньшее участие.

Работа тюремных комитетов, как губернских, так и уездных в ранге их отделений в различных регионах России, по отзывам губернского начальства, очень отличалась — от проявления всесторонней заботы до полного равнодушия. Состав тюремных комитетов нередко доходил до 40 членов, которые зачастую в работе комитета принимали лишь формальное участие.

Происходило это с точки зрения губернских властей по следующим причинам:

- комитетами руководили люди не на постоянной основе, не получающие вознаграждения. Вследствие чего у большинства директоров отсутствовало “теплое сочувствие” к тюремному делу.
- рядовые члены комитетов из категории богатых ограничивались взносами, а бедные были заняты изысканием возможностей для существования семей.

Ближайшим управлением уездными тюрьмами занималось тюремное отделение в составе уездного предводителя дворянства, судьи, стряпчего, окружного начальника государственных имуществ, городского головы. Все перечисленные лица, как уже упоминалось, работали на безвозмездной основе, будучи “озабочены многочисленными, непосредственными обязанностями”.²³ Поэтому чаще всего кто-либо из местных обеспеченных жителей принимал на себя звание директора отделения и тем самым действительного распорядителя уездными тюрьмами.

Худший вариант заключался в том случае, если директор, также занятый своими делами, все фактическое ведение тюремных дел отдавал на откуп какому-либо чиновнику, “который, пользуясь покровительством подобного лица, употребляет во зло оказанное ему доверие”.²⁴ Таким образом, последней и в то же время основной ступенью тюремного управления был тюремный смотритель, официально считавшийся полным хозяином тюрьмы,

"а на деле приказчиком всех вместе и каждого порознь из лиц, имеющих участие в деле управления".²⁵

Тюремные надзиратели из полицейских служителей, по воспоминаниям А. П. Саломона, "представляли собой нечто в высшей степени жалкое".²⁶ Так, один из инспекторов только что созданного Главного тюремного управления при осмотре уездной тюрьмы, войдя в камеру, спросил арестантов, где надзиратель. "С одной из лавок поднялась фигура человека с небритой физиономией, всклокоченными волосами, одетого в арестантский халат с бубновым тузом на спине и вооруженного шашкою. Он получал 8 рублей в месяц на своих харчах и одежде. Понятно, что такой надзиратель, питавшийся остатками от арестантского лайка и одевавшийся в арестантские обноски, мог быть только покорным слугою, а никак не начальником людей, вверенных его надзору".²⁷

Известный тюремовед А. А. Пассек, анализируя в 1867 году правовое положение смотрителя по Уставу о содержащихся под стражей, отмечал, что по закону - он управляющий тюрьмой, а фактически играет "самую жалкую роль". В то же время А. Пассек причину этого видел опять же в самом законе, который "сделавши в некоторых общих положениях характеристику смотрителя, не дает никакого, сколько-нибудь точного определения его деятельности, а ограничивается общими местами и преимущественно обращает внимание на предписания относительно поддержания внешнего порядка, входя в этом случае в мельчайшие подробности".²⁸

Тюремный деятель граф Соллогуб, осмотрев в 1866 году ряд острогов, писал, что арестанты в лохмотьях, комитет бездействует. Здание каменного острога большое с пустующим первым этажом. Но вместо того, чтобы разместить там арестантов, надзиратель, заменяющий смотрителя, держит своих свиней "от которых можно задохнуться".²⁹

Соллогуб был очень скептически настроен по отношению к возможности улучшить тюремную часть, опираясь на существующую "безобразную, богопротивную тюремную администрацию. В ней при самых лучших даже законах прока не будет — основа гнилая! И к чему хорошие законы там, где исполнители будут вечно отвлекаться другими заботами".³⁰ С точки зрения Соллогуба, тюремные комитеты не справлялись со

своими задачами по тюремному управлению, так как порождали волокиту. Однако их можно оставить как учреждения благотворительные, но не административные. При этом Соллогуб приходит к печальному выводу: "В настоящее время тюремной администрации нет, да и тюрем, нравственно влияющих, нет, а существует какой-то страшный подземный мир несчастных и отпетых".³¹

Если сгруппировать все общие для России недостатки, выявленные в ходе обследования тюремных учреждений, то получается следующее:

1. Переполненность тюрем, в результате чего не было возможности всем арестантам даже разместиться на полу.

2. Совместное содержание подследственных, подсудимых и приговоренных взрослых и малолетних, рецидивистов и впервые осужденных, совершивших не тяжкие и тяжкие преступления. Вследствие чего "арестант, часто человек еще мало испорченный и даже не преступник, просидев некоторое время в тюрьме, выходит на свободу с богатым запасом осторожных познаний".³²

3. Праздность среди арестантов по причине отсутствия мастерских в тюрьмах или хотя бы какого-либо полезного элементарного занятия. Это приводило к тому, что редко кто возвращался из заключения в общество "не вполне развращенным".³³ Даже в Московском тюремном замке из 500-600 арестантов только не более 50 человек имели место для работы.³⁴

4. Сложная, громоздкая и неэффективная управленческая структура, а вернее отсутствие таковой. Так, обязанности по управлению, например, уездной тюрьмой были рассредоточены между различными юрисдикциями и лицами, число которых доходило до 40.³⁵

5. Неудовлетворительное тюремное законодательство, выражавшееся в недостаточно определенных правилах, по которым можно было подвергать тюремному заключению. Имелись противоречия "относительно самого порядка управления тюремами, заведования арестантами, взысканий с них и прочее".³⁶

Губернские начальники, кроме констатации нелицеприятных фактов тюремной действительности на местах, выдвигали также и предложения по ее совершенствованию.

Первая группа предложений касалась тюремного строительства, а также ремонта, отопления и освещения тюрем. Поэтому

все предложения были сведены в три мнения. Большинство склонялось к сохранению имевшегося устройства тюрем с постепенным “приведением зданий в соответственное положение посредством исправления и перестроек в одних местах и устройства новых тюрем в других”.³⁷ Другие считали необходимым разделить все тюрьмы на малые отделения для размещения преступников “по степени образованности, по образу занятий, по состоянию здоровья, по общим признакам их характера и другим резким особенностям”.³⁸ Третьи являлись сторонниками строительства новых тюрем двух видов — следственных для подследственных и подсудимых и карательных “для содержания присужденных к заключению на сроки”.³⁹ Примечательно, что средства на тюремное строительство предполагалось изыскивать двумя путями; установить денежные сборы со всех сословий на определенное время и в определенном размере или строить тюрьмы за счет правительства.

Вторая группа предложений относилась к размещению арестантов. Здесь мнения также разделялись. Одни считали, что для достижения желаемых результатов следует делить арестантов на категории, руководствуясь исключительно имеющимися постановлениями. Другие находили полезным распределять заключенных на группы по “резким признакам преступлений и содержать в одной камере самое малое число их”.⁴⁰ Третьи являлись сторонниками исключительно одиночного заключения, “потому что одиночество сильно действует на душу преступника, в особенности на первых порах заключения, когда ничто его не отвлекает от томительных о самом себе размышлений”.⁴¹ Предполагалось распространить одиночное заключение и на подследственных арестантов также. В связи с этим высказывалось мнение о полезности “обязать полицейских чинов, судебных следователей и судебные места сообщать тюремному начальству при отправлении арестанта в тюрьму подробные сведения о роде преступления, с обозначением самой категории, в которой он должен быть содержим”⁴².

Третья группа предложений была посвящена обеспечению арестантов одеждой, обувью, постельными принадлежностями, продовольствием и лечением. Все предложения, в основном, сводились к следующему:

- ввести единообразие в снабжении арестантов одеждой, обувью и пищей.

- переложить обязанности по обеспечению продовольствием с тюремных комитетов “исключительно на ближайшее тюремное управление, оставив за директорами только надзор, чтобы все отпускаемое из казны, а также подаяния действительно доходили до арестантов”. По мнению других, следовало поручить продовольствие заключенных “особым экономам, не зависимым отсмотрителя”.⁴³

- во всех тюрьмах устроить больницы с соответствующим штатом и медицинским обеспечением или организовать их только в учреждениях, где свыше 100 арестантов. Больных же арестантов небольших уездных тюрем отправлять в городские больницы, “в приготовленные, по предварительному распоряжению губернских начальств отделения с надлежащими укреплениями”.⁴⁴

Четвертая группа предложений была относительно работ в тюрьмах, за организацию которых выступали все губернские начальники, так как почти все арестанты за немногими исключениями сами выражали готовность исполнять всякого рода работы, даже за 2-3 копейки в сутки. Причем это желание было присуще даже тем заключенным, которые обеспечивались хорошей пищей. В этой связи некоторые губернские начальники вели переговоры с фабрикантами о предоставлении арестантам работ и “получили в этом отношении единодушное изъявление полной готовности”.⁴⁵

Кроме этого высказывалось общее мнение о внутренних арестантских работах, особенно на огородах при тюрьмах. Вместе с тем мнения о трудовом использовании осужденных и об оплате их труда разделились. Одни считали целесообразным привлекать к труду только осужденных, другие же полагали полезным охватить работой также подследственных арестантов. По заработной плате арестантов выделились три точки зрения — предоставлять им половину их заработной платы, 1/3, отдавать всю зарплату. При этом деньги не должны были выдаваться на руки, их роль выполняли марки.

Выдвигались предложения о полезности организации в тюрьмах мастерских и введения должности мастеров на правах над-

зирателей. Учитывая то обстоятельство, что арестанты могут работать в тюрьме, предполагалось наличие посредника между заказчиками и арестантами (в лице тюремной администрации), который принимал бы заказы, определял количество работы и материалов, договаривался о сроках и условиях. Если арестанты будут работать не по заказу, а для продажи, то следовало организовать складское помещение для сырья и готовой продукции, а также рекламировать выпускаемые изделия с целью их сбыта.

Пятая группа предложений намечала пути нравственного воспитания арестантов:

- построить при всех тюрьмах церкви и назначить постоянных священников.
- обучение арестантов грамоте усилиями священников, тюремного начальства и особых учителей.
- разрешить директорам и членам тюремных комитетов вместо взносов обучать арестантов безвозмездно.
- обеспечивать тюрьмы книгами не только духовно-нравственного, но и образовательного содержания.⁴⁶

И, наконец, шестая группа предложений затрагивала, пожалуй, самый болезненный вопрос, оптимальное решение которого создало бы условия для решения всех предыдущих вопросов. Это управление тюрьмами, которое, как мы уже отмечали ранее, было раздроблено между различными ведомствами и лицами. Все губернские начальники были единодушны в необходимости организовать одну общую администрацию для управления местами лишения свободы в губернии с соответствующим штатом и правами. Однако по поводу принципов, на основе которых она должна быть организована, мнения расходились следующим образом:

1. Учредить губернские и уездные управления из трех директоров, двух гражданских и одного военного, подчинив им все стороны тюремной жизни.
2. Назначить губернского инспектора или директора для заведования тюрьмами губернии.
3. Оставить общее руководство тюрьмами за губернатором, но возложить благоустройство и непосредственный контроль за тюрьмами на полицмейстера и уездного исправника. Все же

остальные предметы тюремного управления поручить тюремному смотрителю как главному непосредственному распорядителю.

4. Сохранить прежнюю управлеченческую структуру, но образовать особые местные Попечительные Общества о тюрьмах из предводителей дворянства, городских голов, депутатов от городских и сельских жителей, избираемых на 3 года.

5. Не отказываться от заведования тюремами со стороны комитетов и их отделений, но внести определенные изменения. Как-то, директоров комитетов разделить на почетных и действительных. Первые участвуют в работе внесением взносов, вторые личным трудом с правом выбирать себе сотрудников.

Все губернские начальники единогласно высказались за радикальное преобразование ближайшего (непосредственного) тюремного управления. Было предложено смотрителя заменить директором или начальником тюрьмы с повышением его правового статуса и материального положения. Освободить его от подчинения множеству лиц, сделав самостоятельным распорядителем всего тюремного хозяйства, подчинив только губернатору.

