

ТУВИНСКИЙ ИНСТИТУТ  
ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ  
Выпуск № 1

ТУВИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

# УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ

Выпуск XXIII

Кызыл – 2012

ББК 63.3(2РОС.ТУВ)

УДК 9(С 18 ТУВ)

У 91

**Ответственный редактор –  
Бичелдей К.А.**

**Редакционная коллегия:**

Харунова М.М.-Б., Мижит Л.С. (редактор выпуска),  
Монгуш Е.Д., Моллеров Н.М., Орус-оол С.М., Кужугет А.К.,  
Сузукей В.Ю., Татаринцева М.П.

**Учёные записки. Выпуск XXIII.** / Тувинский институт гуманитарных исследований. – Кызыл: ОАО «Тываполиграф», 2012.– 612 с.

**ISBN № 978-5-9267-0156-9 (ОАО «Тываполиграф»)**

XXIII выпуск «Ученых записок» состоит из пяти разделов, включающих материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения В.М. Наделяева (20-23 мая 2012 г. г. Кызыл), исследования тувинских, российских и монгольских ученых по истории, археологии, филологии, этнологии, политологии, культурологии, религиоведению и другим отраслям науки. Есть разделы о знаменательных событиях и юбилеях 2011-2012 гг.

Книга адресована ученым, преподавателям, студентам и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами тувиноведения.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### **К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В. М. НАДЕЛЯЕВА**

**Из материалов международной научной конференции  
«Тюрко-монгольские народы Центральной Азии:  
язык, этническая история и фольклор»  
(20-23 мая 2012 г., г. Кызыл)**

Приветствие Главы – Председателя Правительства Республики Тыва <i>Ш. В. Кара-оола</i> участникам международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения В. М. Наделяева .....	7
<i>Бичелдэй К.А.</i> Научное наследие В. М. Наделяева и современное түвиноведение .....	10
<i>Монгуш Д.А.</i> Выдающийся педагог и ученый .....	17
<i>Мөөммоо С.</i> Алдарт алтайч Владимир Михайлович Наделяев (1912-1985) .....	24
<i>Селютина И.Я.</i> В. М. Наделяев – основатель сибирской фоноло- гической школы .....	28

---

### **ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ**

<i>Маннай-оол М.Х.</i> Национально-освободительное движение түвинских аратов в 1911-1912 гг. ....	45
<i>Сухбаатар Н.</i> Кобдинская окраина в 1912-1914 гг. и Дамбий- жанцан .....	52
<i>Сайдан А.А.</i> Вхождение Тувы в состав Цинской империи .....	63
<i>Моллеров Н.М.</i> Всесоюзное общество культурных связей с загра- ницей при СНК СССР: содействие Туве в решении вопросов культуры (1926-1944 гг.) .....	71
<i>Канзай А.К.</i> Современный взгляд на партийно-государственную и общественную деятельность С.К. Тока .....	84
<i>Байыр-оол М.С.</i> С.К. Тока как русофил и советофил .....	98
<i>Бямбажав Х.</i> Буддийские монастыри трёх тувинских хошунов алтайских урянхайцев .....	110

Тулуш Д.К., Смирнов Н.Ю. Результаты работы археологического отряда сектора археологии и этнографии ТИГИ в 2011 году ...	115
Монгуш Б.Б. Традиционная тюрко-монгольская знаменная система у тувинцев .....	137

---

## ФИЛОЛОГИЯ

Орус-оол С. М. Тыванын тоолчуларынын II дугаар слёду (50 чыл болган оюнга таварыштыр) .....	152
Мижит Л.С. Древнетюркские памятники и тувинская поэзия ....	170
Донгак У.А. Эдуард Мижит: тыва чогаалда чаартылгалар .....	183
Сумъяа Д. Чаг-тыва Т. Пунцагтың чогаалынын утказы болгаш онзагайы .....	195
Доржсу Ч.М. Диалекты и говоры как источники по истории тувинского языка .....	209
Базылхан Н. Некоторые вопросы этимологической реконструкции этнонимов древнетюркского периода .....	223
Серээдар Н.Ч. Невербальные средства информации в простом предложении тувинского языка .....	229
Баярсайхан Б. Названия приспособлений и упряжи лошади в языке цэнгэльских тувинцев Монголии .....	248
Донгак А.С. Монголоязычный фольклор Эрзина .....	267
Мижит Э.Б. Древняя космология в мифах цэнгэльских тувинцев .....	281

---

## ЭТНОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Монгуш М.В. Шаманизм и неошаманизм в Туве .....	297
Сузукей В.Ю. О проблеме терминологии в тувинском музыковедении (на примере тувинской инструментальной культуры) .....	321
Күжсугет А.К. Деятельность русской труппы Тувинского музыкально-драматического театра во 2-й половине XX века .....	343
Ламажаа Ч.К. Перспективы этнополитологических исследований Тувы .....	361
Бичелдей У.П. Об истоках и историко-генетических связях культов Неба и священных гор .....	379
Золзаяа М. Новые социально-политические тенденции в системе нравственных ценностей монголов начала ХХ века .....	398

---

Татаринцева М.П. Социокультурная адаптация русских переселенцев в Туве в конце XIX - начале XX века .....	408
Биче-оол С.М. Ссыльно-поселенец Ф.Я. Кон – исследователь культуры и быта тувинцев .....	421
Донгак С.Ч. Аал – социальная организация тувинских кочевников .....	431
Монгуш А.Д-Б. Опыт сравнительного анализа ладозвукорядных структур тувинских традиционных песен и песен тувинцев Китая .....	442
Хертек Л.К. Хронотоп в тюрко-монгольской ритуально-обрядовой культуре .....	453

---

## МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

Юна Ж.М. Результаты полевых исследований у тувинцев Китая и Монголии .....	469
Кунгаа М.Б. Об итогах фольклорной экспедиции в Бай-Тайгинский кожуун .....	480
Мижит Л.С. Монография Аранчына Ю.Л. «Тыва улустун маадырлыг оруу» .....	491
Моллеров Н.М. «Нравственный Представитель верующих СССР – священник Владимир Юневич» .....	495
Лудуп Р.Д. Кто изображён на горе Суме-Бели? .....	500
Винокурова У.А. Возвращение Путешественника .....	516
Мижит Л.С. Международная научная конференция к 100-летию В.М. Наделяева .....	519

---

## ЗНАМЕНИТЕЛЬНЫЕ ДАТЫ

Моллеров Н.М. Тувинская Народная Республика: 23 года из истории тувинской государственности (к 90-летию ТНР) .....	525
Орус-оол С.М. Тоолчу Маннай Намзыраевич Ооржак (120 харлаанынга) .....	529
Маннай-оол М.Х. Феликс Кон и этнография Тывы (к 110-летию начала этнографической экспедиции в Туву) .....	538
Салчак В.С. Тыванын чогаалчылар эвилелиниң 70 чыллынга .....	542
Кунгаа М.Б. «Тыва тоолдарның» 1947 чылдагы үндүрүлгези .....	547

---

## ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Катанов Николай Федорович (к 150-летию со дня рождения)	
<i>Симчут К-М. А.</i> .....	551
Сейфулин Хамид Мухамедзянович (к 110-летию со дня рождения)	
<i>Монгуш Б.Б.</i> .....	556
Сердобов Николай Алексеевич (к 95-летию со дня рождения)	
<i>Татаринцева М.П.</i> .....	558
Гребнев Леонид Васильевич (к 90-летию со дня рождения)	
<i>Биче-оол С.М.</i> .....	562
Аранчын Юрий Лудужапович (к 85-летию со дня рождения)	
<i>Маннай-оол М.Х.</i> .....	566
Сат Шулуу Чыргал-оолович (к 85-летию со дня рождения)	
<i>Бавуу-Сюрюн М.В.</i> .....	572
Куулар Доржу Сенгилович (к 80-летию со дня рождения)	
<i>Чамзырын Е.Т.</i> .....	574

---

## НАШИ ЮБИЛЯРЫ

2011

Март-оол Кима Биче-ооловна (к 75-летию со дня рождения)	
<i>Монгуш Д.А.</i> .....	578
Орус-оол Светлана Монгушевна (к 60-летию со дня рождения)	
<i>Кунгаа М.Б.</i> .....	580
Самдан Зоя Баировна (к 60-летию со дня рождения) <i>Донгак У.А.</i>	588
Кужугет Айлана Калиновна (к 50-летию со дня рождения)	
<i>Татаринцева М.П.</i> .....	599

2012

Биче-оол Светлана Монгушевна (к 75-летию со дня рождения)	
<i>Харунова М.М-Б.</i> .....	602
Монгуш Зоя Мытпышлаевна (к 65-летию со дня рождения)	
<i>Мижит Л.С.</i> .....	604
Мартан-оол Мария Баазановна (к 65-летию со дня рождения)	
<i>Доржсу Ч.М.</i> .....	605

---

<b>Сведения об авторах</b> .....	608
----------------------------------	-----

---

# **К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.М. НАДЕЛЯЕВА**

**Из материалов  
международной научной конференции  
«Тюрко-монгольские народы Центральной Азии:  
язык, этническая история и фольклор»  
(20-23 мая 2012 г., г. Кызыл)**

---

## **ПРИВЕТСТВИЕ ГЛАВЫ – ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ПРАВИТЕЛЬСТВА РЕСПУБЛИКИ ТЫВА Ш. В. КАРА-ООЛА**

**участникам международной научной конференции  
«Тюрко-монгольские народы Центральной Азии:  
язык, этническая история и фольклор»,  
посвященной 100-летию со дня рождения В.М. Наделяева**

Уважаемые участники международной научной конференции, посвященной 100-летию одного из выдающихся ученых XX века, внесшего большой вклад в развитие тюркологии в целом и тувиноведения, как особой отрасли российской и советской науки!

От имени Правительства Республики Тыва и от себя лично сердечно приветствую вас на тувинской земле! Позвольте выразить всем гостям, ученым из Монголии, Китая, Казахстана, Туркменистана, исследователям из субъектов Российской Федерации – Башкирии, Бурятии, Горного Алтая, Тувы, Хакасии, Якутии, городов Новосибирска, Иркутска, Кемерово – благодарность за то, что смогли найти время и возможность отметить вместе с нами важное для Республики событие –

100-летие Владимира Михайловича Наделяева, крупного отечественного тюрколога и монголиста, теоретика общего языкознания, специалиста в области эпиграфики, известного фонетиста-эксперименталиста, выдающегося педагога, Заслуженного деятеля науки Тувинской АССР, воспитавшего более 150 лингвистов-сибиреведов.

Экспериментальной фонетикой Владимир Михайлович Наделяев начал заниматься еще в студенческие годы в Лаборатории Ленинградского государственного университета под руководством академика Л.В. Щербы. Позднее он и его сибирские ученики продолжили развитие идей и методов Ленинградской фонетической школы. В русле теоретических концепций, разработанных В.М. Наделяевым, изучаются различные аспекты звукового строя тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, самодийских, обско-угорских, енисейских и палеоазиатских языков. Активнее всего разрабатывается тюркологическая проблематика.

В период работы в Ленинградском государственном университете и в последующие годы Владимир Михайлович Наделяев вел большую научно-исследовательскую работу в области тувинского языка. Он играл ведущую роль в научной работе тувинских языковедов, а также в подготовке и формировании кадров по тувинской филологии. В 1947 году на восточном факультете Ленинградского государственного университета было открыто тувинское отделение. Все основные курсы для тувинских студентов (современный тувинский язык, тувинская литература, современный монгольский язык, старописьменный монгольский язык) были разработаны и прочитаны В.М. Наделяевым. В.М. Наделяев руководил также исследовательской работой студентов-тувинцев, курируя их курсовые и дипломные сочинения. В.М. Наделяев дал своим ученикам глубокие и прочные знания, привил им любовь к избранной специальности, читал их рукописи и помогал им, когда они готовили кандидатские и докторские диссертации.

В ЛГУ В.М. Наделяев начал экспериментально-фонетическое исследование тувинского языка. Его ученик А.Ч. Кунаа под научным руководством профессора М.И. Матусевич написал кандидатскую диссертацию и выпустил книгу «Звуковая система современного тувинского языка».

У В.М. Наделяева учились будущие доктора филологических наук Ш.Ч. Саг, А.Ч. Кунаа, доктора исторических наук Ю.Л. Аранчын и М.Б. Кенин-Лопсан, кандидаты филологических наук А.К. Калзан и З.Б. Чадамба, кандидаты педагогических наук Е.И. Коптева, кандидат исторических наук В.Ч. Очур, доцент Е.Б. Салзынмаа и др. Ученники В.М. Наделяева по окончании вуза составили основное ядро сотрудников Тувинского НИИЯЛИ и пединститута.

За годы работы в Институте истории, филологии и философии СО АН СССР (1966–1985) В.М. Наделяев открыл новое направление в изучении языков и территориальных диалектов Сибири и создал сибирскую фонологическую школу. Учениками В.М. Наделяева являются доктор филологических наук К.А. Бичелдей, доцент ТувГУ С.Ф. Сеглеммей.

В.М. Наделяев внес огромный неоценимый научный вклад в тувинское языкознание и тюркологию в целом. Он консультировал многих профессоров и ученых, работающих сегодня как в ТИГИ, так и в ТувГУ. В.М. Наделяеву за заслуги в подготовке научных кадров и в исследовании тувинского языка присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Тувинской АССР».

В.М. Наделяев, как основоположник сибирской фонетической школы, внес существенный вклад в развитие гуманитарных наук Сибири, и шире – России, создал мощный задел для дальнейшего расширения изучения языков тюркоязычных и монголоязычных народов мира. Трудно переоценить его вклад в развитие тувинской филологии и тувиноведения в целом.

Научное наследие В.М. Наделяева – это ценнейший источник, который еще долго будет питать гуманитарные науки России. И вы, как люди, которые бережно пользуетесь этим благодатным источником, сегодня будете определять перспективы науки в Туве, Сибири и России.

Желаю всем вам плодотворной работы, а нашим гостям – приятного пребывания в нашей республике!

*Бичедей К.А.*

## **НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В.М. НАДЕЛЯЕВА И СОВРЕМЕННОЕ ТУВИНОВЕДЕНИЕ**

**Приветственная речь на открытии  
международной научно-практической конференции,  
посвященной 100-летию со дня рождения  
народного академика Наделяева Владимира Михайловича**

Открывающаяся сегодня Международная научно-практическая конференция посвящена памяти человека особой судьбы и жизни – Наделяева Владимира Михайловича, одного из выдающихся тюркологов, монголистов, алтайистов XX века.

Сочетание трех субстанций – человека, времени и места – является объективным и непреложным условием для реализации даже самых смелых целей и трудных задач. Уроженец далекого Владивостока, Владимир Наделяев в 1938 г. оказался в Ленинграде на курсах повышения квалификации учителей народов Севера при педагогическом институте им. Герцена. Именно это время и место можно определить как судьбоносное для Владимира Михайловича, этому предшествовали девять лет учительской работы в Сибири, в том числе 4 года работы в долганской школе Таймырского Долгано-Ненецкого национального округа. Причем, его ученики не знали русского языка, а в первое время сам учитель не знал языка своих учеников. Это подвигло его выучить долганский язык, близкий к якутскому.

Впоследствии именно это обстоятельство сыграло важную роль в выборе жизненного пути Владимира Михайловича – знание им долганского и якутского языков предопределили его жизненный и научный путь. Академик С.Е. Малов, заведующий кафедрой тюркских языков Института языка и мышления им. Марра, привлек его к работе над картотекой «Словаря якутского языка» Э.К. Пекарского, как знатока якутского языка.

С этого времени начинается его учеба на монгольском отделении историко-филологического факультета Ленинградского государственного университета и сотрудничество с такими именитыми тюркологами, монголистами и фонетистами Советского Союза, как академик С.А. Козин (автор научного перевода на русский язык «Сокровенного сказания монголов»), академик С.Е. Малов, академик Л.В. Щерба (общая фонология), профессор Л.Р. Зиндер и профессор М.И. Матусевич (экспериментальная фонетика), профессор Бондарко (общая фонология), профессор А.В. Бурдуков, профессор В.И. Цинциус, профессор В.А. Аврорин, профессор Е.И. Убрытова (крупнейший исследователь якутского языка), профессор М.И. Черемисина (исследователь алтайских языков) и многими другими ведущими советскими и зарубежными учеными.

Сам Владимир Михайлович считал важным делом своей научной деятельности участие в подготовке и издании Древнетюркского словаря (ДТС) [ДТС, 1969], чему он отдал 10 лет своей работы в секторе алтайских языков Института языкоznания АН СССР. Для ДТС В.М. Наделяев подготовил проект графической передачи древнетюркской лексики, разработал структуру словарных статей, написал Памятку составителям ДТС, вводную часть и указатель грамматических форм словаря, был составителем словарных статей а – алпїq и был одним из четырех редакторов ДТС [см. Е.И. Убрытова, И.Я. Селютина, Н.Н. Широбокова, К.А. Бичелдей, 1986, с. 97].

«Древнетюркский словарь» по праву является детищем Владимира Михайловича Наделяева, вдохновителя и исполни-

теля этого фундаментального академического труда, достойного самой высокой оценки [см. Наджип Э.Н., 1970, с. 169-179; Курылев В.П., 1971, с. 173; Щербак А.М., 1972, с. 108-110 и др.], и который не удостоен Государственной премии СССР только по определенному недоразумению времени и людей.

В процессе работы над ДТС В.М. Наделяев вплотную занялся проблемой унификации фонетической транскрипции языков народов СССР наряду с другими корифеями советской науки, как Н.А. Баскаков, А.В. Суперанская, А.А. Реформатский, Л.Р. Зиндер, В.И. Цинциус и другие. Предполагалось издание серии докладов исследователей по тем языкам и языковым группам. В.М. Наделяев занимался вопросами унификации транскрипции монгольских языков, но в процессе работы стало очевидно, что, не выходя на общие принципы унификации транскрипции языков народов СССР, решить подобную проблему только в отношении одной монгольской языковой группы затруднительно по ряду практических проблем, связанных с их соотнесением в единую систему. Свой доклад по общим вопросам универсальной унифицированной фонетической транскрипции (УУФТ) на Комиссии по разработке универсальной унифицированной фонетической транскрипции для языков народов СССР В.М. Наделяев опубликовал в первом номере серии, посвященной разработке УУФТ [Наделяев В.М., 1960]. Данный проект В.М. Наделяева, несмотря на практическую нацеленность, представляет собой прежде всего важный шаг в сторону разработки общей теории фонологии языков народов СССР и шире – теории фонологии разнотипных языков народов мира. В связи с многочисленными расхождениями в подходах к решению глобальной задачи по созданию универсальной унифицированной фонетической транскрипции и других научных и ненаучных причин вопрос остался открытым, но сам факт разработки В.М. Наделяевым Проекта УУФТ – это большое научное достижение, которое осталось недостаточно востребованным исследователями,

хотя основные его элементы впоследствии были использованы многими в их теоретических и практических работах. Но самые важные и принципиальные положения данного доклада по определению основных типов гласных и согласных впоследствии легли в основу теории В.М. Наделяева об артикуляционно-акустической базе [Наделяев В.М., 1986, с. 3-15].

Несомненно, долганский язык остался любимым предметом исследования и попечения В.М. Наделяева. Итогом многолетних увлеченных трудов и сбора большого фактического материала стала работа В.М. Наделяева «Графика и орфография долганского языка» [Наделяев В.М., 1982, с. 3-50]. Разработка графики и орфографии даже для такого немногочисленного народа, как долгане, – это научный и человеческий принцип ученых-подвижников, каким был В.М. Наделяев. Другой вопрос – насколько этот труд подвижника будет востребован и реализован на практике.

Разработка и развитие теории артикуляционно-акустических баз (ААБ) стала квинтэссенцией всей его научной деятельности наряду с созданием Сибирской фонетической школы В.М. Наделяева на базе Лаборатории экспериментально-фонетических исследований Института истории, филологии и философии (ИИФФ) Сибирского отделения Академии наук СССР со многими филиалами в научно-исследовательских институтах и высших учебных заведениях Кызыла, Улан-Удэ, Абакана, Томска, Кемерово, Якутска, Улан-Батора. О сущности теории ААБ В.М. Наделяева многократно отмечалось в работах его учеников и биографов, поэтому важно еще раз отметить вклад В.М. Наделяева в развитие принципов научной классификации гласных и согласных звуков, транскрикционную систему академика Л.В. Щербы [Монгуш Д.А., 2001, с.54]. Свое видение роли и значения научной деятельности В.М. Наделяева сегодня Д.А. Монгуш продолжит в своем докладе в пленарной части нашей конференции. В докладе доктора филологических наук, профессора И.Я. Селютиной

состоится подробный разговор о богатом научном наследии основателя сибирской фонологической школы В.М. Наделяева и главные принципы теоретических и практических изысканий нашего Учителя будут представлены более подробно.

Научное наследие моего Учителя будет неполным, если не упомянуть его работы по монгольскому языку. Как монголист по своему университетскому образованию, В.М. Наделяев опубликовал ряд работ, которые стали частью и достоянием обширных исследований по монгольскому языку. Еще в 50-е годы прошлого столетия В.М. Наделяев подготовил спецкурс по монгольскому языку «Современный монгольский язык. Фонетика и орфоэпия», который не стал публиковать. Эта работа читалась многим монгольским и советским студентам, которые проходили обучение на монгольском отделении восточного факультета Ленинградского государственного университета. Многие из них впоследствии стали известными исследователями современного монгольского языка – спецкурс В.М. Наделяева стал для них отправной точкой их научных изысканий и поэтому, несомненно, оказал серьезное влияние на дальнейшее развитие монгольской филологии [см. Наделяев В.М., 1987, с. 3-74]. Естественным продолжением этой работы стала книга В.М. Наделяева «Современный монгольский язык. Морфология» [см. Наделяев В.М., 1988].

Студенты и аспиранты В.М. Наделяева в ЛГУ и других академических институтах, в которых он работал, у него проходили не только спецкурсы по основам научного познания, но и получали от своего Учителя уроки взаимопомощи, науки упорного труда и целеустремленности, ориентиры в определении своего жизненного пути. Учитель был чистым и бескорыстным не только в науке, но и в жизни. Многие его студенты и аспиранты не только учились у него, но и в непростые послевоенные годы буквально «столовались» или даже жили в его небольшой квартире. Такой путь прошли многие тувинские, монгольские, якутские, алтайские ученики В.М. Наделяева.

Собственные труды В.М. Наделяева и труды, выполненные им совместно со своими студентами и аспирантами, по древнетюркскому, монгольскому, тувинскому, долганскому, якутскому, эвенскому, тофаларскому, алтайскому, башкирскому, хакасскому, кыргызскому, казахскому, узбекскому, уйгурскому языкам снискали признание и уважение советских, российских и зарубежных ученых.

Отдельно хочу остановиться на тувиноведческих исследованиях В.М. Наделяева. Сегодня мало кто помнит и знает о том, что с 1947 г. на восточном факультете Ленинградского государственного университета было открыто тувинское отделение, которое просуществовало всего-то 10 лет, но оказалось существенное влияние на развитие современного тувиноведения. Сам факт существования в ведущем учебном заведении Советского Союза отделения тувинского языка стал возможным благодаря В.М. Наделяеву, который с большим энтузиазмом и со знанием дела взялся за разработку всех профилирующих курсов по тувинскому языку и вел их в течение всего времени существования тувинского отделения в ЛГУ. В этот период у В.М. Наделяева учились будущие доктора филологических наук Ш.Ч. Сат и А.Ч. Кунаа, доктора исторических наук Ю.Л. Аранчын и М.Б. Кенин-Лопсан, кандидаты филологических наук А.К. Калзан и З.Б. Чадамба, кандидат педагогических наук Е.И. Концева, кандидат исторических наук В.Ч. Очур, доцент Е.Б. Салзынимаа, К.Х. Оргу, А.К. Делгер-оол и другие, которые по праву считали В.М. Наделяева своим Учителем по науке и по жизни [см. Монгуш Д.А., 2001, с. 54].

Практически во всех своих выступлениях и исследованиях В.М. Наделяев, как знаток тувинского языка и истории тувинского этноса, непременно использовал материалы по Туве и тувинскому языку для обоснования своих теоретических заключений и предложений, а также его сравнительно-сопоставительные исследования всегда излагались с использованием практического материала тувинского языка. Непреходящее зна-

чение для понимания этногенеза современных тувинцев имеет его небольшая по объему, но обширная по содержанию статья «У истоков тувинского языка» [Наделяев В.М., 1986, с.53-63].

Как отмечает Д.А. Монгуш, особенность В.М. Наделяева состояла в том, что свои научные идеи, взгляды он излагал преимущественно устно на конференциях, симпозиумах, во время лекций, консультаций, в устных беседах, мало что давая для публикации [см. Монгуш Д.А., 2001, с. 55]. Тем более ценно все то, что В.М. Наделяев оставил научное наследие в своих скучных по объему и количеству, но глубоких по содержанию публикациях, – ему не нужно было излагать свои научные теории в обширных книгах: ему важно было бескорыстно отдать свои мысли и идеи ученикам и другим ученым.

Наделять всех своих учеников своими обширными научными и человеческими знаниями – таков был жизненный принцип В.М. Наделяева, что снискало ему имя Народного академика.

Заслуженный деятель науки Тувинской АССР В.М. Наделяев свою богатейшую научную библиотеку завещал Тувинскому институту языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ), и она является достоянием тувинского народа и бережно хранится в Тувинском институте гуманитарных исследований как память об Учителе.

## Литература

1. Древнетюркский словарь / Ред.: В.М. Наделяев, Д.М. Насилов. Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. – Л., «Наука», 1969. – 676 с.
2. Курылев В.П. – Советская этнография, 1971, №4, с. 173.
3. Монгуш Д.А. Владимир Михайлович Наделяев. 90 лет со дня рождения //Люди и события. Год 2002. – Кызыл, 2001, с. 53-55.
4. Наделяев В.М. Графика и орфография долганского языка // Экспериментальная фонетика сибирских языков. – Новосибирск, 1982, с. 3-50.
5. Наделяев В.М. К типологии артикуляционно-акустических баз (ААБ) //Фонетические структуры в сибирских языках.– Новосибирск, 1986, с. 3-15.

6. Наделяев В.М. Проект универсальной унифицированной транскрипции (УУФТ). – М.-Л., 1960. – 66 с.
7. Наделяев В.М. Современный монгольский язык. Морфология. «Наука». – Новосибирск, 1988. 112 с.
8. Наделяев В.М. Современный монгольский язык. Фонетика и орфоэпия //Языки Сибири и Монголии (Сборник научных трудов). – Новосибирск, 1987, с. 3-74.
9. Наджип Э.Н. Большое достижение советской тюркологии // Народы Азии и Африки, 1970, №2, с. 169-179.
10. Убягтова Е.И., Селютина И.Я., Широбокова Н.Н., Бичедей К.А. Крупный исследователь языков Сибири //Исследования по тувинской филологии. Кызыл, 1986, с. 95-106.
11. Щербак А. М. – Советская тюркология, 1972, № 6, с.108-110.

*Монгуш Д.А.*

### **Выдающийся педагог и ученый**

Выдающемуся специалисту по монгольским, тюркским и тунгусо-маньчжурским языкам, а также в области экспериментальной фонетики, Заслуженному деятелю науки Тувинской АССР Владимиру Михайловичу Наделяеву в этом году исполнилось бы 100 лет.

Он родился 14 августа 1912 года в г. Хабаровске в семье служащих. Трудовую деятельность начал рано. В 1929 году в возрасте семнадцати лет стал учителем в селе Тарасовка Нерчинско-Заводского района Читинской области. Через пять лет он отправляется в Таймырский Долгано-Ненецкий национальный округ. Там он проработал пять лет в долганской школе. Ученики не знали русского языка, не было никаких специальных учебных пособий. Долганский язык, почти совпадающий с якутским, но испытавший сильное влияние ненецкого языка, был бесписьменным. Владимиру Михайловичу пришлось сначала изучить долганский язык, самому подготовить рукописный букварь и только после этого

приступить к обучению детей. Сама школа первоначально представляла собой обтянутый шкурами и брезентом короб с печкой, двумя окнами и дверью. При очередной перекочевке этот своеобразный чум на деревянных полозьях катили по тундровой пустыне шесть оленей вслед за стойбищем. Через год после приезда Владимира Михайловича школа преобразилась в домик, притулившийся у залива Сындасско. Фактически в школе-интернате Владимир Михайлович был не только учителем, но и нянькой, хлебопеком, печником, портным (приходилось ему шить из подручного материала штаны и рубашки для учащихся). Видимо, работа в долганской школе связала всю жизнь Владимира Михайловича с научно-педагогической деятельностью. Спустя много лет, В.М. Наделяев создал долганскую национальную письменность, подготовленный им долганский букварь вышел из печати в г. Красноярске в 1984 году.

В 1938 году В.М. Наделяев приехал в Ленинград на курсы повышения квалификации учителей народов Севера при педагогическом институте им. А.И. Герцена. Здесь его, как владеющего якутским языком, привлек к работе с картотекой «Словаря якутского языка» Э.К. Пекарского заведующий кабинетом тюркских языков Института языка и мышления им. Н.Я. Марра профессор Сергей Ефимович Малов, с которым Владимир Михайлович поддерживал творческие связи вплоть до его кончины в 1956 году.

В 1939 году В.М. Наделяев поступил на монгольское отделение историко-филологического факультета Ленинградского государственного университета. По окончании университета он поступил в аспирантуру Восточного факультета ЛГУ. Еще будучи студентом, а затем став аспирантом, В.М. Наделяев начал преподавать на кафедре монгольских языков. Здесь он проработал 15 лет.

В 1947 году по просьбе руководства Тувы, тогда автономной области РСФСР, вошедшей в состав Советского Сою-

за в 1944 году, на восточном факультете ЛГУ было открыто тувинское отделение. Оно просуществовало 10 лет, учились там выпускники школы № 2 г. Кызыла. Все основные профилирующие курсы для тувинских студентов (современный тувинский язык, тувинская литература, введение в тюркологию, современный монгольский язык, старописьменный монгольский язык) были разработаны и прочтены В.М. Наделяевым. Тувинские студенты всегда с восторгом отзывались о лекциях В.М. Наделяева, о его всесторонней эрудированности, о его прекрасных человеческих качествах, о его готовности всегда прийти на помощь. Поэтому они поддерживали постоянную связь с ним до конца его жизни. В.М. Наделяев дал своим ученикам глубокие и прочные знания, привил им любовь к избранной специальности, опекал их всегда, читал их рукописи и помогал им, когда они готовили кандидатские и докторские диссертации.

Студентами В.М. Наделяева были будущие доктора филологических наук Ш.Ч. Сат и А.Ч. Кунаа, доктора исторических наук Ю.Л. Аранчын и М.Б. Кеинин-Лопсан, кандидаты филологических наук А.К. Калзан и З.Б. Чадамба, кандидат педагогических наук Е.И. Коптева, кандидат исторических наук В.Ч. Очур, доцент Е.Б. Салзынмаа, старший преподаватель Кызылского педагогического института К.Х. Оргу, научные сотрудники сектора языка ТНИИЯЛИ М.Х. Сарыкай и А.К. Делгер-оол, научный сотрудник сектора алтайских языков Ленинградского института языкоznания, тувиновед Н.И. Летягина и другие.

В 1958 году В.М. Наделяев был приглашен в сектор алтайских языков Ленинградского института языкоznания АН СССР для участия в составлении древнетюркского словаря. «Древнетюркский словарь», созданный коллективом ученых на основе изучения тюркоязычных памятников VII-XIII веков, найденных на территории России, Монголии, Китая и Средней Азии, увидел свет в 1969 году и сразу получил высокую оценку в советской и зарубежной печати. В.М. Наделяев был

одним из составителей и редакторов этого словаря. Работу над дешифровкой и публикацией вновь найденных памятников древнетюркской письменности В.М. Наделяев продолжил в 70-80-е годы.

В 1966 году В.М. Наделяев начал работать в Институте истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР. Сюда он приехал по приглашению академика А.П. Окладникова и члена-корреспондента АН СССР В.А. Аврорина. В 1968 году Владимиром Михайловичем была организована Лаборатория экспериментально-фонетических исследований (ЛЭФИ), оснащенная современной оригинальной аппаратурой, разработана новая методика исследования языков народов Сибири и сопредельных регионов.

9 ноября 1977 года В.М. Наделяев выступил в коллективе ТНИИЯЛИ и рассказал о ЛЭФИ. Работу начали с нуля, 3 года длилась подготовительная работа. Задача: исследование звуковой системы языков и диалектов аборигенов Сибири и сопредельных регионов. В Сибири 33 языка, а диалектов еще больше. Потребуется 1000 человека-лет для описания их фонетического строя. Этим вызвана необходимость подготовки кадров. Здесь мы пошли по пути А.П. Дульзона, подготовившего блестящую плеяду своих учеников. По возможности принимаются лица, хорошо владеющие родным языком. Подготовлено 37 человек. В самой лаборатории 4 сотрудника. Имеется аппарат ПОК-70 – уникальный аппарат, он производит тройную запись (нос, рот, горло).

В.М. Наделяев создал фонетическую школу, объединявшую специалистов, работавших в научно-исследовательских институтах и вузах Сибири, уточняя принципы научной классификации гласных и согласных звуков, транскрипционную систему академика Л.В. Щербы. Он внес существенный вклад в разработку теории артикуляционно-акустической базы (ААБ). ААБ он рассматривал атрибутом этноса, а не языка. В связи с этим В.М. Наделяев выдвинул ряд гипотез о проис-

хождении народов Северной Азии, о тюркском субстрате халха-монгольского языка, о циркумбайкальском языковом союзе.