В тюрьмах больших размеров планировалось придать в помощь начальнику тюрьмы двух помощников, и на одного из них возложить ведение бухгалтерии. Организовать контору с письмоводителем и учредить должность эконома для распоряжения хозяйственной частью. Также было признано полезным ввести должность тюремного стряпчего, который бы занимался хождением по присутственным местам по делам арестантов. Наконец, предполагалось ввести в штат тюрьмы особых надзирательниц в женские отделения, достаточно образованных и знающих различные рукоделия.⁴⁷ Кроме того, было обращено внимание на подбор кандидатов на должность начальника тюрьмы, поскольку смотрители представляли собой людей "большей частью престарелых и по летам, и по понятиям, иногда же и не совсем нравственных". При этом "они скорее заботятся о материальном обеспечении себя, чем о благе чуждых, а иногда даже ненавистных им арестантов".⁴⁸

На эти должности рекомендовано было назначать как чиновников, так и отставных военных, отмечая при этом их плюсы и минусы. Так, например, подчеркивалось, что офицеры, привыкшие

к дисциплине, скорее смогут установить должный порядок в тюрьме, но “назначение смотрителей состоит не в одной строгости или суровости дисциплины, а в разумном, между прочим, понимании, как привести заключенных к состоянию, при котором они могли бы проникнуться сознанием своей виновности”.⁴⁹ В то же время мнение большинства губернаторов сложилось в пользу отставных офицеров, которые не ниже чиновников по нравственному и умственному развитию, которые “не довольствуясь малым жалованьем, решаются пользоваться от арестантского продовольствия и содержания”.⁵⁰

Кроме сбора информации о тюремной части, правительство предпринимало и практические шаги по разгрузке тюрем. Так, указом императора от 21 июня 1852 года по причине чрезмерного накопления арестантов по приговорам в рабочих домах и тюрях, тех арестантов, кому осталось отбывать более 3 лет, ссылали на поселение, предварительно истребовав сведения об их семействах.⁵¹

Интересно, что проблемой оптимизации деятельности мест лишения свободы были озабочены не только правительственные круги и губернские начальники. Архитектор Шмидт, внимательно изучив Пенсильванскую, Оборнскую и Ирландскую тюремные системы, предложил в 1872 году, как бороться с переполнением тюрем, не увеличивая число мест заключения. Он выдвинул идею очередно-артельной системы, сущность которой заключалась в том, что артели меняли друг друга в рабочих и спальных помещениях 4 раза в сутки, т.е. каждые 6 часов. Таким образом, при комплекте 300 арестантов, имелось только 150 мест для работающих и 150 мест для отдыхающих.⁵²

Необходимо отметить, что сбор сведений по тюремной статистике продолжался и в семидесятые годы в период работы известных тюремных комиссий. Например, циркуляр МВД от 14 октября 1871 г. № 982 поступил из правления Енисейской губернии в Степную Думу. Из данного документа явствовало, что департамент полиции исполнительной МВД разработал и прислал четырнадцать форм сбора сведений тюремной статистики, “в которых может встретиться необходимость при разрешении тюремного вопроса”. При этом данные сведения рекомендовалось составлять “как можно тщательнее и чтобы губернаторы прило-

жили к этому делу свое личное наблюдение, так как до настоящего времени недостаточность и отрывочность сведений по тюремной статистике затрудняет министерство в решении некоторых общих вопросов и лишает его возможности с уверенностью приступить к общим мероприятиям, которые подготавливали бы тюремный быт к предстоящей реформе".⁵³

В заключение следует уточнить, что теснота и другие сопряженные с ней недостатки были характерны для уголовных тюрем. Политические тюремы не знали таких проблем. В этой связи любопытен отзыв о Шлиссельбургской крепости революционерки Л. А. Волкенштейн, которая 13 лет провела в ее стенах и поэтому ее сложно заподозрить в лояльности к царскому режиму.

"Первое наше впечатление в Шлиссельбургской крепости было даже приятно: чистые сухие камеры, — правда, с матовыми стеклами, но все довольно светлые, чистое тонкое постельное белье; раковина для умывания и коридорные клозеты. Камера маленькая — 7 шагов в длину и 5 в ширину — общего типа с домом предварительного заключения. Койки запирались на замок и, кроме скамейки, в камере ничего нет".⁵⁴

То же самое и, кроме того, весьма лояльное отношение администрации к политическим арестантам отмечает и Л. Г. Дейч, упоминавший в своих воспоминаниях показательный случай, когда молодой политический арестант совершенно безнаказанно сделал замечание начальнику Главного тюремного управления по поводу того, что он не снял шляпу, входя в камеру.⁵⁵

Весьма интересное сравнение бытовых условий для арестантов Алексеевского равелина Петропавловской крепости с положением политических заключенных советских лагерей двадцатых годов проводит узник сталинских тюрем с 27-летним стажем О. В. Волков. Отмечая относительно большой метраж камеры для одного человека в царской политической тюрьме по сравнению с Бутырской тюрьмой советского периода, он подчеркивает, что любой из политических арестантов при царизме знал свою вину. "Сюда не попадали заложники, жертвы массовых кампаний устрашения, тем более члены семей "врагов народа", тогдашних государственных преступников ".⁵⁶

ЛИТЕРАТУРА

1. Исаев И. Л. История государства и права России.- М., 1996. С.247.
2. См. Свод законов Российской империи. Т. XV. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, изд. 1857 года.
3. Развитие русского права во второй половине XIX и в начале XX века.- М., 1997. С.175.
4. См. Свод законов Российской империи. Т.XIV, изд. 1857.
5. Пассек А. Проект о преобразовании тюрем.- СПб., 1867. С.43.
6. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М. Б/Д. С.98-99.
7. Арестанты получали отдельную плату в размере 1/3 от их заработной платы. Остальная часть шла на их содержание и дополнительное жалование администрации. Самоокупаемость была полная. При хорошем поведении арестанты переводились в отряд одобрительных, пятимесячное пребывание в котором засчитывалось за полгода. Там же. С. 100-101.
8. См. Курс практического тюремоведения, под общей редакцией Н. Ф. Лучинского.- СПб., 1912.
9. ГАРФ. Ф. 678. Оп. 1. Д. 688. Л. 98 (об). Всеподданнейшая записка министра внутренних дел Александру II по случаю 25-летия МВД.
10. Из истории русской тюрьмы. Лекция, прочитанная 29 марта 1905 года сенатором И. В. Мещаниновым, бывшим начальником Главного тюремного управления //Тюремный вестник. 1905. № 5.(приложение). С. 16.
11. Юферов В. Н. Материалы для тюремной статистики России.- СПб., 1873. С. 6.
12. См. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М, Б/Д. С.11.
13. См.Гуров А. И. Профессиональная преступность. Прошлое и настоящее.- М.,1990. С.71.
14. См. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/м, Б/д. С.11-12.
15. Там же. С.13.
16. Саломон А. П. Тюремное дело в России. Лекция.- СПб.,1898. С. 9.
17. Юферов В. Н. Материалы для тюремной статистики России.- СПб., 1873. С.13.
18. См. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/м, Б/д. С. 16.
19. Там же.
20. Там же.
21. См. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М.Б/Д. С.28.
22. Пассек А. Проект о преобразовании тюрем.- СПб.,1867. С.46.
23. См. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М.Б/Д. С.30.
24. Там же. С. 31
25. Там же.
26. Саломон А. П. Тюремное дело в России. Лекция.- СПб., 1898. С. 6.
27. Там же. С. 7.
28. Пассек А. А. Проект о преобразовании тюрем.- СПб., 1867. С. 49.
29. ГАРФ. Ф. 109 с/а Оп.3. Д. 810. Л. 1.
30. Там же. Л. 1, 1(об).
31. Там же. Л. 2.
32. Материалы по вопросу о преобразовании тюремной части в России.- СПб.,1865. С.51.
33. Там же. С.70.

34. Там же. С. 237,239.
35. Там же. С.431.
36. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М. Б/Д. С.34.
37. Там же. С.47.
38. Там же. С.48.
39. Там же.
40. См. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М. Б/Д. С.55.
41. Там же.
42. Там же. С.57.
43. Там же. С.60.
44. Там же. С.65.
45. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М. Б/Д. С. 67. Необходимо отметить, что в данный период уже имелся определенный опыт обеспечения арестантов работой подобным образом в Московском смирительно-рабочем доме по инициативе графа Соллогуба, являвшегося сторонником трудового воспитания. См. Соллогуб В.А. Воспоминания. М.1931.
46. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М. Б/Д. С.71-73.
47. См. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М. Б/Д. С.73-79; Материалы по вопросу о преобразовании тюремной части в России.-СПб., 1865. С.91.
48. См. Материалы по вопросу о преобразовании тюремной части.-СПб.,1865. С.147.
49. О настоящем положении тюремного вопроса. Б/М. Б/Д. С.78.
50. Там же. С.79
51. Центральный государственный архив Республики Хакасия.Ф.И-2. Оп.1. Д. 466. Л. 1 (об).
52. Шмидт Э.Я. Очередно-артельная система для мест заключения.-СПб., 1872. С. 4.
53. Центральный государственный архив Республики Хакасия. Ф.И-2. Оп.1. Д. 996. Л. 5-5(об).
54. Волкенштейн Л. А. 13 лет в Шлиссельбургской крепости. 1906. С. 21.
55. Дейчъ Л. Г. 16 лет в Сибири.- СПб. Б.Д. С. 124.
56. Волков О. В. Град Петра. Роман-газета —21-24.1992. С. 8.

О. Ю. Любимцева

ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА ИЗБИРАТЕЛЕЙ И ДЕПУТАТОВ В ИЗБИРАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

В современных условиях новое в избирательном процессе и избирательном праве состоит не только в содержании материальных и процессуальных норм и институтов, пассивного и активного избирательного права и гарантий их реализации. Отли-

чительным признаком современного этапа формирования новой государственной избирательной политики является освоение демократических политико-правовых ценностей и становление нового источника избирательного права и законодательства — гражданского демократического правосознания и культуры.

В избирательном процессе существенный момент его содержания составляет политическое доверие избирателей к государственным институтам и органам, обеспечивающим организацию и проведение выборов.

Гражданское доверие, являясь неотъемлемым элементом правовой культуры, определяет содержание современного избирательного процесса как механизма воспроизведения власти и избирательного права, как отрасли публичного права, регулирующего эту важнейшую общественную функцию.

Правовая культура — весьма емкая по своему содержанию социальная категория. Ее понятие выводят Ю. А. Веденеев и В. И. Лысенко. “В узком смысле это культура поведения граждан в избирательном процессе. В широком — культура политического и государственно-правового строительства, законотворческой деятельности и право применения избирательного законодательства”¹.

Правовая культура — это не просто отношение к праву (правосознание), а прежде всего уважение правовых норм и принципов. Следовательно, не каждому человеку, обладающему правосознанием, присуща правовая культура. Отсюда, по мнению И. Г. Смолиной, председателя избирательной комиссии Республики Хакасия, правовая культура — “это глубокое знание и понимание права, высоко сознательное исполнение его предписаний как осознанной необходимости и внутренней потребности (это единство правовых знаний, оценок и поведения)”².

Правовая культура имеет сложную внутреннюю структуру, в составе которой выделяются следующие элементы:

— общие культурные предпосылки, уровень цивилизованности, национальные корни и истоки, обычаи о традиции;

— приоритеты в условиях плюрализма, механизм выбора, гражданский консенсус, состязательность в их защите, демократические процедуры и т.д.;

- знания, идеи, теории, доктрины, правосознание, правовая информация;
- способы действия, комплекс навыков и приемов;
- культура правореализации, культура правоисполнительской деятельности;
- образ жизни законодательных граждан и образ жизни и деятельности учреждений;
- механизм обновления культурных традиций и других компонентов культуры, инновационная идея в системе культуры³.

Для своей реализации правовая культура исторически, юридически и фактически наделяется определенными социальными функциями:

1. познавательно-воспитательная функция сводится к повышению политической информированности и компетентности граждан для поддержания их стремления к осмыслению политических процессов, для развития в каждом индивидууме гражданской ответственности;
2. регулятивная функция направлена на конечное воздействие граждан на политический процесс индивидуально и через политические институты, а также на активное включение масс в этот процесс;
3. защитная функция нацеливает субъекты политической системы на защиту всех сфер общества;
4. коммуникативная функция передает сложившуюся в обществе правовую культуру через средства массовой информации новым поколениям, формирует в массах уважительное отношение к политическим учениям прошлого, знание мировой и отечественной политической лексики;
5. интегративная функция электорально-правовой культуры служит средством объединения всех слоев, классов и наций общества на основе общегражданских норм, принципов, идей и традиций.

Понятие правовой культуры применимо как к обществу в целом, так и к отдельной личности. Личностный аспект правовой культуры позволяет рассматривать исторический процесс развития общества как результат деятельности человека, направленный на индивидуализацию и социализацию последнего.

Формирование правовой культуры человека включает в себя процесс усвоения личностью норм и эталонов, выработанных в результате эволюции данного общества, а также соблюдение предписаний законов и иных нормативных актов, действующих в этом обществе и регулирующих отношения в нем. Уважение к праву формируется на основе и в рамках правового сознания. Юридическая культура общества не существует вне правосознания и правовой культуры личности.

Политическая культура Российской Федерации в настоящее время представляет собой явление сложное и во многом противоречивое. Сегодня с переменным успехом идет борьба разнонаправленных политических тенденций, столкновение различных политических субкультур. Одной из причин несовершенства законодательных актов является низкий уровень правовой культуры должностных лиц, представителей высших структур власти, в том числе законодательной.

Все это обуславливает необходимость формирования правовой культуры и отдельных ее субкультур многонационального, социально разнородного российского общества. Неодинаковы и требования к политической культуре различных категорий граждан. Чем больше от человека требуется профессионализма в политической деятельности, тем выше требования, предъявляемые к его правовому образованию и правовой культуре.

Формирование правовой культуры исследователи предлагают начинать: а) с изучения политических взглядов и общественных идей в самом широком смысле;

б) с обучения почтению к национальному флагу, гимну, уважению к власти — от президента до руководителей местного уровня;

в) с усвоения основ законодательства страны, действующих норм права, правового статуса гражданина;

г) с познания присущих той или иной стране политической системы власти, отношений между ее институтами и институтами гражданского общества;

д) с ознакомления со структурой и содержанием гражданского общества, особенно с наиболее его динамичной сферой — миром политических партий и общественно-политических движений;

е) со знакомства с международной жизнью и проводимой правительством внешней политикой.⁴

Главными субъектами избирательных правоотношений выступают избиратели и кандидаты в депутаты, на пост Президента, без которых невозможна реализация конституционного права граждан избирать и быть избранными в органы государственной власти и органы местного самоуправления. Очевидно, что именно они в первую очередь должны повышать свою правовую культуру, без чего выборы не могут быть признаны полностью легитимными и демократичными.

Правовая культура депутатов является важным фактором и условием повышения роли представительных органов власти, а также служит средством обеспечения демократических выборов и формирования истинно народной власти.

Сразу же нужно отметить, что существующий уровень правовой культуры значительной части депутатского корпуса нередко становится причиной нестабильности, сдерживает осуществление реформ, снижает доверие граждан к демократическим органам власти. Сказывается низкий профессионализм законодательной деятельности при принятии законов депутатами, неумение предвидеть последствия принимаемых решений, выражать и отстаивать интересы избирателей. При этом исследователями в настоящее время выявлены правовой нигилизм и девальвация культурных ценностей в депутатской среде.

В работе “Правовая культура народных депутатов” Р.Ш. Ганеев на основе комплексного исследования предлагает определение правовой культуры депутатов как меры и способа освоения и использования ими правовых ценностей, проявляющихся в характере и уровне правовых знаний, оценок, убеждений, гражданских интересов, ценностных ориентаций и других элементов правосознания в их органическом единстве, а также в социально-активной деятельности, определяемой их правовым статусом⁵.

Таким образом, в данном случае правовая культура рассматривается как юридическая компетенция и профессионализм в практической деятельности народных представителей.

Переход от существовавшей при командно-административной системе правовой культуры к демократической культуре тре-

бует довольно много времени. Практический опыт в этой области наращивается с трудом, медленно растет квалификация депутатов. Позитивные изменения в этой сфере происходят сегодня очень медленно, главным образом на основе повышения уровня правотворческой деятельности. В связи с этим вполне обоснованным представляется предложение качественного повышения правовой культуры депутатов в целях усиления эффективности работы представительных органов власти.

Анализ правовой культуры депутатов в системе их общей культуры в соотношении с другими формами культуры – политической, нравственной, религиозной и др. – показывает особую роль парламента как выразителя разнообразных общественных интересов, взглядов и принципов. На этапе предвыборной кампании между избирателями и кандидатами в депутаты заключается своеобразный договор как правовая форма реализации интересов обеих сторон. А. В. Рыбаков пишет: “Выборы – это особый вид политического рынка, на котором политические деятели (претенденты на властные позиции) обменивают свои программы, имиджи на полномочия, имеющиеся у избирателей”⁶.

Особенно важным, по мнению правоведов, является аспект культурно-правовой преемственности. Отмечается, что для подлинной культуры депутатов характерно соединение стремления к овладению достижениями правовой культуры мировой практики с внимательным изучением отечественного опыта.

Характерной чертой правовой культуры депутата является ее творческий характер. Даже термин “правотворчество”, который отражает суть деятельности депутата, указывает на необходимость инициативы. А тенденция развития представительных органов состоит сегодня в том, что не только деятельность по созданию правовых актов, но и вся остальная деятельность приобретает все более творческое содержание.

Определяющей чертой правовой культуры депутата является ее базовый уровень. Для того, чтобы выбрать наиболее оптимальный вариант действия, отвечающий внутренним убеждениям и интересам, а также требованиям избирателей, принципам и нормам права, депутат должен обладать достаточным культурно-правовым потенциалом. В этом смысле можно говорить о двух уров-

нях правовой культуры депутатов: существующем (наличном) и требуемом (нормативном). Изучение изменения уровня культуры с точки зрения ее развития производится путем сравнения этих уровней.

Важной проблемой является соотношение различных уровней и аспектов правовой культуры общества и депутата. Оптимальным считается соотношение, когда правовая культура депутата и общества совпадают, и идеальным – когда культура депутата несколько опережает уровень культуры общества.

“Законодатель, генерируя все прогрессивное в правовой культуре своего времени, должен находиться в идеале “на полшага впереди” него, чтобы стимулировать законодательство”?

Другим важным аспектом правовой культуры выступает культура участия в избирательном процессе граждан-избирателей.

Выборы могут выполнить свою политическую функцию только при наличии согласованного избирательного (гарантийного, отраслевого и структурного) законодательства и его исполнения всеми участниками избирательного процесса. Отсюда и выводится роль в демократических обществах институтов, осуществляющих электорально-правовое воспитание граждан, что в определенной мере обеспечивает профессионализацию избирательного процесса.

Наиболее наглядно уровень правовой культуры населения проявляется в его активности в день выборов или референдума. От выбора граждан зависит дальнейшее политическое будущее страны, и непонимание этого (а как следствие – игнорирование выборов) свидетельствует о низкой электорально-правовой культуре.

Данные об активности избирателей в республике Хакасия в 1993-1996 годах говорят сами за себя:

— в 1993 г. на референдуме “О доверии Президенту РФ; одобрение социально-экономической политики, осуществляющей Президиумом РФ и Правительством РФ, с 1992 г.; необходимости проведения досрочных выборов Президента; необходимости проведения досрочных выборов народных депутатов РФ” – участвовало 56,68% избирателей (в Российской Федерации – 64,08 %);

— в 1993 г. на референдуме по проекту Конституции РФ, выборы в Совет Федерации Федерального собрания РФ и выборы депутатов Государственной Думы по общефедеральному и одномандатному избирательным округам — 45,88 % (в Российской Федерации — 54,34 %);

— в 1995 г. выборы депутатов Государственной думы по общефедеральному и одномандатному избирательным округам — 54,79 % (в Российской Федерации — 64,73 %);

— в 1996 г. выборы Президента РФ (I тур) — 65,84 % (в Российской Федерации — 69,91 %);

— в 1996 г. выборы Президента РФ (II тур) — 62,42 % (в Российской Федерации — 60,39 %).8

Анализируя эти данные, можно отметить, что в целом показатели активности избирателей Хакасии ниже, чем в России. Это можно объяснить не только недостаточно развитыми технологиями повышения электоральной культуры, но и особенностями российской правовой культуры в целом. Всеми исследователями отмечается такая черта, как неэффективность контрагитации, когда на обвинениях теряет голоса обвинитель. Нужно отметить, что партии с развитой структурой в регионе имеют такие же шансы, как и партии без таковой.

При проведении избирательной кампании и осуществлении мер по повышению правовой культуры избирателей необходимо учитывать специфику национальной культуры, менталитет нации.

Важным моментом является то, что поведение избирателей, их восприятие избирательной кампании напрямую зависит от правовой культуры депутатов. Если избиратель не доверяет кандидату в депутаты, не находит ни одного политического деятеля, который бы выражил его интересы, он, естественно, проигнорирует выборы. Однако здесь виноваты прежде всего депутаты и кандидаты в депутаты, которые не смогли своими действиями убедить избирателей в правомерности и эффективности проводимой в жизнь политики.

Сегодня многими исследователями отмечается низкая правовая культура российских граждан. Это явление можно объяснить многими причинами: усталостью от бесконечной череды выборов, ухудшением экономической жизни большинства людей,

неверием в возможность изменить сложившуюся ситуацию посредством выборов, правовым нигилизмом и др. Поэтому очень остро сейчас стоит проблема повышения культурно-правового уровня граждан.

Думается, что в развитии мероприятий по этому направлению могут иметь значение следующие шаги:

— начинать формирование правовой культуры следует у детей школьного возраста — будущих избирателей, прививая им навыки выбора или принятия наилучшего, более эффективного решения. Существенную помощь здесь могут оказать лекции, научно-практические конференции, организационно-деловые и компьютерные игры и т. д. Использование форм и видов правового просвещения в совокупности представляется наиболее эффективным. Учителям в решении поставленных задач могут оказать помощь члены региональных избирательных комиссий, Центра правовой культуры избирателей и организаторов выборов;

— в обучении старшеклассников практическим навыкам возможен игровой метод, при котором учащиеся на основе полученных теоретических знаний моделируют предвыборную кампанию и выборы. Старшеклассники и студенты должны изучать процедуру выборов, вырабатывать самостоятельное мышление, умение выдвигать лидеров. Для поддержания интереса к правовой информации возможно проведение конкурсов, викторин в средствах массовой информации, в том числе через компьютерные сети.

— опираясь на будущих избирателей, необходимо шире формировать гражданский интерес, побуждая граждан к исполнению гражданского долга. Граждане, непосредственно участвующие в избирательном процессе в качестве избирателей, должны получать полную и достоверную информацию о кандидатах. Ведущую роль в осуществлении этой задачи играют региональные избирательные комиссии и средства массовой информации.

На гражданина-избирателя, формирование его политического мировоззрения и правовой культуры огромное влияние оказывают средства массовой информации. В большей степени под их воздействием формируется позиция избирателя, его предпочтения. Информационные избирательные технологии занима-

ют значительное место в выборе политической позиции гражданина.

Как отмечает профессор А. И. Ковлер, "политический выбор избирателя не есть абсолютно свободное изъявление исключительно его собственной воли. Он является результатом не видимого глазу действия самых различных факторов, закономерных или случайных, но в большинстве случаев определяющих выбор избирателя задолго до того, как он переступит порог избирательного участка"⁹.

Очевидно, что предвыборная агитация через средства массовой информации занимает особое место в избирательном процессе. Замечено, что выборы легче воспринимаются людьми, когда они персонифицированы в фигурах политических лидеров. И здесь средства массовой информации стараются придать политике "человеческое лицо".

Отношение избирателей к носителям определенной политической культуры представляет большой интерес для выявления мотивов голосования. На первый план здесь выступают и сделанный ранее выбор политической культуры, и выбор программы, и выбор кандидата, хотя далеко не всегда политическая культура, выражителем которой служит программа кандидата, полностью соответствует ожиданиям избирателя, его политическим симпатиям. Политическая культура кандидата находит свое конкретное выражение в предвыборной программе, где отражается взаимодействие идеологической доктрины с требованиями экономической, политической, социальной конъюнктуры.

Таким образом, избиратель определяет свою позицию, во-первых, в зависимости от идеологии, во-вторых, в зависимости от содержания тех положений предвыборной программы, которые затрагивают его интересы; в-третьих, личность кандидата вносит определенные корректизы в политический выбор.

В организационном плане решение проблемы повышения правовой культуры было найдено через разработку и практическое осуществление Федеральной целевой программы повышения правовой культуры избирателей и организаторов выборов в Российской Федерации. Идеология программы базируется на том представлении, что полная реализация конституционных прав

граждан возможна только при наличии общественного доверия к государственным институтам. Очевидно, что такое доверие достигается открытой и свободной практикой участия в выборах.

Главным условием осознанного включения в избирательный процесс является непрерывное поддержание положительной мотивации граждан на участие в формировании выборных представительных и исполнительных органов государственной власти и органов местного самоуправления, культтивирование у них ответственного отношения к своему политическому праву избирать и быть избранными. Нужно отметить, что поскольку конституционные выборы в демократически организованном обществе – это постоянно обновляемое по составу своих участников и событиям политическое действие, то проблема понимания его гражданского смысла существует всегда для каждого нового выборного цикла и нового политического поколения.

Федеральная программа ставит своей первоочередной целью создание единой системы качественного правового просвещения и образования, основанной на индивидуальном подходе, учитывающей интересы граждан. Задача повышения правовой культуры избирателей вытекает также из Федерального Закона об основных гарантиях избирательных прав граждан Российской Федерации, направленного на обеспечение реализации и защиту конституционных прав граждан избирать и быть избранными в органы государственной власти и органы местного самоуправления.

Одной из главных задач Федеральной программы является преодоление политической апатии, безразличия граждан к выборам. Федеральная программа предусматривает создание целевых региональных программ с учетом специфики отдельных территорий. Впервые на государственном уровне была отмечена необходимость формирования знаний избирательного законодательства, начиная со школьного образования.