Из тувинских языковедов получили научную подготовку в ЛЭФИ доктор филологических наук К.А. Бичелдей, ныне министр образования и науки Республики Тыва, и старший преподаватель кафедры теории и методики обучения русскому и тувинскому языкам в начальной школе Тувинского госуниверситета С.Ф. Сегленмей.

Со второй половины 60-х годов В.М. Наделяев по рекомендации профессора Е.И. Убяятовой и по просьбе дирекции Тувинского НИИЯЛИ руководил также работой составителей научной грамматики – синтаксиса тувинского языка, являлся автором одного из его крупных разделов (сложноподчиненного предложения). Он написал план-проспект синтаксиса, который (по мнению основателя сибирской синтаксической школы профессора М.И. Черемисиной) до сих пор не утратил своего научного значения. Владимир Михайлович читал подготовленные отдельными исполнителями варианты разделов, делал по ним замечания, специально приезжал в Кызыл для решения вопросов, связанных с научной грамматикой. К сожалению, работа над тувинским синтаксисом осталась незавершенной. Увидели свет только отдельные его части, в том числе написанные В.М. Наделяевым.

В 1960-70-ые годы В.М. Наделяев увлеченно занимался еще тофаларским языком. Он специально приезжал в с. Сосновка Тандинского района, где работал научным сотрудником Тувинской сельскохозяйственной опытной станции носитель тофаларского языка, кандидат наук Н. С.Болхоев, у которого Владимир Михайлович жил и собирал материалы по тофаларскому языку.

Особенность В.М. Наделяева состояла в том, что он свои научные идеи, взгляды излагал преимущественно устно на конференциях, симпозиумах, во время лекций, консультаций,

в устных беседах, мало что давая для публикации. Кроме того, он совсем не стремился к получению ученой степени, звания. Поэтому он не стал даже кандидатом наук. Когда-то он признавался, что его вызывал к себе А.П. Окладников и велел написать диссертацию по монгольскому языку, но он не хочет тратить на это время.

Несмотря на это, В.М. Наделяев признан выдающимся специалистом по лингвистике и талантливым педагогом. Его имя вошло в энциклопедию ведущих языковедов мира.

Высоко оценен вклад В.М. Наделяева в подготовку научно-педагогических кадров для Тувы, в научное изучение тувинского языка. Ему присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Тувинской АССР». В.М. Наделяев награжден орденом «Знак Почета» и семьью медалями, в том числе медалью «За оборону Ленинграда».

Умер В.М. Наделяев 19 августа 1985 года в г. Новосибирске.

### Литература

1. Древнетюркский словарь /Ред.: В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак.– Л.: Наука, 1969. – 676 с.
2. Наделяев В.М. Артикуляционная классификация гласных // Фонетические исследования по сибирским языкам. – Новосибирск, 1980. – С.3-91.
3. Наделяев В.М. Выступление на координационной конференции //Развитие литературных языков народов Сибири в советскую эпоху.– Улан-Удэ, 1965. – С.206-208.
4. Наделяев В.М. Выступление на координационном совещании тюркологов //Вопросы методов изучения истории тюркских языков.– Ашхабад, 1961. – С.193-197.
5. Наделяев В.М. Древнетюркская верительная грамота //Известия СО АН СССР. №11. – Новосибирск, 1974. – Вып. 3. – С.115-118.
6. Наделяев В.М. Древнетюркская надпись из Ховд-сомона МНР //Бронзовый и железный век Сибири. – Новосибирск, 1974. – С.163-166.

7. Наделяев В.М. Древнетюркская руническая надпись из Кош-Агача // Известия СО АН СССР. №1. – Новосибирск, 1973. – Вып. 1. – С.108-110.
8. Наделяев В.М. Древнетюркские надписи Горного Алтая // Известия СО АН СССР. № 11.– Новосибирск, 1981.– Вып. 3.– С.65-81.
9. Наделяев В.М. Залоговость в тувинском языке //Морфология тюркских языков Сибири. Новосибирск, 1985. – С.3-64.
10. Наделяев В.М. Некоторые заметки по фонетике тюркских языков Сибири //Звуковые системы сибирских языков. Сб. науч. трудов. – Новосибирск, 1989. – С.3-10.
11. Наделяев В.М. Особенности звуковой системы языка тофов. Тезисы доклада //Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». – Новосибирск, 1969. – С.253.
12. Наделяев В.М. Проект универсальной унифицированной фонетической транскрипции. – М.Л., 1960. – 66 с.
13. Наделяев В.М. Современный монгольский язык: Морфология. – Новосибирск: Наука, 1988. – 112 с.
14. Наделяев В.М. Состав фонем в звуковой системе современного монгольского языка //Вестник Ленингр. ун-та. № 8. Серия истории, языка и литературы. – Л., 1957. – Вып. 2. – С.123-131.
15. Наделяев В.М. Теоретическое и практическое значение фонетических исследований по языкам народов Севера //Письменность народов Сибири: история и перспективы. – Новосибирск, 1981. С.11-37.
16. Наделяев В.М. Тибетская грамматическая традиция в монгольской национальной грамматике //История и культура востока Азии. – Новосибирск, 1972. Т.1. –С.161-164.
17. Наделяев В.М. У истоков тувинского языка //Исследования по тувинской филологии. – Кызыл, 1986. – С.53-63.
18. Наделяев В.М. Чтение орхено-енисейского знака Э и этимология имени Тоньюкука //Тюркологические исследования. – М.-Л., 1963. – С.197-213.
19. Наделяев В.М. Якутский аффикс быт //Фонетика и грамматика языков Сибири. Сб. науч. трудов.– Новосибирск, 1988.– С. 3-24.
20. Наделяев В.М., Стариков В.С. Предварительное сообщение о дешифровке киданьской письменности //Предварительное сообщение о дешифровке киданьского письма. – М., 1964. – С.5-26.

**Алдарт алтайч  
Владимир Михайлович Наделяев  
(1912-1985)**

В.М. Наделяев гуай 1950-аад онд Ленинградын их сургуулийн дорнодахины факультетийн монгол хэлний салбарт «Орчин цагийн монгол хэлний онолын курс» хэмээх лекц уншиж байсан билээ. Тэрээр тус сургуульд «Орчин цагийн монгол хэлний авиаазүй, хэлзүй», «Монгол хэлний уламжлалт хэлний зүй», «Монгол судлалын удиртгал» зэрэг хичээл зааж байсан юм. Дараагаар нь СССР-ийн ШУА-ийн Сибирийн салбарт түүх, философи, хэл бичгийн институтад шилжин ажилласан. Тухайн үедээ туршин судлах лабораторийн эрхлэгчээр ажиллаж байсан ба «Орчин цагийн монгол хэл», ном бичиж хэвлүүлжээ.

Владимир Михайлович «Вестник Ленинградского Университета» 1957. №8 дугаарт хэвлэгдсэн «Состав фонем в звуковой системе современного монгольского языка» өгүүллээ над бэлэглэхдээ миний нэрний дараа гуай гэсэн нь гарын үсэгтэйгээ хадгалагдан үлдсэн байна. Энэхүү хосгүй ховор өгүүлэл манайд бараг орчуулагдаагүй байх. Академич А.Лувсандэндэв дурсахдаа оюутан байхдаа «Би Владимир Михайловичийн лабораторийн хулгана байсан» гэдэг сэн. Бодвол дурдсан өгүүллийг бичихдээ Л.В. Щербийн нэрэмжит туршин судлах лабораторид турших аргаар бичсэн. Доктор, проф. Л.Р. Зиндер гуай Владимир Михайловичийг авиан зүйн томоохон мэргэжилтэн хун гэж над ярьж байсныг миний бие сайн санаж байна.

Олон жил би энэхүү өгүүллийг орчуулья гэж бодсоор явна. Энэ санаагаа тэнхимийн эрхлэгч шавьдаа хэлсэнд орос эх, орчуулгыг хамт хэвлүүлбэл яасан юм гэсэн юм. Гэвч ажил бололгүй энэ удаа эхээр нь хэвлүүлж байна. Владимир Михайлович орчин цагийн монгол хэлэнд 56 фонем байдаг бөгөөд тийгүүлэгч фонемийг 9 сул, 11 чанга, 11 сонголонт ба эгшиг

фонем нь 25, богино 7, урт 7, хос 8 (дотор нь нэг турасан эгшиг), 3 балархай фонемтой гэж үзжээ.

Орчин цагийн монгол хэлний үг зүй нь хэл зүйн нэгэн анги гэж үзээд, үгийн бүрэлдэхүүн, хэв маяг, үг хувилах, түүний бүтцийг судалдаг гэжээ. Үгийн утга бүхий хэсэг (морфем), язгуур (корень) гэж үзэхдээ түүнийг үгийн сангийн үндсэн угтыг гаргана, дагавар (аффикс) нь хэлзүйн уттыг илэрхийлдэг бүтээвэр гэж тайлбарлажээ. Дагаврыг мөн үг хувилгах, бүтээх хэмээн шинжилсэн юм. Негоотэйгүүр үгийн амьд болон мөхсөн дагаврын тухай дэлгэрэнгүй тунгаан тэмдэглэсэн байна. Туслах үг, холбоосын тухай л бичсэн. Найман тийн ялгалтай гэжээ. Орчин цагийн монгол хэлний хэлзүйн нэг салбар өгүүлбэр зүйн бүрэлдэхүүнд хоршоо үг, холбоо үгийн тухай, үг холбох ёсыг ихээхэн дэлгэрэнгүй тайлбарласан юм. Өгүүлбэр зүйд зэрэгцүүлэн холбох арга, угсан холбох арга, хамжуулах арга, найруулан холбох аргын тухай углуургатай шинжилгээ, ялангуяа, өгүүлбэрийн гишүүд, өгүүлэхүүн гишүүн нь бүх үгсийн аймгаар илэрдэг гэж үзсэн байна. Өгүүлбэрийг энгийн, нийлмэл гээд хавсарсан нийлмэл өгүүлбэрийн талаар А. Бобровников, ПД. Санжеев гуайн саналыг шүүмжилсэн дүгнэлт дэвшүүлсэн байна.

В.М. Наделяев гуай үгийн судлалдаа үг, өвөрмөц, хэвшмэл хэллэг, үгийн сангийн болон хэл зүйн утга, үгийн олон салбар утга, зүйрлэн нэрлэх /метафора/, орлуулан нэрлэх /метонимия/, нэр томьёо, утга ойролцоо үгс, ижил дуудлагатай үгс, эсрэг тэсрэг утгатай үгс, үгсийн үндсэн сан, үгсийн бүрэлдэхүүн, утга зүй, харь гаралтай үгсийн тухай өргөн дэлгэр авч үзээд, самгард, төвд, хятад, манж, герег, перс, араб, орос, түрэгийн олон хэлнээс орсон үгсийн шууд орж ирсэн, чухам ямар хэлээр дамжиж ирсэн тухай судалсан байна. Мөн толь бичиг судлалын тухай нэгэн адил авч дурдсан байдаг. Владимир Михайлович монгол хэл, буриад, халимаг хэл, ялангуяа, түрэг, түүний дотроос тува, саха ер нь алтай хэлний алдартай судлаач юм.

## **Сураглыг алтаист Владимир Михайлович Наделяев (1912-1985)**

В.М. Наделяев 1950 чылдарның үезинде Ленинградтың университетединин Чөөн чүк факультединиң моол дыл салбырынга «Амгы моол дылдың теория талазы-бile курузу» деп лекция номчуп турган. Ол-ла университетке «Амгы моол дылдың фонетиказы болгаш грамматиказы», «Моол дылдың чаңчылчаан грамматиказы», «Моол шинчилдер дугайында кирилде» дээн чижектиг кичээлдерни база башкылап турган чүве. Сөөлзүредир ССРЭ-ниң ЭА-ниң Сибирьде салбырынын төөгү, философия, дыл бижик шинчилдер институтунга ажылдай берген. Ынчан ук институттун эксперименталдыг фонетиктиг шинчилдер лабораториязынын (ЛЭСИ) эргелек-чизинге ажылдавышаан, «Амгы моол дыл» деп аттыг номун бижип парлаткан.

Владимир Михайлович 1957 чылда парлатттынган «Вестник Ленинградского Университета» деп сеткүүлдүн 8-ки үн-дүрүлгезинде «Состав фонем в звуковой системе современного монгольского языка» деп ажылын менээ белекке берип тургаш, мээн адымның соонга «гуай» (моол дылда эң хүндүткелдиг кижины адаарга кожар сөс) деп бижээш, бодунун холунун үжүүн салганын бо хүнгө чедир кадагалап чор мен. Бо кайгамчыктыг ажыл моол дылче очулдуртуунмаан чадапчок. Академик А. Лувсандэндэв студент чораан чылдарын сактып туря: «Мен Владимир Михайловичиниң лабораториязының күскези турган мен» деп чугаалаарынга дыка ынак кижи. Бодаарымга, үстүнде адааным ажылын бижип турда, Л.В.Щерб аттыг эксперименталдыг фонетиктиг шинчилдер лабораториязынга шенелде кылдыр бижидип турган боор. Доктор, профессор Л.Р. Зиндер Владимир Михайловичини фонетика талазы-бile ёзулут профессионал, кайгамчыктыг кижи деп менээ чугаалап турганын дыка эки сактыр-дыр мен.

Хөй-ле чылдар дургузунда бо чүүлдү моол дылчө очулдуар деп бодап чораан мен. Бо саналымны кафедра эргелекчили болур өөреникчимге чугаалаарымга, кончуг чөпсүнүп, ажылдын орус дылда эгезин моол дылда очулгазы-бile кады парладыр болза кончуг эки деп сүмелеп турган. Владимир Михайлович амгы моол дыл 56 фонемалыг болгаш оларның ажык звес фонемаларны – 9 кошкак, 11 дыңзыг, 11 ыыткыр болгаш 25 ажык үнүнүг фонема, 7 кыска, 7 узун, 8 дифтонг, редукциялыг 3 фонемалыг деп санап көрген.

Амгы моол дылдын грамматиказы лексиказының бир бөлүүнгө хамааржыр деп тодараткаш, сөстүн тургузун, чаа сөстер чогаадыр кожумактарга өскерлирин өөренир деп санап турар. Сөстүн эгэ утказын илереткен кезээ (морфема), сөстүн дазыллы (корень) деп ангылап, ону лексиканың үндезин утказын тургузар, харын кожумаа (аффикс) лексиканың утказын илередир кезек болур деп тайылбырлаан. Кожумакты базала сөстү өскертип, чаа сөс чогаадыр деп шинчиллээн. Оон ангыда сөстүн дириг болгаш өлүг кожумактарының дугайында делгеренгейи-бile демдеглээн. Дузалал сөстер, сөстүн чагыржылгазының дугайында база бижээн. Моол дылда сес падеж бар деп санап турар. Амгы литературулут моол дылдын лексиказының бир кезээ домак тургuzuунга хамааржыр каттыжылга сөстер, оларның дугайында, оон чагыржылга дүрүмнерин тодаргай тайылбырлаан. Моол дылдын синтаксизинде чагырышкан болгаш чагырышпаан нарын домактарны, домакта сес бүрүзү тускай кежигүннөр болуп, ангы-ангы утка илередирип чоруурун демдеглээн. Домакты бөдүүн болгаш нарын домак деп ийи ангылавышаан, каттышкан нарын домактар дугайында А. Бобровников биле Г.Д. Санжеевтин саналын шүгүмчүллээн түннел үндүрген.

В.М. Наделяев гуай лексиканы шинчилеп тургаш, оларның онзагайын, моол дылдын сес курлавырын, сөстүн дорт болгаш доора уткаларын, метафора, метонимия, синоним, антоним, омоним болур сөстерни көргүспүшсаан, сөстүн тывыл-

ган угунга хамаарыштыр моол дылда санскрит, төвүт, кыдат, манчы, грек, перси, араб, орус, түрк чижектиг өске дылдардан үлегерлэлтигэн сөстерни тус-тузунда шинчилээн. Владимир Михайлович моол, бурят, калмык, ылангыя түрк дылдар иштинде тыва, якут, алтай дылдарның шылгарангай шинчилекчизи, ховар дээн салым-чаяанныг эртемден деп үнелеп чоруур мен.

*Моол дылдан Б. Баярсайхан очулдурган.*

*Селютина И.Я.*

### **В. М. Наделяев – основатель сибирской фонологической школы**

Владимир Михайлович Наделяев (14.08.1912, Хабаровск – 19.08.1985, Новосибирск) – крупный отечественный тюрколог и монголист, теоретик общего языкознания, специалист в области эпиграфики, известный фонетист-эксперименталист, выдающийся педагог, воспитавший более 150 лингвистов-сибиреведов.

Первой группой его учеников, ставших впоследствии широко известными специалистами в разных областях знаний, были выпускники тувинской школы. В 1947 г. руководство вошедшей в состав СССР Тувинской АО обратилось в Ленинградский государственный университет с просьбой принять и подготовить к научной деятельности в области языка, литературы и истории группу тувинской молодежи. Работа была поручена В. М. Наделяеву, преподававшему монгольские языки после окончания тюрко-монгольского отделения гуманитарного факультета и аспирантуры при Восточном факультете ЛГУ. Знание тюркских и монгольских языков, а также опыт работы в национальной школе на Таймыре с долганскими детьми, не владеющими русским языком, позволили ему быстро освоить язык тувинцев, разработать необходимые програм-

мы. Курс лекций по теории тувинского языка, читавшийся В.М. Наделяевым на тувинском отделении Восточного факультета ЛГУ в 1947-57 гг., состоял из четырех частей: ч. I – Фонетика и графика, ч. II – Морфология, ч. III – Синтаксис, ч. IV – Лексика. Рукопись хранится в библиотеке Института гуманитарных исследований Республики Тыва.

В. М. Наделяев руководил также исследовательской работой студентов-тувинцев, курируя их курсовые и дипломные сочинения. Ученики В. М. Наделяева по окончании вуза составили основное ядро сотрудников Тувинского НИИЯЛИ и пединститута. Шесть человек из них стали кандидатами наук, двое – Ч. А. Кунаа и Ш. Ч. Сат – докторами. Заслуги В. М. Наделяева в деле подготовки высококвалифицированных научно-педагогических кадров были отмечены присвоением ему звания Заслуженного деятеля науки Тувинской АССР [Убрытова, 1981].

За годы работы в Институте истории, филологии и философии СО АН СССР (1966–1985) В. М. Наделяев открыл новое направление в изучении языков и территориальных диалектов Сибири и создал сибирскую фонологическую школу.

В.М. Наделяев приехал в Новосибирск в августе 1966 г. по приглашению ак. А. П. Окладникова для организации Лаборатории экспериментально-фонетических исследований (ЛЭФИ), которая была открыта в 1968 г. В Новосибирске В. М. Наделяев проработал до последних дней своей жизни – ровно 19 лет.

Экспериментальной фонетикой В.М. Наделяев начал заниматься ещё в студенческие годы в Лаборатории ЛГУ под руководством ак. Л.В. Щербы. Позднее он и его сибирские ученики продолжили развитие идей и методов Ленинградской исследовательской школы.

В архивах ЛЭФИ сохранился документ, написанный рукой В.М. Наделяева. В нем обозначены основные задачи, стоящие перед сибирскими фонетистами: это задачи изучения звуковых систем языков Сибири, освоения современных инстру-

ментальных методов и поиска новых, подготовки специалистов для фонетических лабораторий НИИ и вузов Сибири, обобщения результатов экспериментально-фонетических исследований и ввода их в информационное поле лингвистов.

В соответствии с поставленными задачами под руководством В.М. Наделяева фонетисты Сибири разрабатывали коллективную многолетнюю тему «Фонологические системы языков народов Сибири и сопредельных регионов». В русле теоретических концепций и методологической базы, заложенной В. М. Наделяевым, изучались и продолжают изучаться его последователями различные аспекты звукового строя более сорока бесписьменных и младописьменных языков, диалектов и говоров Сибири – тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, самодийских, обско-угорских, енисейских и палеоазиатских; активнее всего разрабатывается тюркологическая проблематика.

При этом изучение фонетики сибирских языков всегда осуществлялось в ЛЭФИ путем вовлечения в исследовательский процесс аспирантов, стажеров, соискателей, студентов, обучающихся при лаборатории, в штате которой никогда не было больше трех сотрудников

За годы существования ЛЭФИ подготовлены около шестидесяти кандидатских диссертаций, 36 из них защищены; 8 выпускников ЛЭФИ защитили докторские диссертации.

Результаты экспериментально-фонетических исследований языков и диалектов Сибири и сопредельных регионов обобщены в тридцати трёх опубликованных монографиях, а также в статьях (их более 900), вышедших в девятнадцати сборниках ЛЭФИ и в других научных изданиях.

Большой объективный материал уникальной научной ценности по звуковым системам неизученных или слабоизученных языков различной типологии позволил В.М. Наделяеву и сформировавшемуся под его руководством коллектиvu исследователей поставить ряд проблем, важных для общей,

экспериментальной, сравнительно-исторической и контрастивной фонетики. Были намечены следующие задачи теоретического характера: совершенствование артикуляционной классификации звуков речи; разработка типологической классификации фонологических систем языков народов Сибири; создание теории и типологии артикуляционно-акустических баз (ААБ) этносов.

В результате исследований предложена новая трактовка вопросов теории фонемы, не получивших однозначного решения в отечественной и зарубежной фонологии [Наделяев, 1985, с. 3], внесены уточнения в принципы научной классификации гласных и согласных звуков речи – в качестве основного критерия строгого научной классификации принимается последовательность и единство оснований для сравнения фонетических единиц [Уртегешев, Селютина, Эсенбаева и др., 2009]. Усовершенствованы принципы артикуляционной классификации гласных (используется векторный, а не координатный подход к анализу вокальных настроек) [Наделяев, 1980] и согласных звуков (квалифицирование по активному и пассивному органам, а также по дополнительным артикуляциям) [Наделяев, 1960], необходимые для адекватной и единообразной интерпретации фонетических явлений в языках мира. Выявлены неизвестные ранее в общей фонетике артикуляторные и функциональные ряды гласных (центральнозадний ряд; подтверждено практически существование центрального вокального ряда, теоретически предусмотренного Л.В. Щербой) и согласных (межуточнязычные, надгортанниковые, корнеязычные; уточнены группы сложных согласных) единиц. Предложены принципиально новые, не учитывавшиеся ранее в типологической классификации параметры вокальных (фарингализированность/нефарингализированность, увуляризованность / неувуляризованность) и консонантных (краткость/долгота/нейтральнодолготность; эйктивность /нейтральность /инъек-

тивность) систем в языках Сибири [Селютина, Уртегешев, Летягин и др., 2011].

Как показали исследования учеников В.М. Наделяева, впервые выделенные им классификационные ряды – центральнозадний у гласных, межточноязычный – у согласных, очень продуктивны в языках народов Сибири. Центральнозадние артикуляции гласных доминируют в вокальных системах тюркских, уgro-самодийских, тунгусо-маньчжурских языков, причем как в твердорядных, так и в мягкорядных лексемах. Межточноязычные согласные реализуются в мягкорядных словоформах – значительно менее частотных по сравнению с твердорядными, но в них они превалируют.

По мере накопления материала по разносистемным языкам была поставлена задача разработки проблем фонетической типологии. Ещё в 1959 г. на координационном совещании тюркологов в Ашхабаде В.М. Наделяев заявил, что в тюркских языках функционируют четыре типа систем противопоставления согласных фонем [1961, с. 193-197]. Исследования, выполнявшиеся позднее под его руководством, показали, что в языках народов Сибири и сопредельных регионов функционируют три типа консонантных фонологических систем: 1) системы, структурируемые оппозицией по степени напряженности, представлены двумя подвидами: а) системы с бинарной оппозицией слабых/сверхслабых согласных (уральские уgro-самодийские языки: энецкий, ненецкий, ногасанский, селькупский, хантыйский); б) системы с тройным противопоставлением сильных/слабых/сверхслабых согласных (байкало-саянские тюркские и монгольские языки: тувинский, тофский, саларский, сарыг-югурский; халха-монгольский, калмыцкий); 2) системы, базирующиеся на противопоставлении по квантитативному признаку: краткие/долгие/длготнонеопределенные консонанты (туркские языки алтае-саянского региона: алтайский, кумандинский, чалканский, тубинский, теленгитский, бачатско-телеутский; са-

гайский диалект хакасского языка); 3) системы с оппозицией по звонкости / глухости (северные тюркские языки – якутский и долганский; такая же система формируется в сагайско-хакасском, а также в калмакском языках). Четвертый же из заявленных В.М. Наделяевым типов тюркских консонантных систем, организованный противопоставлением согласных фонем по придыхательности, в языках Сибири – тюркских и нетюркских – в чистом виде не зафиксирован: как правило, аспирация является параметром, сопутствующим другим конститутивно-дифференциальным признакам (КДП) согласных.

Экспериментально-фонетические данные, полученные позднее по шорскому и барабинско-татарскому языкам, позволили внести дополнения в разработанную В.М. Наделяевым типологическую классификацию консонантных систем языков Сибири, выделив системы, структурируемые противопоставлением единиц по глottализованности/неглottализованности. В основе построения шорской системы согласных лежит тройная оппозиция фонем по положению гортани и языка: инъективные/статичные/эйктививные согласные [Уртегешев, 2002]. Система такого типа, построенная по трихотомическому принципу, может быть квалифицирована либо как наследие кетского субстрата, в вокализме которого отмечена аналогичная оппозиция [Феер, 1998], либо – шире – как отражение палеосибирского состояния.

В языке барабинских татар согласные фонемы делятся на шумные фарингализованные напряженные/шумные нефарингализованные ненапряженные/малошумные нефарингализованные слабонапряженные [Рыжикова, 2005].

Изучение консонантных систем языка барабинских татар и тувинского языка [Сеглемей, 1979, 2010; Кечил-оол, 2006] свидетельствует о наличии корреляции между степенью напряженности и фарингализацией как дополнительной работой стенок глоточного резонатора с акустическим эффектом низкого по тону резонирования при продуцировании фаринга-

лизованных согласных. Но функциональный статус фарингализации согласных в южносибирских тюркских языках различен: фарингализация – релевантный системообразующий признак для шорского и барабинско-татарского консонантизма и оттенковый – для тувинского.

В представленную здесь обобщенную схему консонантных фонологических систем не вписываются некоторые факты, выявленные С.В. Кечил-оол (Монгуш) на материале сутхольского говора центрального диалекта тувинского языка: инструментальные данные свидетельствуют о наличии в языке рефлексов четверичной оппозиции согласных по степени мускульной напряженности [Монгуш, 2001, с. 145-149]: исследование класса шумных смычных согласных говора дало основание для констатации фонологического противопоставления сверхсильных/сильных/слабых единиц.

Таким образом, в предложенную выше типологическую классификацию согласных можно внести ещё один подтип: к системам согласных, структурируемым бинарной (слабые/сверхслабые) или трихотомической (сильные/слабые/сверхслабые) оппозициями по степени напряженности, добавлен подтип, организуемый тетраграфической оппозицией сверхсильных/сильных/слабых/сверхслабых единиц [Селютина, 2009].

Если учесть, что в шорском языке тройное противопоставление согласных по эйктивности/статичности/инъективности, коррелирующее со степенью напряженности артикуляций, выявлено как для шумного, так и для малошумного консонантизма [Уртегешев, 2002, 2004], а в языке барабинских татар также в каждой из подгрупп класса шумных переднеязычных согласных констатирована тройная оппозиция фонем по комплексу признаков – фарингализованности и степени артикуляторной напряженности [Рыжикова 2003, 2005], то эти периферийные факты позволяют утверждать, что современные тюркские языки и диалекты Южной Сибири сохранили отчет-

ливые рефлексы более древней пратюркской системы с тройной оппозицией в классе шумных согласных [Широбокова, 2000, с. 6], получившей различную трансформацию в процессе исторического контактирования этносов, имеющих различные артикуляционно-акустические базы.

Исследования гласных в южно-сибирских тюркских языках, проведенные по методике В.М. Наделяева, и интерпретация данных в соответствии с разработанной им концепцией артикуляторной классификации гласных свидетельствуют о типологической общности принципов организации вокальных фонологических систем: все они структурируются оппозициями единиц по артикуляторному ряду, степени подъема, огубленности-неогубленности, краткости-долготе. Исключение составляют тувинский и тофский языки, а также алтайский туба-диалект, в которых в число конститутивно-дифференциальных признаков гласных фонем входит характеристика по наличию-отсутствию фарингализованной окраски: в тувинском вокализме это один из основных КДП [Бичслдей, 2001; Дамбыра, 2005], в туба-диалекте – дифференциальный признак, сопутствующий долготе [Сарбашева, 2004].

Наличие фарингализованных гласных фонем во многом определяет специфику фонологической системы тувинского языка и является живым продуктивным явлением, охватывающим не только тюрко-монгольскую лексику, но и русские заимствования [Дамбыра, 2000]. Этот факт не согласуется с мнением А.М. Щербака о том, что позднее заимствование слова является ограничением для фарингализации [Щербак, 1970, с. 44]. Проблемы фонетического освоения русских заимствований в тувинском языке подробно освещены Б.И. Татаринцевым [Татаринцев, 1974], но вопросы фарингализации он не затрагивает. Вместе с тем, изучение условий и особенностей реализации фарингализации в русизмах может способствовать пониманию природы этого явления и в исконно тувинской лексике.

Характерной особенностью тувинского языка является функционирование в пределах монотематических лексем алгоритмов фарингальной гармонии гласных – наряду с типичной для многих тюркских языков палатальной и лабиальной гармонией [Бичелдей, 1985, 2001; в устных беседах с В.М. Наделяевым в 80-е годы прошлого столетия на существование фарингальной гармонии гласных в тувинском языке обращала также внимание С.Ф. Сегленмей]. Исследования, проведенные в ЛЭФИ в последние годы, указывают на более широкий спектр действия отмеченной закономерности: признак фарингализованности / нефарингализованности распространяется не только на вокальную, но и на консонантную ось тувинской словоформы, то есть, следует говорить о законах сингармонизма, включающих не только ассимилятивные, но и аккомодационные процессы [Селютина, Дамбыра, Кечил-оол, 2004].

В ареале функционирования южносибирских тюркских языков констатируется тенденция к деполяризации характеристик гласных по параметрам артикуляторного ряда [Шалданова, 2003]. По-видимому, отмечаемое на данном этапе состояние вокальных систем обусловлено конфликтом между артикуляционно-акустическими базами языков-субстратов дотюркского периода и навязанной им системой функций, выполняемых вокализмом в тюркском языке-суперстрате. Попытка языка-основы приспособить вокализм к чуждой для него сингармонической системе детерминировала тенденцию к нивелировке релевантных в рамках этой системы признаков фонем и к усилинию роли в смыслоразличении других лингвистических средств [Селютина, 2000].

Поскольку в круг непосредственных научных интересов В.М. Наделяева входили – еще со времен работы с С.Е. Малоным над дешифровкой енисейских рунических памятников – проблемы глоттогенеза, им разработана концепция возможности использования данных экспериментальной фонети-

ки в качестве историко-лингвистического источника: так как артикуляционно-акустическая база складывается на ранней стадии формирования этноса и сохраняет свою специфику, пока этническая группа существует как компактная общность, это позволяет реконструировать по характеристикам ААБ древнейшие этногенетические процессы [Наделяев, 1981].

В исторических построениях В.М. Наделяева большая роль отводилась субстратному воздействию. Теория субстрата положена в основу ряда выдвинутых им гипотез этногенетического характера, основанных на инструментальных данных: о передвижении в IX–X вв. эвенов как этноса из байкальско-енисейского региона на северо-восток и усвоении ими в ходе миграции нового для них тунгусоманьчжурского языка с сохранением свойственной их артикуляционной базе фарингализации гласных; о тюркском происхождении монголов центральных аймаков МНР и ряд др.

По мнению В.М. Наделяева, своеобразие фонетической системы тувинского языка, резко отличающегося от других тюркских языков, свидетельствует о том, что субстрат у современных тувинцев был явно не тюркский – фиксируемая на данном этапе развития языка система согласных не могла сложиться только на исконно тюркской основе. Владимир Михайлович полагал, что в основе современного тувинского языка лежит язык чиков, отюреченный (не ранее VII в. н.э.) уйгурским языком [Наделяев, 1986 а]. Но древние чики восприняли древний уйгурский язык через призму своей артикуляционно-акустической базы, для которой не были свойственны сильные согласные, скорее, у них были краткие и долгие консонанты. По В.М. Наделяеву, тувинские сильные аllaутные согласные – результат влияния уйгурского суперстрата; остальное своеобразие древнего тюркского консонантизма трансформировалось: сильные согласные в конце и в середине слова реализовались как слабые. Это, в свою очередь, привело к перестройке системы вокализма – к появлению

нию специфических тувинских фарингализованных гласных. Последовавшая столетие спустя кыргызская «кыпчакизация» охватила тувинскую грамматику, но лишь затронула фонетику уйгуро-огузского типа в преломлении артикуляционно-акустической базы древних чиков.

Одной из гипотез, получивших широкий резонанс научной общественности, является гипотеза о киданьской монголизации якутского языка. Еще польский тюрколог Стефан Калужинский, изучая монгольские элементы в якутском языке, пришел к выводу, что монголизмы в якутском либо принадлежат какому-то неизвестному монгольскому языку, либо заимствованы в разное время из разных монгольских языков [Kaluzynski, 1961]. В.М. Наделяев, занимавшийся в течение ряда лет дешифровкой киданьской письменности [Наделяев, Стариков, 1964] и располагавший достаточной информацией об особенностях языка киданей (кидань или китай – племена монгольской группы, обитавшие в IV–XII вв. на территории северо-восточного Китая и Монголии), высказал предположение о киданьской монголизации якутского языка: якутская народность складывалась на Средней Лене на базе этнического слияния древних тюрок (курыкан) с монголами (киданями) в XI–XII вв.