Федеральная программа имеет непрерывный цикл, системность форм и методов правового просвещения граждан и расчитана на долгосрочный период.

В каждой конкретной избирательной кампании реализуются сформировавшиеся ценности правовой культуры, проверяются правовые принципы и идеи. Процессы в сфере правовой культу-

ры носят долговременный характер и развиваются параллельно с развитием законодательства и права . Поэтому необходимо постоянное совершенствование мероприятий по повышению правовой культуры.

Социальная эффективность выборов во многом зависит от правовой культуры самих граждан и общества, государства и его должностных лиц как носителей определенных ценностей и ожиданий, профессиональных качеств и ориентаций. Постепенное культивирование навыков и привычек правового общения, поддержание должного уровня доверия к институтам избирательной системы – условия надлежащего отношения должностных лиц к своей роли в избирательном процессе и ответственного участия граждан в выборах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Веденеев Ю. А., Лысенко В. И. Избирательный процесс в Российской Федерации: политico-правовые и технологические аспекты.//Государство и право. 1997. № 8. С.5.
2. Электоральная статистика Хакасии и динамика правовой культуры избирателей. – Абакан, 1996. С.4.
3. Кейзеров Н. М., Смолина И. Г. Правовая культура избирательной кампании: В помощь избирателям и организаторам выборов. – Абакан, 1995. С. 7-8.
4. Шилобод М. И. и др. Политика и право: Учебник/М. И. Шилобод, А. С. Петрухин, В. Ф. Кривошеев. – 2-е изд. – М., 1997. С.324.
5. Кейзеров Н. М., Смолина И. Г. Указ соч. С.44.
6. Рыбаков А. В. Избирательное право и избирательные системы// Социально-политический журнал. 1998. № 2. С. 113.
7. Кейзеров Н. М., Смолина И. Г. Указ соч. С. 46.
8. Электоральная статистика Хакасии и динамика правовой культуры избирателей. – Абакан, 1996. С. 8.
9. Ковлер А. И. Избирательные технологии: российский и зарубежный опыт. – М., 1995. С. 18.

**ЮРИЙ ЛУДУЖАПОВИЧ
АРАНЧЫН**



Юрий Лудужапович Аранчын — крупный ученый, видный общественный деятель, доктор исторических наук, академик, заслуженный деятель науки Республики Тыва родился 21 декабря 1926 года в Чыргаландинском сумоне Тес-Хемского кожууна в семье арата-скотовода.

В числе первых выпускников он окончил в 1947 году кызылскую среднюю школу № 2 с серебряной медалью. Затем поступил на восточный факультет Ленинградского государственного

университета, который окончил в 1952 году с отличием.

Вся научная деятельность Ю. Л. Аранчына неразрывно связана с Тувинским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории (ныне — ТИГИ). Работал в должности младшего и старшего научного сотрудника, заместителя директора, затем директором института. В 1961-1966 годах он находился на ответственной партийной работе, заведовал отделом пропаганды и агитации обкома КПСС.

С 1967 по 1994 год Юрий Лудужапович работал директором ТНИИЯЛИ. На этом посту ярко проявились его качества талантливого ученого, руководителя и организатора науки. За эти годы количественно и качественно вырос институт, окрепла его материально-техническая база, расширились связи с академическими институтами Москвы, Ленинграда, Новосибирска и других городов. Также издан ряд капитальных трудов по языку, истории и экономике Тывы, разработаны нормативные основы литературного тувинского языка, институт оказывал существенное влияние на процесс развития образования, культуры и экономики республики.

Ю. Л. Аранчын внес значительный вклад в открытие и становление комплексного отдела СО АН СССР в г. Кызыле и под-

готовку научных кадров. При его непосредственном участии и научном руководстве подготовлены многие кандидаты и доктора наук. Обладая глубокими теоретическими и практическими знаниями, присущими ему качествами настойчивости, целеустремленности и принципиальности, Ю. Л. Аранчын успешно сочетал организаторскую работу с научно-исследовательской. Без отрыва от основной работы он подготовил и успешно защитил кандидатскую и докторскую диссертации. Юрий Лудужапович как один из ведущих историков Тувы внес большой вклад в изучение новой и новейшей истории Тувы.

Ю. Л. Аранчын — автор около 90 научных трудов, в том числе пяти научных монографий и более 70 статей. Им написаны монография "Исторический путь тувинского народа к социализму", книги "Тува в годы Великой Отечественной войны Советского Союза", "Восстание 60-ти богатырей" и многочисленные научные статьи по актуальным проблемам новой и новейшей истории Тувы. Под его руководством и при его участии как члена редакколлегии созданы "История Тувы", "Очерки истории Тувинской организации КПСС", завершены первый том переработанной и дополненной "Истории Тувы", "Толковый словарь тувинского языка".

Ю. Л. Аранчын принимал активное участие в государственной и общественной жизни республики. Он неоднократно избирался членом обкома КПСС, работал Председателем Верховного Совета Тувинской АССР пятого созыва, председателем тувинского отделения Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, избирался членом Советского комитета солидарности стран Азии и Африки, председателем правления Тувинского отделения общества "Знание", членом правления Тувинского отделения советско-монгольской дружбы.

За многолетнюю и плодотворную научно-исследовательскую работу и общественно-политическую деятельность Ю.Л. Аранчын награжден орденами "Знак Почета", "Дружбы народов" и многими медалями СССР и Монголии, Почетными грамотами и знаками. Ему присвоено Почетное звание "Заслуженный деятель науки Тувинской АССР".

Ю. Л. Аранчына отличали исключительное трудолюбие, большая ответственность за порученное дело, скромность, честность, чуткое отношение к людям. Все эти высокие нравственные качества снискали ему высокий авторитет и уважение народа. Умер Ю. Л. Аранчын в 1997 году.



НИКОЛАЙ АЛЕКСЕЕВИЧ СЕРДОБОВ

Николай Алексеевич Сердобов — один из многих русских специалистов, навсегда связавших свою жизнь и работу с Тувой.

Он родился в 1916 г. в г. Самаре, в семье священника, но новое время сделало его активным комсомольцем, атеистом. Закончив перед самой войной педагогический ВУЗ в Москве, он добровольцем уходит на войну и заканчивает ее в Берлине офицером, имеющим много боевых наград.

В 1946 г. Н. А. Сердобов был направлен на работу в Туву, возглавил областной отдел народного образования — строил школы, укомплектовывал их кадрами, организовал учебу молодых учителей.

С начала 50-х годов Н. А. Сердобов возглавил Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и работал в нем до конца жизни. Он защитил кандидатскую диссертацию и издал монографию "История народного образования в Туве", а затем всю жизнь занимался вопросами истории Тувы, в результате чего в 1971 г. был опубликован фундаментальный труд "История формирования тувинской нации", охватывающий период с древнейших времен до 60-х годов. Докторская диссертация на эту тему была защищена Н. А. Сердобовым в 1973 г. Им написаны также статьи по новой и новейшей истории Тувы, освещающие еще неисследованные периоды.

Будучи директором, заместителем директора, ученым секретарем ТНИИЯЛИ, Н. А. Сердобов много сил, времени тратил на подготовку молодых ученых Тувы; учил их писать научные работы, редактировать чужие труды, договаривался о стажировках, аспирантуре, организовывал жилье и быт начинающих ученых. Несмотря на слабое здоровье этот человек отличался неутомим-

мой энергией, силой духа, упорством в достижении цели, самодисциплиной. Многие из тех, кому довелось работать с ним, учились у него этим качествам, это была хорошая школа преданности своему делу, упорства, дисциплины.

Он был депутатом облсовета, дважды — Верховного Совета Тувинской АССР и заместителем Председателя Президиума Верховного Совета Тувинской АССР.

Н. А. Сердобов свой опыт боевого офицера, разведчика отразил в художественных произведениях: “Цена жизни”, “Войною опаленные”, “Продолжение не последует”. Книги вызвали общественный резонанс, по ним проводились читательские конференции.

Как человек от природы скромный, Н. А. Сердобов никогда не праздновал юбилеи, не стремился делиться военными воспоминаниями, не выпячивал своих заслуг. Но именно он и такие, как он, заложили краеугольные камни в современное здание науки и просвещения Тувы. Умер Н. А. Сердобов в 1986 году.



ШУЛУУ ЧЫРГАЛ-ООЛОВИЧ

CAT

Шулуу Чыргал-оолович Сат родился в местечке Кашпал Улуг-Хемского кожууна в 1926 г. в семье арата-скотовода. Он окончил с медалью кызылскую школу № 2 и в том же году поступил на восточный факультет Ленинградского государственного университета. Его учителями были выдающиеся тюркологи С. Е. Малов, А. Н. Кононов, а также В. М. Наделяев, который всю жизнь сохранял связь со своим учеником.

Ш. Ч. Сат со студенческих лет обнаружил большие способности к языкоznанию. В 1952 г. он успешно закончил ЛГУ и далее продолжил занятия наукой в стенах Тувинского НИИЯЛИ. Он вместе с группой тувинских языковедов работает над "Русско-тувинским словарем" (под редакцией А. А. Пальмбаха), пишет ряд научных статей.

В 1958 г. Ш. Ч. Сат переходит на преподавательскую работу в КГПИ (ныне Тывинский государственный университет), одновременно поступает в аспирантуру. В 1962 г. им успешно защищена кандидатская диссертация "Причастие в тувинском языке".

Ш. Ч. Сат успешно сочетал научную и преподавательскую работу. Он автор двух вузовских учебников, множества учебных программ и учебно-методических пособий, за успешную подготовку специалистов-педагогов и молодых ученых он награжден знаком "Отличник народного просвещения", медалью им. Н.К. Крупской, впервые в Туве ему присвоено ученое звание профессора. Он пишет множество отзывов на кандидатские и докторские диссертации, выступает на защитах диссертаций как оппонент.

Одновременно Ш. Ч. Сат работает над большой темой "Формирование и развитие тувинского литературного языка", кото-

рая была защищена им в качестве докторской диссертации в 1973 г. и вышла отдельной книгой. В ней на лингвистическом материале он создал широкую картину исторических преобразований в жизни, духовном мире своего народа.

Необычайно широк был круг научных интересов Ш. Ч. Сата как языковеда: у него есть труды по грамматике и синтаксису тувинского языка, фонетике, лексикографии, диалектологии, истории языка и письменности, стилистике, языковых контактах, ему принадлежит первая попытка создания толкового словаря тувинского языка. В общей сложности он автор более 100 научных трудов. Кроме того, многие замыслы он просто не успел реализовать.

Он оставил много учеников и последователей, является одним из авторитетнейших ученых-языковедов Сибири. Он внес большой вклад в изучение тувинского языка, ему присвоено звание Заслуженный деятель науки Российской Федерации. Умер Ш. Ч. Сат в 1992 году.

З. М. Монгуш

**ИЗДАНИЯ ТУВИНСКОГО ИНСТИТУТА ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ
(1946-2001 гг.)***

1946

25 годовщина Тувинской национально-освободительной революции.
/Отв. Ред. Х. М. Сейфулин. — Кызыл: Тувоблиздат, 1946. — 100 с.
Тываның национал-хосталгалыг революциязының 25 чыл ою./Ред.
Л. Б. Чадамба. — Кызыл: ТывоблНУЧ, 1946.-100 ар.

1947

Тыва улустун тоолдары./Эге чүүлү, ред.: С. А. Сарыг-оолдуу: Чур.
Н. К. Рушевтии. — Кызыл: ТывоблНУЧ, 1947. — 336 ар.

1949

5 лет Советской Тувы: Сборник статей./Отв. ред. Н. Я. Дьяков. -
Кызыл: Тувоблиздат, 1949. — 58 с.
Беш чылдыг Совет Тыва/Ред. Л. Б. Чадамба. — Кызыл: Тываобл-
НУЧ, 1949. — 78 ар.

УЧЕБНИКИ

Белек-Баир А. М. Тыва дыл: Грамматика, шын бижири, чугаа
сайзырадыры. Эге шк. 3 кл. өөредилгө ному./Ред. А. А. Пальмбах. —
М.: Учпедгиз, 1949. — 78 ар.

Белек-Баир А. М. Тыва дыл: Грамматика, шын бижири, чугаа
сайзырадыры. Эге шк. 4 кл. өөредилгө ному./Ред. А. А. Пальмбах. —
М.: Учпедгиз. 1949. — 94 ар.

Биче-оол М. Д., Исхаков Ф. Г. Тыва дылдың грамматиказы; 1-
ги кезээ. Фонетика болгаш морфология. Чеди чылдың болгаш орт. шк. 5-6
кл. өөредилгө ному./Ред. А. А. Пальмбах. — Учпедгиз, 1949. — 240 ар.

Чадамба Л. Б. Тыва дыл: Грамматика, шын бижири, чугаа сайзы-
радыры. Эге шк. 2 кл. өөредилгө ному./Ред. А. А. Пальмбах.-М.: Учпед-
гиз, 1949.-128 ар.

Чадамба Л. Б. Төрээн чугаа: Эге шк. 2 кл. номчулга ному. 2-ги
үнд./Ред. С. А. Сарыг-оол. — М.: Учпедгиз, 1949. — 246 ар.

* Включены издания, вышедшие под грифом института. При описании каждой книги опущены надзаголовочные данные. Содержание сборников и "Учебных записок" не входило в задачу составителя, т.к. готовится работа "Труды сотрудников ТИГИ".

Кызыл-оол А. Ч. Төрээн чугаа: Эгэ шк. З кл. номчулга ному./Ред. Л. Б. Чадамба. — М.: Учпедгиз, 1949. — 262 ар.

Саган-оол О.К. Төрээн чогаал: Чеди чылдың болгаш орт. шк. б кл. хрестоматия./Ред. А. А. Пальмбах., М. И. Лагбужап. — М.: Учпедгиз. 1949.- 406 ар.

Сарыг-оол С. А. Төрээн чугаа: Эгэ шк. 4 кл. номчулга ному. 2-ги үнд./Ред. А. А. Пальмбах. — М.: Учпедгиз, 1949. — 252 ар.

Сарыг-оол С. А. Төрээн чогаал: Орт. шк. 5 кл. хрестоматиязы./Ред. А. А. Пальмбах. — М.: Учпедгиз, 1949. — 290 ар.

1950

Пальмбах А. А., Чадамба Л. Б., Биче-оол М. Д. Тыва дылдың грамматиказы. 2-ти кезээ. Синтаксис. Чеди чылдың болгаш орт. шк. б-7 кл. өөредилге ному./Ред. А. А. Пальмбах. — М.: Учпедгиз, 1950.-160 ар.

1951

Орфографтыг словарь./Тург.: М. Д. Биче-оол., А. А. Пальмбах., Л. Б. Чадамба.-Кызыл: ТываоблНУЧ, 1951.-134 ар.

Тыва дылдың территориалдыг диалектилерин (чер-черде сөс-домак аялгаларын) шинчилээр дугайында айтырыглар.-Кызыл, 1951.-16 ар.

Тыва орфографияның (шын бижилгениң) дүрүмү: Төлевилел.-Кызыл: ТываоблНУЧ, 1951.-64 ар.

Тыва тоолдар./Тург.: И. М. Медээчи: ред. С. А. Сарыг-оол. 2-ги үнд.-Кызыл: ТываоблНУЧ, 1951ч. - 200 ар.

1952

Төрээн чурттуң ырлары./Тург.: И. М. Медээчи., С. А. Сарыг-оол: Ред. О. К. Саган-оол. — Кызыл: ТывоблНУЧ, 1952.-60 ар. Тыва орфография: (Шын бижилгениң дүрүмү). — Кызыл: ТывоблНУЧ, 1952.-60 ар.

УЧЕБНИКИ

Төрээн чогаал: Орт. шк. 5 кл. хрестоматиязы. 2-ги үнд./Тург.: С. А. Сарыг-оол: Ред. А. А. Пальмбах. — М.: Учпедгиз, 1952.-293 ар.

Төрээн чугаа: Эгэ шк. 4 кл. номчулга ному. 3-ку үнд./Тург.: С. А. Сарыг-оол: Ред. А. А. Пальмбах. — М.: Учпедгиз, 1952.- 264 ар.

Чадамба Л. Б. Төрээн чугаа: Эгэ шк. 2 кл. номчулга ному. 3-ку үнд./Ред. А. М. Белек-Баир., Ю. Ш. Кюнзегеш. — Кызыл: ТывоблНУЧ, 1952.-236 ар.

1953

Русско-тувинский словарь: 22000 слов./Сост.: А.А.Пальмбах., Л. Б. Чадамба., С. А. Сарыг-оол., Л. В. Гребнев., Н. К. Тава-Самбу. Под ред. А. А. Пальмбаха.-М.: Госиздат иностр. и нац. словарей, 1953.-708 с.

Сердобов Н.А. Народное образование в Туве: Краткий исторический очерк./Ред. С. К. Тока.-Кызыл: Тувоблиздат. 1953.-134 с.

Ученые записки: Вып. 1./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., О. К. Саган-оол., Х. М. Сейфулин.-Кызыл: Тув.кн. изд-во, 1953.-116 с.

* * *

Орфографтыг словарь./Тург.: Л. Б. Чадамба., М. Д. Биче-оол., А. А. Пальмбах. Эдилгени, немелдени Ш. Ч. Сат киирген. 3-ку үнд. Кызыл: ТывНУЧ, 1953.- 130 ар.

Тыва литератураның допчу очериги./Тург.: О. К. Саган-оол., Ю. Ш. Кюнзегеш., А. И. Мазуревская., Л. В. Гребнев: Ред. С. С. Сонам.-Кызыл: ТывНУЧ, 1953.-46 ар.

Тыва улустун үлөгер сөстери болгаш домактары — Тувинские народные пословицы и поговорки./Тург.: И. А. Плоткина: Ред. О. А. Толгар-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1953.-34 ар.

УЧЕБНИКИ

Пальмбах А. А., Чадамба Л. Б., Биче-оол М. Д. Тыва дылдың грамматиказы: 2-ги көзээ. Синтаксис. Чеди чылдың ор.шк. 6-7. кл. өөредилге ному. 2-ги үнд./Ред. А. М. Белек-Баир.-Кызыл: ТывНУЧ, 1953.-186 ар.

Саган-оол О. К. Төрээн чогаал: Чеди чылдың болгаш орт. шк. 6 кл. хрестоматиязы./Ред. А. А. Пальмбах.-М.: Учпедгиз, 1953.-403 ар.

Чадамба Л. Б. Төрээн чугаа: Эгэ шк. 1 кл. номчулга ному. 3-ку үнд.-Кызыл 1953.-254 ар.

1954

Сейфулин Х. М. Образование тувинской автономной области РСФСР: Краткий исторический очерк./Под. ред. Т. Салчака.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1954.-156 с.

Тувинские народные сказки./Сост.: И. А. Плоткина: ред. О. А. Толгар-оол. Худож. И. Я. Кузнецов.-Кызыл: Тув.кн. изд-во, 1954.-88 с.

Ученые записки: Вып. II./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., О. К. Саган-оол., Х. М. Сейфулин. — Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1954.-166 с.

1955

Гребнев Л.В. Переход тувинских аратов-кочевников на оседлость./Ред. А. А. Козленко. — Кызыл: Тув. кн. Изд-во, 1955.-100 с.

Осипова В. В. и др. Колхоз "Путь к коммунизму" Дзун-Хемчикского района Тувинской автономной области./В. В. Осипова., В. В. Соколов., А. П. Глотов., Г. М. Тапканаков. Ред. В. Д. Краснов. — Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1955.-140 с.

Тувинские народные сказки./Сост.: И. А. Плоткина: Ред. О. А Толгар-оол. Худож. И. Я. Кузнецов. 2-е испр. изд. — Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1955.-78 с.

Тувинско-русский словарь: Ок. 20000 слов. С приложением грам. очерка тув. языка Ш. Ч. Сата.-М.: Госиздат иностр. и нац. словарей, 1955.-724 с.

Ученые записки: Вып.III./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., О. К. Саган-оол., Х. М. Сейфулин. — Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1955.-148 с.

Шахунова П. А., Лиханов Б. Н. Советская Тыва: (Природа, население, хозяйство)./Ред. Л. Н. Леонтьев.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1955.-156 с. — Библиогр.: с. 150-156 (101 назв.).

* * *

Аранчын Ю. Л. Тыва Совет Эвилелиниң Ада-чуртунун дайынының чылдарында./Ред. Х. А. Анчима. — Кызыл: ТывНУЧ, 1955.-66 ар.

Литература дүгэй: Бижил эзелэл чоруур авторларга дуза./Тург.: А. К. Калзан., С. А. Сарыг-оол: Ред. О. К. Саган-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1955.-70 ар.

Осипова В.В. Тыва автономнуг обласың Чөөн-Хемчик районунда "Коммунизмче орук" колхоз./В. В. Осипова., В. А. Соколов., А. П. Глотов., Г. М. Тапканаков. Ред. В. Д. Краснов. — Кызыл: ТывНУЧ, 1955.-158 ар.

Тыва тоолдар./Тург.: А. К. Калзан, О. О. Сувакпит: Ред. С. А. Сарыг-оол. З-ку үнд.-Кызыл: ТывНУЧ, 1955.-152 ар.

Тыва улустун үлгегер сөстери болгаш домактары (Тувинские народные пословицы и поговорки)/Тург.: И. А. Плоткина., А. К. Калзан: Ред. О. А. Толгар-оол. Чур. В. Ф. Демин. — Кызыл: ТывНУЧ, 1955.-54 ар.

1956

Дулов В.И. Социально-экономическая история Тывы: XIX-начало XX в./Совместно с АН СССР. Ин-т истории. Отв. ред. С. А. Токарев.-М.: Изд-во АН СССР, 1956.-608 с. — Библиогр.: с. 564-586 (472 назв.)

Иезуитов В. М. От Тывы феодальной к Туве социалистической./Ред. О. А. Толгар-оол.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1956.-206 с.

Сейфулин Х.М. К истории иностранной военной интервенции и гражданской войны в Туве (1918-1921 гг.)./Ред. В. И. Иезуитов.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1956.-120 с.

Ученые записки: Вып. IV./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., В. В. Осипова., О. К. Саган-оол., Х. М. Сейфулин.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1956.-192 с.

1957

Блюменфельд А. О. Курортные богатства Тывы./Ред. С. А. Серебрекий.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1957.-68 с. — Библиогр.: с. 67-68 (29 назв.).

За свободу народа: Сборник вспоминаний красных партизан Тывы./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: М. Л. Делег., В. А. Дубровский., Ю. Ш. Кюнзегеш., В. Ч. Очур., А. А. Селеменев., Х. М. Сейфулин., С. К. Тока.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1957.-268 с.

Ученые записки: Вып.V./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., В. В. Осипова., О. К. Саган-оол., М. Х. Сейфулин.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1957.-306 с.

* * *

Тыва орфография: (шын бижниринин дүрүмү). — Кызыл: Тывобл-НУЧ, 1967.-26 ар.

Тыва тоолдар./Тург.: А. К. Калзан., Д. С. Куулар: Ред. С. С. Сурун-оол. 4-кү үнд.-Кызыл: ТывНУЧ, 1957.-184 ар.

1958

Тувинские народные сказки: Вып. 11./Сост.: М. А. Изыннеева: Лит. обработка Н. А. Сердобова, М. А. Изыннеевой. Худож. Л. П. Протасов.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1958.-138 с.

Ученые записки: Вып. VI./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., В. В. Осипова., О. К. Саган-оол., Х. М. Сейфулин.-Кызыл, 1958.-304 с.

* * *

Орфографтыг словарь: 13000 сөстүг./Тург.: З. Б. Арагачы. 4-ку үнд.-Кызыл: ТывНУЧ, 1958.-58 ар.

Тывызыктар./Тург.: А. К. Калзан., Д. С. Куулар.-Кызыл: ТывНУЧ, 1958.-58 ар.

1959

Библиография Тувинской автономной области: (1774-1958 гг.)/Совместно с АН СССР. Сост.: В. И. Дулов., Е. Н. Морачевская., Х. М. Сейфулин., П. А. Шахунова. Отв. ред. М. И. Помус.-М.: Изд-во АН СССР, 1959.-166 с.

Соколов В. А., Осипова В. В. Денежная оплата труда в колхозах.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1959.-74 с.

Ученые записки: Вып.VII./Отв.ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., А. К. Калзан., В. В. Осипова., О. К. Саган-оол.-Кызыл, 1959.-302 с.

* * *

География терминнеринин орус-тыва долчу словары./Тург.: И.Т.Кызыл-оол., Ш. Ч. Саг., К. Х. Оргу., М. Д. Биче-оол., К. Т. Аракчаа., С. И. Бадаа., А. К. Делгер-оол: Ред. И. Т. Кызыл-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1959.-220 ар.

1960

Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос: (опыт историко-этнографического анализа)/Совместно с АН СССР. Ин-т востоковедения. Отв. ред. Л. П. Потапов.-М.: изд-во вост. л-ры, 1960.-146 с.

Ученые записки: Вып.VIII./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., А. К. Калзан., В. В. Осипова., О. К. Саган-оол.-Кызыл, 1960.-310 с.

* * *

Тыва тоолдар./Тург.: А. К. Калзан., Д. С. Куулар: Ред. С. А. Сарыг-оол: Чур. С. К. Ланзы. 5-ки үнд.-Кызыл: ТывНУЧ, 1960.-210 ар.