В последние годы жизни В. М. Наделяев наиболее активно разрабатывал гипотезу о существовании циркумбайкальского языкового союза, сформировавшегося в I–XII вв. н. э. в результате длительных разновременных контактов части языков алтайской группы внутри существовавшего в регионе южного Прибайкалья и Забайкалья очень древнего лингвистического союза, обусловленного доалтайским субстратом. Внутри циркумбайкальского ареала В.М. Наделяев выделяет: а) байкало-саянский подсоюз языков, в которых проявляется как субстратное наследие фонетический признак фарингализации гласных; б) саяно-алтайский подсоюз с характерными для него системами согласных, обусловленными субстратом угро-само-

дийского типа, и губной гармонией широких гласных [Наделяев, 1986 б; 1986 в].

Фонетисты Сибири, получив инструментальные результаты, как правило, делают попытку квалифицировать данные в свете теории циркумбайкальского языкового союза, определить место в системе этого союза изучаемых языков, в которых, согласно теории В.М. Наделяева, при условии компактности проживания их носителей сохраняются доминантные черты исконных артикуляционно-акустических баз.

Структурные и функциональные характеристики систем гласных и согласных фонем позволяют соотнести тюркские языки и диалекты Южной Сибири с разными ветвями союза.

Языки, входящие в алтае-саянскую ветвь, имеют вокальные системы, не включающие в набор конститутивно-дифференциальных признаков фарингализацию настроек, и консонантные системы (алтайская, кумандинская, чалканская, тубинская, хакасская), структурируемые оппозицией по квантитативным признакам, что трактуется как наследие угро-самодийского субстрата.

При этом алтае-саянская ветвь подразделяется на две подгруппы: северную и южную. Для северной характерны процесс «перелома гласных» и фонологизация позиционной длительности вокальных компонентов слова, а в области консонантизма – наличие малошумной фонемы [↑]; к этой группе относятся языки северного Алтая – кумандинский, чалканский, сагайский и качинский диалекты хакасского языка, а также шорский язык. Южная подгруппа – сюда входят южные диалекты алтайского языка: алтай-кижи, бачатско-телеутский и теленгитский – характеризуется относительно более передним вокализмом; в этих диалектах нет систематического проявления «перебоя» и позиционной долготы гласных, а также нет малошумной фонемы [↑].

Для тюркских языков, входящих в состав байкало-саянской ветви союза, характерны оппозиция гласных по фарин-

гализованности / нефарингализованности и консонантные системы, организованные тройной оппозицией по степени артикуляторной напряженности.

Определение тувинского консонантизма как структурируемого по степени напряженности свидетельствует о типологической близости тувинского языка с тофским, саларским, сарыг-югурским, халха-монгольским и калмыцким языками. А наличие корреляции между качеством гласного и согласного позволяет отнести тувинский и тофский языки к уйгуро-урянхайской группе байкало-саянской ветви союза. К байкало-саянской ветви можно отнести по консонантизму также щорский и барабинско-татарский языки.

Североалтайский язык туба-кижи находится на стыке двух ветвей – алтае-саянской ветви с системной организацией консонантизма по квантизу и утратой древнетюркского ɿ по южно-алтайскому типу, и саяно-байкальской ветви с фарингализацией гласных.

Отсутствие в хакасской консонантной системе среднеязычной фонемы [ɿ] сближает хакасский язык с тувинским и тофским языками, входящими в уйгуро-урянхайскую группу байкало-саянской ветви союза, в то время как по большинству остальных признаков он отнесен к саяно-алтайской ветви союза. Бедность локальных классов среднеязычных и гуттуральных согласных обусловливает более передний характер консонантизма, определяя специфику хакасского языка в южносибирском регионе и сближая, наряду с процессами «перелома» гласных и фонологизации позиционной длительности, с западными тюркскими языками [Кыштымова, 2001; Субракова, 2006].

Вместе с тем, результаты сопоставительно-типологического анализа вокальных фонологических систем в говорах тувинского языка позволяют соотнести эти говоры одного языка с различными ветвями рассматриваемого языкового союза. Говоры 1-й и 2-й группы с фарингализацией, а также с наза-

лизацией гласных относятся к уйгуро-уряньхайской группе саяно-байкальской ветви (наряду с тофским и тубинским языками). Подвергшиеся же сильному влиянию монгольского языка тувинские говоры 3-й группы, вокализм которых включает лишь нефарингализованные фонемы, различающиеся по краткости / долготе, следует отнести по типологическим признакам к саяно-алтайской ветви широкумбайкальского языкового союза (наряду с алтайским и хакасским языками) [Дамбыра, 2005].

Таким образом, как показывают инструментальные исследования, выполняемые в русле идей В.М. Наделяева, для типологических общностей не существенно, состоят ли они из языков одной семьи, включают только часть ее, объединяют разные семьи, или включают отдельные языки из разных семей. Применение методики проведения сопоставительно-типологических исследований с использованием данных экспериментальной фонетики в качестве историко-лингвистического источника позволяет заглянуть в древние пласти исторических преобразований, что было недоступно в связи с отсутствием письменных памятников на территории Южной Сибири. Выявление ареалов распространения базовых фонологических признаков, по-разному структурирующих территорию Сибири и – шире – северо-восточной Азии, позволит исследователям установить основные языковые типы, характеризуемые различными наборами доминантных фонетических признаков.

### Литература

1. Бичелдей К. А. Вокализм современного тувинского языка (экспериментально-фонетическое исследование): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1985.
2. Бичелдей К. А. Фарингализация в тувинском языке. М., 2001.
3. Дамбыра И. Д. Корреляция звуков в тувинских моносиллабах (на материале Каа-Хемского говора) // Материалы XXXVIII Международной конференции «Студент и научно-технический прогресс». Филология. Новосибирск, 2000. С. 53–55.

4. Дамбыра И. Д. Вокализм каа-хемского говора в сопоставлении с другими говорами и диалектами тувинского языка. Новосибирск, 2005.
5. Кечил-оол С. В. Типологическая специфика консонантизма сут-хольского говора в системе говоров и диалектов тувинского языка. Новосибирск, 2006.
6. Кыштымова Г. В. Состав и системы гласных фонем сагайского и качинского диалектов хакасского языка. Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 2001.
7. Монгуш С. В. Шумные смычные согласные фонемы Сут-Хольского говора тувинского языка // Языки коренных народов Сибири. Вып. 9. Фонологические системы. Новосибирск, 2001. С. 127-149.
8. Наделяев В. М. Проект универсальной унифицированной фонетической транскрипции (УУФТ). М.-Л., 1960.
9. Наделяев В. М. Выступление на координационном совещании // Вопросы методов изучения истории тюркских языков. Ашхабад, 1961. С. 193-197.
10. Наделяев В. М. Артикуляционная классификация гласных // Фонетические исследования по сибирским языкам. Новосибирск, 1980. С. 3-91.
11. Наделяев В. М. Теоретическое и практическое значение фонетических исследований по языкам народов Севера // Письменность народов Сибири. История и перспективы. Новосибирск, 1981. С. 11-37.
12. Наделяев В. М. Состав фонем в звуковой системе современного монгольского языка // Фонетика сибирских языков. Новосибирск, 1985. С. 3-24.
13. Наделяев В. М. У истоков тувинского языка // Исследования по тувинской филологии. Кызыл, 1986 а. С. 53-63.
14. Наделяев В. М. Циркумбайкальский языковой союз // Исследования по фонетике языков и диалектов Сибири. Новосибирск, 1986 б. С. 3-4.
15. Наделяев В. М. К типологии артикуляционно-акустических баз // Фонетические структуры в сибирских языках. Новосибирск, 1986 в. С. 3-15.
16. Наделяев В. М., Стариков В. С. Предварительное сообщение о дешифровке киданьской письменности // Предварительное сообщение о дешифровке киданьского письма. М., 1964. С. 5-26.

17. Рыжикова Т. Р. Консонантизм языка барабинских татар: сопоставительно-типологический аспект: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2003.
18. Рыжикова Т. Р. Консонантизм языка барабинских татар: сопоставительно-типологический аспект. Новосибирск, 2005.
19. Сарбашева С. Б. Фонологическая система туба-диалекта алтайского языка (в сопоставительном аспекте). Новосибирск, 2004.
20. Сегленмей С. Ф. Инвентарь согласных фонем современного тувинского языка // Исследования звуковых систем сибирских языков. Новосибирск, 1979. С. 90-109.
21. Сегленмей С. Ф. Консонантизм тувинского языка. Экспериментально-фонетическое исследование. Кызыл: РИО ТывГУ, 2010.
22. Селютина И. Я. Фонетика языка кумандинцев как историко-лингвистический источник (экспериментально-фонетическое исследование): Автореф. дис. ... д. филол. наук. Якутск, 2000.
23. Селютина И. Я. Консонантные системы в языках народов Сибири: к проблеме типологии. Новосибирск, 2009.
24. Селютина И. Я., Дамбыра И. Д., Кечит-оол С. В. Фарингальный сингармонизм в тувинском языке // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск. 2004. № 4. С. 108-114.
25. Селютина И. Я., Уртегешев Н. С., Летягин А. Ю., Шевела А. И., Добринина А. А., Эсенбаева Г. А. Артикуляторные базы тюркских этносов Южной Сибири (по данным МРТ и цифровой рентгенографии). Новосибирск, 2011.
26. Субракова В. В. Система согласных сагайского диалекта хакасского языка. Новосибирск, 2006.
27. Татаринцев Б. И. Русские лексические заимствования в современном тувинском языке. Кызыл, 1974.
28. Убрайтова Е. И. Крупный исследователь языков Сибири // Экспериментально-фонетические исследования сибирских языков. Новосибирск, 1981.
29. Уртегешев Н. С. Шумный консонантизм шорского языка (на материале мрасского диалекта). Новосибирск, 2002.
30. Уртегешев Н. С. Малошумный консонантизм шорского языка (на материале мрасского диалекта). Новосибирск, 2004.

31. Уртегешев Н. С., Селютина И. Я., Эсенбаева Г. А., Рыжикова Т. Р., Добринина А. А. Фонетические транскрипционные стандарты УУФТ и МФА: система соответствий // Вопросы филологии. Серия Урало-алтайские исследования. М. 2009. № 1. С. 100–115.
32. Феер Б. Б. Акустические характеристики гласных кетского языка (пакулихинский говор). Новосибирск, 1998.
33. Шалданова А. А. Вокализм диалекта алтай-кижи алтайского языка (в сопоставительном аспекте): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2003.
34. Широбокова Н. Н. Отношение якутского языка к тюркским языкам Сибири: Автореф. дис. ... д. филол. н. Якутск, 2000.
35. Щербак А. М. Сравнительная фонетика тюркских языков. Л., 1970.
36. Kaluzynski St. Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. Warszawa, 1961.

---

## ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ

---

*Маннай-оол М.Х.*

### **Национально-освободительное движение тувинских аратов в 1911-1912 гг.**

С середины XVII века маньчжурская династия Цин проводила политику, направленную на расширение своего влияния в Центральной Азии. С этой целью весной 1755 г. цинская армия численностью от 90 до 200 тыс. человек вторглась в Джунгарию, истребив при этом ее более чем полумиллионное население. В 1758 году в результате покорения Джунгарии Тува стала колониальной окраиной Цинской империи Китая.

С этого времени начался самый тяжелый колониальный период в истории тувинского народа, длившийся до 1912 года, когда он освободился от полуторовекового владычества маньчжуро-китайских захватчиков. В целях своего господства и для управления тувинцами маньчжурская династия Цин создала в Туве военно-феодальный аппарат и распространила свои суровые законы и порядки. Положение аратов под гнетом иноземных поработителей было исключительно тяжелым. Они находились в условиях бесправия и произвола, испытывали неимоверный гнет феодально-колониальной эксплуатации и жили в крайне тяжелых условиях. Тувинцы платили цинскому двору албан (дань) 9000 соболей ежегодно, налоги, поборы и несли воинскую, караульную и уртельную повинности. Хищническая деятельность китайских торговцев – ростовщиков истощала экономику Тувы, задерживала развития её производительных сил. Кроме того, маньчжуро-китайские колонизаторы проводили политику экономической, политической, культурной изоляции Тувы от внешнего мира, которая

пагубно отразилась в социально-экономической и культурном развитии Тувы.

Таким образом, в начале XX в. перед тувинским народом встала неотложная, жизненно важная задача – освободиться от полуторовекового гнета маньчжуро-китайских захватчиков. Для этого сложились самые благоприятные условия. В октябре 1911 г. в Китае произошла Синьхайская буржуазно-демократическая революция, приведшая к свержению маньчжурской династии Цин и провозглашению республики. Национально-освободительное движение монгольских аратов в конце 1911 г. ликвидировало во Внешней Монголии гнет маньчжуро-китайских захватчиков. 1 декабря 1911 года была провозглашена независимость Монголии в форме теократической абсолютной монархии. 29 декабря этого же года состоялась пышная церемония введения на трон «Великого Хана» Монголии Джебзундамба хутухты бодго-гегена. От имени бодго-гегена и высшего духовенства было обнародовано воззвание, провозглашавшее независимость Монголии. В нем говорилось: «Наша Монголия с древних времен была самостоятельным государством. И потому, согласно древнему праву, Монголия объявляет себя независимым и обладающей властью самостоятельно независимо от других вершить свои дела»<sup>1</sup>.

Вслед за этими большими событиями в 1912 г. началось национально-освободительное движение тувинских аратов за свободу и независимость. Оно было своим острием направлено против цинской тирании. Вооруженные отряды восставших тувинцев одновременно действовали во многих районах и принимали всенародный характер. Они громили торговые фактории, сжигали их, отбирали имущество у китайских торговцев, изгоняя их из пределов своей страны. Отобранное имущество и скот повстанцы делили между аратами-бедняками.

---

<sup>1</sup> История Монголии XX век. ИВ РАН, 2007, с. 32.

Вспыхнуло мощное национально-освободительное движение аратов в приграничных с Монголией в юго-восточных районах Тувы. Вооруженные отряды восставших аратов полностью разгромили китайскую фирму «Бо янь-боу» и её отделений, находившихся в Эрзине, Тес-Хеме. Вслед за восстанием аратов Тес-Хема и Эрзина начались хорошо организованные массовые выступления трудящихся аратов Чалааты, Торгалыг, Бора-Шай, Саглы современного Овюрского кожууна, Руководителем этого движения был активный участник Кобдинского сражения Дамбый. Восставшие араты разгромили лавки китайских фирм «Бэ Чжень Ба-ду», «Та Мацзу», «Янь ган», находившиеся на Дус-Даге и Бора-Шае. Во время этих вооруженных столкновений были убиты и взяты в плен несколько китайских купцов. Народный суд, устроенный повстанцами, приговорил наиболее ненавистного купца - ростовщика по прозвищу Ангыр Луудай к смертной казни<sup>1</sup>. Хозяин китайской лавки, находившейся в устье р. Торгалыг, самый хитрый и коварный купец-ростовщик Мага был расстрелян. Все остальные купцы были выдворены в Монголию. Кроме того араты южных приграничных районов вместе монгольскими аратами участвовали в разгроме китайских фирм в северо-западных аймаках Монголии. В этот же период восстание тувинских аратов охватило территории Центральных районов Тувы. Согласно «Сообщению разведки штаба Иркутского военного округа» «8. 1912 г. проживающие около Баянкола китайцы, получив сведения, что их предполагают ограбить урянхи, выехали по направлению Малого Енисея. Спустя некоторое время приехало 40 урянхов, потом еще 60 человек и занялись расхватом и увозом товара... 12.1. китайские фирмы у устья Тапсы и ниже по Енисею получили известия, что к ним едут урянхи, перевезли товар к Сафьянову, распустив слух, что товар их продан ему. Табун и

<sup>1</sup> Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, дело 80, с. 5.

скот этих китайцев угнаны урянхами. Китайцы бежали. 11 и 12 января урянхи напали на китайскую фирму, что у Виланов, недалеко от заимки Черневича. Товар ограбили, избу сожгли, 14 января ограблена китайская фирма на Оин-Шиви, в 40 верстах от Турана»<sup>1</sup>.

Один из активных участников повстанческого движения арат Конзулак вспоминал: «В конце января к нам Барык приехал Чолдак Мёге. Он организовал дружины из 42 человек, куда входили Опай, Даваа дарга, Иргек, Кончуккай, Конзулак, Курзук, Мойтуужук, Самдан, Узун-Хуурак и другие. В это время в местности Теве-Хая пригнали много лошадей, которые были предназначены для угона в Китай. Мы из этого табуна отогнали около тысячи лошадей и держали их на хребте Чээнек. Чаатынский феодал Шагаачы, узнав об этом, послал 32 вооруженных человека с целью отобрать лошадей, выловить всех нас. Арат Накынжык привез весть о коварном намерении Шагаачы. Заранее заняв выгодную для нас в короткой стычке обратили в бегство феодальный отряд. После этого мы раздали лошадей аратам»<sup>2</sup>.

Большинство тувинских феодалов и высшего духовенства с самого начала национально-освободительного движения выступало против освободительной борьбы тувинских аратов. Наиболее ярыми защитниками китайских торговцев были правители двух хемчикских Даа и Бээзи хошунов. Они не только защищали китайских торговцев, но и охраняли их торговые фирмы и лавки.

Нойон Даа хошуна Буян-Бадыргы с возмущением заявил: «Допущение чиновниками Оюннарского хошуна и ограбления китайской фирмы и ее лавок совершенно незаконно. За то, что допустил эти бесчинства, амбын-нойону быть без головы. Считаю впредь недопустимым беспокоить китайцев (имеются

<sup>1</sup> Цитирую по книге Р. Кабо «Очерки истории и экономики Тувы», с. 164.

<sup>2</sup> Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, дело 24, с. 26-32.

в виду китайские купцы – авт.). Маньчжурская власть над Тувой была и остается в силе»<sup>1</sup>. Глава Хемчикского духовенства Чамзы хамбы лама поучал аратов: «Китайцев грабить и напрасно беспокоить... Это к хорошему не приведет. Если окажутся такие грабители, то они неминуемо в загробной жизни расплатятся своею кровью и телом, и их душа не вознесется из ямы (ада) к божественному счастью...»<sup>2</sup>. Правители Даа и Бээзи хошунов подвергали аресту и пыткам организаторов и участников повстанческого движения, мобилизовали в общей сложности 200 (двухсот) бойцов, которые по очереди охраняли пять китайских лавок на Хемчике.

В марте 1912 г. в местности Хендерге Бейси хошуна араты организовали повстанческий отряд из разных сумонов, насчитывающий около тысячи человек. Они двинулись на ставку Буян-Бадыргы на р. Чадан, чтобы изгнать из Тувы оставшихся китайских ростовщиков, находившихся под охраной правителей Даа хошуна. Повстанцы столкнулись с двухтысячным отрядом, руководимым Буян-Бадыргы. В ходе стычки слабо вооруженный и сравнительно малочисленный отряд аратов был рассеян. Свыше 70 из них захватили и привели в ставку нояна заковали и устроили жестокую расправу над ними. Однако феодалы и чиновники не смогли подавить освободительную борьбу тувинских аратов.

Национально-освободительное движение тувинских аратов нисколько не ослабевало, а наоборот, еще сильнее возрастало и принимало массовый народный характер. Русские купцы 16 апреля 1912 г. в своей записке начальнику Усинского пограничного округа писали: «Последние события в Китае и Монголии не прошли бесследно и для Урянхая. После того как Ургинский хутукта был ханом всей Монголии, каковым актам

<sup>1</sup> Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, дело 80, стр. 4.

<sup>2</sup> Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, дело 80, стр. 7.

связь Монголии с Китаем была порвана, урянхайцы запретили китайцам производство всякой торговли на своей территории»<sup>1</sup>.

В результате мощного и решительного движения тувинских аратов к апрелю 1912 г. большинство районов Тувы было очищено от маньчжуро-китайских купцов – ростовщиков. Осенью этого же года были изгнаны остатки китайских купцов из территории Даа хошуна, которая находилась под охраной его правителей.

Тувинские араты в содружестве с монгольскими цириками приняли активное участие в освобождении монгольского города-крепости Кобдо от остатков маньчжуро-китайского гарнизона. Летом 1912 г. на имя всетувинской старости амбын-нояна Комбу-Доржу пришло письмо из Урги с просьбой об оказании военной помощи в разгроме вооруженного гарнизона, засевшего в крепости Кобдо. Амбын-ноян оперативно провел мобилизацию в крупных хошунах. Он собрал от Оюннарского хошуна 250 человек, Бээзи хошуна – 200 человек, Даа хошуна – 160 человек<sup>2</sup>. Кроме того, многие араты приграничных районов, в частности Овюра, сами добровольно отправились в Кобдо во главе с Кыргысом Дамбыем. В общей сложности по уточненным данным в освобождении города крепости Кобдо принимали участие свыше тысячи тувинских добровольцев. Кобдинский амбань Пу-Чжун, имевший хорошо вооруженный гарнизон, большие запасы продовольствия и боеприпасов, отверг требование Урги немедленно покинуть страну и заперся в крепости Кобдо, рассчитывая на подкрепление из Синьцзяна. Крепость была хорошо укреплена. Она имела высокую глиняную стену с толщиной, по которой могли проехать две телеги. Поэтому Максаржав и Дамдинсурен приняли решение прежде чем начать штурм крепости взорвать ее стены. Как

<sup>1</sup> Цитирую по книге Грумм-Гржимайло «Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III, вып. II, Л., 1926, с. 628.

<sup>2</sup> Рукописный фонд ТНИИЯЛИ, дело 167, л. 4-7.

писал маршал Х. Чойбалсан, когда обсуждался вопрос о возможных способах разрушения крепостных стен Лувсан (Лопсан) из отряда добровольцев Танну-Урянхайского края заявил: «В моем отряде есть несколько человек, которые сумеют сделать подкопы и взорвать крепостные стены»<sup>1</sup>. Семь человек из отряда Лопсана в течение недели днем и ночью копали землю, пока не добрались до крепостной стены. Туда они протащили бочку с порохом и приставили к ней курительную благовонную свечу. Порох вспыхнул и раздался оглушительный взрыв. Крепостная стена осталась целой, только снаружи образовалось не большое углубление.

После этого неудачного взрыва было решено взять крепости штурмом.

Штурм города-крепости начался в ночь на 8 июля 1912 г. По данным выдающего монгольского историка, академика Б. Ширендыба непосредственно вокруг крепости было сосредоточено около 3 тыс. цириков из 5 тыс. человек. Максаржаву с двадцати восьми отобранными наиболее храбрыми бойцами удалось первыми преодолеть крепостную стену<sup>2</sup>. Среди них были также тувинские добровольцы. Вслед за ними ворвались другие монгольские и урянхайские подразделения. 6 августа 1912 г. город-крепость Кобдо была взята штурмом монгольскими и урянхайскими бойцами под руководством Максаржава и Дамдинсурена.

8 августа крепость капитулировала. Кобдинский амбын вышел из укрытия с белым флагом в руке и попросил пощады. Так, в результате мощного национально-освободительного движения в 1911-1912 гг. тувинские и монгольские народы навсегда освободились от многовекового владычества Цинской империи.

<sup>1</sup> Чойбалсан. Хатанбатор Максаржап. М., 1965, с. 19.

<sup>2</sup> Б. Ширендыб. Хатанбатор Максаржав. М., 1980, с. 11.

## **Кобдинская окраина в 1912-1914 гг. и Дамбийжанцан**

Освобождение города Кобдо 07 числа 08 месяца 1912 года<sup>1</sup> от власти маньчжурского амбана и войск является неотъемлемой частью национально-освободительной революции Монголии 1911 г. Данное событие сделало более реальным прошение ойратов Кобдинской окраины о присоединении к Монгольскому государству, чем его утверждение, закрепленное печатью. С другой стороны, оно подняло на новую высоту имя и могущество вновь провозглашенного монгольского государства во главе с Богдо-ханом, и в то же время стало историческим событием, оказавшим решающее значение в определении его внешних границ и внутреннего состава.

В настоящее время назрела необходимость критического пересмотра освещения в различных публикациях и исследованиях по истории Монголии сведений об освобождении Кобдо и участниках данного события, особенно о роли исторических личностей. Некоторые недочеты и искажения в публикациях до 1990-х годов связаны с господствовавшими в то время принципами и установками, приведшими к тому, что некоторых участников данных исторических событий слишком восхвалили и возвысили по сравнению с другими их соратниками, роль которых, наоборот, понизили либо ограничили; имена же некоторых подверглись замалчиванию. Однако не будет преувеличением сказать, что указанные тенденции полностью еще не искоренены, о чем свидетельствует отражение данных событий в пятитомном издании «Истории Монголии», вышедшем в 2003 году. Это, по-видимому, связано с недостаточной изученностью биографий таких участников указанных событий, как правитель Кобдо Дзоригту-бэйсэ

---

<sup>1</sup> Здесь приведена дата по лунному календарю, соответствующая 20 августа по григорианскому календарю.

Наваангэрэл, Дербетский Далай-хан Галсаннамжил, его сын Тумэндэлгэржав, дербетский Дзоригту-ван Содномджамцой, баятский гун Тумэн, Танну-Урянхайский гун Буян-Бадраху, тесно связанный с историческими событиями Кобдинской окраины лама Дамбийжанцан, хошуутский гун Томоржин, правитель Алтайской окраины, торгоутский ван Палта и др.

В четвертом месяце 1912 года были жестоко казнены гун Томоржин и чиновник Лхагва, доставившие по указу Богдохана ультиматум Кобдинскому амбаню с требованием уйти из Монголии. Это событие дало понять Монгольскому Правительству, что Кобдинский амбань не уйдет по своей добной воле (как амбани Урги и Улясутая), а также напомнило нойонам Кобдинской окраины о том, что они находятся в непростой политической обстановке.

Важно отметить, что освобождение Кобдинской и Танну-Урянхайской окраины от маньчжуро-китайского ига нельзя ограничивать лишь событиями августа 1912 года. В связи с этим, данное историческое событие можно рассматривать как проходившее в три этапа.

Первый этап связан с военными действиями по освобождению Кобдо, начавшимися с конца мая 1912 года и продолжавшимися в течение почти трёх месяцев до середины августа. Основным событием данного периода стал съезд нойонов Кобдинской окраины, состоявшийся в Улангоме в первый месяц лета 1912 года. На нем обсуждались многочисленные вопросы, среди которых присоединение к Халха Монголии, мобилизация войска и защита от маньчжуро-китайского ига. Также рассматривался вопрос о подготовке к войне. Для обеспечения надлежащей подготовки к военным действиям необходимо было решить следующие задачи: 1) провести мобилизацию войска; 2) подготовить транспортные средства (для верховой езды и гужевой транспорта); 3) создать продовольственные запасы; 4) вооружить войско.

Второй этап представляет собой сражение по освобождению Кобдо, состоявшееся 6-7 числа или по григорианскому

исчислению 20-21 августа. К победе в сражении, в котором, по данным исторических записей, участвовало войско численностью около 5000 человек, привели несокрушимая решительность и активная деятельность нойонов Кобдинской окраины. Поэтому правомерно вспомнить участников данного сражения в год празднования его 100-летнего юбилея. Кроме того для определения вклада, внесенного нойонами Кобдинской окраины и Танну-Урянхая в дело освобождения Кобдо, необходимы достоверные документальные свидетельства, так как предыдущие исследования в большинстве своем были основаны на устных рассказах, записях российских путешественников и купцов, что несколько снижает их научную ценность. В связи с этим актуальным становится выявление документальных источников, связанных с историей Кобдинской окраины в 1911-1915 гг. Для этого крайне важно введение в научный оборот архивных документов Национального архива Монголии, Центрального государственного архива Республики Тыва Российской Федерации, Архива Синьцзян-Уйгурского автономного округа Китая. Нами готовятся и в ближайшие годы будут изданы сборники архивных документов 1911-1915 гг. по истории Кобдинской окраины и документов, связанных с ламой Дамбийжанцаном.

**Третий этап** связан с тревожным временем, когда поверженные в Кобдинском сражении китайцы в большом количестве, а именно около 2000 человек, собрались и обосновались военным лагерем на приграничной территории. В этот период была проведена мобилизация и формирование войска общей численностью 3000 человек из Кобдинской окраины, двух западных аймаков Халхи и Танну-Тузы. Данное событие развертывалось вплоть до Цагаан сара 1913 года. Таким образом, освобождение Кобдо представляло собой процесс, длившийся на протяжении целого года и тесно связанный с периодами военной и политической активности противостоящих сторон.

Архивные документы того времени и воспоминания людей о тех событиях свидетельствуют, что наиболее часто упоминаемым в них лицом является Дамбийжанцан (Джа-лама). В имеющихся публикациях и исторических записях встречаются самые различные, порой даже противоречивые, сведения о нём. В своем исследовании мы остановимся на нескольких пунктах, основанных на найденных нами документальных свидетельствах и вводимых в научный оборот некоторых новых фактах из его биографии и жизнедеятельности.

Известно, что в Монголию Дамбийжанцан приезжал три раза. В первый его приезд в год красноватого быка или осенью 1889 года он был задержан на северо-западной границе при пересечении монгольского караула Джинджилик, так как не ясно было кто он и откуда. Чиновники доставили его в управление маньчжурского генерал-губернатора Улясутая и на допросе он с достоинством отвечал: «Я монгол, хоть и являюсь гражданином России. Поэтому, какая разница, есть у меня или нет документ для передвижения по монгольской земле. Я внук Амурсаны, рожденный с предначертанием ввести на праведный путь судьбу Монголии». Отпустили его после того, как за него поручились два человека, одним из которых был русский купец из Улясутая Элеский (А.В. Бурдуков). Его слова, обращенные к допрашивавшим его чиновникам, среди которых был монгол Авар: «Сейчас для нашей Монголии настало время обрести суверенитет. Однако с чего же вы, бедненькие, остаетесь равнодушными к делам своей Монголии, являясь приёмышами маньчжуров»<sup>1</sup>, нашли глубокий отклик в душах монголов, доведенных до крайней степени отчаяния и жаждущих освобождения от владычества маньчжуров.

---

<sup>1</sup> Харнууд З. Лонжид. Халмаг Дамбийжанцан // Түүх сөхөхүй (эрдэм шинжилгээний өгүүлэл, илтгэлийн эмхтгэл). УБ., 2011. Тал 163. (Харнууд З. Лонжид. Калмык Дамбийжанцан // Приоткрытие истории (сборник научных статей и докладов). Улан-Батор, 2011. С. 163).

Так Дамбийжанцан начал приобретать среди монголов имя и известность. Вскоре он лично встретился с религиозными деятелями высокого ранга Нара-панченом и Джалханзагэгеном, после чего отправился в центр Халхи и пробыл в Урге несколько месяцев. Затем он под именем Шинэ-лама (букв. «Новый лама») прожил несколько лет в хошуне Лхаваанрэгээна-бэйсэ, находящемся на восточной границе, где он прославился как один из лучших борцов. Оттуда, называя себя уже Даваа-шабруном, под видом бродячего ламы-бадарчина он отправился в Тибет. В монастыре Хамба-хутухта хубилгана в хошуне Дзасакту-хана Дзасакту-хановского аймака он пробыл около месяца. После этого слухи о нем исчезают на протяжении нескольких лет.

Однако по некоторым сведениям, вышесказанное описывается немного по-другому. Так, по данным Ю.Н. Периха,<sup>1</sup> после задержания и пребывания в ставке генерал-губернатора Улясутая Дамбийжанцан был освобожден, после чего отправляется прямо в Кобдо, где пребывает несколько месяцев и вновь через Улясутай прибывает в Ургу. Через несколько лет его арестовывают русские войска и высылают в Кяхту, после чего ничего о нем не слышно. В 1900 году он появляется в качестве наемного работника (проводника) в составе экспедиции П.К. Козлова, направлявшегося в провинцию Кхам. В этот раз он называет себя ламой Шаравом (Шерап). При достижении границы Тибета экспедиция была остановлена и не пропущена в страну тибетскими властями. П.К. Козлов отправляет Дамбийжанцана, уполномочив его вести переговоры с тибетскими властями для получения разрешения на въезд, однако он отправляется в Восточный Туркестан и после продолжительного времени прибывает в Монголию в направлении к Кобдо. Затем вновь исчезают о нем сведения. В 1910 году он прибывает в Карапшар, при этом, согласно сведениям русского купца Кряжина, он значительно

<sup>1</sup> Перих Ю.Н. По тропам Срединной Азии. Хабаровск, 1982. С. 148-149.

изменил свою внешность – был чисто выбрит и под одеянием ламы носил военную форму европейского образца.

Оттуда Дамбийжанцан отправляется по направлению к Кобдо и в конце 1911 – начале 1912 года в сопровождении одного ламы и с двумя верблюдами через кочевья торгоутов прибывает на землю дзахчинов, где останавливается на несколько дней у ламы Ундысэна, после чего прибывает на земли баятов. Сопровождавшего его ламу звали Равжамба Равсалдаваа<sup>1</sup>. Он в конце 1910 года встретился с Дамбийжанцаном недалеко от Кхами и с тех пор стал сопровождать его<sup>2</sup>. В течение нескольких месяцев Дамбийжанцан и лама Равсалдаваа приобретают большой авторитет среди населения и становятся глубоко почитаемыми ламами. Это время совпадает с развертыванием национально-освободительного движения по освобождению Кобдо от маньчжуро-китайцев с требованием амбаню покинуть его. Дамбийжанцан мобилизует и формирует хорошо организованное войско из местного населения и присоединяется к руководителям освободительного движения Джалханза-хутухта Дамдинбадзару, Ж. Дамдинсурэну и С. Магсаржаву. Здесь ярко проявляются личное мужество, лидерские качества и организаторская способность Дамбийжанцана, оказавшие большое значение в этой борьбе.