1961

Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки./Совместно с АН СССР. Ин-т народов Азии. Отв.ред. Л. П. Потапов.-М.: Изд-во вост. л-ры, 1961.-216 с. — Библиогр.: с. 205-209 (203 назв.).

Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы: По материалам исследования 1953-1960 гг./Отв. ред. А. П. Окладников.-М.: Изд-во вост. л-ры, 1961.-94 с илл., 80 с илл.

Исхаков Ф.Г., Пальмбах А.А. Грамматика тувинского языка: Фонетика и морфология./Совместно с АН СССР. Ин-т языкознания. Отв.ред. Е. И. Убягова. — М.: Изд-во вост. л-ры, 1961.-472 с. — Библиогр.: с. 464-470 (190 назв.).

Ученые записки: Вып IX./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., А. К. Калзан., В. В. Осипова., О. К. Саган-оол.-Кызыл, 1961.-284 с.

* * *

Очур Б. Ч. Тываның национал-хосталгалыг революциязы./Ред. С. К. Тока.-Кызыл: ТывНУЧ, 1961.-118 ар.

1962

Батманов И. А., Арагачи З. Б., Бабушкин Г. Ф. Современная и древняя Енисейка./Совместно с АН КиргССР. Под ред. И. А. Батманов.-Фрунзе: Изд-во АН КиргССР, 1962.-248 с. — Библиогр.: с. 203-204 (10 назв.).

1963

Монгуш Д. А. Формы прошедшего времени изъявительного наклонения в тувинском языке./Отв.ред. Э. В. Севорян.-Кызыл: Тув. кн.изд-во, 1963.-166 с. — Библиогр.: с.158-164 (154 назв.).

Ученые записки: Вып. X./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., А. К. Калзан., И. Т. Кызыл-оол., О. К. Саган-оол., О. А. Толгар-оол.-Кызыл, 1963.-308 с.

* * *

Он чүктүң ээзи он хоранның үндусун үскен Ачыты Кезер-Мерген дугайында тоожу./Эге сезү. Парлалгала белеткээнүү, тайылбыйры Д. С. Кууларның: Ред. К. Х. Оргу, Чур. С. К. Ланзы.-Кызыл: ТывНУЧ, 1963.-124 ар.

Тыва орфографияның үндэзиннери—Основы тувинской орфографии./Тург.: Д. А. Монгуш., Ю. Л. Аранчын., М. Х. Сарыкай: Ред. А. А. Пальмбах.-Кызыл: ТывНУЧ, 1963.-186 ар.

Тыва пунктуация: (бижик демдектерин хөрөглээринин дүрүмү)/Тург.: М. Д. Биче-оол.: Ред. А. А. Пальмбах.-Кызыл: ТывНУЧ, 196. 52 ар.

Тыва тоолдар./Тург.: Д. С. Куулар: Ред. С. А. Сарыг-оол. 6-гы үнд.-Кызыл: ТывНУЧ, 1963.-240 ар.

1964

История Тувы: В 2 т. Т. I./Отв. ред. Л. П. Потапов: Редколлегия Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., В. И. Дулов., Х. М. Сейфулин., Н. А. Сердобов., С. К. Тока.- М.: Наука, 1964-410с.

История Тувы: В 2 т. Т. II./Отв. ред. С. К. Тока: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., В. И. Дулов., В. Ч. Очур., Л. П. Потапов., Х. М. Сейфулин., Е. А. Сердобов.-М.: Наука, 1964.-454 с.

Кызыл — столица Советской Тувы (1914-1964)./Сост.: В. Ч. Очур., В. И. Ровнов., Н. А. Сердобов., С. Ч. Урояков., В. А. Харламов.-Кызыл: Тув. кн.изд-во, 1964.-128 с.

Маннай-оол М. Х. Археологические памятники Тувы./Ред. Л. Р. Кызласов.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1964.-44 с.

Ученые записки: Вып. XI./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев., А. К. Калзан., Д. А. Монгуш., О. К. Саган-оол., В. П. Солдатов., О. А. Толгар-оол.-Кызыл, 1964.-404 с.

* * *

Кызыл-оол И. Т. Тывага хой ажылын сайзырадыры./Ред. Н. М. Конгар.-Кызыл: ТывНУЧ, 1964.-86 ар.-Библиогр.: А.84 (17 ат).

Маннай-оол М. Х. Тываның археологут тураскаалдары./Ред. Л. Р. Кызласов.-Кызыл: ТывНУЧ, 1964.-50 ар.

Тыва литература: Допчу төөгүзү/Тург.: А. К. Калзан., Д. С. Куулар., М. Б. Кенин-Лопсан., Ю. Ш. Кюнзегеш., М. А. Хадаханэ., А. В. Степанова: Редколлегия: А. А. Пальмбах., Ю. Л. Аранчын., А. К. Калзан. — Кызыл: ТывНУЧ,-238 ар.-Библиогр.: А.231-239 (171 ат).

1965

Тыва кожамыктар./Эге сөзү, тайылбыры, тург.: Ю. Ш. Кюнзегеш: ред. С. С. Сурун-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1965.-22 ар.

1966

Русско-тувинский словарь общественно-политических терминов./Сост.: В. Л. Биче-оол, В. А. Копеев, С. Ш. Мындрима, Н. К. Тава-Самбу, О. А. Толгар-оол: Под ред. К. Н. Динга.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1966.-364 с.

* * *

Тыва улегер домактар, чечен сөстер. Тувинские пословицы и поговорки./Тург.: М. А. Хадаханэ., О. К. Саган-оол: Ред. С. Б. Пюрбю. Чүр. Г. Торлук. 2-ги үнд.-Кызыл: ТывНУЧ, 1966.-172 ар.

Тываның төөгүзү: 2 т. Т. I./Ред. Л. П. Потапов: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., В. И. Дулов., Х. М. Сейфулин., Н. А. Сердобов., С. К. Тока.-Кызыл: ТывНУЧ, 1966.-342 ар.

Тываның төөгүзү: 2 т. Т. II./ред. С. К. Тока: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., В. И. Дулов., В. Ч. Очур., Л. П. Потапов., Х. М. Сейфулин., Н. А. Сердобов.-Кызыл: ТывНУЧ, 1966.-478 ар.

1967

Солдатов В. Т. Размещение и специализация сельского хозяйства Тувинской АССР./Под ред. Н. С. Бузулукова.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1967.-122 с.

Ученые записки: Вып. XII./Отв. ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Л. В. Гребнев, А. К. Калзан, Д. А. Монгуш, В. П. Солдатов, О. А. Толгар-оол.- Кызыл, 1967.-276 с.

* * *

Монгуш Д. А., Сат Ш. Ч. Совет уеде тыва дылдың хөгжүлдөзи./Ред. Е. Б. Салзынмаа.-Кызыл: ТывНУЧ, 1967.-142 ар.

Октябрьның ачызында: Октябрьның социалистиг Улуг революциязының 50 чыл оюнга тураскааткан эртем-теорет. конф. материалыдары./Ред. О. А. Толгар-оол., Е. А. Сердобов: Эгэ сөзү С. К. Тока.-Кызыл: ТывНУЧ, 1967.-206 ар.

Тыва дылдың орфографтыг словары: 25000 сөстүг./Тург.: М. Д. Биче-оол., С. Н. Чамааева: ред. Д. А. Монгуш. 5-ки үнд.-Кызыл: ТывНУЧ, 1967.-446 ар.

1968

Тувинско-русский словарь: Ок. 22000 слов./Под ред.: Э. Р. Тенишева: Сост.: Х. С. Алдын-оол, З. Б. Арагачи, Г. Ф. Бабушкин, Р. Р. Бегзи, М. Д. Биче-оол, А. К. Делгер-оол, Ю. Ш. Кюнзегеш, А. Ч. Кызыл-оол, Д. А. Монгуш, Б. Л. Ондар, К. Х. Оргу, М. Х. Сарыкай, Я. Ш. Хертек, С. Н. Чамааева.-М.: Сов. Энциклопедия. 1968.-646 с.

Ученые записки: Вып. XIII./Отв.ред. Н. А. Сердобов: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Л. В. Гребнев., Д. А. Монгуш., Н. А. Сердобов., В. П. Солдатов., О. А. Толгар-оол.-Кызыл, 1968.-232 с.

Хадаханз М. А. Тувинская проза./Под ред. З. С. Кедриной. -Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1968.-130 с.

* * *

Тыва тоолдар./Тург.: О. К. Дарыма: ред. К. Х. Оргу. Чур. Ч. Ян-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1968.-252 ар.

1969

Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев./Совместно с АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Отв. Ред. А. П. Окладников.-М.: Наука, 1969.-400 с.

Толгар-оол О. А. Арат массаларның баштыңы: Тывага улус демократтыг тургузутгуну биржыглар дээш ТАРН-ның демисели./Ред. С. К. Тока.-Кызыл: ТывНУЧ, 1969.-120 ар.

1970

Куулар Д. С. Тувинская поэзия: Очерки истории.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1970.-138 с.

Маннай-оол М. Х. Тува в скифское время: (Уюкская культура). /Отв. ред. Л. Р. Кызласов.-М.: Наука, 1970.-116 с.-Библиограф.: с. 110-115 (170 назв.).

Писатели Тувы: Библиографический справочник./Совместно с Тув. рес. б-кой им. А. С. Пушкина: Сост. Л. М. Соболева., А. В. Степанова. Ред. М. А. Хадаханэ., Ю. Ш. Кюнзегеш.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1970.-114 с.

Торжество ленинской национальной политики в Туве: (Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения В. И. Ленина. 3 апр. 1970)./Совместно с Тув. ОК КПСС.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1970.-96 с.

Ученые записки: Вып. XIV./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын: редакция: Л. В. Гребнев, А. К. Калзан, Д. А. Монгуш, Б. И. Татаринцев, О. А. Толгар-оол.-Кызыл, 1970.-302 с.

* * *

Биче-оол М. Д. Тыва чугаа культуразы.-Кызыл: ТывНУЧ, 1970.-106 ар.

1971

Гребнев Л. В., Очур Б. Ч. Рабочий класс Тувы./Отв. ред. Г. А. Докучаев.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1971.-234 с.

Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации./Отв. ред. Л. П. Потапов.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1971.-480 с.

Ученые записки: Вып. XV./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын: редакция: Л. В. Гребнев, А. К. Калзан, Д. А. Монгуш, Н. А. Сердобов., О. А. Толгар-оол.-Кызыл, 1971.-296 с.

* * *

Маннайның тоолдары./Эге чүүлуу, чыып тург.: О. К.-Ч. Дарыма: Ред. Ю. Л. Аранчын.-Кызыл: ТывНУЧ, 1971.-248 ар.

1972

Тувинско-монгольско-русский разговорник./Сост. Г. Б. Санчаа., Е. Б. Салзынмаа: Ред. Ю. Л. Аранчын, Б. И. Татаринцев. Худож. И. Я. Кузнецова.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1972.-126 с.

Тульчинский Л. И., Каплунов А. И. Очерки бюджета Тувы./Под. ред. В. П. Солдатова.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1972.-136 с.

* * *

Демир-Шилги аytтыг Тевене-Мөгө: Тыва тоолдар./Тург.: О. К.-Ч. Дарыма, ыткан: О. Ч. Чанчы-Хөө. Ред. К. Х. Оргу.-Кызыл: ТывНУЧ, 1972.-300 ар.

1973

Народы Сибири в Великой Отечественной войне: (Материалы науч.-конф. посвящ. 50-летию образ. СССР)./Совместно с СО АН СССР. Ин-т

истории, филологии и философии. Отв. ред. А. П. Окладников: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Г. А. Докучаев., Б. Л. Борисов., Г. А. Градинова.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1973.-320 с.

Ученые записки: Вып. XVI./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын., Д. А. Монгуш., Н. А. Сердобов., О. А. Толгар-оол.-Кызыл, 1973.-294 с.

Экономика Тувинской АССР./Отв.ред. С. В. Козлов: Редколлегия: Р. И. Васильева., В. И. Качаев., Н. А. Сердобов., В. П. Солдатов., К. О. Шактаржик., П. А. Шахунова.-Кызыл: Тув.кн. изд-во, 1973.-378 с.-Библиогр.: с. 362-375 (375 назв.).

1974

Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы./Совместно с АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Отв. ред. С. В. Иванов.-М.: Наука, 1974.-220 с.-Библиогр.: с. 10, 54-58, 78-80, 107-108, 124-126, 143.144, 161-162, 171, 214-215.

Конгар Н. М. Актуальные проблемы развития сельского хозяйства в Туве./Ред. С. С. Сонам.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1974.-108 с.

Чадамба З. Б. Тоджинский диалект тувинского языка./Отв. ред. Э. В. Севорян. — Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1974. — 136 с.