Среди многочисленных воинов, награжденных указом Богдо-хана за выдающиеся заслуги, проявленные в освобождении Кобдо, был и Дамбийжанцан. Он удостаивается титула «Досточтимый воистину, совершенно сильный святой князь» (монг. Эрдэнэ бишрэлт хүчин төгөлдөр ноён хутагт) и возводится в должность «Министра, управляющего войском, водворяющим порядок и ведущим за собой многих монголов Западной окраины» (монг. Баруун хязгаарын олон монголчуу-

<sup>1</sup> В 1914 году, когда ему было 42 года, он был известен как шаби Минтол-хутухты из Пекина и называли его тогда Пин-хутухта.

<sup>2</sup> Монгол улсын үндэсний төв архив. Х-А2, Д-1, ХН-202, 2-р бичиг (Центральный Национальный государственный архив Монголии).

дыг дагуулан тохинуулах цэргийг захирах сайд). Ему вместе с правителем Кобдо Дзоригту-бэйлэ Наваанцэрэном отдаётся в распоряжение войско численностью 300 человек и поручается охрана западной границы.

Так за несколько месяцев Дамбийжанцан получает широкую известность и почести. В конце 1912 – начале 1913 года он со своим войском одерживает блестящую победу над китайскими войсками, расположившимися в местечке Цагаан-Тункэ на северо-западе Кобдинской окраины, и изгоняет их с территории Монголии, за что получает не только всенародное признание, но и со стороны правящих кругов – получает дополнительную награду в виде пожалования печати «Нойон хутагт Номунхан» (букв. «Князь святой Дхармаджха»).

После этого на территории современного сумона Умноговь Убса-Нурского аймака в местечке Мунжуу Дамбийжанцан основывает свой собственный монастырь «Монастырь процветания религии» (монг. «Шажинбадрахын хүрээ»), называемый также «Ханский дворец Великого Монгольского государства» (монг. «Их Монгол улсын хан орд»), переместив в одно место несколько находящиеся поблизости монастыри. От правителей нойонов многих хошунов Кобдинской окраины, нойонов Дзазакту-хановского аймака и Танну-Урянхая в качестве шабинаров ему жалуют в дар многих своих подданных. Из них самое большое количество или 240 семей шабинаров вместе с монастырем Шар-Цэхээ было пожаловано дербетским Унэн-Дзоригту-ханом Содномжамцаем. За ним следует дербетский Далай-хан – 125 семей, баятский бэйлэ Пандийжунай – около 50 семей и др. В связи с тем, что было пожаловано более 1000 семей шабинаров, Богдо-хан выделяет их в отдельный хошун шабинаров и отдает в распоряжение одного из сыновей Далай-хана Тумэнбадам-Аюрзаны.<sup>1</sup> Эти семьи шабинаров были организованы в семь административные единицы отуки.

<sup>1</sup> Монгол улсын үндэсний төв архив. Х-А6, Д-1, ХН-603, 1-р бичиг (Центральный Национальный государственный архив Монголии).

Возможно, с этого времени у Дамбийжанцана появляется самонадеянность, опирающаяся на власть и появившиеся у него возможности, вследствие чего он совершает различные самоуправные действия. Например, намереваясь построить «Верховный дворец для переговоров с небесным владыкой Ханом-Хурмаста» (монг. «Тэнгэр хан хурмастын эзэнтэй хэл авалцах ямбаны ордон»), он заставляет разровнять вершину одной небольшой скалистой горы, находящуюся на территории монастыря в местечке Мунжуу. На эту работу в принудительном порядке задействуется множество людей. Не довольные беспрерывной работой по разрушению скальной поверхности в день и ночь работники, в основном дербеты в количестве около 200 человек, восстают, но вскоре подавляются.

После этого, начиная с подавления восстания, за сравнительно короткое время авторитет Дамбийжанцана начинает падать. Одновременно возникают острые разногласия с российским консулом в Кобдо А. Вальтером. В это время часть казахов, притесняемых Дамбийжанцаном, добирается до Кош-Агча и подает жалобу на Дамбийжанцана как российского гражданина правителям города. После этого в феврале 1914 года прибывают российские войска численностью 50 человек во главе с капитаном Булатовым, арестовывают и увозят Дамбийжанцана. Через Бийск его отправляют в Томск, где осуждают на тюремное заключение в Александровском центrale недалеко от Иркутска, после которого ссылают в Якутск. Оттуда в 1916 году его переводят в Астраханскую область. На второй год его ссылки вспыхивает Октябрьская революция, которая вскоре освобождает политзаключенных, среди которых находится и Дамбийжанцен.

Летом 1918 года Дамбийжанцен пересекает северную границу Монголии и прибывает в Ургу к Джалханза-гэгену, однако принимается им весьма равнодушно. Пожив немного в Дзасактухановском аймаке в хошуне Джалчингомбодоржа, он отправляется к юго-западной границе Монголии и обоснов-

вывается на северных склонах горы Маажинсан (Мацу-Шань) в укрытом от ветра и холода месте под названием Цонжит-Толгойн-Булаг или Гофожан, где было достаточно воды и растительности для подножного корма скота. За короткое время, промышляя разбоем проходящих мимо караванов, он строит хорошо укрепленный лагерь.

В 1919-1922 гг. он почти не принимает личного участия в политических событиях, развернувшихся на западной окраине Монголии. Однако его политическое влияние остается все еще могущественным. Этим объясняется то, что первые представители Народного Правительства Монголии, прибывшие на Западную окраину в апреле 1921 года, имели при себе удостоверения, подтверждающие, что они прибыли по срочному и важному государственному делу в управление Дамбийжанцана «генерала, командующего войском Западной окраины, и великого чиновника» (монг. «Баруун хязгаарын цэргийг захирах жанжин бөгөөд их тушмэл Дамбийжанцаны газар»).

Народное Правительство Монголии осознавало, что Дамбийжанцан будет укреплять свое положение, и при появлении малейшей возможности не откажется от владычества в Западной Монголии, к которому он стремился многие годы. Особенно беспокоило их то, что араты нескольких хошунов юго-западной Монголии поступали к Дамбийжанцану в шабинары и переходили в состав китайской провинции Ганьсу, что свидетельствовало о явном неприятии им политики Народного Правительства. Одним из свидетельств попыток Народного Правительства привлечь Дамбийжанцана на свою сторону является письмо Премьер-министра Бодоо. Несколько хошунов Дзасакту-хановского аймака Монголии последовали за ним, что резко противоречит политике Народного Правительства, проводимой в данном регионе. В связи с этим на тайном совещании Правительства принимается решение о его ликвидации. Известно, что он был коварно убит в начале 1923 года.

В Национальном архиве Монголии хранится немало документов, относящихся к Дамбийжанцу. В настоящее время мы готовим их к изданию в виде сборника. Кроме того мы активно ищем и в других местах всевозможные материалы, связанные с этой неординарной личностью. К настоящему времени наши изыскания привели к следующим результатам.

Среди различных материалов, переданных во

времена социализма в архив монастыря Гандантэгчилэн в г. Улан-Баторе, в большинстве своем представляющих предметы культа, мы нашли одну фотографию, вероятно, снятую в конце 1912 года во время церемонии награждения участников Кобдинского сражения. На снимке Догшин номун хутагт Дамбийжанцан, Далай хан Тумэндэлгэржав (?), Джалханзахутухта Дамдинбазар (фото 1). Сравнение данной фотографии с известной и ранее опубликованной фотографией, на которой снято 5 человек (фото 2), показывает, что найденная фотография может быть свидетельством времени освобождения Кобдо.

В хранилище дворца-музея Богдо-хана в г. Улан-Баторе обнаружено полотнище знамени<sup>1</sup>, по-видимому, связанного с Дамбийжанцаном (рис. 3). Знак соёмбо в центре желтого шелкового полотнища и под ним слово «Бат барилдлага» (букв. «Крепкое сцепление») на старомонгольской письменности



Фото 1.

<sup>1</sup> Дворец-музей Богдо-хана в городе Улан-Батор. 24-8-176.



Фото 2. А.Бурдуковын авсан зураг.

Зураг дээр Далай хан Галсаннамжил, Зоригт бэйс Наваанцэрэн, Жалханз хутагт Дамдинбазар, Дамбийжанцан, Зоригт ван Содномжамцой

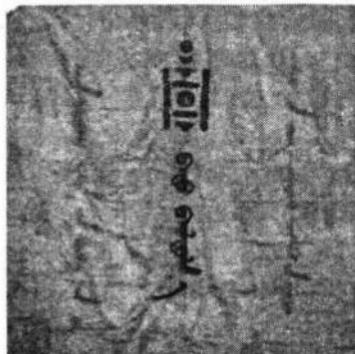


Фото 3. «Номун хутагт ноён Дамбийжанцангийн шавь нарын цэргийг захирах тушмэлийн хиур»



Фото 4.

Фото 5.

выполнены в виде аппликации из красной ткани, по обоим краям синей тканью выведена надпись «Номун хутагт ноён хан блам таны шавь нарын цэргийг захирах түшмэлийн хиур» (букв. «Флаг командира войском шабинаров святого князя Дхармараджи»).

Кроме того, новыми фактами, вносящими свою лепту в исследование событий, связанных с Дамбийжанцаном, могут служить так же обнаруженные оттиск печати, пожалованной Богдо-ханом (рис. 4) и личная подпись Дамбийжанцана (рис.5).

В заключение вновь отметим непреходящую актуальность и необходимость более интенсивного изучения одного из важнейших событий национально-освободительной революции 1911 года как Кобдинское сражение, а также выявление исторической роли и места её участников.

*Перевод с монгольского Хертек Л.К.*

*Самдан А.А.*

### **Вхождение Тувы в состав Цинской империи**

Завоевательная политика самого влиятельного джунгарского правителя Галдана-Бошокту-хана<sup>1</sup> привела к тому, что часть территории Средней Азии, Восточного Туркестана, а также западная Тува оказались под властью ойратов. Галдан также делал неоднократные попытки установить с Российской и Цинской империями торгово-экономические отношения. Такая активная позиция Галдана не устраивала маньчжурского императора Канси.

В 1689 г. Канси подписал с Россией Нерчинский договор, тем самым лишив возможности Галдана получать рус-

<sup>1</sup> Галдан (1644-1697) – сын Эрдэнэ-батора хун-тайджи. Долгое время он находился в Тибете. В 1678 г. Пятый Далай-лама присвоил ему звание Бошогту-хана.

скую военную помощь. Также маньчжурский император уговорил халхаских нойонов встать на его сторону под видом освобождения от ойратского засилья. Внутри ойратов произошел раскол и таким образом Галдан практически остался без помощи против сильного, хорошо подготовленного врага. Он потерпел поражение от 100.000 маньчжурского войска и был вынужден покончить жизнь самоубийством.

Как писал А.М. Позднеев: «После войн Галдана урянхайские поколения явились в совершенном брожении; одна часть их поддалась к маньчжурам, другая осталась в джунгарском подданстве, третья, наконец, не признавая над собой ничьей власти, кочевала на пространстве Монголии отдельными хотонами»<sup>1</sup>.

В начале XVIII в. Цэвэн-Рабдан, племянник Галдана, который еще при жизни последнего объявил себя правителем Джунгарского государства, решил восстановить прежние владения, которые были потеряны в связи с поражением войск Галдана. Цэвэн-Рабдан заявил маньчжурам, что земли от Или вплоть до Хема и Хемчика принадлежат джунгарам. «Маньчжуры, получив это заявление Цэвэн-Рабдана, ясно поняли его намерения восстановить джунгарские владения и тотчас же начали принимать меры к обузданию “дерзких стремлений властолюбивого князя”. С этой целью они старались, прежде всего, уменьшить число его сообщников, а посему кочевавших к западу от гор таниуских урянхаев, на которых более всего мог рассчитывать Цэвэн-Рабдан, как на своих деятельных помощников в возмущении Халхи, подчинили ведению Дзасактухановского дзасака (правителя – А.С.) Донмока, кочевавшего в урочищах по Иргышу и Урунгу-гол»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Позднеев А. Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями. – СПб., 1883. – С. 279.

<sup>2</sup> Позднеев А. Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями. – СПб., 1883. – С. 276.

Для усмирения ойратов Канси направил войско в трех направлениях, но из-за наступивших холодов войска были вынуждены остаться на перезимовку у границ Джунгарии<sup>1</sup>. Воспользовавшись наступившей тишиной, Бубэй<sup>2</sup>, который был предводителем тувинских племен после распада государства Алтын-ханов, в связи с войнами Галдана потерял часть поданных тувинцев, внес предложение маньчжурскому императору Канси о покорении им тувинских племен. Бэйлэ Бубэй написал прошение императору, где было сказано: «Пустые разговоры джунгаров основаны на том, что они надеются на урянхайцев, которые являются для них «границей и опорой» (*qasiy-tüsiy-e*). Отправьте меня, раба, и я их заставлю следовать за мной. Если будут сопротивляться, то сразу пошлю войска и завоюю их. Император согласился и отправил его»<sup>3</sup>.

В последний месяц осени 1715 г. бэйлэ Бубэй со своим полуторатысячным отрядом, а также с другими монгольскими князьями выступил против тувинских племен и заставил одного из «влиятельных тувинских князей» дзайсана Хоролмая вместе с подданными перекочевать с Хемчика на р. Чуй<sup>4</sup>. Но Хоролмай периодически сбегал с переселенных мест, якобы охотясь. Когда же Бубэй в очередной раз поймал его, то по указу императора Хоролмай был отпущен. После этого случая Хоролмай отправил своего сына Хулухуна к императору с намерением принять маньчжурское подданство. Тогда маньчжурский император «смягчил условия пребывания» и разрешил поселить его ближе к родным землям. Бубэй переселил на новый охранный пункт на р. Тэс. Но вскоре также Хоролмай

<sup>1</sup> Монгол улсын тух. Дотгоор боть. (XVII-XX зууны эхэн). – Улаанбаатар, 2004. – С. 91.

<sup>2</sup> Бубэй – внук Гэндэна, потомка Алтан-хана Шолой-Убashi. Гэндэн был назначен в Хурэн-Бэлчирском сейме правителем хотогийтов и тувинских племен.

<sup>3</sup> ЦГА РТ, Ф. 115, О. 1, Д. 6 а, Л. 1.

<sup>4</sup> Там же.

сумел сбежать и в местечке Хурган-Шавар вновь был пойман Бубэем и возвращен на прежнее место<sup>1</sup>.

В 1717 г. Бубэй со своим отрядом из трех тысяч солдат, немалую часть которого составляли войска монгольских феодалов Дзасакту-хана Шанби, Тушету-хана Данзан-Дорджи и других князей, второй раз появился в западных районах Тувы и северо-восточной части Монгольского Алтая. «В апреле 1718 г. сообщают китайские летописи, его войска уже действовали в районе р. Бар-Бургасу, где уничтожили кочевья тувинских князей Лубсана, Силабусыра Сагала и других»<sup>2</sup>.

Многие тувинские и алтайские племена, захваченные в плен маньчжурскими войсками, были переданы в рабство монгольским нойонам, разграблены или же насильственно переселены в другие кочевья. «Маньчжурский император Канси в своих указах министрам и генералам неоднократно подчеркивал, что “захват и переселение урянхов” он полагает весьма важным делом»<sup>3</sup>. Так, в разные годы были переселены несколько сот тувинцев в урочище Байн-Зурхэ и выше тысячи подданных дзайсана Лубсан-Шырапа – в чахарские кочевья. «По данным, приведенным главнокомандующим алтайской армией Хэлитея в одном из докладов трону, уже в июне 1717 г. цинские войска взяли в плен более 2500 тувинцев и алтайцев»<sup>4</sup>. Как свидетельствуют русские архивные источники, «Бубэй в урянхайских местах великое сделал разграбление и многих при этом отвел с собою в плен...»<sup>5</sup>. Эти действия вызвали

<sup>1</sup> О. Оюунжаргал. Манж Чин улсын хил хязгаарын бодлого (Тагна Урянхай Манж Чин улсад багтсан ба тэлэнгэд, табун, кэрсахал, хиргис нарыг Хар мөрөнд нүүлгэсэн тухай). // ActaHistorica. Tomus IX. Fasc. 1-34.– Улаанбаатар, 2008. – С. 151.

<sup>2</sup> Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая (XVIII в.). – М., 1983. – С. 37.

<sup>3</sup> Там же. – С. 38.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

ответную реакцию не только местного населения, но и ойратов, которые считали себя сюзеренами тувинских племен.

За преданное служение маньчжурам Бубэй был удостоен звания гуна<sup>1</sup>. Кроме того, за военные заслуги в борьбе с ойратским ханом Цэвэн-Рабданом и за покорение тувинского князя Хоролмая, яростного сторонника независимости, был награжден званием бэйлэ<sup>2</sup>.

Весной 1726 г. маньчжурский император, обеспокоенный новыми восстаниями, вызвал к себе бэйлэ Бубэя. В своем докладе Бубэй указывал, что он оказал своим подданным тувинцам материальную помощь в виде живого скота на деньги, которые он взял под проценты у улясутайского цзянъцзюня Хэлитея. Деньги (18 000 с лишним лянов<sup>3</sup> серебра) Бубэй должен был платить из своего ежегодного жалованья. В своем указе маньчжурский император указал на то, что в результате стараний Бубэя в военном деле урянхайцы теперь являются его подданными. Поэтому он освобождает его от уплаты и приказал отправить Хэлитею соответствующее указание<sup>4</sup>.

В 1726 г. снова бежал Хоролмай, пытаясь уйти в Джунгарию. Как писал А.М. Позднеев, основываясь, возможно на «Илэтхэл шастире»: «Бубэй тотчас же командировал своего второго сына Эренчина для поимки Хурулмая (Хоролмая – А.С.) в урочище Тучжи (Годжа – А.С.), а сам отправился в местности, лежащие по Кэму и Кемчику, где захватил и казнил всех соратников Хурулмая, принимавших участие в восстании»<sup>5</sup>. Бэйлэ Бубэй все же возвратил обратно подданных Хоролмая,

<sup>1</sup> Гун – (gung) князь пятой степени.

<sup>2</sup> Бэйлэ – (beyile) князь третьей степени.

<sup>3</sup> Лян – единица и мера веса в Цинской империи, равная 31,25 гр. серебра.

<sup>4</sup> ЦГА РТ. Ф. 115. О. 1. Д. 6 а. Л. 2.

<sup>5</sup> Позднеев А. Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями. – СПб., 1883. – С. 320.

поскольку, как мы увидим позднее, сын последнего, Даши, уже кочевал в урочище р. Тэс. Таким образом, тувинский дзайсан Хоролмай не раз возглавлял своих подданных в борьбе против маньчжур. Впоследствии они были известны как «люди Хоролмая» («хоролмайнхан»)<sup>1</sup>.

В отличие от Канси, его преемник Юнчжэн начал мирные переговоры с джунгарами по установлению границ. На территориальные претензии Цэвэна-Равдана Юнчжэн в своем послании ясно дал понять ему о том, что земли Хема и Хемчика до Бома входят в состав Цинской империи, поскольку они принадлежат халхаскому владетелю Бубэю и стороннику маньчжуров, ойратскому Цэрэн-Ванбуу<sup>2</sup>. Также заявил о том, что, прежде всего, необходимо пересмотреть вопрос заселения ойратами урочищ Кобдо и Улангома и предложил «Цэвэна-Равдану согласиться на проведение пограничной линии по Монгольскому Алтаю»<sup>3</sup>. Переговоры зашли в тупик. Забегая вперед скажем, что переговоры продолжились при преемнике Цэвэна-Равдана – Галдан-Цэрэне и только в 1735 г. были установлены границы между Джунгарией и Цинской империей.

В 1726 г. маньчжурский император разрешил бэйлэ Бубэю собирать пушной налог с завоеванных племен. Но буквально на следующий год он же значительно уменьшил размер собираемого налога. «Из годового налога в пять соболей (с каждого двора) – говорилось в императорском указе, – вычесть

---

<sup>1</sup> Бадамхатан С. Хөвсгөлийн дархад ястан. – Улаанбаатар, 1965. – С. 76.

<sup>2</sup> Цэрэнванбуу – сын Данжин-Аравдана. Согласно «Игэтихэл шастир», маньчжурский император разделил правление над тувинскими племенами между бэйлэ Бубэем, халхаским владетелем и Цэрэн-Ванбуу – ойратским. (Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая (XVIII в.). – М., 1983. – С. 39; Оюунжаргал О. Манж Чинулсаас монголчуудыг захирсан бодлого. – Улаанбаатар, 2009. – С. 39).

<sup>3</sup> Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая (XVIII в.). – М., 1983. – С. 39.

два соболя. Налог 1045 ореге (дворов) подданных Бубэя с вычетом составит две тысячи девяносто соболей. А налог 380 ореге подданных Цэрэн-Ванбуу – 736 соболей». Далее он наградил Цэрэн-Ванбуу 80 коровами, 800 овцами, а Бубэя – 100 коровами, 1200 овцами<sup>1</sup>.

Вычет пушного налога положительно сказался на жизни простого народа, поскольку в результате бесчисленных войн тувинские племена оказались в тяжелом положении. Основное население было перебито или переселено, скот и имущество разграблены.

После завоевания территории Тувы в начале XVIII в. маньчжуры из-за продолжительных и упорных войн с джунгарами, а также территориальных споров между собой не проводили каких-либо преобразований. Лишь в середине XVIII в., после подавления ойратов, маньчжуры приступили к реформам. Административно-территориальное устройство, введенное цинами в Халхе, было распространено и на Туву.

Г.С. Горохова выделяет три основных этапа реорганизации системы управления в Северной Монголии. На первом этапе (1691-1723 гг.) в Халхе были образованы три аймака – Тушету-хановский, Цэцэн-хановский и Дзасакту-хановский. Второй этап (1723-1754 гг.) характеризовался тем, что была ликвидирована ханская власть. Аймаки были переименованы в чуулганы (сеймы), которыми управляли чуулган-дарги. В частности, в Халхе были образованы 4 чуулгана<sup>2</sup> и 86 хошунов. Также было учреждено шабинское ведомство «для установления контроля по управления шабинарами (крепостными аратами) Джебцун-Дамба-хутухты»<sup>3</sup> и была оформлена знаменная (военная) система организации хошунов. И на

<sup>1</sup> Оюунжаргал О. Манж Чин улсаас монголчуудыг захирсан бодлого. – Улаанбаатар, 2009. – С. 40.

<sup>2</sup> Был образован четвертый чуулган – Сайн-найоновский.

<sup>3</sup> Горохова Г.С. Очерки по истории Монголии в эпоху маньчжурского господства. – М., 1980. – С. 35.

последнем, третьем, этапе (1754-1761 гг.) маньчжуры укрепили местные органы управления своего огромного государства. Так, все хошуны Монголии и Тузы были разделены на «внешние» и «внутренние». Основное их различие было связано с тем, что так называемыми «внешними» хошуна-ми правили дзасаки, которые непосредственно подчинялись «Лифаньюаню» (Палате внешних сношений). Должность дзасака была наследственной, и была наделена большей самостоятельностью. «Внутренние» же хошуны управлялись бугдийн-дарга<sup>1</sup>, которые, в свою очередь, подчинялись маньчжурским наместникам. К «внутренним» хошунам были отнесены урянхайцы Танну-Ола, Алтая и Алтан-нуура<sup>2</sup>.

В 1759 г. в Туве было создано четыре хошуна, в каждом из которых было организовано по четыре сомона. Правителями четырех хошунов были назначены родовые предводители. Так, бугдийн-дарга тесингольских урянхайцев был назначен дзайсан Даши, хемгольских – дзайсан Эренчин, тоджинурских – дзайсан Бату. Бугдийн-дарга хубсугулских урянхайцев был назначен хотогойтский Итегел, поскольку не нашли другого «достойного и послушного человека, который мог бы занять указанную должность»<sup>3</sup>. Для этого улясутайский цзянь-цзюнь переселил хотогойтского Ашиту кочевавшего недалеко от русского караула, в район оз. Хубсугула и назначил его сына Итегела правителем тувинского хошуна. Таким образом, в Туве были образованы четыре хошуна, правителями которых были назначены бугдийн-дарга. В пределах своего хошуна правитель ведал всеми административными, хозяйственными, военными и судебными делами.

Халхаские правители, участвовавшие в завоевательных войнах, получили в качестве награды от императора часть

<sup>1</sup> Бугдийн-дарга (монг.) – правитель всех.

<sup>2</sup> Жигмэддорж Э. Халх-Манжийн улс төрийн харилцаа. – Улаанбаатар, 2008. – С. 5.

<sup>3</sup> Архив ТИГИ. Д. 280. Л. 2.

местного населения. В Халху вошли двадцать один тувинский оток. Почти треть тувинцев входили в состав монгольских хошунов.

Таким образом, появление маньчжурских войск на территории Тувы было продиктовано политикой изоляции Джунгарского ханства, «чтобы лишить своего главного противника – ойратов – источника пополнения людских и материальных ресурсов, создать плацдарм для наступления на Джунгарское ханство, Южную Сибирь, Казахстан»<sup>1</sup>. Поскольку тувинские племена считались «ненадежными», склонными к восстаниям, то в соответствии с китайской традицией часть их была переселена в отдаленные районы Цинской империи. Позднее в результате проведенных административных реформ тувинские племена смогли уйти от прямого подчинения потомкам когда-то могущественного монгольского Алтын-хана и тувинские нойоны стали полноправными правителями собственных родовых хошунов. Впоследствии был сформирован и стал функционировать институт бугдийн-дарга.

*Моллеров Н.М.*

**Всесоюзное общество культурных связей с заграницей  
при СНК СССР: содействие Туве в решении  
вопросов культуры (1926-1944 гг.).**

В начале 1920-х годов советское правительство, в целях поддержания и развития культурных связей с другими странами, приняло решение о создании при СНК СССР Всесоюзного общества культурных связей с заграницей (ВОКС). Непосредственно для сотрудничества со странами Востока при ВОКС была образована референтура по Дальнему Востоку и Прибалтике. С включением в состав СССР прибалтийских

<sup>1</sup> Мойсеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая (XVIII в.). – М., 1983. – С.131.

государств «Прибалтика» в названии референтуры была заменена на Индию. Первоначально «канал ВОКС» использовался для передачи Туве финансовых средств на строительство культурных объектов. Так, 8 декабря 1926 г. на заседании Секретариата ЦИК СССР было принято постановление о выделении 3 тыс. руб. на постройку в Туве клуба и передаче их через ВОКС<sup>1</sup>.

С 1927 года ВОКС было непосредственно привлечено СНК СССР к непосредственному участию в культурном сотрудничестве с Тувинской Народной Республикой<sup>2</sup>. В июле 1927 г. впервые делегация правительства ТНР приняла участие в заседании Совета Российской-Восточной торговой палаты, куда были также приглашены представители ВОКС при СНК СССР. Здесь 18 июля в 12 часов дня состоялся прием тувинской делегации. В выступлении главы тувинской делегации Монгуша Соднама, наряду с проблемами советско-тувинского экономического сотрудничества, были подняты и вопросы двусторонних культурных связей. В ходе этой встречи договорились, что организующую роль в их поддержании со стороны СССР будет играть ВОКС. Это означало, что ВОКС будет не только сам оказывать помощь Туве в решении культурных вопросов, но и может вовлекать в эту работу другие советские организации и учреждения. В то время обязанности председателя правления ВОКС исполнял Б.А. Донченко<sup>3</sup>. В ноябре того же года работники тувинского полпредства в Москве были приглашены на торжественное мероприятие в ВОКС<sup>4</sup>.

Так как вопрос о культурной помощи Туве на двустороннем советско-тувинском уровне раньше не ставился, представители

<sup>1</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 3316, оп. 16 а, д. 208, л. 78.

<sup>2</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 25, л. 167.

<sup>3</sup> Там же, л. 165.

<sup>4</sup> Там же, л. 229.

ВОКС, приступив к ее решению, сразу столкнулись с дефицитом информации о Туве и культурной жизни ее населения. В 1928 году референт ВОКС по Дальнему Востоку и Индии Д. Новомирский писал полпреду СССР в ТНР А. Г. Старкову, что референтура не располагает сведениями о ТНР<sup>1</sup>. После взаимных консультаций ВОКС и советского полпредства в Туве было решено назначить секретаря полпредства СССР в ТНР А.В. Шилина временным уполномоченным ВОКС в ТНР. В дальнейшем эта общественная должность стала для работников советского полпредства в Туве «переходящей». После А. Шилина ее занимали работники полпредства В.К. Сафонцев, М.Г. Сущевский и заведующий консульским отделом полпредства И.Д. Бударин.

8 января 1928 года в полпредстве СССР в ТНР состоялось первое совещание по вопросам культурной работы в Туве, в котором, по приглашению А. Шилина, участвовали представители советского полпредства, Исполкома РСТК и правительства ТНР. В своем выступлении представитель ВОКС отметил, что ранее оказываемая Советским Союзом помощь в развитии культуры была нерегулярной, и поставил вопрос о ее систематизации и целенаправленности. В целях повышения эффективности работы ВОКС на тувинском направлении А. Шилин предложил определить конкретные формы помощи и наметить план взаимодействия правительства ТНР с ВОКС. Для выработки необходимых материалов была избрана комиссия в составе: А.В. Шилина (от полпредства), С. Лопсана (от правительства ТНР) и М.А. Арутюняна (от экспедиции Наркомата здравоохранения РСФСР в Туве). Кроме того, было решено создать общество культурной связи между ТНР и СССР<sup>2</sup>. Но о его деятельности из источников ничего неизвестно.

<sup>1</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 316; оп. 9, д. 29, лл. 3-3 об., 17, 19, 21, 25-26; оп. 2, д. 102, л. 78; д. 32, лл. 138 об. -139.

<sup>2</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 316; оп. 9, д. 29, л. 118.

ВОКС в своей деятельности в ТНР использовало связи в сфере культуры с Русской Самоуправляющейся Трудовой Колонией в Туве (РСТК), рассматривала ее в качестве «очага культурного влияния на ТНР»<sup>1</sup>. 4 февраля 1928 г. на заседании районного бюро ВКП (б) в Туве было принято решение о передаче культурному отделу исполкома РСТК трех тысяч рублей, поступивших от ВОКС<sup>2</sup>. В ноябре 1928 года ВОКС отправил русской трудовой колонии в Туве 2015 учебников для советских школ. Подобная помощь по той же линии оказывалась Туве и Монголии<sup>3</sup>. В 1929 г. ВОКС выделил для советских школ в Туве 50 тысяч, а в 1930 г. еще 30 тысяч рублей<sup>4</sup>.

Область культуры в понимании ВОКС имела широкие границы. Поэтому его помощь Туве распространялась и на такие сферы деятельности, как электрификация, радиофикация населенных пунктов<sup>5</sup>, строительство<sup>6</sup> и финансирование работы клубных учреждений<sup>7</sup>, обеспечение декорациями первых постановок национального театра<sup>8</sup> и организация в республике национального музея. В первом номере журнала «Современная Тува» за 1929 г. опубликована статья А.Л. Левингтона «ВОКС и форма культурной связи СССР с Тувинской Народной Республикой». В ней автор наметил основные сферы приложения сил для ВОКС в Туве. Определив, что главным занятием колонистов «является сельское хозяйство с уклоном в живот-

<sup>1</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 9, д. 29, л. 26; об РСТК см. кн.: Моллеров Н.М. Истоки братства. Русская самоуправляющаяся колония в Тувинской Народной Республике. Кызыл, 1989.

<sup>2</sup> Центр архивный документов партий и общественных организаций Центрального Государственного архива Республики Тыва (ЦАДПОО ЦГА РТ), ф. 32, оп. 1, д. 103, л. 26.

<sup>3</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 9, д. 29, лл. 21, 57, 102.

<sup>4</sup> Газ. «Тувинская правда» от 12 октября 1972 г..

<sup>5</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 9, д. 29, л. 17; д. 102. л. 78.

<sup>6</sup> ГАРФ, ф. Р-3316, оп. 16 а, д. 208, л. 78.

<sup>7</sup> ГАРФ, ф. 5674, оп. 1, д. 17. л. 285.

<sup>8</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 9, д. 32, л. 19

новодство», он приходит к выводу, что оно потребует «значительного обслуживания и помощи в деле ветеринарии и зоотехники»<sup>1</sup>. А также обратил внимание на то, что огромное число тувинского населения и русских колонистов неграмотно.

В сентябре 1929 г. первый директор Тувинского государственного музея В. П. Ермолаев при содействии ВОКС предпринял плодотворную поездку в СССР – гг. Красноярск, Москва, Ленинград, - в целях сбора музейных экспонатов и других материалов<sup>2</sup>. В ходе этой поездки по просьбе тувинского руководства он обратился к известному советскому тюркологу Н.Н. Поппе за помощью в составлении тувинского алфавита, интересовался его мнением по вопросу «какой алфавит [является] наиболее подходящим для тувинцев»<sup>3</sup>.