* * *

Арзылан Мерген: тыва тоолдар./Тург.: Ч. Ч. Куулар., О. К-Ч. Дарыма: Ред. Ю. Ш. Кюнзегеш.-Кызыл: ТывНУЧ, 1974.-186 ар.

1975

Очерки истории Тувинской организации КПСС./Отв. ред. Г. Ч. Ширшин: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., В. А. Дубровский., Н. А. Сердобов., О. А. Толгар-оол.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1975.-404 с.

Ученые записки: Вып. XVII./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын, В. А. Дубровский, Д. А. Монгуш, Н. А. Сердобов, М. П. Татаринцева, К. О. Шактаржик.-Кызыл, 1975.-278 с.

Хертек Я. Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь./Под ред. Д. А. Монгуша., Б. И. Татаринцева.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1975.-204 с.

* * *

Кыргыс З. К. Тыва улустун кожамыктары./Ред. Д. К. Хуреш-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1975.-68 ар.

Тыва совет литератураның допчу төөгүзү/Тург.: А. К. Калсан, М. А. Хадаханэ, Д. С. Куулар/ССРЭ-ниң ЭА А. М. Горький аттыг лит. ин-ду-билимдерди. Редколлегия Ю. Л. Аранчын, Ю. Ш. Кюнзегеш, С. М. Хитрова (кол. ред.) — Кызыл: ТывНУЧ, 1975. — 328 ар.

1976

Татаринцев Б. И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику./Под ред. З. Б. Чадамба.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1976.-126 с.

* * *

Тыва улустуң аас чогаалы./Тург.: А. К. Калзан., Л. В. Гребнев., Д. С. Куулар., С. Б. Пюрбю., Ч. Ч. Куулар., С. М. Сат., З. Б. Самдан: Ред. А. К. Калзан: ТывНУЧ, 1976.-182 ар.-Библиогр.: а.176-182 (108 ат).

Тыва улустуң тывызыктары./Тург.: О. К.-Ч. Дарыма: Ред. О. О. Сувакпит.-Кызыл: ТывНУЧ, 1976.-144 ар.

1977

Великий Октябрь и проблемы новейшей истории Тувы./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын: Редколлегия: В. А. Дубровский., М. Х. Маннай-оол., Н. А. Сердобов.-Кызыл. 1977.-146 с. — Библиогр.: с.136-145 (136 назв).

Тувинский язык и литература в послеоктябрьский период 1977.-188 с. Отв. ред. Д. А. Монгуш. Редколлегия: А. К. Калзан, Б.И. Татаринцев, З. Б. Чадамба, Я. Ш. Хертек.

1978

Дубровский В. А. Первые Советы в Туве./Под ред. О. А. Толгар-оол.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1978.-186 с.-Библиогр.: с.181-183.

Хертек Я. Ш. Фразеология современного тувинского языка: (опыт предварительного описания)./Отв. ред. А. И. Федоров.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1978.-98 с.

1979

Русско-тувинский словарь общественно-политических терминов./Сост. М. Д. Биче-оол, Ч. М. Доржу, М. Б. Мартан-оол, Б.И.Татаринцев., Я. Ш. Хертек: Под. ред. Д. А. Монгуша.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1979.-378 с.

1980

Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии./Отв. ред. Б. Б. Пиотровский.-М.: Наука, 1980.-256 с. — Библиогр.: с.97-108 (582 назв.).

Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев./Ред. А. П. Окладников.-Кызыл, 1980.-168 с. — Библиогр.: с.158-166 (200 назв.).

Русско-тувинский словарь: 32000 слов./Сост.: М. Д. Биче-оол., А. К. Делгер-оол., А. Ч. Кунаа., К. Б. Март-оол., Д. А. Монгуш,- М.: "Рус. яз.", 1980.-560 с.

Тувинская письменность, язык и литература./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын: Редколлегия: Н. А. Сердобов., А. К. Канзай., В. Ч. Очур., Д.С. Куулар., Д. А. Монгуш., Б. И. Татаринцев., Я. Ш. Хертек.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1980.-130 с.

* * *

Баазанайның тоолдары./Тайылбыры, тург.: О. К.-Ч. Дарыма: Ред. Д. С. Куулар.-Кызыл: ТывНУЧ, 1980.-200 ар.

1981

Городское население Тувинской АССР. Олыт социологического исследования./Совместно с СО АН СССР. Ин-т истории, филологии и философии. Отв. В. И. Бойко: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., В. Н. Белошапкина.-Новосибирск: Наука, 1981.-222 с.-Библиогр.: с.217-222 (151 назв.).

По пути Великого Октября: К 60-летию народной революции в Туве./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын: Редколлегия: Н. А. Сердобов., А. К. Канзай., М. Х. Маннай-оол., В. Ч. Очур., Д. А. Монгуш., Б. И. Татаринцев.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1981.-156 с.

1982

Аранчын Ю. Л. Исторический путь тувинского народа к социализму./Совместно с СО АН СССР. Ин-т истории филологии и философии. Отв. ред. В. А. Демидов., В. И. Бойко.-Новосибирск: Наука, 1982.-336 с.

Социалистические характеристики городского населения Тувинской АССР: (Материалы социологического исследования)./Совместно с СО АН СССР. Ин-т истории, филологии и философии. Отв. ред. В. И. Бойко: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., Б. Н. Белошапкина., В. Б. Беляев.-Новосибирск: Наука, 1982.-238 с.

1983

Васильев Д. Д. Корпус тюркских runических памятников бассейна Енисея./Совместно с АН СССР. Ин-т востоковедения: Сов. Комитет тюрк: ХакНИИ яз., лит. и истории. Под ред. А. Н. Кононова. Отв. ред. С. Г. Кляшторный.-Л.: Наука, 1983.-126 с.

Вопросы тувинской филологии./Отв. ред. Д. А. Монгуш: Редколлегия: Д. С. Куулар, Б. И. Татаринцев, Я. Ш. Хертек.-Кызыл:-983.-158 с.

Очерки социального развития Тувинской АССР./Совместно с СО АН СССР. Ин-т истории, филологии и философии. Сост.: В. И. Бойко., В. Н. Белошапкина., Г. Ч. Ширшин и др. Отв. ред. Ю. Л. Аранчын.: Редколлегия: В. Н. Белошапкина., В. И. Бойко., Л. Г. Борисова., Д. А. Монгуш.-Новосибирск: Наука, 1983.-262 с.

Татаринцева М. П. Развитие литературно-критической мысли в Туве./Отв. ред. А. К. Калzan, Рецензент А. Б. Соктоев.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1983.-134 с.

* * *

Бора-шокар аъттыг Боралдай: Маадырлыг тоол./Тург: О. К-Ч. Дарыма., Б. К. Будуп. Сөөлүнде сөзү Д. С. Кууларныы. ыткан Х. С. Монгуш. Чур. М. Монгуш.-Кызыл: ТывНУЧ, 1983.-306 ар.

1984

Проблемы истории Тувы./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын: Редколлегия: А. К. Канзай., М. Х. Маннай-оол., В. Ч. Очур., Н. А. Сердобов.-Кызыл, 1984.-284 с.

1985

Русский язык в Туве./Отв. ред. Б. И. Татаринцев: Редколлегия: Р. Р. Бегзи., Ч. М. Доржу., Д. А. Монгуш.-Кызыл, 1985.-218 с.

Сердобов Н. А. Коминтерн и революционная Тува (1921-1944 гг.). Ред. Г. Ч. Ширшин: Рецензенты С. М. Цымбал., О. А. Толгар-оол.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1985.-238 с.

Хертек Я. Ш. Русско-тувинский фразеологический словарь: Свыше 4000 фразеологизмов.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1985.-300 с.

1986

Исследования по тувинской филологии./Отв. ред. Д. А. Монгуш. Редколлегия: С. М. Байсклан., Б. И. Татаринцев., Я. Ш. Хертек. -Кызыл, 1986.-158 с.

Маннай-оол М. Х. Тува в эпоху феодализма: (К вопросу о генезисе и развитии феодальных отношений). Ред. Л. П. Потапов.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1986.-196 с.

* * *

Ниитилел-политикиг терминнерниң тайылбырлыг словары: 970 ажыг термин./Тург.: К. А. Бичелдей., Я. Ш. Хертек., К. Т. Аракчаа., П. С. Серен., А. К. Делгер-оол., С. С. Сурун-оол., О. К-Ч. Дарыма., М. Д. Доржу., В. М. Микаллеф., Ч. М. Доржу: Ред. А. К. Делгер-оол., С. С. Сурун-оол., Я. Ш. Хертек.-Кызыл: ТывНУЧ, 1986.-176 ар.

Тыва орфографияның болгаш пунктуацияның дүрүмнери./Тург.: З. Б. Чадамба., М. Д. Биче-оол. Ред. Д. А. Монгуш. -Кызыл: ТывНУЧ, 1986.-56 ар.

1987

Кызыл-оол И. Т. Русско-тувинский словарь сельскохозяйственных терминов./Под ред. Я. Ш. Хертек.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1987.-264 с.

Татаринцев Б. И. Смысловые связи и отношения слов в тувинском языке./Отв. ред. И. Г. Добродомов.-М.: Наука, 1987.- 198 с. — Библиогр.: с. 186-198 (294 назв.).

* * *

Доржу Ч. М., Доржу М. Д. Тыва уруглар чогаалы: Башкы училищезинге өөредилгө ному./Ред. С. С. Сурун-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 19.-224 ар.

Сурун-оол С. С., Оргу К. Х. Тыва чогаал: Башкы училищезинин сургуулдарынга.-Кызыл: ТывНУЧ, 1987.-246 ар.

1988

Женщины Советской Тувы.-Кызыл, 1988.-94 с.

Молодежь Тувы: Социальный портрет./Совместно с СО АН СССР. Ин-т истории, филологии и философии. Отв. ред. Ю. Л. Аранчын. Редколлегия: З. В. Анайбан, В. Г. Костюк, И. Я. Лаврова, М. М. Траскунова, Г. Ч. Ширшин.-Новосибирск: Наука, 1988.-190 с.

1989

Бичелдей К. А. Гласные тувинского языка в потоке речи: В 2 ч./Отв. ред. Е. И. Убрытова.-Кызыл, 1989. ч.1., 92 с: Ч.11., 94 с.

Культура тувинцев: традиция и современность./Отв. ред. Ю. Л. Аранчын: Редколлегия: М. Х. Маннай-оол., В. Ч. Очур., Б. И. Татаринцев.-Кызыл: 1989.-152 с.

Моллеров Н. М. Истоки братства: Русская самоуправляющаяся трудовая колония в Тувинской Народной Республике. Исторический очерк./Ред. В. А. Бузыкаев: Рецензенты Ю. Л. Аранчын., А. С. Московский.-Кызыл: Тув.кн. изд-во, 1989.-144 с.

Сузукей В. Ю. Проблема лада в тувинской народной музыке: (теоретические и практические аспекты)./Совместно с науч.-метод.центром "Хоомей".-Кызыл, 1989.-66 с.

Сузукей В. Ю. Тувинские традиционные музыкальные инструменты./Совместно с науч.-метод.центром "Хоомей". Отв. ред. З. К. Кыргыс. Рецензенты: Ю. Л. Аранчын., А. И. Мухамбетова.-Кызыл, 1989.-142 с.

* * *

Койгунак: Дириг амытаннар дугайында тоолдар./Тург.: С. М. Орус-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1989.-72 ар.

Тыва чугаа культуразының чугула айтырыглары: Эртем-практикиг конф. илеккелдер тезистери. 1989 окт. 13-14-/СЭКП Тыва ОК., Өөредилге яамызы., ККПИ., РББИ., РСФСР Улус өөредилге яамызының ЕШЭШИ ТЛ; Ред. Ч. М. Доржу., К. А. Бичелдей., Д. А. Монгуш.-Кызыл, 1989.-38 ар.

1990

Тыва маадырлыг тоолдар: Т.1./Эге сезү, тайылбыры, тург.: С. М. Орус-оол. Ред. Ю. Л. Аранчын.-Кызыл: ТывНУЧ, 1990.-272 ар.

Тыва дыл болгаш бижикти хөгжүдеринин айтырыглары/Проблемы развития тувинского языка и письменности: Тыва бижиктиң 60 чылынга турас. эртем-практ. конф. (1990. Июнь 28-29). Ред. Ш. Ч. Саг., Б. И. Татаринцев., А. К. Делгер-оол.-Кызыл, 1990.-56 ар.

Тыва улустун алгыш-йөрээлдери./Эге сезү, тург.: З. К. Кыргыс: Ред. Д. А. Монгуш.-Кызыл: ТывНУЧ, 1990.-144 ар.

1991

Бичелдей К. А. Поговорим по-тувински./Тывалап чугаалажылындар: Пособие для изучающих тувинский язык./Ред. Д. А. Монгуш.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1991.-80 с.

* * *

Матпаадыр: Уругларга аас чогаалы./Тург.: С. М. Орус-оол., Р. С. Чакар: Ред. Ч. Ч. Куулар.-Кызыл: ТывНУЧ, 1991.-272 ар.

1992

Кыргыс З. К. Песенная культура тувинского народа./Ред. И. В. Мациевский.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1992.-142 с.

* * *

Аксагалдай ашак: Тыва хуулгаазын тоолдар. Т.1./Эгэ чүүлү, тайылбыры, тург.: З. Б. Самдан: Ред. Д. А. Монгуш.-Кызыл: ТывНУЧ, 1992.-214 ар.

1993

Вопросы тувинского языкоznания: Сборник материалов./Ред. Д. А. Монгуш., Б. И. Татаринцев.-Кызыл, 1993.-128 с.

Русские народные песни в Туве./Подгот. текстов, вступ. ст., примеч. М. П. Татаринцевой. Отв. ред. Р. П. Потанина: Нотные расшифровки В. Л. Сапельцева., А. К. Стоянова., А. А. Гаппурова.-Кызыл: "Новости Тувы", 1993.-224 с.

Сузукей В. Ю. Бурдонно-обертоновая основа традиционного инструментального музцирования тувинцев./Совместно с респ.центром традиц. к-ры.-Кызыл, 1993.-92 с.-Библиогр.: с. 88-92 (107 назв.).

* * *

Алтай-Буучу: Тыва улустун маадырлыг тоолдары. Т. 11./Тург.: С. М. Орус-оол: Ред. Д. А. Монгуш.-Кызыл: ТывНУЧ, 1993.-288 ар.

Култегин: Бурунгу турк бижиктиң тураскаалдары./Тург.: З. Б. Самдан., Ю. Л. Аранчын: Очул. Д. А. Монгуш. Шулук дуруму-бile очул.: А. А. Даржай., Ю. Ш. Кюнзегеш. Чур. И. Ч. Салчак.-Кызыл: ТывНУЧ, 1993.-64 ар.

Тыва дыл: Башкы училищезинин сургуулдарынга болгаш эге класстар башкыларынга өөредилгө ному./ТР-ниң улус өөредилгези-бile кады. Тург.: Ш. Ч. Сат., М. Д. Биче-оол., И. Ч. Эргил-оол., Е. Б. Салзынмаа., К. А. Бичелдей., Б. К. Ондар., А. М. Монгуш., Д. Х. Ооржак., Ч. М. Доржу: Ред. Д. А. Монгуш., Ч. М. Доржу., А. К. Ойдан-оол.-Кызыл, 1993.-270 ар.

Тыва дыл болгаш чугаа культуразы./Ред. К. А. Бичелдей., Ч. М. Доржу., Ш. Ч. Сат.-Кызыл: ТывНУЧ, 1993.-102 ар.

1994

Краткий русско-тувинский словарь: Ок. 14000 слов./Сост.: Д. А. Монгуш., А. К. Делгер-оол., Л. И. Корлякова, Я. Ш. Хертек., Б. К. Будул., У. П. Олей-оол., Ч. С. Чондан., А. Т. Тугаржап., Б. Б. Чюдюк. Отв. ред. Д. А. Монгуш. Ред. Я. Ш. Хертек.-Кызыл: Новости Тувы, 1994.-432 с.

Мелодии "Хоомея": Материалы 1 межд. Музыкавед. Симпозиума "Хоомей-92".//Совместно с Союзом композиторов, М-вом к-ры РТ. Отв.ред. Ю. Л. Аранчын.-Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1994.-110 с.

Свод археологических памятников Республики Тыва./Совместно с М-вом к-ры РТ. Тув. отд. ВООПИК. Сост.: И. У. Самбу. Отв. ред. Ю. Л. Аранчын. Редакция: М. Х. Маннай-оол., Ч. Ч-Д. Ондар., Е. В. Велебская.,

В. И. Кудрявцев., И. И. Самбу.-Кызыл, 1994.-192 с.-Библиогр.: с. 175-190 (227 назв.).

Тувинские народные сказки./Совместно с СО РАН. Ин-т филологии. Сост.: С. Б. Самдан.-Новосибирск: Наука, 1994.-460 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

* * *

Далай-Байбын хаан: Баазанайның маадырлыг тоолдары. Т. 11./Эгэ сөзү, тайылбыры, тург.: С. М. Орус-оол: Харыс. ред. Д. А. Монгуш.-Кызыл: ТывНУЧ, 1994.-240 ар.

Дүрген-чугаалар./Тург.: С. М. Орус-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1994.-64 ар.

1995

Сказки, песни, загадки. Русский фольклор в Туве./Подгот. текстов, примеч. и сост.: М. П. Татаринцева. Отв. ред. Е. А. Куклина.-Кызыл, 1995.-172 с.

Тезисы научной конференции, посвященной 50-летию ТНИИЯЛИ. 10 окт. 1995 г. Редколлегия: Ч. М. Доржу., З. Б. Самдан., М. Х. Маннай-оол., В. Ю. Сузукей., Я. Ш. Хертек., Б. Ч. Доржу.-Кызыл, 1995.-62 с.

Ученые записки: Вып.XVIII. Сер. историческая./Отв. ред. Ч. М. Доржу: Редколлегия: Ю. Л. Аранчын., М. Х. Маннай-оол., Б. И. Татаринцев.-Кызыл, 1995.-200 с.

* * *

Бокту-Кириш, Бора-Шээлэй: Тыва улустун маадырлыг тоолу. Т. IV. /Тург.: С. М. Орус-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1995.-224 ар.

Маннай-оол М. Х. Аржааның улуг хорумнуг чажыттары.-Кызыл, 1995.-58 ар.

Тыва улустун мифтери болгаш тоолчургу чугаалары./Тайылбыры, тург.: А. Д. Арапчор. Эгэ чүүлү, ред. С. М. Орус-оол.-Кызыл: ТывНУЧ, 1995.-144 ар.

1996

Ары хаан. Тыва улустун маадырлыг тоолдары V том./Тург. С. М. Орус-оол. Кызыл, 1996.-24 с.

1997

Тувинские героические сказания./Совместно с СО РАН. Ин-т филологии. Сост.: С. М. Орус-оол.-Новосибирск: Наука, 1997.-584 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 12).

А. А. Пальмбах-ученый, писатель, просветитель: (Тезисы докладов научно-практич. конф. посвящ. 100-летию со дня рождения. 1 окт. 1997 г. — Кызыл, 1997.-24 с.

1999

Анайбан З. В. Межнациональные отношения в Туве в 90-е годы (по материалам этносоциологических исследований)/Совместно с Ин-том этнологии и антропологии РАН. — М., 1999. - 320 с.

2000

Библиографический указатель авторефератов диссертаций (1941-1999 гг.)/Сост.: З. М. Монгуш. Ред. В. Д. Март-оол, Н. К-К. Ховалыг. /Совместно с Комитетом по делам науки. — Кызыл, 2000. — 108 с.

Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. 1. (А-Б)./Отв. ред. Д. А. Монгуш.—Новосибирск: "Наука", 2000.—314 с.

Тезисы докладов научной конференции, посвященной 70-летию тувинской письменности./Ред. М. П. Татаринцева, М. Б. Мартан-оол. — Кызыл, 2000. — 72 с.

2001

Делгер-оол А. К. Типы сказуемых в простом тувинском предложении./Эге чүүлү Д. А. Монгуштуу. - Кызыл, 2001. - 36 ар.

История Тувы: в 2-х Т. I. - 2-е изд. перераб. и доп./Под общ. ред. С. И. Вайнштейна и М. Х. Маннай-оола/Редколлегия Ю. Л. Аранчын, С. И. Вайнштейн, Ч. М. Доржу, М. Х. Маннай-оол, В. Д. Март-оол (отв. секретарь). — Новосибирск: "Наука", 2001. — 368 с.

Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.)/Отв. ред. М. А. Дэвлэт.—Новосибирск: "Наука", 2001.—198 с.

Орус-оол С. М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль)/Отв. ред. В. М. Гацак. — М.: МАКС Пресс, 2001. — 442 с.

Профессор Шуллуу Чыргал-оолович Сат. К 75-летию со дня рождения. Библиогр. Указ, сост.: З. М. Монгуш. Ред. Д. А. Монгуш, П. С. Серен. — Кызыл, 2001. — 32 с.

Самдан З. Б. Лики тувинской словесности в 3-х ч. Ч. I. За фольклорным жемчугом. — Кызыл, Рес. типография, 2001. — 112 с. (Части II, III вышли под грифом М-ва культуры и кино Республики Тыва).

* * *

Тыва орфографияның болгаш пунктуацияның дүрүмнери. 2-ги үнд. /Харыыс. ред. Д. А. Монгуш. — Кызыл, Рес. типография, 2001. — 64 ар.

В процессе работы над указателем "Издания Тувинского института гуманитарных исследований (1946-2001 гг.)" были использованы фонды научной библиотеки и списки литературы, составленные В. К. Сластеновой, рассеянные в 5-ти выпусках "Ученых записок" ТНИИЯЛИ.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	3
--------------------	---

I

Март-оол В. Д. "Урянхайский вопрос" и протекторат	4
Монгуш М. В. Тувинцы Монголии и Китая и их этнолокальные группы.....	12
Ондар О. Н. Начало промышленного освоения Тувы.	31
Анайбан З. В. Этносоциальные аспекты миграционных процессов в Республике Тыва в 90-е годы	40

II

Маннай-оол М. Х. Обычаи тувинского народа.	52
Татаринцев Б. И. О традиционном отношении тувинцев к памятникам "кожээ".....	60
Кужугет А. К. Тувинский летний праздник овaa дагыры.	67
Донгак С. Ч. Обряды, связанные с освящением скота у тувинцев.....	76
Фигуэйредо К. Человек и природа (сравнительное исследование на материалах тувинского шаманского мировоззрения и греческих мифов).	90
Татаринцева М. П. Архаичные элементы в образе жизни и духовной культуре старообрядцев Тувы.	98
Сузекей В. Ю. О музыкальном наследии кочевников Центральной Азии	109
Захаров И. А., Ондар У. Н., Доржу Ч. М. Генетические связи тувинцев с американскими индейцами.....	126
Семенов В. А. Скифская триада в Аржане	130
Килуновская М. Е. Композиция в стиле оленных камней на скалах Бегреды	136
Дэвлет М. А. Наскальные изображения тувинской национальной одежды как исторический источник	141

III

Исхакова Х. Ф. Выражение представлений о силе в татарском и тувинском языках.	155
Ондар Ч. С. Причастные аналитические конструкции с вспомогательным глаголом ЧОР= и их семантика	163
Баярсайхан Б. О некоторых лексических особенностях языка цэнгэльских тувинцев Северо-Западной Монголии	179

IV

Орус-оол С.М. Сходство и своеобразие поэтики эпоса народов Сибири	188
--	-----

Мижит Э. Б. Тувинская традиционная космология в героическом эпосе.....	210
Донгак А. С. Тувинский цикл сказок о царевиче Мигир-Мижите ...	216
Самдан З. Б. Поэтика тувинского мифа	235
Мижит Л. С. Триадичные образы в религиозно-мифологических представлениях тувинцев	247
Донгак У. А. Метрические и ритмические свойства тувинского стиха.....	257

V

Печников А. П. Тюремная система России 1861- 1879 годов	271
Любимцева О. Ю. Правовая культура избирателей и депутатов в избирательном процессе	290

VI

Аранчын Юрий Лудужалович	302
Сердобов Николай Алексеевич	304
Сат Шулуу Чыргал-оолович	306

VII

Монгуш З. М. Издания Тувинского института гуманитарных исследований	308
--	-----

Научное издание

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

На русском языке

Редактор издания *М. П. Татаринцева*

Технический редактор *С. К. Ооржак*

Корректор *Т. Х. Калчан*

Компьютерная верстка *Л. А. Ховалыг*

**Издательская лицензия реститографии
ПЛД № 24-13 от 13.11.1998 г.**

Сдано в набор 26.12.2001. Подписано к печати 27.05. 2002.
Формат 60x84¹/₁₆. Бумага . Гарнитура TextBook. Печать офсетная.
Физ. печ. л. 20,5. Усл. печ. л. 19,07. Усл.-кр-отт. 7,15.
Тираж 1000. Заказ № 424.

Типография Госкомитета по печати и информации Республики Тыва.
667000, г. Кызыл, ул. Щетинкина и Кравченко, 1.

Исправления и опечатки

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
36	15 сверху	От	Он
139	8 снизу	в сфере	в центре
142	14 снизу	Ийи-Тал	Ини-Тал
234	6 снизу	Серебриков	Серебряков
255	13 снизу	сүлде	“сульдэ”