Вопросами организации научных экспедиций в Туву активно занимались НКИД СССР, ВОКС и АН СССР. 16 декабря 1929 г. уполномоченный ВОКС в Туве А. Шилин обратился к руководству ВОКС и во 2-ой Отдел Востока НКИД СССР с предложением о проведении за счет СССР научных экспедиций для изучения в Туве природных месторождений, оленеводства, мараловодства, охоты, пушных питомников, минеральных озер и ключей. Он писал: «Считая желательн[ой] и крайне целесообразн[ой] командировку в Туву таких экспедиций, считаю необходимым довести до Вашего сведения, что те бюджетные затруднения, которые испытывает в этом хозяйственном году Тувинское Правительство, заставляют нас воздержаться от переговоров с Правительством по вопросу о его участии в расходах по этим экспедициям, в каких бы суммах эти расходы не выражались»<sup>4</sup>. В связи с этим он просил руководство указанных организаций «войти

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 23-24.

<sup>2</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 316, лл. 1-3 об.

<sup>3</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 36, лл. 14-15.

<sup>4</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 1, д. 141, л. 8.

с ходатайством в соответствующие органы Союза о включении в пятилетний план Академии Наук также и экспедиций в Туву с таким расчетом, что в будущие годы напряженное положение Госбюджета, надо полагать, будет изжито, и Тув[инское] Правительство сможет, по примеру Монголии, принять на себя часть расходов, связанных с экспедициями»<sup>1</sup>.

10 января 1930 г. из правления ВОКС в Туву на имя А. Шилина (копия отправлена для В.П. Ермолаева в г. Ленинград) было направлено письмо члена Бюро ВОКС Л.М. Брагинского и заведующего кино-секцией ВОКС В.А. Мильмана в Академию Наук СССР с сопроводительной запиской: «При сем посылаем Вам копию нашего письма Академии Наук СССР по вопросу о снаряжении экспедиции в Тан[н]у-Туву». В самом письме излагалась просьба А. Шилина осуществить в Туву запланированные экспедиции за счет Академии Наук СССР ввиду финансовых затруднений Тузы, а также говорилось: «Принимая во внимание, однако, важность и необходимость таких экспедиций, Всесоюзное Общество Культурных Связей с Заграницей просит Академию Наук об обязательном включении их в пятилетний план работ в надежде, что в последние годы финансовое положение Тувинского Правительства настолько улучшится, что можно будет вновь поднять вопрос о его участии в расходах на экспедиции»<sup>2</sup>.

В период 1930-х – первой половины 1940-х годов связи Тузы с ВОКС стали систематическими и многообразными по форме. ВОКС принимало активное участие в организации научных экспедиций по изучению Тузы, в создании и обеспечении материалами тувинских культурно-просветительных учреждений: национального музея, клубов и библиотек. По линии ВОКС в Туву направлялись советские кинофильмы, периоди-

<sup>1</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 1, д. 141, л. 8.; см об этом также кн.: Моллеров Н.М. История советско-тувинских отношений. М., 2005. С. 161

<sup>2</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 1, д. 141, л. 7.

ческие издания, брошюры, международные и военные обзоры, хроники, плакаты, выпуски ОКОН ТАСС и художественная литература.

Поскольку с отъездом из Тувы в начале 1930-х годов представителя ВОКС А. Шилина связь Тувы с этой организацией прервалась, стоял вопрос о ее восстановлении и возобновлении помощи ВОКС Туве. В целях поддержания систематических и прочных связей Тувы с ВОКС С.К. Тока рекомендовал полпреду ТНР в СССР Седип-оолу Танову обратиться за содействием к профессору Л.Д. Покровскому<sup>1</sup>.

29 мая 1931 г. из полпредства СССР в ТНР за подписью заведующего консульским отделом Стороженко в ВОКС было направлено письмо, в котором сообщалось о праздновании в июле этого года 10-летнего юбилея ТАР и, в частности, отмечалось: «В данное время Тува переживает поистине настоящую культурную революцию. Нет уголка, где бы тувинский арат /бедняк/ не изучал своей родной письменности. Помощь СССР в этом отношении исключительно большая, однако потребуется еще больше». Далее отмечалось, что и школы РСТК нуждаются в культурной помощи.

22 июня 1931 г. из Москвы пришел ответ, что ВОКС искренне желает восстановить связь и продолжить работу по оказанию помощи Туве и просит «конкретизировать желания» тувинской стороны<sup>2</sup>. На это из советского полпредства в Кызыле письмом от 25 августа 1931 г. сообщили, что Тува в момент культурной революции особенно нуждается в помощи, что есть намерение организовать тувинскую ячейку ВОКС, а также освещать в печати опыт Тувы, как «этого особого типа Революционного Независимого Государства, миновавшего в своем развитии стадию капитализма»<sup>3</sup>. Был поставлен вопрос о снабжении Тувы информацией о международном положе-

<sup>1</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 54, л. 9.

<sup>2</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 102, лл. 81-84.

<sup>3</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 102, л. 84.

ции и литературой, кинофильмами, педагогической энциклопедией, учебными пособиями; продолжении радиофикации, организации в Туву экспедиции ВОКС. 9 февраля 1932 г.правление ВОКС обратилось в Инторгкино СССР с просьбой учесть интересы Тувы при распределении советской кинопродукции<sup>1</sup>.

В начале 1932 г. ВОКС по просьбе председателя Совета Министров и министра иностранных дел Сага Чурмит-Тажи ходатайствовало перед Наркоматом связи СССР и добилось отправки в Туву шести ламповых радиоустановок<sup>2</sup>. 20 февраля 1932 г. из технико-строительного отдела наркомата на имя председателя ВОКС Ф.Н. Петрова пришло сообщение: «Просимые вами шесть ламповых установок для Тувинской Аратской Народной Республики<sup>3</sup> (так в тексте – *H.M.*) мы можем выслать полными комплектами немедленно по сообщению нам точного адреса их высылки<sup>4</sup>. 11 февраля 1932 г. ВОКС обратился вправление центрального издательства народов СССР с просьбой о выделении для Тувы диапозитивов, посвященных вопросам национальных республик, «учитывая культурно-политическое значение обслуживания Тувинской Аратской Народной Республики», а также в ОГИЗ РСФСР о выделении для 15-20 пунктов ликвидации безграмотности в Туве школьных принадлежностей и серии плакатов<sup>5</sup>. Еще на III сессии Малого Хурала<sup>6</sup> ТАР (1933 г.) делегат Тай заметил: «Национальная культура не процветает, даже никого в худоне (на кочевых стоянках – *H.M.*) я не видел, чтобы играл на национальной скрипке, чем это объясняется, я не знаю». ВОКС

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 67, л. 55.

<sup>3</sup> Тувинская Аратская Народная Республика – неточное и усложненное название тувинского государства, которое в разное время называлось «Тувинская Народная Республика» и «Тувинская Аратская Республика».

<sup>4</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 102, л. 78.

<sup>5</sup> ГАРФ, ф. 5283, оп. 2, д. 102, лл. 79-80.

<sup>6</sup> Малый Хурал – законодательный орган Тувы в прошлом.

живо откликнулся на просьбу о культурной помощи тувинскому нациальному оркестру, и сделало заказ на изготовление тувинских национальных инструментов. В 1933 г. по линии ВОКС была организована экскурсия в Москву-Ленинград для двадцати граждан ТНР сроком на месяц<sup>1</sup>.

Все же, видимо, связи ТНР с ВОКС на какое-то время еще раз прерывались. Можно предположить, что это произошло в год пика репрессий в СССР и ТНР в 1938 г. О факте такого разрыва, в частности, известно из письма Председателя Совета Министров ТНР А.Ш. Байра председателю правления ВОКС В.С. Кеменеву от 17 сентября 1940 г. Тувинский премьер-министр писал: «За время своего пребывания в Великом Советском Союзе в июле месяце этого года, при горячей помощи и братской заботе соответствующих организаций Советского Союза, я имел счастье заложить начало (выделено нами - Н.М.) непосредственной связи нашей страны с ВОКСом. Специальная радиопередача, организованная Всесоюзным радиокомитетом для Тувинской Народной Республики, ряд статей в «Известиях» корреспондента [Е.] Виленского имели исключительное значение и вызвали огромную радость и восхищение широких народных масс и радиослушателей нашей страны...

В целях наиболее полного практического осуществления нашей связи, я хотел бы просить ВОКС о следующем:

«1. Для Тувинской Народной Республики организовать радиоконцерты два раза в месяц: через радиостанцию им. Коминтерна, концерты из произведений классиков, советских композиторов и творчества киргизского и казахского народов; через новосибирскую радиостанцию - концерты творчества бурятских и хакасских народов; через иркутскую радиостанцию - концерты творчества бурят-монгольского народа»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 182, л. 9.

<sup>2</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 212, лл. 18-19.

Вторым пунктом в письме выражалась просьба о присылке нескольких кинофильмов. Далее сообщалось о согласии с идеей выставки достижений СССР в Туве (индустриализация, животноводство, сельское хозяйство, культура, Красная Армия и внешняя политика). А.Ш. Баир обещал высыпать для ВОКС фотоснимки и другие иллюстративные материалы о жизни ТНР. Он также заверил адресата в несомненной пользе проведения экскурсий в СССР «для лучших людей» из Тувы<sup>1</sup>.

22 февраля 1941 г. полпреду ТНР в СССР С.К. Намчаку сообщили из ВОКС о том, что Зоологический музей МГУ взял на себя составление рабочего плана организации стен-дов (учение Дарвина, происхождение жизни на Земле) и подбор фотографий по этим темам для краеведческого музея в г. Кызыле. А, кроме того, готов организовать изготовление чучел, макетов и моделей сельскохозяйственных машин. Научно-исследовательский институт краеведческой и музейной работы (г. Москва) обещал обеспечить литературой по вопросам музейно-краеведческой работы. Минусинский музей, располагавший историческими материалами о культуре народов, обитавших на территории Тувы, выразил готовность предоставить копии, макеты и фото. Далее сообщалось о возможности снабжения тувинского театра либретто, альбомами и декорациями<sup>2</sup>.

13 марта 1941 г. полпред Г.С. Петров и уполномоченный ВОКС в Туве В.К. Сафонцев передали в дар ТНР от СССР (в лице ВОКС) документальные фильмы: «Великий гражданин», «Сельскохозяйственная выставка», «На Дунае», «В Советской Литве», «По Крыму» и №№ 4-6 киножурнала «СССР на экране»<sup>3</sup>. 29 апреля 1941 г. из Тувы вправление ВОКС поступило письмо с просьбой о новом приобретении для тувинского национального оркестра музыкальных инструмен-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 244, лл. 3-4.

<sup>3</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 982.

тов. Выполнение ее советским руководством было поручено организации «Технозэкспорт»<sup>1</sup>. 6 июня 1941 г. при посредничестве НКИД СССР заведующему восточным отделом ВОКС А. Кузьмину была адресована просьба о передаче тувинскому полпредству в Москве 35 различных алфавитов народов СССР. Уполномоченный ВОКС в Туве В.К. Сафонцев путем переписки с ВОКС договорился о проведении в Туве выставки «Конституция СССР». Выставка состоялась в июле 1941 г., когда Сафонцева на посту уполномоченного ВОКС в Туве сменил М.Г. Сущевский.

В годы войны ВОКС проводило в Туве выставки военных фотографий и трофеев, распространение периодических изданий, в частности, ж-ла «Новый мир», брошюр, кинофильмов, международных и военных обзоров. По линии ВОКС выписывались журналы для советских и тувинских работников в ТНР. Например, генеральный секретарь ЦК ТНРП С.К. Тока через ВОКС получал журналы «Под знаменем марксизма», «Мировое хозяйство и мировая политика», «Интернациональная литература». Председатель Совета Министров А.М. Чимба получал аналогичные издания, а также журналы «Новый мир», «Советское государство и право». Председатель Малого Хурала Х. А. Анчима – все названные выше издания, а также дополнительно «Коммунальное хозяйство». Тувинские руководители получали советские периодические издания по линии ВОКС и в дальнейшем<sup>2</sup>.

Чрезвычайный и Полномочный посланник ТНР в СССР Оюн Мандара в отчете за 1942 г. писал в МИД ТНР, что ВОКС направляет в Туву плакаты, альбомы, отражающие Великую Отечественную войну, пьесы для театра и инструкции по оформлению сцены, муляжи для музея и патефонные плас-

<sup>1</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 245, л. 51.

<sup>2</sup> Архив внешней политики Российской Федерации (АВПРФ), ф. 153, оп. 18, д. 6, п. 8, лл.32, 34-36, 39; д.11, п. 8, лл. 9, 12, 18-19.

тинки для радиопередач. По его мнению, эта помощь могла бы быть еще более значительной, если бы из Кызыла поступали «необходимые сведения относительно имеющихся культурных потребностей»<sup>1</sup>. Сам полпред лично встречался с председателем правления ВОКС В.С. Кеменевым и его заместителями и обсуждал с ними вопросы культурной помощи Туве<sup>2</sup>. Во время одной такой встречи, состоявшейся 25 ноября 1942 г. с заместителем председателя ВОКС И. Зотовым, он получил в дар для Тувы и передал в Тувинский радиокомитет 106 патефонных пластинок и коллекцию муляжей для Тувинского государственного музея на тему «Происхождение человека»<sup>3</sup>. 22 декабря 1942 г. с советскими руководителями, включая председателя правления ВОКС В.С. Кеменева, встречались члены тувинской торговой делегации во главе с председателем Совета Министров ТНР А.М. Чимба. Сообщение об этой встрече было опубликовано в газете «Правда» от 25 декабря 1942 г.

2 января 1943 г. тувинский полпред обратился к руководителю ВОКС с просьбой о подборе литературы для библиотеки Научного общества ТНР, размещении в государственном музее ТНР передвижной выставки Третьяковской галереи, направлении материалов для выставки о зверствах фашистов, посылке в Туву музыкальных национальных инструментов Бурят-Монголии и народов Средней Азии. Поставил перед ним вопросы о составлении библиографического указателя литературы по Туве и, в частности, высылке литературы о переводе кочевников на оседлость, получении научно-технических и учебных фильмов, помощи материалами для фотовыставки о советских воинах-героях. В.С. Кеменев обещал по возможности помочь<sup>4</sup>. 25 марта 1943 г. поверенный в делах СССР

<sup>1</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 290, л. 35.

<sup>2</sup> Там же, л. 51.

<sup>3</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 304, л. 41.

<sup>4</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д.283, лл. 7-8.

в ТНР и уполномоченный ВОКС в Туве М.Г. Сущевский сообщил председателю Совета Министров ТНР А.М. Байру, что для него по линии ВОКС организована бесплатная подписка на периодическую литературу: газеты «Правду», «Известия» и журналы «Под знаменем марксизма», «Интернационал», «Огонек» и «Крокодил»<sup>1</sup>.

В марте 1943 г. правление ВОКС посетили члены тувинской делегации, сопровождавшей на фронт третий эшелон подарков<sup>2</sup>. При встрече 14 апреля 1943 г. И. Зотов взялся подобрать и направить в тувинский театр ряд литературно-музыкальных произведений<sup>3</sup>. В беседе с В.С. Кеменевым 22 сентября 1943 г., тувинский полпред узнал, что книги для библиотеки Научного общества ТНР уже подбираются, но фонды Третьяковской галереи, к сожалению, в связи с войной законсервированы и его экспонаты временно недоступны. Вместо этого руководитель ВОКС предложил открыть в Туве выставку советских художников на тему Великой Отечественной войны. Он также посоветовал вопрос о музыкальных инструментах переадресовать Наркомату внешней торговли СССР, проинформировал, что литература о переходе на оседлость подобрана<sup>4</sup>. 3 ноября 1943 г. состоялось совещание при Восточном отделе ВОКС, посвященное вопросу оказания помощи в работе Ученого комитета ТНР, созданного за два месяца до этого<sup>5</sup>.

20 марта 1944 г. глава тувинского правительства А.М. Чимба обратился к представителю ВОКС в Туве И.Д. Бударину с просьбой содействовать в получении газеты «Советская Сибирь» от 14 сентября 1921 г., где было опубликовано обращение

<sup>1</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 1184, л. 1.

<sup>2</sup> Там же, л. 119.

<sup>3</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 297, л. 6.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Рукописный фонд Тувинского института гуманитарных исследований (РФ ТИГИ), д. 311, л. 24.

НКИД РСФСР к трудящимся массам Тувы по поводу происшедшей революции и провозглашения ТНР, так как проводится работа по сбору исторического материала<sup>1</sup>. Новый тувинский полпред Оюн Ензак 12 июля 1944 г. встречался с заведующим Отделом Востока ВОКС Левинсоном и договорился с ним о направлении в Туву литературы по музыке, портретов Сталина и других советских руководителей, а также о передаче картины художника Преображенского «Битва за Ровно» в Тувинский государственный музей. Сам он побывал в мастерской художника и убедился, что «картина производит довольно хорошее впечатление». С.К. Тока попросил В.С. Кеменева направить к автору картины специалистов для определения ее стоимости. Оюн Ензак поставил вопрос о ее приобретении для Тувы за счет ВОКС<sup>2</sup>. С вхождением ТНР в состав СССР и РСФСР в октябре 1944 г. вопросы культурной помощи Туве оказались вне сферы деятельности ВОКС.

*Канзай А.К.*

### **Современный взгляд на партийно-государственную и общественную деятельность С.К. Тока**

Исполнилось 110 лет со дня рождения видного партийно-государственного и общественного деятеля Тувы, народного писателя Тувинской АССР, лауреата Государственной премии СССР, Героя Социалистического труда Салчака Калбакхорековича Тока. С его именем и делами связаны более сорока лет развития тувинского общества в XX столетии. Он оставил глубокий след в истории и памяти многонационального народа республики.

С.К. Тока родился 15 декабря 1901 года в местечке Мерген нынешнего Кая-Хемского кожууна в бедной семье. С 1910 по

<sup>1</sup> ЦГА РТ, ф.92, оп. 1, д. 1270, л. 22.

<sup>2</sup> ЦГА РТ, ф.100, оп. 1, д. 303, лл. 52-54.

1921 год он работал по найму у русских кулаков. Весной 1922 года выехал в г. Кызыл, устроился на работу – курьером Правительства ТНР. С 1924 по 1925 год служил в рядах Народно-революционной армии в качестве переводчика.

В 1925 году С. Тока в числе первых десяти тувинцев был направлен на учебу в Москву в Коммунистический университет трудящихся Востока (КУТВ), который окончил в 1929 году.

В ноябре 1929 года, на VIII съезде ТНРП, определившем курс на некапиталистическое развитие Тувы, С. Тока избирается членом Политбюро и вторым секретарем ЦК партии. Одновременно он являлся министром культуры ТНР.

На II Чрезвычайном объединенном пленуме ЦК и ЦКК ТНРП, проходившем в октябре 1933 года, С. Тока избирается Генеральным секретарем ЦК партии. Вплоть до ноября 1945 года он возглавлял партийную организацию Тувинской Народной Республики

С плодотворной деятельностью С. Тока связаны многие прогрессивные преобразования в Тувинской Народной Республике. Под руководством ТНРП, при активном участии С. Тока аратские массы поднялись на созидательный труд, осуществили важные социально-экономические преобразования в условиях постоянно укрепляющегося народно-демократического строя.

С. Тока вместе с другими руководителями ТНР уделял постоянное внимание установлению и укреплению политических и экономических связей Тувы с Советским Союзом, содействовал внедрению в жизнь ТНР богатого опыта хозяйственного и культурного строительства ВКП(б) и Советского государства.

Велика заслуга С. Тока в создании в начале 1930-х годов национальной письменности, положившей начало широкому развертыванию всеобуча, зарождению печати, книгоиздания, литературы, появлению театра и других очагов культуры.

Ярким выражением крепнущего союза, братской дружбы между ТНР и СССР явилась интернациональная солидарность трудящихся Тувы с советским народом в годы Великой Отечественной войны. По всей Туве развернулось движение по оказанию помощи Красной Армии. Лучшие сыны тувинского народа плечом к плечу с советскими воинами сражались против немецко-фашистских захватчиков. Организаторами этой патриотической работы были Правительство Тувы, ЦК ТНРП при самом активном участии С. Тока. Он неоднократно выезжал в действующую армию в качестве руководителя делегаций трудящихся Тувы, встречался с советскими воинами, рабочими и колхозниками, вдохновлял тувинских добровольцев на боевые подвиги.

Вместе со своими единомышленниками С. Тока проявил дальновидность и мудрость, возглавив движение за добровольное вхождение Тувы в братскую семью советских народов. Они исходили из того, что предшествующий период прогрессивного развития Тувы, созданные объективные внутренние условия закономерно приводят к этому исторически оправданному выбору.

С.К. Тока с ноября 1945 г. по май 1973 г. бесменно занимал ответственный пост первого секретаря Тувинского обкома КПСС.

С вступлением Тувы в состав СССР начался новый этап в ее ускоренном развитии. Областная партийная организация последовательно решала многие сложные социально-экономические и культурные задачи: завершение кооперирования аратских хозяйств, создание колхозов и совхозов, перевод аратов-кочевников на оседлость, переустройство их социально-бытовой жизни, строительство жилья, школ, клубов и других объектов на селе.

К середине 1970 года Тува стала регионом с крупным механизированным сельским хозяйством, развивающейся промышленностью, высоким уровнем культуры народа. В ней

заново созданы такие новые отрасли промышленности, как горнорудная, энергетическая, угольная, деревообрабатывающая и другие. Построены крупные предприятия – комбинаты «Туваасбест», «Тувакобальт», Кая-Хемский угольный разрез, Терлиг-Хайнское ртутное предприятие, Авторемзавод.

За 1944–1970 г.г. объем валовой продукции всей промышленности возрос в 36,9 раз, а численность рабочих и служащих – в 70 раз. Выработка электроэнергии увеличилась в 214 раз. В 1970 г. в народном хозяйстве республики работало 13,3 тыс. дипломированных специалистов, из них 36,6 процентов – с высшим образованием [1].

В 1945–1972 г.г. объем валовой продукции сельского хозяйства вырос в 19 раз, многократно увеличился объем реализации продуктов животноводства и растениеводства. Колхозы и совхозы оснащаются современной техникой. Растет поголовье скота и его продуктивность, повышается урожайность полей. Радиофикация и телефонизация дошли почти до всех сельских населенных пунктов, внедряется телевидение. В эти годы ускоренно развиваются транспорт и связь, интенсивно ведется строительство жилья, автодорог с твердым покрытием, линии электропередачи.

Уделяется большое внимание укреплению материально-технической базы учреждений образования, науки, культуры и здравоохранения. К началу 1970 года число общеобразовательных школ достигло 185, детских дошкольных учреждений – 164. Работали 46 больничных учреждений, 188 домов культуры и клубов, 153 массовых библиотек, 211 киноустановок. За 1946–1975 г.г. ввод в действие жилых домов составил 2352,7 тысяч квадратных метров площади. Удалось существенно повысить уровень и качество жизни населения. Искоренены многие социальные болезни, безработица, бедность и нищета людей. К началу 1970 года общая численность населения республики составила 230,9 тыс. человек, увеличившись в 2,4 раза по сравнению с 1945 годом.[2].

Отличительной чертой С. Тока была его тесная связь с мас-сами. К нему тянулись люди самых различных профессий, разного возраста. Он находил общий язык с рабочими, колхозниками, учителями, врачами, понимал их нужды и запросы, оказывал им всяческую поддержку и помощь. С его мнением считались в высших эшелонах партийно-государственных органов, его знали и уважали руководители многих областей и краев, в т.ч. в братской Монголии.

С. Тока принимал активное участие в общественно-политической жизни страны, партии и Советской Тувы. Он был делегатом XIX-XXIV съездов КПСС, избирался кандидатом, а затем членом ЦК КПСС. Он являлся депутатом Верховного Совета СССР 2–8 созывов, депутатом областного, а затем Верховного Совета Тувинской АССР.

Свою партийную, государственную и общественную деятельность С. Тока сочетал с литературным творчеством, получившим признание во многих странах мира. Он являлся одним из засинателей тувинской литературы, является автором ряда крупных литературных произведений о жизни тувинского народа, в которых отражены наиболее знаменательные вехи новейшей истории Тувы. Ему присвоено почетное звание Народного писателя Тувы и Лауреата Государственной премии СССР.

С. Тока своей человечностью, простотой и доступностью к людям, большой трудоспособностью снискал доверие и уважение трудящихся. Признанием его заслуг являются присвоение ему высокого звания Героя Социалистического Труда, награждение семью орденами Ленина, орденом Трудового Красного Знамени, орденами и медалями Тувинской Народной Республики и Монголии. Таким образом, более чем сорокалетнее пребывание С.К. Тока у партийно-государственного руководства Тувы увенчалось общезвестными и неоспоримыми достижениями и успехами в ее поступательном развитии.

Вместе с тем он, как и любой руководитель, находившийся длительное время на руководящих должностях, не был свобод-

ден от определенных недостатков и упущений. Остановимся лишь на некоторых сторонах его деятельности, которые до сих пор трактуются неоднозначно, а порой – и критически.

Наиболее характерным недостатком отдельной части партийного и государственного руководства Тувы, в т. ч. С. К. Тока, в начале 30-х годов была приверженность к «левизне», т.е. перегибы и искажения в осуществлении социально-экономических преобразований. В частности, имело место необоснованная конфискация имущества середняков и лам, лишение их избирательных прав и другие противоправные действия в отношении враждебно настроенных к народной власти лиц.

Состоявшийся в октябре 1933 г. II чрезвычайный объединенный пленум ЦК и ЦКК ТНРП осудил левацкие перегибы и вскрыл грубые нарушения в проведении коллективизации: администрирование, неправильную ориентацию на высшие формы при выборе путей кооперирования, зажим частнохозяйственной инициативы араторов, налоговое обложение на середняцкие хозяйства, лишение их кредитов и т. д.

В основе политических ошибок и практических действий С. Тока и отдельных партийных и государственных руководителей 1930-40-х годов по конкретным вопросам лежит то, что они переносили советский опыт на тувинскую почву механически, без должного учета социально-экономических и национально-специфических условий Тувы. Как в последствии подтвердила практика, копировалось и то, что являлось ошибкой руководства ВКП(б) и Советского государства. Особенно это касается проблемы классовой борьбы. Нельзя отрицать того, что классовая борьба не имела места, как в Советском Союзе, так и в Туве в лице представителей бывшей феодальной знати. Однако в Туве, по примеру и подобию руководства СССР, к ним нередко относили и тех, кто придерживался иной точки зрения, чем официальная. Зачастую нагнетался вопрос об антипартийной и антигосударственной настроениях и действиях, что в конечном счете приводило к поиску контрреволюционеров, врагов народа.

В период нахождения С. К. Тока во главе партийной организации Туву не обошли массовые политические репрессии 30-40-х и 50-х годов. Тува под влиянием объективных и субъективных факторов, внутренних и внешних условий оказалась втянутой в волну репрессий.

Существенное влияние на С. Тока и других руководителей ТНР в формировании их взглядов на политические репрессии оказало всячески оправдываемые репрессии в СССР и МНР, выводы правоохранительных органов ТНР и СССР о существовании в Туве контрреволюционных сил, необходимости их разоблачения. Из государственных органов СССР, особенно, правоохранительных, поступали указания и советы по борьбе и разоблачению «контрреволюционеров». Партийное и государственное руководство ТНР в силу этих причин не смогло противостоять, принять меры по недопущению необоснованных репрессий.

Изучение, анализ причин и условий, породивших репрессии в Туве показывают, что главная вина С. Тока и его ближайшего окружения состоит в том, что при оценке событий и явлений основным критерием явились политические и идеологические аспекты и подходы, нередко игнорировались законодательно-правовые нормы и акты, глубоко и объективно не изучалась реальная жизнь.

Неслучайно, в документах партийных и государственных органов того времени четко прослеживается курс на развертывание в стране борьбы с врагами революционного строя. При определенных условиях, особенно в первые годы народной власти, конечно же, в самом деле, были и враги, и вредители, но когда народная власть значительно укрепилась, когда в основном было сломлено сопротивление бывших эксплуататорских классов, такой ориентир зачастую приводил к перегибам, ошибкам. К примеру, необоснованным является то, что в конце 40-х и в начале 50-х годов в Туве, как и прежде, усиленно продолжали муссировать вопрос об активизации

буржуазного национализма, нарастании сопротивления остатков феодальных элементов, наличии крупной частной собственности. К этому периоду времени уже не было социальной базы для такого развития событий. К «врагам народа» и диверсионно-вредительским элементам нередко причислялись работники, допустившие бесхозяйственность, расточительство и нарушение трудовой дисциплины. В частности, одним из крупных «контрреволюционных дел», положившим начало массовым репрессиям, явилось так называемое «Дело девяти» – бывших руководящих работников государственных органов ТНР.

На III пленуме ЦК ТНРП, который начал свою работу 31 августа 1938 года была разоблачена контрреволюционная организация, возглавляемая С. Чурмит-Тажы, А-Т. Хемчик-оолом, О. Танчаем и другими (всего 9 человек), которые якобы задумали свергнуть революционный строй в Туве, реставрировать в ней феодализм и передать ее империалистической Японии.

Пленум «Обязал парторганизации высших судебных органов ТНР тщательно разобрать все преступные дела ненавистных врагов народа контрреволюционеров Чурмит-Тажы, Танчая и других. Применить к ним высшую меру наказания уголовного закона ТНР»[3]. Здесь мы видим, что пленум явно превысил свои полномочия. Вместо того, чтобы делать политические и партийные выводы, он навязывал свое мнение по поводу уголовного наказания в отношении этих лиц.

Изучение материалов III пленума показывает, что ЦК ТНРП и председатель его Президиума С. Тока поспешно, на основе ошибочного анализа событий того времени, полностью поверив фальсифицированным следственным заключениям руководства МВД ТНР, сделали неправильный политический вывод о существовании в Туве контрреволюционной организации, ставившей целью реставрировать в ней феодальную власть. III пленум ЦК ТНРП выработал ошибочный, несостоятельный и политически вредный курс на развертывание в стране борьбы

с так называемыми врагами народа. Главным образом за это на С. Тока ложится гражданская и моральная ответственность.

Деятельности С. Тока в период репрессий давалась и партийная оценка. Бюро обкома КПСС в ноябре 1953 года отметило, что наличие крупных ошибок в работе МВД и нарушение социалистической законности со стороны отдельных работников УМВД стали возможными в результате неудовлетворительного руководства органами МВД со стороны бюро обкома и его первого секретаря С.К. Тока.

Кроме того, политическая и правовая оценка политических репрессий в Туве в 30-40-ые и начале 50-х годов сводится к серьезным деформациям в практике социалистического строительства, допущенным ошибкам и просчетам при осуществлении экономической и социальной политики, а также грубейшим нарушениям законности.

В конце 80-х и в начале 90-х годов остро поднимался вопрос о причастности С. Тока к политическим репрессиям. Общественные организации, такие как «Мемориал», народный фронт Тувы считали С. Тока главным виновником в массовых политических репрессиях. Выдвигались требования о сносе бюста С. К. Тока в г. Кызыле, переименовании совхоза, школы, улиц, а также лишении его почетных званий. Раздавались голоса об исключении произведений писателя из программы общеобразовательных школ, средних и высших учебных заведений. Кое-кто призывал вообще вычеркнуть имя С.К. Тока из тувинской истории.

Осенью 1989 года за подписью 58 членов общества «Мемориал» поступило заявление в прокуратуру Тувинской АССР о возбуждении уголовного дела в отношении С. Тока по семи статьям Уголовного кодекса РСФСР: ст. 102 (умышленное убийство при отягчающих обстоятельствах); ст. 176 (привлечение заведомо невинного к уголовной ответственности); ст. 177 (вынесение заведомо неправосудного приговора); ст. 178 (заведомо незаконный арест или задержание); ст. 179 (прину-

ждение к даче показаний); ст. 180 (заведомо ложный донос); ст. 260 ( злоупотребление властью, превышение власти). Рассмотрев данное заявление, прокурор Тувинской АССР С. Зотов дал заявителям ответ: «В настоящее время оснований для возбуждения уголовного дела в отношении С.Тока не имеется».

6 августа 1992 года Президиум Верховного Совета Республики Тыва принимает постановление «О памятнике С. К. Тока в центре г. Кызыла», согласно которому памятник временно закрывается до принятия законодательным органом республики решения о С. Тока[4]. На 17 сессии Верховного Совета Республики Тыва седьмого созыва (15-17 сентября 1992 года) в числе других был специально рассмотрен вопрос «О памятнике-бюсте С. К. Тока в центре г. Кызыла». После бурного обсуждения принимается решение: «...предложить прокуратуре Республики Тыва в установленном порядке провести проверку возможного факта участия С.К. Тока в политических репрессиях. Правительству Республики Тыва в трехдневный срок обеспечить проведение работ по снятию защитного ограждения на памятнике-бюсте С. К. Тока в центре г. Кызыла. [5].

Во исполнение постановления Верховного Совета РТ прокуратура республики создает рабочую группу в составе прокурора А.П. Дамба-Хуурака, опытных юристов О.П. Губиной, Ш.И. Куулара, Г.Б. Санчаа, И.И. Макушкина. Она ознакомилась с имеющимися документами, взяла ряд свидетельских показаний. Проанализировав выявленные данные, прокуратура пришла к выводу об отсутствии законных оснований проверить факты возможного участия С.К. Тока в массовых репрессиях 30-40 и 50-х гг. в порядке уголовного судопроизводства.

В заключении прокуратуры подчеркивается, что действующее уголовное законодательство запрещает следственным органам возбуждать уголовное дело за истечением срока давности, а также в отношении умершего, за исключением случаев, когда это необходимо для его реабилитации. Итоги работы

рабочей комиссии были доложены на XXIII сессии Верховного Совета Республики Тыва, на основании чего Верховный Совет Республики Тыва 30 сентября 1993 г. принимает постановление, одобряющее ее выводы [6].

Таким образом, имеется два документа прокуратуры республики: первое – о рассмотрении коллективного заявления группы членов общества «Мемориал» за подписью прокурора С.С. Зотова, второе – выше упомянутое заключение рабочей группы прокуратуры РТ, в которых содержится отказ в возбуждении уголовного дела в отношении С.К. Тока и вывод об отсутствии законных оснований проверить факты возможного участия его в политических репрессиях. По нашему мнению, это и есть правовая оценка компетентного органа, с которой следует считаться.

Вопросы политических репрессий нашли отражение и в научной литературе. В II томе «Истории Тувы», имеется раздел «Политические репрессии: причины и последствия». В нем, на наш взгляд, дана наиболее объективная и обобщающая оценка: «Репрессии в Туве обусловлены совокупностью, переплетением сложных и противоречивых исторических, политических и социально-экономических внутренних и внешних факторов, отражавших реальную жизнь народа того времени»[7]. И здесь же делается вывод о том, что «...репрессии 1930-х г.г. в ТНР – трагическая страница новейшей политической истории Тувы. Причины репрессий неоднозначны. Их нельзя сводить только к деятельности одного человека, ЦК ТНРП или МВД ТНР. В той или иной степени в них повинна определенная часть населения. В обстановке гражданского противостояния эти люди писали доносы, анонимные письма, которые служили формальным основанием для возбуждения уголовных дел, а потом и репрессий»[8].

Наконец, о некоторых других обвинениях в отношении С. Тока. Прежде всего, это касается вопроса о законности установления ему памятника в центре города. В самом деле,

здесь особых разногласий не должно быть, т.к. распоряжением Совета Министров РСФСР от 15 декабря 1981 года за номером 2051-р на основании обращения обкома КПСС и Совета Министров Тувинской АССР, принято решение о сооружении бюста С. К. Тока в г. Кызыле, а не памятника, как у нас принято его называть. В составлении проектно-сметной документации бюста и его финансировании принимало участие и Министерство культуры РСФСР [9]. Вполне очевидно, что решение, принятое указанными официальными органами, носит законный характер.

«Парад суверенитетов», вспышка волны сепаратизма, охватившие субъекты СССР в начале 90-х годов, не обошли стороной и Тувинскую АССР. Под их воздействием несколько иначе, чем прежде, стали трактоваться некоторые события тувинской истории. В частности, под сомнение ставилась правомерность вхождения ТНР в состав СССР. При этом вся вина ложилась на С.К. Тока. Его критиковали в том, что он вопросы объединения решал единолично, без подписания какого-либо договора, без участия Великого Хурала ТНР и проведения референдума и т.д.[10]. С точки зрения современных норм международного права эти организационные упущения могли иметь место при оформлении акта вхождения Тувы в состав Советского государства. Однако жизнь подтвердила необходимость и правильность такого выбора.

Принятие Тувы в состав Советского Союза, как и ее нахождение под протекторатом России, являются звеньями одной цепи, которые имеют под собой объективные закономерности. Не считаться с этим означало бы принижение роли процессов единения Тувы с Россией, и того неоспоримого факта, что данный союз выдержал испытание временем и служит надежной основой для дальнейшего развития тувинской государственности и ее народа.

Исключительно важным правовым актом в исправлении допущенных в годы репрессий беззаконий является реабили-

тация безвинно пострадавших граждан. Пересмотр архивно-следственных дел на лиц, осужденных ранее за государственные преступления, и реабилитация политических репрессированных в Туве проводится в два этапа, первый с 1954 по 1961 год, второй с 1988 г. по настоящее время. Фактический пересмотр архивных уголовных дел в соответствии с Законом Российской Федерации «О реабилитации жертв политических репрессий» в Республике Тыва завершен в 2000 году, а ныне рассматриваются заявления детей репрессированных о признании их подвергшимися политическим репрессиям и реабилитации, которые на момент политических репрессий были несовершеннолетними. Наряду с правоохранительными органами в этой работе принимали участие две комиссии, созданные решением обкома КПСС.

Согласно последним данным архива Управления ФСБ России по Республике Тыва, на территории республики было подвергнуто репрессиям в период 20-50 годов 1286 граждан. Судами и органами прокуратуры полностью реабилитировано 937 человек.

По нашему мнению, необходимо именно сейчас дать современную объективную оценку партийно-государственной, общественной и литературной деятельности С.К. Тока со всеми положительными и отрицательными сторонами, чем откладывать ее на будущее. Дело в том, что среди нас живут немало живых свидетелей, работавших вместе с ним, знающих его личную жизнь, трудовую и творческую деятельность. А через каких-то 10-15 лет их, может быть, станет еще меньше. Тогда молодому поколению, исследователям будет значительно труднее разобраться в этих сложных явлениях истории Тувы.

Если будем объективными и справедливыми в оценке деятельности С.К. Тока, то это позволит сохранить спокойствие и стабильность в тувинском обществе, поможет взвешенно подойти к этой чувствительной для многих теме. За последние годы полярные рассуждения о нём несколько успокоились,

но вовсе не прекратились. Газета «Тувинская правда» напечатала накануне юбилея С.К. Тока ряд статей М. Байыр-оола, пропитанные предвзятостью, однобокой оценкой, направленные на выискивание компроматов в личной жизни и трудовой деятельности С.К. Тока. Например, он писал: «С.К. Тока был авторитарным, властолюбивым и подозрительным человеком, который не терпел критики по отношению к себе»[11]. Могут ли с такой огульной характеристикой согласиться те, кто знала С.К. Тока, много лет вместе с ним работала и строила новую Туву.

С.К. Тока – уникальная историческая личность, один из самых почетных и заслуженных людей Тувы XX столетия, видный партийно-государственный и общественный деятель. За годы его пребывания у партийно-государственной власти Тува совершила такой стремительный подъем в своем социально-экономическом и культурном развитии, чего мы не знаем в многовековой истории тувинского народа. В этом несомненно есть личная заслуга. По завершению научно-практической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения С.К. Тока, народный писатель Тувы А.А. Даржай сказал: «С.К. Тока следует оценивать как выдающегося сына тувинского народа». Такую позицию разделяют многие.

### Примечания

<sup>1</sup> Экономика Тувинской АССР, Кызыл, 1973, С. 5.

<sup>2</sup> См. «Республика Тыва 60 лет». Юбилейный статистический сборник. Кызыл, 2004. С. 20, 40-46.

<sup>3</sup> ЦАДПОО ЦГА РТ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2025.

<sup>4</sup> Шын. – 1992.– 7 авг.

<sup>5</sup> Тувинская правда.– 1992.– 29 сент.

<sup>6</sup> Шын.– 1993.– 30 окт.

<sup>7</sup> История Тувы. Т. II. Новосибирск, 2007. С. 202.

<sup>8</sup> Там же.– С. 207.

<sup>9</sup> ЦГА РТ. Ф. 270. Оп. 1. Д. 887, Л. 150.

<sup>10</sup> Тувинская правда.– 1992.– 19 сентября.

<sup>11</sup> Тувинская правда.– 2011.– 10 ноября.

## **С. К. Тока как русофил и советофил**

Контент-анализ текстов трилогии «Слово арата», касающихся социальной жизни подростка и юноши Тывыкы, написанных им самим, и показания информантов убеждают нас в том, что он, проходя социализацию в окружении крестьян-староверов, съязмальства играя с их детьми, был пленен их культурой, питался и одевался как они, хорошо освоил бытовой язык и обычай. Автор статьи на основе наблюдений и признаний писателей-тоджинцев Ю. Кюнзегеша и Л. Чадамба сделал вывод о том, что, как журналист, Тока начал писать на русском языке, а потом – на тувинском, преодолев тоджинский диалект при помощи ежедневного общения с хемчикцами и быстро запоминая и используя народный фольклор и литературный язык. Тем не менее, в многочисленных блокнотах он писал только на русском языке. Наконец, он крестился в старообрядческой церкви и женился на русской. Все это дает нам основание считать его русофилом и советофилом, что подтверждается выводами антропологов, социологов и жизненной практикой нашего героя.

Подчеркивая влияние культуры на черты личности, известный антрополог К. Клакхон пишет: «В различных обществах детей воспитывают по-разному... Каждое отдельное общество еще в раннем возрасте передает представителям нового поколения стандартную картину ценностей и санкционированных средств их обретения, модели поведения, предназначенные для мужчин и женщин, молодых и старых. ... Если ребенок из России окажется в Соединенных Штатах, то, став взрослым, он будет действовать и думать как американец, а не как русский – это факт, подтвержденный опытом. ... Процесс становления личности в качестве характерного представителя какой-либо группы включает в себя оформление необработанной человеческой природы» (Клакхон 1998, с. 229-230).

Таким образом, личность человека формируется в процессе социализации, сущность которой сводится к усвоению культурного опыта общества и формирования собственно человеческих качеств – мышления, способности к общению с другими людьми. В данном конкретном случае юноша Тывыкы стал своим человеком в русской крестьянской среде.

О том, что Кол Тывыкы в молодости не знал о тувинском народном празднике, свидетельствуют следующие строки, написанные им самим: «Говорят, сейчас начнется великий наадым. Ты туда пойдешь, Тывыкы? – спросил Кок, поблескивая глазами. На что тот ответил: «Сначала скажи, что такое надым (правильно: наадым)? Это песня такая, что ли? Словами будут петь или просто свистеть?» (Слово арата, 1973, с. 176).

Как известно, в начале XX в. произошли глубокие изменения в мегасреде и макросреде, в Китае победила Синьхайская революция, пала Цинская власть. Внешняя Монголия и Урянхай оказались в пространстве политических интересов Российской империи. Под покровительством России монголы начали строить свое новое государство. Тувинские родовые старейшины, поколебавшись, сначала решили остаться с Внешней Монгoliей, а потом решили быть с Россией. 4 апреля 1914 г. император Николай II издал указ об установлении протектората России над Урянхаем. Это было судьбоносное решение для кочевников и русских крестьян.

Молодой Кол Тывыкы понимал это как вхождение Урянхая в состав царской России. Когда он учился в КУТВе, ему поручили читать лекцию в г. Иваново. На просьбу молодежи «расскажите о своей стране», он ответил: «Раньше Туву называли Урянхайским краем. Она вошла в состав России в девятьсот четырнадцатом году. А с двадцать первого стала Тувинской Аратской Республикой. Население – менее ста тысяч. Основное занятие – кочевое скотоводство. Тувинцы кочуют зимой и летом. Не знают, что такое дома, живут в юртах... неграмотная, отсталая страна» (Слово арата, с. 260). Вот так

он понимал политический статус Тувы. У нас нет оснований упрекать его в этом. Объявление протектората России он понял как вхождение в состав сильного государства и этим гордился. Уверен, что в то время все простые люди многоэтнической Тувы, особенно восточной стороны, именно так и понимали и жили.

Как писал сам Тока, «в марте 1930 года в кабинете секретаря ЦК ТНРП И. Шагдыржапа собирались члены бюро ЦК: первым пришел Пюльчун (правильно: Бүлчүн), ставший теперь министром внутренних дел. Он весело поздоровался, затем затеял шутливый разговор, но тут же появился Сат (Председатель Совета Министров ТНР Сат Чурмит-Дажы – М.Б.) – хмурый, чем-то недовольный, и стало неуютно, будто холодом пахнуло... Не заставили себя ждать и остальные. «Один вопрос, товарищи, – Шагдыржап не стал терять времени – секретарь ЦК Монгольской революционной партии товарищ Элден-Очур прислал приглашение на девятый Великий Хурал. Кого пошлем?». «Какие имеются соображения?» – хмуро спросил Сат. «Чего тут соображать? Давайте здесь и договоримся» – ответил Шагдыржап. «Пошлем Салчака» – предложил Пюльчун. Члены бюро как в рот воды набрали. Я растерялся. «Давай-ка я скажу, дарга, – поднялся Сат и усмехнулся. – Если хотите знать мое мнение, надо послать другого человека. Вообще против Токи я ничего не имею. Но монгольской грамоты он не знает, жизнь этой страны не знает. Вот и получится неизвестно что». Элбек-оол (А.Т.Хемчик-оол, председатель президиума Малого Хурала ТНР – Б.М.) негромко, но так, что всем было слышно добавил: «В нем ни монгольского, ни тувинского ничего нет!» Я готов был провалиться со стыда. Ну, зачем понадобилось Пюльчуну называть мое имя? «Не могу с вами согласиться, – откуда-то издалека донесся недовольный голос Шагдыржапа, – мы только что выдвинули Току на высокий пост. Ему полезно будет поучиться. Я за то, чтобы послать его. Пусть опыт наших соседей изучит. Хорошее нам привезет, плохое там оставит».

С перевесом в один голос предложение Пюльчуна прошло. Мне бы радоваться, а на душе было неспокойно» (Слово арата, с. 349-350).

Данный сюжет написан почти точно. Прав сам С. Тока и правы его оппоненты. Действительно, в то время у сравнительно молодого С. Тока мало было тувинского, а монгольского ничего не было по сравнению, например, с Сат Саны-Шириевичем Чурмит-Дажы, в то время работавшим председателем Совета Министров и министром иностранных дел ТНР, в совершенстве владевшим монгольским языком и письменностью, основами тибетской философии и медицины. Кол Тывыкы вырос батрачком в старообрядческой крестьянской среде, приобщился к их языку и культуре. После учебы в КУТВе вместе с Элдеп-Очуром в Москве они овладели коммунистическими идеями, стали партийными лидерами в своих кочевых странах. Поэтому в соответствии с духом революционного времени, в Монголию должен был ехать С. Тока, как представитель новой власти Тулы и как человек, лично знакомый с секретарем ЦК МНРП Элдеп-Очуром. Еще надо учесть, что в то время такие вопросы решались в самих верхах, в тиши кабинетов, а потом только согласовывались на бюро. В «верхи» входили полномочные представители СССР в ТНР и советники. Сам С. Тока был назначен на пост представителями Сиббюро ВКП(б) и был зависим от них (Моллеров, 1991).

Л. Ооржак, работавший водителем у Тока во второй половине 30-х годов и хорошо знавший его личные повадки, говорил: «Когда Тока бывал в аалах, то не мог есть ааржы, курут (сущенный творог), далган, тараа (жареное просо), не любил народную одежду, домашнюю утварь, считал их пережитками прошлого. Он не любил обычай и традиции тувинцев. Однажды мы поехали на праздник скотоводов в Чадан. Там было много молодых и пожилых женщин в яркой национальной летней одежде. С. Тока, увидев их, полуслугтия-полусерьезно заметил: «А вы, оказывается, как и прежде, отсталые люди, ходите в

старинной одежде, а если вы наденете русское платье, то я бы с вами потанцевал». Услышав эти слова, некоторые молодые женщины быстро переоделись и танцевали вместе с ним» (Научный архив ТИГИ, л. 45].

В своих кратких автобиографиях, написанных 27 февраля и 8 мая 1941 года, он указывал разные годы своего рождения. В 1925 г., очень желая учиться в Москве, сбавил на пять лет свой возраст, таким образом, он родился не в 1901 г., а в 1896 году. Но он никогда не указывал число и месяц своего рождения по лунному календарю, как это делали его сверстники-тувинцы. Может, забыл уточнить у своей матери, братьев и сестер, а может, просто не знал. Между тем, С. Сарыг-оол, человек его поколения, с которым С. Тока часто общался как писатель, в своей «Повести о светлом мальчике» точно писал: «Я родился в год Курицы, в последнем месяце осени, семнадцатого дня, в час овцы», что в переводе на Григорианское летоисчисление означает, что он родился 17 ноября 1908 г., в восьмом часу. В традиционном обществеnomадов дети очень рано включались в трудовую деятельность семьи. Главными агентами влияния на социализацию ребенка, формирование его самосознания и этического поведения являются, прежде всего, люди кровного родства: родители – мать и отец, родные братья и сестры, бабушки и дедушки, то есть этническая среда. Писатель С. Сарыг-оол наглядно показал, в каких условиях и ценностях воспитывались дети nomадов, формировалась их традиционная культура. В «Слове арата» мы наблюдаем совершенной иной тип социализации.

Монгуш Сонамович Намзырай, 1911 г. рождения, уроженец с. Кызыл-Тайга Барун-Хемчикского кожууна, в 1928-1932 годах учился в КУТВе. По решению политбюро ЦК ТНРП в 1932 г. назначен первым редактором молодежной газеты «Реванэ шыны» («Правда революционного Союза молодежи»), позднее названной «Тываның аныяктары» («Молодежь Тувы»).

Через год его назначили секретарем Верховного Суда, а в 1935-1937 гг. он был секретарем министерства финансов ТНР. Однако, поработав всего четыре года, молодой человек 1 сентября 1937 г. был заключен в тюрьму по подозрению в «контрреволюционной» деятельности. Н. Монгуш был обвинен за вопросы и утверждение о том, что СССР захватил на севере Тувы свыше тысячи кв/км. земли, хотя Туву считают самостоятельным государством; все учреждения заняты русскими, в каждой организации имеются русские советники, а что они делают, каковы их цели, неизвестно; у ТНРП нет программы, разве можно считать ее партией; говорят, что СССР помогает Туве, а на самом деле они нам бесплатно не дадут ни одной спички; хотя говорим, что Тува суверенное государство, но почему у него нет герба? Он считал, что во всем этом повинен единственный человек – Тока. По мнению Монгуша Намзырая, «Тока как иностранец, его нравы и поведение совершенно чужды тувинцу. Хунта Токи не успокоится, пока не продаст тувинскую землю. То, что они считают контрреволюционным делом – пустая брехня, они, заставляя людей стоять у горячей железной печки, не давая пищи, с помощью голодного измора выдавливают ложные показания и сажают» (Научный архив ТИГИ, л.97).

За все это молодой журналист Монгуш Намзырай 19 января 1942 г. коллегией МВД ТНР был приговорен к расстрелу. Справедливости ради надо заметить, что по поводу помощи СССР ТНР он был слишком пессимистичен. К тому же он учился в Москве. Как он сам признавался, «Времена учебы в Москве – самые счастливые дни в моей жизни. Вместе с друзьями я был свободен и горд, незаметно пролетели несколько лет учебы». Однако он стал противником той системы, которая его подготовила, чтобы он служил ей верой и правдой. Он не оправдал ее доверия. За инакомыслие и измену власть его жестоко наказала.

## Советофил

В июле 1925 г. С. Тока поехал учиться в СССР (Россию). По пути в Москву он и его спутники впервые увидели действительно сказочные для них вещи: пароходы, самолеты, большие города, которые даже ночью светятся, дома-поезда. Однако больше всех удивила его Москва. Когда он услышал т.о радио: «Через три часа — Москва!», сердце его громко застучало. И вот приехали. Их посадили в легковую машину. Сигналя, машина медленно пробиралась сквозь поток людей. Тока представил себе ущелье высоких гор Урбун-Кашпала. Там, если голову задерешь, небо все видно. А тут они неслись по узкой улице, меж высоких домов, над которыми все черным-черно. «В домах, — думал он, — почти во всех окнах огни, но различить что-нибудь невозможно — улицы крутятся огненной лентой перед глазами...».

Встретили их очень тепло. «Заждались мы вас», — певуче промолвила розоволицая старушка в белом халате». Накормила, показала каждому его койку с чистыми простынями и одеялами. Назавтра Наталья Михайловна пришла рано утром, записала имена всех десятерых, наказала получить у коменданта талоны в столовую, а после завтрака идти в баню. Казалось, что они приехали не в чужой город, а в дом родной.

Потом они пошли в КУТВ и познакомились с учителями, которые сообщили, что тут учится молодежь из многих стран, из Тувы пока никого не было, что они — первые. Но всех поразила встреча с А. Пальмбахом, который поздоровался с ними по-тувински. Услышать тувинские (турецкие) слова в этом городе никто не ожидал. Это было очень приятно, его запомнили на всю жизнь. Неслучайно позднее А. Пальмбах позднее приехал в Туву и долго плодотворно работал в сотрудничестве с Тока. За четыре года учебы в Москве он полюбил город. В своей повести «Здравствуй, Москва!», дневниковых записках Тока отмечал, что в столице ему хорошо, хочется жить, «Москва стала ему родиной». Так что он стал еще и советофилом.

Учиться и жить в КУТВе было одно удовольствие. Каждый, кто там учился, сразу чувствовал, что попал в сказочную страну, где к ним относились очень хорошо. За проезд из Кызыла в Москву тратилось 250 рублей. Каждый студент Спецсектора обходился в 125 рублей в месяц. Изначально тувинская номенклатура готовилась в лучших условиях, как и вся советская номенклатура. Преподаватель Х. М. Сейфуллин в письме к С.К. Тока отмечал: «Студенты думают, что правительства ТНР и СССР обязаны их содержать во время учебы по-особому: одевать лучше, кормить как на курортах, давать больше денег, отправлять обязательно на курорты. В КУТВе в отношении материального обеспечения дело обстоит неплохо, но, тем не менее, когда начинаешь кое-какие излишества ликвидировать, тогда студенты обычно бывают недовольны. Например: в КУТВе кормят 5 раз в день, зачем это, вполне хватит трех раз в день. Почему студентов нужно отправлять курьерским поездом, когда скорый поезд дешевле, почему в театре сидят на первом или втором ряду, вполне можно с большой пользой сидеть и в 10-15 ряду и т.д.» Редко в каких учебных заведениях было подобное обеспечение студентов (История Тувы. с. 248).

Все, что делается в Москве, в СССР, он считал мудрым и никогда, ничего не подвергал сомнению. Например, на II пленуме ЦК ТНРП (1936 г.) Тока говорил: «В СССР победоносно построен социализм. Среди некоторых людей появляется сомнение по этому вопросу. А мне кажется, у этих



С. Тока в годы учебы в КУТВе, 1926 г.

перерожденцев совершенно гнилые мозги, либо 99% из них просто умалишенные».

Став лидером тувинской партии, а с 1945 г. главным партийным функционером советской Тувы, Тока был в Москве сотни раз, иногда жил месяцами, ходил в театры. За свою долгую политическую жизнь в Москве он встречался с представителями высшей элиты СССР, решал все вопросы, касающиеся Тувы. Наличие высшего политического статуса помогало Токе легко входить в контакт с главой правительства СССР, союзными министрами, которые помогали в развитии горнодобывающих предприятий Тувы, подключении к Союзной энергосистеме.

Он очень хотел, чтобы тувинской номенклатуре и студентам Москва стала своей. И действительно мы, аспиранты Академии общественных наук при ЦК КПСС, слушатели Высшей партийной школы при ЦК КПСС, жили и учились в столице нашей страны и теперь уже не душой, а по праву считали ее сердцем матери-России, нашим любимым и дорогим городом. Дни, проведенные в Москве, мы на всю жизнь считаем счастливыми днями своей жизни.

Вместе с тем, в Москве, Ленинграде (теперь Санкт-Петербург), Свердловске (теперь Екатеринбурге), Новосибирске, Красноярске, Иркутске, Хабаровске, Томске и многих других городах России учились в советские времена и теперь учатся тысячи юношей и девушек из Тувы. Их сердцам также дороги эти города, в вузах которых они получили образование. Они тоже стали в их душе символом Родины.

Салчак Тока имел благородное правило встречаться со студентами, интересоваться их жизнью и бытом. Он часто бывал в Москве, встречался со студентами, обучающимися в вузах столицы. Например, писатель К. Кудажы написал об одной встрече С. Тока со студентами Москвы в середине 60-х годов. Тогда он учился в Высшей партийной школе. Однажды ему дали приглашение участвовать на пленуме ЦК КПСС.

Когда пришел во Дворец съездов, то встретился с С. Тока, который дал ему поручение собрать студентов из Тувы. Кудажы побывал в институтах имени Плеханова, Крупской, Сурикова, Тимирязева, в высшей школе комсомола, КГБ, МВД и МГУ имени Ломоносова. Вечером в партийной школе собрались свыше 30 студентов из разных вузов столицы. Приехал С.Тока, поручил Кудажы провести вечер. Он открыл встречу, предоставил ему слово. Дарга рассказал, как проходила зимовка в Туве, сказал, что в Кызыле, как в Москве, начали строить многоэтажные дома. Еще сообщил, что начали строить мост через Улуг-Хем. Аспиранты К. Шактаржык, О. Бартан и другие задавали ему вопросы. На этом встрече закончилась. По предложению Тока, Кудажы был избран президентом Московского землячества. С тех пор он стал порученцем Токи по сбору студентов в Москве. Уходя, С.К. Тока наказал ему: «Хорошенько следи, чтобы студенты не увлекались пьянством и не нарушали дисциплину». Он обещал выполнять наказы своего патрона. После этого, особенно в праздничные дни, он старался бывать в институтах, убеждался, что студенты ведут себя хорошо. Он с ними вместе гулял, проводил веселые студенческие праздники.

Тока, естественно, не мог побывать во всех городах, где учились студенты из Тувы. Он был очень занятой человек. Он встречался со студентами Красноярска, Новосибирска и Свердловска. Люди старшего поколения это помнят с особой теплотой.

У Тока на всю жизнь сохранилась привычка больше доверять русским. Нянькой его сыновей и домработницей в течение 18 лет была русская женщина Курицына Антонина Абрамовна. Сыновья его разговаривали и общались с ней на ее языке, поэтому языка родной матери они не знали. У Токи на даче в течение многих лет работали Федяев Карп Родионович и Федяева Татьяна Николаевна. Они ухаживали за дачей, ремонтировали, готовили пищу, стирали. Тока иногда ездил

в Дерзиг-Аксы, встречался со спутниками молодости, возил туда почетных гостей из-за Саян, устраивал на лоне красивой природы незабываемые встречи.

Об одной такой встрече написал писатель-ленинградец Владимир Бахтин. 12 лет назад он готовил к печати книгу о творчестве Александра Прокофьева. Его заинтересовала судьба героев прокофьевской поэмы «Россия» – братьев Шумовых. Оказалось, что это реальные лица, истинные герои войны. Их след отыскался в Туве. И он решил навестить их, познакомиться с ними. Он отправился в Туву, в деревню Владимировку. И тут произошла первая встреча с Токой.

Через год он приехал в Туву вместе с Александром Прокофьевым. Они навестили оставшихся в живых героев-минометчиков братьев Шумовых. Замечательная была встреча, которую устроил им Салчак Калбакхорекович. Был большой литературный вечер, были искренние, дружеские слова и даже стихи в честь гостей. Были поездки с Токой и писателями в колхозы, к интересным людям. Была еще одна поездка, которая запомнилась им на всю жизнь, которая раскрыла для него с Прокофьевым не только Туву, ее красоты, но и показала душевную щедрость, тонкость и мудрость сердца Токи. Днем хозяин предупредил: «Поедем в степь». Сели в машину, поехали в Каа-Хем, Усть-Бурен, к горам, в тихое и безлюдное место, разожгли костер. Солнце шло по вершинам гор, опускалось, становилось красным, постепенно меркло, но разгорался костер и вместе с костром разгоралась их беседа. «Мы говорили о Туве, о России, – пишет Р. Бахтин, – мы пели русские частушки (Тока их хорошо знал – М.Б.), Прокофьев – русский из перерусских, с постоянной лукавинкой и шуткой. В Токе почувствовали мы тувинский национальный склад характера – и в песнях, которые он пел, и в шутках, которыми он так и сыпал. Помню, в ответ на какую-то поговорку о русском человеке Тока сказал: «Тувинец в утку промахнется, а в озеро – никогда»... «Какой подарок сделал нам Тока! И землю, и небо,

и звезды! – не раз повторял потом Прокофьев, – это человек... Мы просидели у огня всю ночь. Взошла луна. И было сказочно тихо, а потом мы стояли у ночной реки, встречали солнце... Так и живет все это в душе: степь, утреннее солнце и два добрых, в раз породнившихся человека, в которых так щедро воллотились дух, талант, мудрое и радостное жизнелюбие народа» (Бахтин, 1971, с. 279-280).

С. Тока разговаривал на двух языках свободно, на русском – почти без акцента. В своем литературном творчестве, особенно с 50-х годов XX в., пользовался тувинским языком, часто употреблял народный фольклор, особенно поговорки и пословицы. Делопроизводство в тувинском обкоме и Кызылском горкоме КПСС, во многих райкомах партии и учреждениях велось на русском языке. А в сельских райкомах партии и в учреждениях с преобладающим коренным населением использовался тувинский язык. Тувинские писатели, поэты, драматурги и журналисты писали и издавали свои книги на родном языке. В советское время в Туве издавалось много литературы, правда, с идеологическим уклоном.

Однако, мы далеко забежали вперед с целью доказать, почему юный Тывыкы (Тока) стал первым русофилом. Мы все вышли из детства. Основной микросредой, где произошла социализация подростка Тывыкы, была русская староверческая крестьянская община, где он кормился, одевался, трудился, играл и веселился. Повзрослев, он влюбился и женился на русской девушке и крестился в студеной проруби Каа-Хема. Словом, он был поглощен русской крестьянской культурой и до конца жизни в душе сохранил ее черты.

Вместе с тем, С. Тока был и тувинофилом. Он был уверен, что в итоге силовой модернизации тувинцы станут жить лучше. И действительно, период его правленияnomадов перевели на оседлость, они стали жить в лучших социальных условиях, хотя были духовные потери. Дети кочевников стали получать светское образование как в самой Туве, так и в различных

городах Союза ССР. Коренным образом улучшилось социальное обеспечение населения, прежде всего, медицинское, что положительно отразилось на его демографии.

## Литература

Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. – СПб., 1998.

Тока С. Слово арата. М., 1973.

Моллеров Н.М. /Молодежь Тувы, 1991.

Научный архив ТИГИ. Ф.1. Оп. 1. Д.1295. Л. Ооржак. Не могу быть защитником, адвокатом.

Научный архив ТИГИ. Ф.1. Оп.1. Д.1295. л.97. /Пер. на русс. яз.  
Байыр-оола М.С.

История Тувы. Том II. Новосибирск, 2007.

Бахтин В. Подарок Токи //Альманах «Улуг-Хем», 1971.

## Х. Бямбажав

### **Буддийские монастыри трёх тувинских хошунов алтайских урянхайцев**

В настоящее время тувинцы Монголии проживают в Баян-Ульгийском, Кобдоском, Хубсугульском, Селенгинском, Центральном аймаках и в городе Дархане. В период Цинской династии Китая родоплеменные группы тувинцев *хар соён* (кара соян), *цагаан соён* (ак соян), *хөх мончоог* (көк мончак) составляли три из семи хошунов алтайских урянхайцев Кобдоской окраины.

Распространение буддизма традиции гелугтия на территории проживания указанных групп тувинцев, сооружение и развитие монастырей, в которых проходили молебны, имеют свою историю. Было три монастыря *хурээ*<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Тувинцы алтайских урянхайцев Монголии, как и тувинцы Танну-Тувы, буддийские храмы-монастыри называют «хурээ».

1. В хошууне Ёст-гуна на р. Кобдо. Тибетское название Ращдэчэнлин (тиб. bkra shis bde chen gling). Называли также Шар дагийн хурээ (Сарыг-Даг хүрээзи) и Мончоогийн хурээ (Мончактар хүрээзи). Располагался на территории современного центра сумона Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака.

2. В хошууне Дзоригту-гуна на р. Харганатын-Гол. Тибетское название Рашчойлин (тиб. bkra shis chos gling). Называли также хурээ Хар соёнов (Кара-соян хүрээзи). Располагался на территории современного сумона Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака.

3. В хошууне Этэй-гуна на озере Загаст-Нуур Цагаан-Гола. Тибетское название Дамбадаржаа (тиб. bstan pa dar rgyas). Называли также хурээ Цагаан соёнов (Ак-соян хүрээзи). Располагался на территории современного сумона Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака.<sup>1</sup>

Рассмотрим историю основания и функционирования указанных хурээ.

#### Хурээ мончаков в хошууне Ёст-гуна на р. Кобдо.

На территорию хошуна Ёст-гуна, одного из семи хошунов алтайских урянхайцев, в 1799 году прибывает из хурээ Живэртийн, находящегося на территории дербетского Далай-хана, лама по имени Бор. Посоветовавшись с нойонами данного хошуна, он набирает более десяти человек, которых начинает обучать буддийским наукам. Таким образом, на месте слияния рек Кобдо и Харганат он впервые основывает монастырь Раашдэчэнлин, первоначально не имеющий ни монастырского хозяйства джаса, ни имущества, состоящий только из одного храма для божеств и трех личных юрт священнослужителей лам. К 1864 году данный монастырь существует 66 лет, имеет более 20 лам, и в это время подвергается разбойничьюму напа-

<sup>1</sup> Чолоогийн Дамчаа. Алтайн Урианхайчуудын түүхээс. Гар бичмэл. 1986 он. (Чолоогийн Дамчаа. Из истории алтайских урянхайцев. Рукопись. 1986 г.).

дению со стороны казахов десяти сумонов Западной окраины. Разбойники грабят монастырское имущество и полностью опустошают его. Ламы были вынуждены разойтись и поселиться у родственников. По истечению 22 лет в 1886 году 25 лам собираются в местечке Хурээлүүд, находящемся в центре их территории, и начинают проводить общие молебны. Через 3 года во главе с Да-найоном Цэрэном они отправляются в Синьцзян, останавливаются в местечке Хондий и пребывают там в течение 13 лет. В 1902 году они возвращаются на родину, собирают всех лам с территории Алтая и Кобдо и начинают проводить совместные молебны. В 1908 году, когда вновь вспыхивают беспорядки, они перекочевывают на р. Дэлүүний-гол. Возвращаются на прежнее место только через год. В это время их поддерживает хошуунный нойон Очиржав, предоставляя свое имущество и скот. Несмотря на грабежи во время смутного 1913 года, связанного с Дамбийжанцаном, и 1921 года, связанного с белогвардейцами, монастырь просуществует до самого закрытия в 1932-1937 годы. Был построен один храм, в котором проводились молебны.<sup>1</sup> На историческом месте до настоящего времени полностью не разрушенным остается здание главного храма дугана. На этом месте построен центр сумона Цэнгэл.

#### Хурээ хар соёнов в хошууне Дзоригту-гуна на р. Харганатын-гол.

Хошуун хар соёнов Дзоригту-гуна является одним из семи хошуунов алтайских урянхайцев. Местное население с 1926 года в течение трех лет собирают пожертвования у населения, и, набрав имущество на сумму около двух тысяч тугриков, в 1928 году впервые основывают хурээ Раашчойлин. Они строят храм площадью в 6 джанов, приглашают 9 лам из мест-

<sup>1</sup> Монголын сүм хийдийн түүх. Тагнуулын төв архив. Эрхлэн хэвлүүлсэн Б.Эрдэнэбилэг. У.б. 2012. 257 х. (История монгольских монастырей. Центральный архив разведки / Подготовил к печати Б. Эрдэнэблэг. – Улаанбаатар, 2012. – 257 с.).

ных жителей, прошедших обучение и служивших до этого времени в храмах Жаргаланта и Сагсая, в том числе лам Ярингаа, Данзана и Даржана. В это время имущество хурээ, собранное из пожертвований аратов, составляет около 100 бодо<sup>1</sup>. Оно становится основой для создания монастырского хозяйства джаса под наименованием Чонров. Руководят им да-лама Ярангаа и хошунный хунду Андбай. В течение нескольких лет количество лам увеличивается до сорока человек. Однако в 1938 году в хурээ остается только четыре ламы – Хишигтийн Даржана, Олзийтийн Намгаа, Баяжихын Данзан и Шанхарын Зоноруу. В данном хурээ в установленные дни определенного месяца и года служили такие молебны, как «Ерөөл», «Ганджуур», «Зул», «Дүйцэн», продолжающиеся на протяжении от одного до пятнадцати дней.<sup>2</sup>

#### Хурээ цагаан соёнов в хошууне Этэй-гунна на р. Цагаан-гол.

Хурээ цагаан соёнов в хошууне Этэй-гунна основывается в 1920 году на территории прежнего сумона Цагаан-гол в местечке Загаст-нуур и получает название Дамбадаржаа-хийд. Данный хурээ придерживается распорядка служб и молебнов, установленного в монастыре Раашдэчэнлин, находящегося на территории хошуна Ёст-гунна, одного из семи хошунов алтайских урянхайцев. Центральным культом является божество Лхамо сахиус. Поклоняются также Зуу Шакьямуни. В хурээ имеются все 108 томов «Ганджура».

Буддийские храмы-монастыри, действовавшие в указанных трех хошунах тувинцев, распространяли Учение Будды и поддерживали его светом сознание и дух аратов до 1937 года, когда они были закрыты и разрушены прокатившейся по всей

<sup>1</sup> Бодо – условная единица подсчёта скота в переводе на одну голову крупного скота.

<sup>2</sup> Монголын сүм хийдийн түүх. Тагнуулын төв архив. Эрхлэн хэвлүүлсэн Б.Эрдэнэбилэг. У.б. 2012. 257 х. (История монгольских монастырей. Центральный архив разведки / Подготовил к печати Б. Эрдэнэблэг. – Улаанбаатар, 2012. – 257 с.).

стране волнной репрессий. Ламы также были подвергнуты репрессиям. До настоящего времени сохранилось не разрушенным лишь одно здание монастыря Раашдэчэнлин в хошуне Ёст-гуна, находящееся сейчас в сумоне Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака. Местные араты прилагают все усилия для его восстановления.

Особенностью данных монастырей являлось то, что в своей деятельности ламы и хувраки пользовались не только сутрами на тибетском языке, но и сутрами на «ясной» письменности ойратов<sup>1</sup>. В результате изысканий мы установили местонахождение останков указанных трех монастырей в нижеприведенной исторической карте Западной Монголии 1940 года.



Перевод с монгольского Хертек Л.К.

<sup>1</sup> Ойратская «ясная» письменность (тодо бичиг) была создана выдающимся ойратским религиозным деятелем и просветителем Зая пандитом Намхайжамцом в 1648 г.

## **Результаты работы археологического отряда сектора археологии и этнографии ТИГИ в 2011 году**

В течение полевого археологического сезона 2011 г. сотрудники сектора археологии и этнографии Тувинского института гуманитарных исследований участвовали в трех научно-исследовательских проектах.

С 28 мая по 10 июня 2011 г. научный сотрудник Д.К. Тулуш принял участие в работе Российской-монгольской совместной археологической экспедиции под руководством д.и.н. С.В. Данилова, зав. отделом истории и культуры Центральной Азии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Экспедиция была проведена по гранту совместного конкурса РГНФ – МинОКН Монголии №10-01-00548а/G «Создание электронной карты городов древних кочевников Центральной Азии» и рассчитана на 2010-2012 гг. Основная цель экспедиции – определение точного местоположения, научное описание и составление электронной карты древних городов Центральной Азии. В 2010 г. экспедиция работала на территории Забайкальского края, Бурятии и Монголии. В 2011 г. было запланировано исследование древних городов Тувы и продолжение работы экспедиции в Монголии.

В ходе работы РМСАЭ на территории Тувы обследованы городища периода Уйгурского каганата и Монгольской империи, а также несколько памятников, даты которых еще предстоит уточнить. В основу маршрута экспедиции легли данные, полученные Л.Р. Кызласовым, в результате его исследований древних городищ Тувы [1]. Экспедиция посетила древнеуйгурские городища Шагонарское II, Шагонарское III и Шагонарское IV (в 6 км к западу от г. Шагонар), Бажын-

Алаак (на окраине с. Бажын-Алаак), Балгаш-Бажын (в черте п. Бора-Тайга), Малгаш-Бажын (на берегу р. Эдегейчик в 2 км к северу от г. Ак-Довурак) и Тээли-5 (в черте пос. Тээли); древнемонгольские города Могай (в 1 км к северу от с. Кочетово), Межегейское и Дон-Терек (близ с. Элегест), а также наблюдательный пункт на вершине горы над с. Усть-Элегест, относящийся к IX-X вв.

В рамках экспедиции планировалось выявить и осмотреть еще ряд городищ – Элегестское, Эртине-Булак, Оймак, Эльде-Кежиг и Чоон-Терек, но они так и не были выявлены. Отчасти это было вызвано тем, что Л.Р. Кызласов опорной точкой для географической привязки памятников выбирал, в основном, населенные пункты, которые, за прошедшие более 40 лет, расширились, сменили наименование, либо вовсе исчезли. А такие привязки, как реки и локальные топонимы, несмотря на более стабильный характер, также не могли служить надежным ориентиром – активное вмешательство человека в природную среду в 1970-е гг. привело, в отдельных случаях, к смене русел рек и изменению топонимики. Есть вероятность, что городища Эльде-Кежиг, Элегестское и Эртине-Булак полностью разрушены в результате воздействия антропогенного фактора – изменение русла реки, заболачивание территорий, вследствие мелиоративных и гидротехнических работ.

Кроме намеченных к исследованию памятников экспедицией были обследованы еще два слабоизученных городища. Первое, расположенное в 3,5 км от с. Целинное, в 2006 г. обнаружили сотрудники ТИГИ к.и.н., в.н.с. М.Х. Маннай-оол и н.с. Д.К. Тулуш. На территории памятника прослеживаются следы землянок. Площадь городища обозначена невысоким земляным валом высотой около 25-30 см, без следов внешнего рва и ворот. Городище представляет собой квадрат размером 72x72 м, ориентированный углами по сторонам света. Участники экспедиции РМСАЭ собрали небольшое количество фрагментов неорнаментированной керамики.

Второе городище было зафиксировано на р. Барык Улуг-Хемского кожууна. Этот памятник был обнаружен в 2008 г. Т. Н. Прудниковой, к.и.н. Вл. А. Семеновым, к.и.н. М. Е. Килуновской и Д. К. Тулушем, благодаря анализу аэрофотосъемки. На территории, ограниченной земляными валами высотой около 50-60 см, был выявлен лишь один фрагмент керамики с орнаментом, который можно датировать гунно-сарматским временем. Городище размерами 270×272 м ориентировано сторонами по странам света. При обследовании в 2011 г. участники РМСАЭ собрали подъемный материал периода неолита и фрагмент зернотерки.

Наиболее ценные материалы дало обследование Межегейского городища, на территории которого были найдены фрагменты искусно выполненного барельефа, из которых один, вероятно, является частью изображения дракона – традиционного украшения дворцовых комплексов. Также обнаружено значительное количество фрагментов глиняной черепицы, характерной для китайской архитектуры эпохи Тан (VII-X вв.) и Юань (1280-1368 гг.), широко распространившейся в кочевой архитектуре. Датировка может быть уточнена после расшифровки надписей на двух древнекитайских монетах (рис. 1), обнаруженных близ центрального здания городища.

С конца мая до конца сентября в рамках научных исследований объектов культурного наследия, попадающих в зону строительства железной дороги «Кызыл-Курагино» на территории Кызылского кожууна, археологический отряд сектора археологии и этнографии ТИГИ работал на курганном могильнике Ээрбек-10, расположенном в 500 м к СВ от с. Ээрбек. Начальником Ээрбекского археологического отряда был н.с. сектора археологии и этнографии Н.Ю. Смирнов, в составе отряда работали н.с. Д.К. Тулуш и У.Т. Ховалыг.

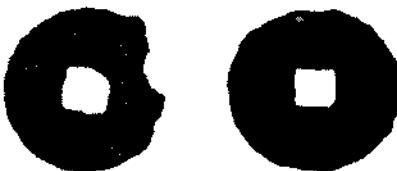


Рис. 1

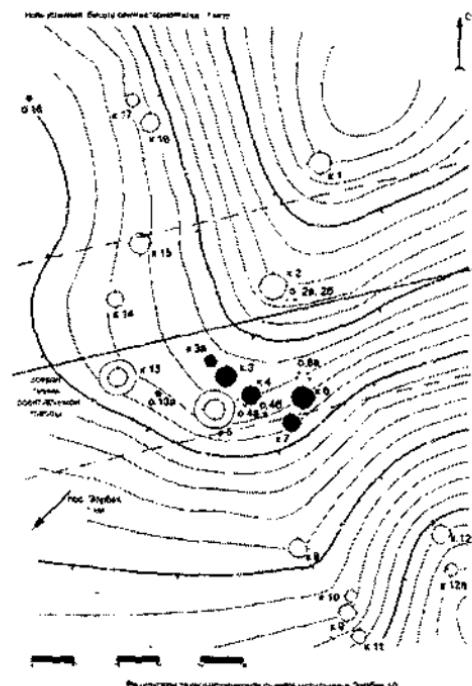
Могильник Ээрбек-10 состоит из 26 объектов (курганов и поминальных сооружений), относящихся, в основном, к эпохе поздней бронзы и периоду раннего средневековья. Он был открыт в результате разведочных работ, проведенных по трассе строительства железной дороги, Тувинской экспедицией ИИМК РАН в 2010 г.

Могильник вытянут с С на Ю по склону холма в урочище Верхний Увал. Перепад высот на территории могильника составляет до 26 м (от кургана №1 на С до кургана №12а на Ю). Курганы можно условно разделить на 3 группы. *Северная* или *верхняя* располагается на самой высокой точке могильника – на вершине холма и включает в себя курганы №№ 1, 2 и объекты 2а, 2б; *центральная* группа расположена в седловине, с более насыщенным почвенным слоем, и вытянута по дуге с СЗ на ЮВ. В ней выделяется ядро (курганы №№3, 3а, 4,

5), восточная (курганы №№ 6, 7 и объект ба) и западная (курганы №№ 13-17, объекты 13а, 18) периферии; *южная* группа, расположенная ниже по склону, включает курганы №№ 8-12а.

За сезон 2011 г. на могильнике Ээрбек-10 было исследовано 12 объектов, в том числе 5 курганов – №№ 3, 3а, 4, 6 и 7 (рис. 2).

Курган №3 – каменная наземная конструкция круглой формы, со следами ограбления в центре могильного холма. На основании визуального обследования был отнесен



к эпохе поздней бронзы (монгун-тайгинская культура). До раскопок курган представлял собой задернованную каменную насыпь, сложенную из средних и мелких плит песчаника, с плохо читающимся внешним кольцом-оградой из более крупных камней, проходящим по краю расползшейся насыпи. С восточной стороны, на поле кургана лежал большой гранитный валун белого цвета. В верхней части насыпи, с восточной стороны, располагался заплыивший грабительский ход №1. Размеры кургана до раскопок: диаметр – 9 м, высота 0,7 м. Площадь раскопа составила 210 м<sup>2</sup>.

В результате исследований выяснилось, что в планиграфическом отношении в конструкции кургана выделяются следующие части: ограда, отделенная от могильного холма пространством обводного коридора, коридор и могильный холм.

Ограда кургана сложена из крупных, средних и мелких блоков песчаника (плит). Сохранилась с СВ стороны на высоту до 0,4 м (от двух до четырех слоев камня), с ЮЗ стороны на высоту до 0,2-0,3 м (от одного до двух слоев камня). Часть плит ограды в процессе разрушения сползла внутрь коридора.

Коридор, по всей видимости, остававшийся открытым некоторое время, не был замощен плитами, так как следы регулярной наброски на его «полу» отсутствуют. «Полом» коридора являлась древняя дневная поверхность.

Могильный холм представлял собой плотную насыпь-наброску из средних и мелких плит песчаника, плавно поднимающуюся от краев к центру. В центре могильного холма находилась наземная погребальная камера-циста, сложенная в технике ложного свода из крупного и среднего размера плит песчаника и перекрытая в верхней части несколькими очень крупными плитами. Высота стен до перекрытия – 0,6 м. Отличительной особенностью цисты является её форма – овал с одной выгнутой стороной – она повторяет внешние очертания фигуры погребенного, лежавшего на левом боку, со слегка подогнутыми ногами.

Погребенный – мужчина среднего возраста, мощного (судя по размерам костей) телосложения, был положен на левый бок, головой на СЗ. Ноги слабо согнуты в коленях. *In situ* сохранились только кости ног до колен, остальные части скелета сильно перемещены и в массе своей сдвинуты в СЗ конец камеры. Череп раздавлен и присутствует фрагментарно (нижняя челюсть, осколки черепной коробки). Многие кости, вероятно, были сломаны при ограблении или осквернении могилы.

В заполнении грабительского хода № 2, впущенного с вершины могильного холма в камеру-цисту, обнаружено 4 фрагмента венчика большого керамического сосуда типа вазы, серо-черного цвета, со следами вертикального лощения. Подобные сосуды встречаются в Туве с начала гунно-сарматской эпохи и бытуют с определенными изменениями до эпохи средневековья. Возможно, они определяют время нарушения целостности погребения.

Курган № 3 представляет собой планиграфически сложную погребальную конструкцию, сооруженную на уровне древней дневной поверхности. Захоронение совершено по обряду ингумации в наземной камере-цисте и ориентировано в СЗ сектор. По обряду погребения и конструкции кургана можно отнести этот захоронение к кругу памятников монгун-тайгинского типа эпохи поздней бронзы в Туве. Об этом свидетельствуют положение (поза) и ориентировка погребенного, захоронение на уровне древней дневной поверхности и архитектурные особенности кургана.

Курган № 3а имел разрушенную каменную наземную конструкцию. На основании визуального обследования курган был отнесен к эпохе средневековья. До раскопок представлял собой плохо читаемую каменную насыпь (а вернее, развал овальной формы), сложенную из средних и мелких плит песчаника и рваных камней. Насыпь кургана сильно задернована. Размеры кургана до раскопок: 5x4 м, высота — 0,1-0,2 м. Площадь раскопа составила 48 м<sup>2</sup>.

В ходе зачистки поверхности было выявлено два скопления камней. При разборке первого скопления камней было раскрыто каменное перекрытие могильной ямы, западавшее в нее с СЗ стороны. В области западения выявлен грабительский ход, в заполнении которого встречались отдельные кости человека и лошади.

После разборки второго скопления выяснилось, что плиты лежат на уровне древней дневной поверхности и, по всей видимости, перемещены «грабителями» при рытье хода в пределах основной площади кургана. Среди камней скопления № 2 обнаружена плита с небольшим, слабочитаемым изображением, возможно, личины мугур-саргольского типа, относящейся к эпохе поздней бронзы.

В результате исследования этого объекта удалось выявить следующие детали: разрушенная каменная наземная конструкция овальной формы (2,6 x 1,8 м) с уплощенным профилем (высота 0,2-0,25 м), сооруженная на уровне древней дневной поверхности; каменное перекрытие могильной ямы (1,5 x 1,8 м); подпрямоугольной формы могильная яма, ориентированная с ЮВ на СЗ (1,5 x 0,8 м). На борта могильной ямы, поперек её длинной оси, были положены деревянные плашки, шириной не более 5-6 см с промежутком в 10-15 см. Сверху на них уложено каменное перекрытие из среднего размера плит песчаника и камня. Под тяжестью каменной наземной конструкции перекрытие просело в яму. С СЗ стороны в результате грабительского пролома некоторые камни перекрытия упали в могильную яму.

Погребение совершено с уровня древней дневной поверхности, наземное сооружение перекрыто современным дерновым слоем. Могильная яма прорезала слой супеси и суглинка, а также более 0,5 м скальной породы. При переходе от суглинка к скальному основанию имеется уступ. Верхние границы могильной ямы (выше уровня скальника) определены по западению камней и деревянных плашек от основания перекрытия.

В могиле совершено погребение молодого человека с сопроводительным приношением шкуры коня с конечностями и черепом и туши барана. Покойный был положен на спину, головой на СЗ, руки вытянуты вдоль тела. Учитывая малые размеры могильной ямы (длина в придонной части – 1,6 м) погребенный был практически втиснут в могилу. Возможно, с этим связано искривленное положение позвоночника.

В ногах покойного была положена шкура барана с частями туши (полностью сохранились длинные кости конечностей, череп, часть позвоночника и ребра). Шкура коня (сохранились длинные кости конечностей с копытами и половина нижней челюсти) могла быть растянута над погребенным или уложена рядом с ним.

Погребение было «ограблено» или ритуально осквернено в древности, возможно, в относительно короткое время после совершения захоронения. Извлечен череп человека (без нижней челюсти), часть костей посткраниального скелета перемещена и встречается в заполнении могильной ямы в грабительском ходе. Кости коня частично подверглись перемещению.

Из предметов сопутствующего инвентаря в погребении найдены в перемещенном состоянии бронзовое или медное украшение в виде разомкнутого кольца из круглой проволоки (предположительно височное кольцо) и железное плоское кольцо овальной формы, возможно от конской узды. Также обнаружены мелкие фрагменты железного изделия невостановимой формы у левой руки погребенного.

Таким образом, курган № 3а представляет собой погребение по обряду ингумации, совершенное в грунтовой яме (нижняя часть которой выбурлена в скальной породе). Погребение может быть датировано эпохой раннего средневековья и предположительно отнесено к культуре древних уйгуров [2].

Курган № 4 – каменная наземная конструкция круглой формы. На основании визуального обследования был отнесен к эпохе поздней бронзы. До раскопок представлял собой задер-

нованную каменную насыпь, сложенную из средних и мелких плит песчаника, с хорошо читающимся внешним кольцом-оградой из более крупных камней, проходящим по краю насыпи. С восточной стороны на поле кургана лежал средних размеров гранитный валун белого цвета. Насыпь кургана сильно задернована. Размеры кургана до раскопок: диаметр – 8 м, высота – 0,9 м. Площадь раскопа: 137,5 м<sup>2</sup>.

По своей структуре курган № 4 оказался аналогичен кургану № 3, за исключением небольших особенностей. Ограда кургана сложена из крупных, средних и мелких блоков песчаника (плит). Сохранилась с С стороны на высоту до 0,4 м (от двух до четырех слоев камня), с В стороны на высоту до 0,2-0,3 м (от одного до двух слоев камня).

Ограда была отделена от могильного холма коридором, впоследствии заполненным сползшими камнями наброски могильного холма и упавшими внутрь камнями ограды (аналогично ситуации в кургане № 3). «Полом» коридора являлась древняя дневная поверхность.

В центре могильного холма также выявлена наземная погребальная камера-циста, сложенная в технике ложного свода из крупного и среднего размера плит песчаника и перекрытая в верхней части крупной плитой. Погребальная камера была «ограблена» или осквернена, так как перекрытие в ЮЗ части было проломано, а сама ЮЗ половина кладки камеры разрушена. Ширина цисты – 1,5 м, внутреннего пространства – 0,5 м. Предположительная длина – до 2 м. Высота стен до перекрытия – 0,5 м.

Камера была перекрыта, по всей видимости, одной очень крупной плитой, проломанной грабителями либо в центре, либо у ЮВ края. Дном могильной камеры являлась древняя дневная поверхность. При строительстве погребальной камеры между плитами кладки были положены части туши животного (в разных частях встречались ребра, позвонки, лопатка). Уровень залегания остатков тризны – над нижними плитами кладки и между ними.

Погребенный – ребенок до 10 лет, кости очень плохой сохранности, череп поврежден, был положен на левый бок, головой на СЗ. *In situ* сохранилась верхняя часть скелета (череп, ребра, позвоночник), остальные кости сильно перемещены (в т.ч. кости рук), часть костей отсутствует, вероятно уничтожена при нарушении целостности погребения, часть перемещена грызунами. Лицевая часть черепа раздавлена. В заполнении грабительского лаза и в разрушенной части погребальной камеры были встречены отдельные кости животных и взрослого человека. В том числе фаланга пальца взрослого человека встречена на полу камеры-цисты, ниже уровня расположения костей ребенка. Инвентаря в погребении не обнаружено.

Курган № 4 представляет собой планиграфически сложную погребальную конструкцию, сооруженную на уровне древней дневной поверхности. Захоронение совершено по обряду ингумации в наземной камере-цисте, ориентировано на СЗ. По обряду погребения и конструкции кургана можно отнести этот захоронение к кругу памятников монгун-тайгинского типа эпохи поздней бронзы в Туве. Об этом свидетельствуют положение (поза) и ориентировка погребенного, захоронение на уровне древней дневной поверхности, архитектура кургана. К сожалению, из-за разрушения грабителями ЮВ половины камеры не удалось проследить полностью её форму. Однако можно предположить, что в плане она повторяла цисту из кургана № 3.

Курган № 6 — каменная наземная конструкция круглой формы. Предположительно был отнесен к эпохе поздней бронзы (монгун-тайгинская культура) или эпохе ранних кочевников. В кургане повторяются планиграфические особенности курганов № 3 и 4: ограда, коридор, могильный холм, перекрывающий цисту.

До раскопок представлял собой плоскую сильно задернованную каменную насыпь, сложенную из средних и мелких плит песчаника, с плохо читающимся внешним кольцом-огра-

дой из более крупных камней, проходящим по краю насыпи. Отдельные камни ограды были особенно крупными. В центре наземного сооружения кургана имелся небольшой просад, в результате чего оно приняло слегка блюдцеобразную форму, а каменная наброска состояла из мелких плиток и камней. Размеры кургана до раскопок: диаметр – 9 м, высота – 0,7-0,3 м. Площадь раскопа составила 174,25 м<sup>2</sup>.

В процессе исследования выяснилось, что ограда кургана сложена из очень крупных, крупных и средних блоков песчаника (плит) и валунов. Она сохранилась с С стороны на высоту до 0,7-0,8 м (от двух до четырех слоев камня), с В стороны на высоту до 0,2-0,3 м (пять-шесть слоев камня). Отличительная особенность СЗ сектора кургана – облицовка наружной стороны ограды вертикально установленными крупными плитами. Снаружи северного сектора ограды кургана, у её подножия, обнаружена роговая или костяная пронизь квадратной формы с отверстием в центре, размерами 3x2 см.

Ограда была отделена от могильного холма коридором, впоследствии заполненным сползшими камнями наброски могильного холма и упавшими внутрь камнями ограды (аналогично ситуации в курганах № 3 и 4). «Полом» коридора являлась древняя дневная поверхность.

В центре могильного холма находилась маленькая наземная погребальная камера-цистта. От плит перекрытия остались только мелкие обломки, упавшие в погребальную камеру. Погребальная камера была «ограблена» или осквернена, а погребение ребенка разрушено. Вместе с тем, это единственная камера-цистта с полностью сохранившейся кладкой стен (по сравнению с курганами № 3 и 4). Ширина конструкции — 1 м, внутреннего пространства — 0,3-0,4 м. Длина — 2 м. Высота стен до перекрытия — 0,4-0,5 м. Камера была перекрыта, вероятно, одной крупной плитой или несколькими средними, проломанными при нарушении целостности погребения. В основание стен положены более крупные и массивные

плиты. Дном могильной камеры является древняя дневная поверхность.

При разборке могильного холма выявился ряд его конструктивных особенностей. Так, в нижних и средних слоях каменной наброски вокруг камеры-цисты с СВ стороны встречались гранитные валуны среднего размера светлых (от белого до светло серого) оттенков. Один из таких валунов располагался на поверхности СВ полы могильной насыпи. Кроме того, во всех частях погребальной камеры, в наброске могильного холма и в заполнении коридора встречались отдельные кости животных (кости конечностей, ребра, позвонки и зубы).

Погребенный – ребенок до 10 лет, кости скелета сохранились в обломках, был положен на левый бок, головой на СЗ. Условно, *in situ* сохранились фрагменты раздавленного черепа и нижней челюсти. Большая часть костей отсутствует, вероятно, уничтожена «грабителями» или при осквернении погребения, часть перемещена грызунами. Инвентаря в могиле не обнаружено. Важно, что планиграфически погребальная камера-циста повторяет аналогичную конструкцию из кургана № 3: абрис тела погребенного, положенного на левый бок со слегка подогнутыми ногами.

Курган № 6 представляет собой планиграфически сложную погребальную конструкцию, сооруженную на уровне древней дневной поверхности. Захоронение совершено по обряду ингумации в наземной камере-цисте, ориентировано на СЗ. По обряду погребения и конструкции кургана можно отнести этот захоронение к кругу памятников монгун-тайгинского типа эпохи поздней бронзы в Туве. Об этом свидетельствуют положение (поза) и ориентировка погребенного, захоронение на уровне древней дневной поверхности, архитектура кургана.

Курган № 7 до раскопок представлял собой средне задернованную расплывчатую каменную насыпь со следами сильного разрушения. Предположительно был отнесен к эпохе средневековья.

В центре кургана были видны вертикально стоящие плиты, явно перемещенные со своего места, а ЮЗ край был разрушен практически до основания – масса камня смешена на несколько метров за первоначальные пределы каменного наземного сооружения. Каменная наброска состояла из средних и мелких плиток и камней. Размеры кургана до раскопок: диаметр – 6 м, высота – 0,3-0,4 м. Площадь раскопа составила 144 м<sup>2</sup>.

После снятия дернового слоя и раскрытия конструкции могильной насыпи выяснилось, что под развалом наземного сооружения читается прямоугольная ограда из плит, сложенных плашмя, а погребение совершено по обряду кремации на месте.

Прямоугольная ограда кургана была сложена из крупных и средних плит песчаника. Она сохранилась достаточно хорошо со всех сторон, кроме ЮЗ (где был «грабительский» пролом) стороны на высоту до 0,4-0,5 м (четыре – пять слоев камня, вероятно 2/3 первоначальной высоты). С ЮЗ стороны, в месте грабительского пролома остались только камни основания стены.

Могильный холм представлял собой рыхлую насыпь-наброску из крупных, средних и мелких плит песчаника, сильно разрушенную с ЮЗ стороны и развороженную в центре. При разборке наброски могильного холма удалось выявить западение некоторых плит края холма под плиты ограды, что может свидетельствовать о вторичности ограды по отношению к могильному холму. Сама насыпь была сооружена поверх кремации, совершенной на уровне древней дневной поверхности, по всей видимости, методом простой наброски каменных плит на пятно кострища. Об этом свидетельствует и обнаружение угольков под плитами ограды.

На ЮВ поле могильного холма, непосредственно на его поверхности, сразу под дерном, был обнаружен плохо сохранившийся череп лошади, от которого сохранились в основном зубы.

В процессе разборки каменного могильного холма выяснилось, что он возведен непосредственно над сожжением на

горизонте человека с конем (определение сделано по крупным фрагментам кальцинированных костей).

Погребение совершено по обряду кремации на горизонте. В центре кургана зафиксированы обугленные остатки прямоугольной деревянной конструкции.

Погребенный – взрослый человек (среди кальцинированных костей обнаружены сохранившиеся зубы и фрагменты черепа) был сожжен на погребальном костре вместе с лошадью. Возможно, он был положен на какой-то прямоугольный помост или ложе, от которого остались обугленные фрагменты. Учитывая компактное расположение фрагментов черепа и зубов в ЮВ части кургана, а также обнаружение именно в этой части некоторых предметов сопроводительного инвентаря, можно предположить, что покойный перед сожжением был положен головой на ЮВ.

Сожжение погребенного, вероятно, происходило на большом костре при очень высокой температуре пламени. Об этом свидетельствуют следы сильного прокала грунта, вплоть до материка, а также следы расплава либо какого-то погребального инвентаря (металл или стекло), либо грунта – все сожженные кости покрыты каплями стекловидной массы. Кроме того, в составе слоя кремации кроме углей и костей присутствовало много шлака.

В слое кремации были обнаружены отдельные предметы из сопроводительного инвентаря погребенного человека и его лошади. Это личные украшения – медная серьга с подвесом и предметы быта – фрагменты железной ременной обоймы, медная игла. Из предметов конского снаряжения сохранились фрагмент роговой застежки от пут и железная ремонтная накладка (предположительно) на полку седла.

Курган № 7 представляет собой погребальную конструкцию, сооруженную на уровне древней дневной поверхности. Захоронение совершено по обряду кремации на горизонте. По обряду погребения и конструкции кургана можно предположительно отнести это захоронение к кругу памятников раннего

средневековья. Об этом свидетельствуют обряд погребения, а также предметы сопроводительного инвентаря.

После завершения работ на могильнике Ээрбек-10 все раскопы были рекультивированы.

С 6 по 17 октября 2011 г. на территории Улуг-Хемского, Дзун-Хемчикского, Сут-Хольского, Барун-Хемчикского и Бай-Тайгинского районов Республики Тыва археологическим отрядом сектора археологии и этнографии ТИГИ проведена археологическая разведка фортификационных памятников периода раннего средневековья – Уйгурского каганата (745-840 гг. н.э.). Исполнителями работ выступили н.с. Д.К. Тулуш (начальник отряда) и У.Т. Ховалыг. В ходе экспедиции были обследованы фортификационные сооружения, относимые к периоду Уйгурского каганата – Бажын-Алаак, Ийме, Балгаш-Бажын, Тээли-5 и Малгаш-Бажын, а также городище Барык, предварительно датируемое гунно-сарматским временем.

Целью экспедиции было исследование современного состояния городищ периода раннего средневековья (VIII-IX вв.), а также изучение ранее не обследовавшихся фортификационных памятников центральной и западной Тувы.

Городище Барык расположено в 3 км к югу от трассы Кызыл – Ак-Довурак на правом берегу р. Барык Улуг-Хемского района. Оно занимает пологий участок, ограниченный небольшими овражками. Площадь городища окружает подквадратный вал с размерами сторон 210×207 м. На территории городища не было выявлено видимых следов построек. Памятник по оси север-юг надвое перерезан заброшенной автодорогой (ширина полотна до 12-14 м). Можно предположить, что городище имело ворота по центру каждой стены, однако в отношении северной и южной стен, разрушенных вышеуказанный дорогой, подтвердить данную гипотезу уже невозможно. В 2008 г. на территории памятника был найден фрагмент керамики, предположительно гунно-сарматского времени, а весной 2011 г. – отщепы неолитического облика.

Осенью 2011 г. на городище было заложено 2 шурфа и сделан разрез стены. Шурф № 1, заложенный в центре западной половины памятника на площади 1×2 м, следов культурного слоя не выявил. В шурфе № 2 площадью 1×1 м, заложенном в юго-западной части городища, было выявлено 3 фрагмента разных отщепов. Разрез стены был заложен на участке южной стены, разрушенном заброшенной автомобильной дорогой. Его площадь составила 4,5 м<sup>2</sup>. В разрезе было выявлено тело стены шириной 3,2 м и высотой в среднем 0,5 м. Под гумусированным верхним слоем вала толщиной около 25-30 см прослеживается верхняя кромка стены. Прерывистость и неровность ее может свидетельствовать о преднамеренном разрушении оборонительных конструкций. Около стены и над ней, в гумусированном слое, прослеживаются фрагменты углей. Четких слоев пожара не выявлено. Незначительное количество углей выявлено в слое под стеной.

Результаты исследования городища Барык можно интерпретировать следующим образом: городище было заложено на существовавшем ранее поселении, о чем свидетельствуют находки угольков под оборонительным валом. Разрез оборонительного вала не выявил следов технологии «ханту», что не позволяет отнести городище Барык к череде древнеуйгурских памятников. Находки отщепов неолитического облика могут свидетельствовать в пользу той версии, что Барык являлся укрепленным поселением эпохи неолита.

Городище Бажын-Алаак расположено на восточной окраине с. Бажын-Алаак Дзун-Хемчикского района Республики Тыва. Размеры городища составляют 538×375 м, а площадь – 18,2 га. В северо-западной части расположено шесть пар длинных земляных валов (объединенных в три параллельные группы) с продольными углублениями посередине каждого вала [3].

Для обследования фортификационной структуры памятника было заложено 3 шурфа и полный разрез стены. Шурф № 1 заложен в ЮВ секторе городища на площади 2×2 м, доведен до глубины 45 см, где обнажился слой речной гальки

и мергеля. Над мергелем выявлен слой углей (горелой древесины), следы прокала. Над углами обнаружен фрагмент металлического изделия – вероятно, обломок декоративного изделия. Аналогичный предмет из кости был зафиксирован в работах Л.Р. Кызласова, проведенных на могильнике Чата I, расположеннном в 600 м к ВЮВ от III Шагонарского городища (курган № 11) [4].

Шурф № 2, заложенный в СЗ части городища, культурного слоя не выявил. Шурф № 3 был заложен за пределами городища в 80 м к ЮВ. На глубине 10 см выявлены обломок каменного изделия со следами шлифовки (возможно, обломок ручной мельницы) и фрагмент керамики со следами горения на внутренней стороне.

Разрез стены заложен в восточной стене городища на участке антропогенного разрушения на ширину 13,5 м, что позволило выявить остатки древнего оборонительного вала города, выполненного по технологии «ханту» – глинобитными слоями толщиной 10-12 см (рис. 3).

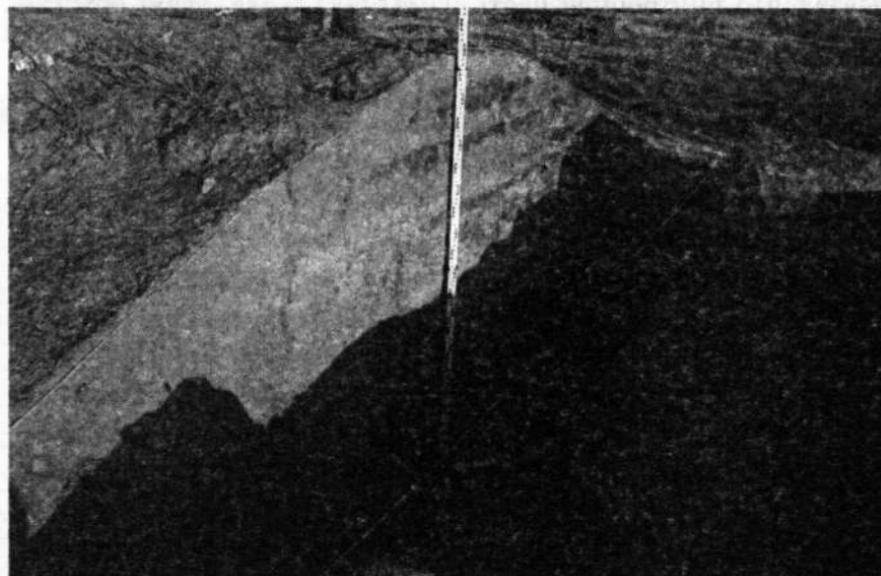


Рис.3

Отличительные черты данного памятника – неровный слой глины толщиной 8-9 см (нижняя кромка ровная, горизонтальная) нивелируется слоем темной супеси 3-4 см (верхняя кромка ровная, горизонтальная). На уровне 30-40 см над уровнем древнего горизонта выявлен ствол молодой лиственницы, уложенный в слой «ханту» под углом около 30°, что находит аналогии со строительной технологией крепости Пор-Бажын [5].

Высота стены городища составила около 1,8 м, ширина в основании – 4,3 м. Всего было насчитано около 15 глино-битных слоев. Характер осыпания показывает, что стена разрушалась постепенно, под воздействием природно-климатических факторов (осадки, природные катаклизмы и др.), а в последние 60-100 лет под воздействием человеческого фактора. Ширина основания, зафиксированная в разрезе, позволяет предположить, что высота стен городища Бажын-Алаак составляла 4-4,5 м. Распределение культурного слоя показывает, что внутренняя часть памятника была слабо обжита, тогда как вокруг городища наблюдается достаточно плотный культурный слой.

Городище Ийме расположено на юго-восточной окраине с. Ийме Сут-Хольского района. Городище представляет собой подквадратный вал с размерами сторон 200×200 м, площадью около 4 га. Высота обвалованных и сильно расплывшихся стен не превышает 0,3 м, а ширина составляет около 8-11 м. Шурф № 1 заложен в 40 м к востоку от западной стены и в 30 м к северу от южной стены. В дерновом слое обнаружен фрагмент керамического изделия (на глубине 10 см), а в гумусированном слое обнаружены костные фрагменты и обломки керамики (глубина – 15-25 см). В связи с чрезвычайно малой высотой валов и отсутствием на них видимых повреждений, было решено не делать разрез стены.

Состояние оборонительного вала городища Ийме не позволяет сделать вывод о строительных технологиях, применен-

ных при возведении памятника. Однако их незначительная высота свидетельствует о том, что памятник, вероятно, древнее, чем ранее предполагал Л.Р. Кызласов.

Городище Балгаш-Бажын расположено на берегу р. Ак-Суг Сут-Хольского района посреди с. Бора-Тайга. Длина сохранившихся стен: западная – 265 м; на линии разрушенной южной стены – остатки фундамента двух подквадратных зданий  $7,5 \times 7,5$  м, образующих «проезд» шириной 12-13 м; восточная – около 90 м; северная – около 120 м. Все углы городища сильно разрушены, относительно хорошо прослеживается только северо-западный угол. Полностью разрушена южная стена, южная часть западной и восточной стены, жилой застройкой разрушены значительные участки северной стены. Визуальное обследование памятника показывает, что размеры сторон городища составляли  $270 \times 320$  м, а в западной, восточной и южной стенах имелись ворота. При этом ворота южной стены располагались не по центру, а, вероятно, в восточной части южной стены и были укреплены двумя привратными башенными конструкциями.

Стены городища изготовлены из светлой глины с примесью речной гальки. Наиболее сохранившиеся участки северной стены позволяют зафиксировать конструктивные особенности памятника – слоистую структуру стены с толщиной слоев 8-10 см. Это позволяет утверждать, что памятник построен с использованием технологии «ханту». Максимальная высота стен – 1,8-1,9 м, толщина видимой стеновой конструкции – 1,6-2,0 м. Ширина оплавивших валов – от 6,0 до 10,0 м. Наиболее сохранившийся участок – северная стена, наиболее оплавивший – восточная стена. Оценка параметров западной стены затруднена, так как она частично разрушена дорогой и хозяйственными постройками. Южная стена разрушена речным руслом, поэтому определение точных границ невозможно.

Шурф №1 был заложен в южной части городища. Шурф №2 – в 20 м к югу от северной стены городища на площади

1×1 м. Культурный слой в обоих шурфах не был выявлен. Основной состав заполнения – суглинок светлого оттенка.

В середине северной стены на участке разрушения был заложен раскоп для выявления профиля стеновой конструкции. Шурфы 2×1 м с южной стороны и 1×1 м с северной позволили зафиксировать основание, выявленное на уровне современной поверхности под 50-тисанитметровым слоем оплыва. Толщина стены в основании составила 2,8 м, а высота – 2,4 м. Следует отметить, что на участках разрушения восточного вала прослеживается тело стены шириной основания до 5 м. По завершению работ произведена рекультивация раскопа.

Внешний вид городища Балгаш-Бажын напоминает крепость Пор-Бажын. Здесь присутствуют такие важные элементы, как возведение стен по технологии «ханту», наличие внутренних построек. Однако, отсутствие культурного слоя не позволяет принять окончательное решение относительно датировки памятника.

Городище Тээли-5 расположено в черте поселка Тээли – административного центра Бай-Тайгинского района. Городище размерами 270×270 м, выявленное в 50-е гг. XX века Л.Р. Кызласовым на окраине поселка, в течение полувека было полностью застроено жилыми усадьбами, и только небольшой участок восточной стены остался относительно нетронутым, на нем и был заложен разрез.

Разрез стены был заложен по оси восток-запад и доведен до длины 4,5 м. На участке подъема вала почва песчано-галечная, речного характера. На уровне 4 м от края раскопа выявлен суглинистый слой толщиной около 10 см — остаток основания стены. Под суглинком — слой мелкощебнистой земли. Слой песчано-галечного намыва достигает 50 см, из чего можно предположить, что городище было затоплено в древности водами р. Хемчик и длительное время оставалось под водой, что привело к полному разрушению крепостных стен.

Шурф № 1 был заложен в 50 м к северо-западу от разреза восточной стены на пустыре. Шурф доведен до глубины 40-45 см, на уровне которого обнажился щебнистый слой древней дневной поверхности. В разрезе стены проступают следы глинистой конструкции, возможно, стены здания, которая шла параллельно валам, то есть по оси север-юг. Высота «стены» около 30 см, ширина – 35-40 см. Возможно, при затоплении памятника конструкции, расположенные внутри городища, были замыты глиной с крепостных стен, а уже следом – речными намывами, что способствовало их частичному сохранению. Других признаков наличия культурного слоя в заполнении шурфа не было выявлено.

Так или иначе, на данном участке городища Тээли-5 требуется провести более детальные археологические работы. Необходимо зачистить сохранившийся участок стены, а также территорию внутренней части городища с целью выявления следов оснований зданий. Все это следует сделать до полного разрушения памятника вследствие деятельности жителей поселка. С учетом того, что в генеральном плане поселка нет программы развития данной территории, можно предположить, что у археологов есть еще 5-7 лет на осуществление аварийно-спасательных работ.

Городище Малгаш-Бажын расположено на берегу пересыхающей р. Эдегейчик в 6,5 км к северу от г. Ак-Довурак. Памятник представляет собой подквадратное сооружение размерами 270×280 м. Высота валов около 3 м, ширина в основании – до 16 м.

Для выявления культурного слоя был заложен шурф площадью 1×1 м в северо-западной части городища по центру памятника. Шурф доведен до глубины 35-40 см, уже на уровне 20-25 см был выявлен однородный слой серого суглинистого мергеля с красноватым оттенком, характерный для материковых отложений. Культурный слой отсутствует. Произведена рекультивация шурфа.

В связи с отсутствием явных признаков наличия культурного слоя, а также отличной сохранностью памятника, принято решение не производить каких-либо земляных археологических работ, так как они могут стать начальным моментом в разрушении городища. Проведение на памятнике земляных работ может привести к нарушению историко-культурного ландшафта и, в дальнейшем, к полному разрушению памятника, который, в отличие от крепости Пор-Бажын, доступен любому человеку.

Обследование памятника показало его полную сохранность, что делает Малгаш-Бажын одним из наиболее ценных памятников эпохи Уйгурского каганата. Но отсутствие возможности исследовать оборонительный вал и культурный слой не позволяет бесспорно отнести Малгаш-Бажын к числу древнеуйгурских городищ.

Таким образом, можно констатировать, что некоторые из обследованных городищ можно с уверенностью отнести к периоду Уйгурского каганата – Бажын-Алаак и Балгаш-Бажын (по результатам исследования стеновых конструкций). Эти городища объединены несколькими признаками, характерными, в частности, для крепости Пор-Бажын – применение технологии «ханту», хорошая сохранность оборонительных стен (высота стен от 1,5 до 3 м), наличие следов внутренних построек. В этот же ряд можно предположительно поставить городище Малгаш-Бажын.

Остальные городища выделяются из этого ряда и могут быть датированы более ранним временем. Стены городищ Барык, Ийме, Тээли настолько обвалованы, что невозможно определить характерные особенности строительства. Найдки фрагментов неолитических отщепов на городище Барык позволяют предположить, что именно этот период может считаться временем закладки городища, как укрепленного поселения. Вероятно, этот памятник использовался и в гунно-сарматское время.

Исследование фортификационных памятников на территории Тувы необходимо продолжать, в том числе путем аварийно-спасательных раскопок. При этом особое внимание следует уделить городищу Тээли-5, которое практически полностью занято одноименным поселком, и городищу Балгаш-Бажын.

### **Литература**

1. Кызласов Л.Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). – М., 1979.
2. Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. – Л., 1984. – С. 84–88.
3. Кызласов Л.Р. Средневековые города Тувы // Советская археология, 1959, № 3. – С. 70-71.
4. Кызласов Л.Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). – М., 1979. – С. 173.
5. Тулуш Д.К. Фортификационные сооружения периода раннего средневековья Тувы как исторический источник по строительной технологии древних кочевников // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Мат. I междунар. науч.-практ. конф. для молодых ученых, аспирантов и студентов. – Кызыл, 2009. – С. 68-70.

**Монгуш Б.Б.**

### **Традиционная тюрко-монгольская знаменная система у тувинцев**

Знамена были важными наглядными символами и атрибутами государственности, властных полномочий и ответственных поручений у правителей, военачальников разных рангов и дипломатов в государственных образованиях тюркоязычных кочевников Центральной Азии. Знамя, как священная реликвия, как вещественный символ общеплеменного или родового объединения, с одной стороны, и знамя, как символ достоинства, власти вождя и его титула, с другой, были неразрывно связаны друг с другом. Без знамени не могло быть вождя или хана. Впоследствии этот знак родоплеменной принадлежности

постепенно превратился сначала в символ достоинства и родовитости правителя, а затем стал знаком принадлежности к государственному образованию [1].

Существование знамени как знака принадлежности к государственным образованиям, существовавшим на территории Тувы, имеет весьма значительную историческую ретроспективу, уходящую в древность. Из письменных источников известно, что кёк-тюрки, древние уйгуры, древние кыргызы, древние монголы, в состав государств которых входила территория Тувы, имели свои знамена.

В китайских источниках сохранились упоминания о знаменах кёк-тюрков. Например в «Чжоу-шу» говорится, что «На концах древков своих знамен они устанавливали золотую голову волка. Офицеры гвардии также назывались Fu-li фули (поговорки: бёри) – слово, которое в китайском означает «волк». Ведь туцюе произошли от волчицы и не хотели забывать своего происхождения» [2], а при изложении этногенеалогической легенды в «Суй-шу», повествующей о происхождении каганского рода Ашина написано: «Перед входом в палатку вождя они ставили флаг, украшенный волчьей головой, чтобы показать, что они не хотят забывать свое происхождение» [3]. У уйгров также были «волчьи знамена», что видно из сообщения китайской летописи: «Хан (уйгурский Элетмиш Бильге-каган – Б.М.), гордясь своею силою, выставил войско, подвел Цзы-и (китайского полководца – Б.М.) поклониться волчьему знамени» [4].

По мнению А.П. Окладникова, «волчьи» знамена древних представляли, по-видимому, такие же фигурные штандарты, как знамена с головой дракона в сасанидском Иране или с орлами у римлян. Поэтому, многие исследователи видят реконструкцию указанного знамени кёк-тюрков в следующем виде: «В качестве знамени на росписях XVII–VIII вв. встречается волчья голова, бывшая главным военно-ритуальным знаком у древних тюрков и изготавлившийся из драгоценных метал-

лов. В конструкции знамени с волчьей головой входило и “туловище” из ткани в виде открытого и отороченного фестонами длинного и узкого мешка (“мешок” мог быть самостоятельным знаменем) либо столь же узкого и длинного конуса, иногда расписанного чешуями и обшитого развевающимися “плавниками”, с заостренным “хвостом” на конце. Так что знамя представляло собой волкоголового дракона, который на ветру разевался, изгибая туловище, и, вероятно, издавал воющий звук.... Форма полотнища в основном прямоугольная, но в VIII в. встречается и сегментовидная, а роль фестонов могли выполнять длинные пушистые хвосты тигров и барсов. Самостоятельно или в качестве составляющей детали знамени или значка употреблялись и бунчуки. Интересно, что значок, состоящий из прямоугольного флагжа, бунчука и бубенца (или зеркала), изображен на древке копья, представленного на оленном камне из Монголии первых веков I тысячелетия до н.э.» [5]. Подобные знамена-драконы были популярны с первых веков новой эры у хуннов, сарматов, римлян, даков, народов Средней Азии.

Учитывая особую значимость синего цвета в древнетюркской символике, который в мифологических представлениях, идентифицируется с цветом Неба и божественным началом, можно предположить, что цвета знамен кёк-турков и древних уйголов были именно синего цвета. В связи с этим также можно вспомнить и о синей шерсти тюркской волчицы – родоначальницы правящего рода Ашина [6].

У средневековых кыргызов существовали флаги и значки, с которыми они шли в бой. Из китайских и арабских источников можно реконструировать цвет знамен кыргызов. Как пишет китайский источник: «[Они] (кыргызы – Б.М.) имеют еще знамена и флаги. Их Ажэ установил один штандарт, низ его весь красный» [7]. А из записок арабского путешественника Абу Дулафа мы узнаем, что «Знамена их (кыргызов – Б.М.) зеленого цвета» [8]. Сопоставляя эти данные можно прийти к выводу, что знамена кыргызов были зеленого и красного

цвета. Изображения древних кыргызских знамен встречаются в петроглифах и каменных изваяниях. В знаменитом изображении воина выбитом на каменном изваянии «Кижи-тас», стоящем в долине реки Абакан в Аскизской степи, копье воина было изображено знамя с тремя косицами. А на древке их копий в изображениях тяжеловооруженных конных воинов из Сулекской писаницы видна знамя с двумя косицами [9].

Значение знамени для древних кыргызов видно из послания правителя кыргызов ажо, принявшего титул кагана, уйгурскому правителью: «Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму твою орду, поставлю перед нею моего коня, водружу мое знамя. Если можешь состязаться со мною, то немедленно приходи; если не можешь, то скорее уходи» [10]. Интересно, что победитель констатирует исчерпанность некой «судьбы» уйгурского государя, который более не может на нее рассчитывать. Кыргызский правитель упоминает орду-ставку, своего коня и свое знамя. В них можно увидеть своеобразные маркеры каганской власти. Членение государств номадов, известное с эпохи ранних кочевников, на центр и периферию (обычно состоящую из двух «крыльев») породило своеобразную модель универсальной власти монарха: через орду, ставку – центр его страны и, соответственно, всей ойкумены, проходит некая мировая ось (Мировое Древо). Вещественными атрибутами мифологических представлений могут выступать, опора юрты, шатра правителя, золотая коновязь, у которой стоит конь кагана. От местопребывания повелителя радиально по «четырем сторонам света» распространяется его власть. Водружение знамени в землях поверженного противника символизирует победу собственной государственности и ценностей культуры над чужим и враждебным [11].

Кроме кыргызских знамен в петроглифах и других археологических памятниках мы находим изображения разнообразных форм и типов тюркских знамён: с полотнищами в виде прямоугольника на верхнем конце древка; иногда с тре-

угольным вырезом по свободному краю или с украшениями в виде кистей (или хвостов животных). Но, пожалуй, среди петроглифов наиболее представительна серия знамен-бунчуков, насаженных на копья или пики (особенно в петроглифах Монголии и Семиречья) [12]. Это дает нам право говорить, что у тюрок знамена в основном были бунчужными, т.е. состоящими из определенного числа пучков волос.

Государственные цвета единой монгольской империи Чингис-хана были белые, которые были связаны с небом [13]. У Чингис-хана было «Девятирожное белое знамя-сульдэ» (Есен хэлт цагаан сүлд), которое сохранилось со времен последнего всемонгольского правителя – Лигден-хана. Вид знамени Чингис-хана был таким: «“Цаган туг сульдэ” чахаров представляет собой белое знамя: центральное – большего размера (13 локтей), восемь меньшего (по девять), которые размещены за оградой из ивовых кустов... Главное знамя (гол туг) изготовлено из вяза... Туг (из тюрк.) представляет собой шест (копье, пика), который мог быть увенчан трезубцем... под которым установлен деревянный круг, называемый шапкой (мала), с белым войлоком, к которому прикреплены волосы с гривы коней» [14].

О существовании знамени правителя Тувы до 1921 г. известно из старомонгольских письменных источников. Они сообщают, что в 1756 г. правитель Тувы амбын-найону было пожаловано красное знамя: «О получении знамени мэйрэном-дзанги: Урянхи в походах и разъездах не имели своего знамени. Это их оскорбляло и унижало. Поэтому они обратились с ходатайством, и на 30-м году правления Тэнгрийн тэдхугсэн (1765 г.) им было пожаловано красное знамя на древке» [15]. Из текста ясно, что это знамя являлось военным знаменем корпуса тувинских ополченцев. По-видимому, оно использовалось только во время военных походов.

Войдя в состав Цинской империи, Тува была поделена по маньчжуро-монгольской военно-административной знаменной

системе на хошуны (знаменные дивизии), сумоны (эскадроны) и арбаны (десятки), которые выставляла определенное число воинов [16]. Знаменная система организация населения и территории была военно-административной структурой, которая в мирное время выполняла административные функции, а во время войны военные. Так как хошун был знаменной дивизией, каждый хошун имел свое военное знамя. Примеры таких военных знамен можно найти у Ю.Л. Аранчына. У него есть описание знамен тувинских добровольческих отрядов, участвовавших в 1912 г. в Кобдинском сражении: «вид знамени Добровольческого войска (Сүзүк шериг): а) навершие флага – железное копье; б) внизу латунного набалдашника, находящегося на шее знамени, бунчук из красного конского волоса; в) длина знамени около 1,5 м, ширина – почти метр; под эмблемой и надписями знамени на красной материи белыми нитями есть узорчатая надпись, остальная часть знамени черная. Пояснения: 1. Знамя войска Бээзи кожууна целиком желтая. 2. Знамя Даа кожууна целиком красная. 3. Знамя кожууна Амбына черно-пестрая. 4. Знамя добровольческого войска Дамбыя также черно-пестрая» [17]. Эти знамена тувинских ополченцев весьма похожи на военное знамя Чингис-хана – «Четырехбунчужное черное знамя». Древком «Черного знамени» Чингис-хана служило копье. Поэтому в молитве «черному знамени» о нем говориться: «железный гвоздь стал гвоздем власти, – великое черное четырехбунчужное знамя, ставшее сульдэ четырех своих тумэнов» [18]. Из вышесказанного можно предположить, что у амбын-войона, кроме своего аналога Чингис-хановского «белого знамени», был и аналог «черного знамени», который был боевым знаменем всего танну-тувинского ополченческого войска, возглавляемого амбын-войоном. И нам кажется, что бунчук боевого знамени амбын-войона был красного цвета. И именно об это боевое знамя было вручено амбын-войону, как командиру корпуса – мэйрэн-дзанги манычжурской администрацией. По-

видимому, красный цвет олицетворял кровь, жизненную силу и могущество и поэтому он более подходил к боевому знамени.

Каждое черное бунчужное знамя – *туг* обозначало тюрко-монгольское военно-административное деление *тумэн* – десять тысяч воинов или дворов, которые могут поставить десять тысяч воинов. Например в тюркских рунических надписях кёк-турки названы «трехзнаменным тюркским народом» [19], что по видимому говорит о трех частях тюркского войска и народа – 2-х крыльях (толис и тардуш) и центре, т.е. весь тюркский народ делился на три тумэна, которые могли поставить тридцать тысяч воинов. Различные цвета полотнищ отрядов кочевников, по мнению исследователя С.В. Дмитриева, отражают различия тактических военных единиц друг от друга. У кочевников существовала целая система тактической цветовой маркировки частей войск [20]. В то же время для маркировки отрядов конницы могли служить и бунчуки [21]. Маньчжурская военно-административная знаменная система, распространенная на территорию Тувы в период Цинской империи, была продолжением тюрко-монгольской системы тактической цветовой маркировки частей войск.

По свидетельству Ю.Л. Аранчына, кроме военного знамени у тувинского правителя было и большое церемониальное знамя, которое кроме этого вместе с печатью олицетворяло чиновничье достоинство амбын-нойона как наместника маньчжурского богдахана, т.е. было знаком его власти. Оно могло быть только белого цвета, так как белый цвет являлся сакральным цветом, связанным с божествами. По мнению Ю.Л. Аранчына знамя амбын-нойону было сделано по образцу девятибунчужного «Черного знамени» (Хара Сульдэ) Чингис-хана. Из записей Ю.Л. Аранчына можно заключить, что знамя амбын-нойона состояло из центрального большого бунчука, вокруг которого ставили восемь маленьких знамен-бунчуков «хийр» [22]. В то же время М.Х. Маннай-оол считает, что это знамя состояло из одного большого флага и восьми маленьких флагиков, т.е. из девяти полотнищ [23]. Как мы

видим из высказывания существуют два мнения на внешний вид церемониального знамени амбын-нойона: 1. Бунчужное знамя, т.е. знамя состоящее из древка, навершия и пучков волос – бунчуков; 2. Матерчатое знамя, которое состояло из древка, навершия и полотнища, возможно даже с бунчуком. И в связи с этим встает вопрос: «Каким был вид знамени амбын-нойона?»

Чтобы ответить на этот вопрос нам нужно рассмотреть виды знамен и стягов, распространенных среди тюрко-монгольских племен и народов. По мнению С.В. Дмитриева в средние века знамена состояли из навершия, бунчука и полотнища, которые крепились на древке. Однако все эти части знамя имело только в полном своем составе. Практически любая из них, кроме древка, могла отсутствовать. По его словам, бунчук без полотнища широко применялся на Востоке, а у древнерусских стягов чаще отсутствовала челка. Не всегда имелось навершие. Одновременно существовали и матерчатые флаги. Первая форма – штандарты с одним навершием – достаточно консервативна и, в принципе, не нуждалась в таком дополнении, как полотнище. Можно предположить, что развитие морфологии знамени шло в различных регионах по-разному [24]. Ю.С. Худяков полагает, что бунчуки из пучков волос коня и яка были «наиболее распространенным и широкодоступным» видом знамен среди тюрко-монгольских племен и народов [25]. Например, наиболее европеизированные из тюркских народов малоазийские турки почти до XVIII в. использовали бунчужные знамена [26]. Кроме того, на наш взгляд знамена кёк-тюрков и древних уйгуров также были бунчужными, а согласно интерпретации В. Шотта, штандарт (тут), установленный в ставке кыргызского правителя, представляло собой бунчук [27].

Учитывая то, что знамена у кочевников в основном были бунчужными, считаем, что знамя амбын-нойона могло быть похоже на «Девятирожное белое знамя-сульдэ» Чингис-хана. Возможно, бунчуки (пучки из конских волос) данного зна-

мени могли быть либо красного, либо синего цвета. То, что бунчук мог быть красного цвета свидетельствует сообщение средневекового итальянского путешественника Плано Карпини, который кроме всего прочего описал вид бунчуков у монголов XIII века: «...всякий раз как Куюк выходил там из шатра, то, пока он пребывал вне ограды, перед ним всегда пели, а также наклоняли какие-то красивые прутья, имевшие вверху багрянную щесть» [28]. В связи вышесказанным, можно вспомнить описание древнекыргызского штандарта – «низ весь красный». Возможно китайский летописец, здесь говоря о низе штандарта имел ввиду бунчук, который висит ниже навершия. Если предположить, что знамя древних кыргызов не включало в себя полотнище (как это было часто в древних восточных знаменах), то бунчук по отношению к навершию может являться «низом». Кроме того, есть свидетельство, что бунчук у тувинцев мог быть и синего цвета. Так, например, в составе так называемых алтайских тувинцев, которых проживают на территории Монголии и Китая есть родоплеменное подразделение кёк-мончаков [29]. Данный этоним, по нашему мнению, можно перевести как ‘синий бунчук’ [30]. Этнонимы связанные с терминами обозначающими знамена нередки среди монгольских родов и племен, например у дурбетов есть рода *их тугтан* (‘имеющие большое знамя’), *бага тугтан* (‘имеющие маленькое знамя’), *цагаан тугтан* [31] (‘имеющие белое знамя’). Кроме того, на наш взгляд, знамена кёк-тюрков и древних уйголов, а также зеленые (синие) [32] знамена древних кыргызов были бунчужные знамена синего цвета, как вышеописанном случае, т.е. бунчужные знамена древних тувинцев, также могли быть синего цвета.

Таким образом, в родоплеменном названии части монгольских тувинцев сохранилось описание знамени древних тувинцев.

Если навершием боевых знамен тувинцев являлся наконечник копья, использование которого в этих знаменах вполне

понятно, то наверху большого знамени амбын-нойона, как и в «белом знамени» Чингис-хана, скорее всего, находился знак трезубца. Это предположение подтверждается тем, что на рисунке из первого номера газеты «Красный Пахарь» изображен правительственный флаг периода Тувинской Народной Республики с навершием в виде трезубца. По-видимому, правительственные знамена ТНР до начала 1930-х гг., а до этого знамена правителей Тувы несомненно использовали данный знак как навершие. Использование трезубца в знаменах идет с древних времен [33].

По весьма распространенному мнению девять стягов знамени амбын-нойона символизировали девять кожуунов Тувы (общее управление над ними цинское правительство поручило амбын-нойону) [34], хотя реальное число находившихся в управлении амбын-нойона не превышало 6 [35]. Число девять имело сакральное значение в культуре тюрко-монгольских народов, в том числе и тувинцев. Число девять выступает как символ полноты и завершенности [36] и поэтому выражение «девять кожуунов Тувы» имеет значение вся Тува. Близкое к этому выражение мы встречаем в Словаре Махмуда Кашгарского: «Тукуз туглуг хан ‘царь, хакан, с девятью знаменами’. У них (тюрок – М.Б.) не бывает более девяти знамен даже при больших владениях и высоких званиях. Они видят доброе предзнаменование в девяти. Эти девять царских знамен изготавливают из парчи или шелка оранжевого цвета, видя в этом добрый знак» [37]. Из сообщения Махмуда Кашгарского можно прийти к выводу, что по представлениям древних тюрков девять знамен правителя говорит о полноте его власти над своим народом. Данное представление было также распространено среди монгольских племен. Как считает Т.Д. Скрыникова, девяти частей «Великого девятибунчужного белого знамени» Чингис-хана обозначали восемь сторон света плюс центр, где находился сам правитель, поэтому она полагает, что соединение восеми сторон света с центром говорит о том, что правитель

регулирует (правит) не только свой народ, который находится в центре, но и народы, живущие в восьми частях света [38]. В этом отразилось противопоставление правителя (центра) правителям других стран, расположенных по сторонам света, являвшихся периферией, и следовательно, менее организованных при удалении от центра, и взаимодействие, в котором цивилизаторскую функцию выполняет центр при их объединении с ним, а именно это символизировало включение четырех или восьми знамен в группу, где центральная позиция отводилась знамени большего размера [39]. Семантика «Великого девятибунчужного белого знамени» совпадает с представлениями древних кыргызов на предназначение знамени правителя, что говорит о древнетюркских корнях монгольской знаменной символики.

Таким образом, по аналогии с монгольским бунчужным знаменем можно с полной уверенностью сказать, что знамя амбын-нойона состоящее из 8 маленьких знамен и центрального большого знами, олицетворяло власть всетувинского правителя над рах *tuvinnica* («Тувинским миром» или тувинской ойкуменой), т.е. над всеми кожуунами Тувы, а также символизировало упорядочение кожуунов Танну-Тувы, под влиянием власти амбын-нойона.

Исходя из вышеизложенного можно прийти к выводу, что знамена тувинских правителей периода Цинской империи восходят к знаменам исторических предков тувинцев – кёктюрков, древних уйголов и древних кыргызов, а также на вид знамени правителя Тувы – амбын-нойона – оказало значительное влияние знамя Чингис-хана, что, по-видимому, было связано с тем, что Тува начиная с XIII по XVIII века входила в состав монгольских государств. В свою же очередь система монгольских знамен идет своими корнями к древнетюркской символической традиции. Бессспорно, что знамя амбын-нойона играло роль символа власти тувинского правителя, что сближало с государственными символами – гербом и флагом. Воз-

можно, если бы Тува была самостоятельным государством, то этот символ власти правителя мог бы стать Государственным флагом.

### Примечания

1. Окладников А.П., Запорожская В.Д. Ленские писаницы. – М., 1959. – С. 120-121; Худяков Ю.С. Знамена древних тюрков и кыргызов в Центральной Азии // Тюркологический сборник 2003-2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М.: Вост. лит., 2005. – С. 350.
2. Бюллетень Общества востоковедов. – Прил. 1: Лю Маоцай: Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках. – М.: Институт востоковедения РАН, 2002. – С. 19.
3. Там же. С. 13.
4. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние. – Т. I. – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1950. – С. 311.
5. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье (хозяйство, материальная культура). – М., 1995. – С. 381-382.
6. Шервашидзе И.Н. Еще раз об этимологии имен ASINA и ATILLA – Автохоль // Советская тюркология. 1989. № 3. – С. 79.
7. Кундер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М.: Изд. Восточной литературы, 1961. – С. 60.
8. Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. Учебное пособие для студентов ВУЗов. – М.: Высшая школа, 1984. – С. 146.
9. Худяков Ю.С. Знамена древних тюрков и кыргызов .... С. 351.
10. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах.... С. 355-356.
11. Угдыжеков С.А. Социальная структура раннесредневековых кыргызов. – Абакан: Издательство ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. – С. 111.
12. Советова О.С., Мухарева А.Н. Об использовании знамён в военном деле средневековых кочевников (по изобразительным источникам) // Археология Южной Сибири. Вып. 23. – Кемерово, 2005. – С. 94.
13. Дмитриев С.В. Знамя в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. IV. № 4. – С. 93. По мнению С.В. Дмитриева

традиция ассоциировать белый цвет с монархией у народов Европы (Франции, России и др.), берет свое начало в Древнем Востоке (Там же. С. 94).

14. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – С. 81-82

15. Бурдукова Т.А. История прежних нойонов тувинского народа // Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания». – М., 1993. – С. 137.

16. Также все монгольские и тувинские чиновники имели чины обозначающие место чиновника в военной иерархии. Например, мээрэн обозначает воинское звание командира соединения, мээрэнчанги – помощника командира соединения, чанги – командира эскадрона (сумона), чалан – командира полка (хощуна), бошка – урядника, командира десятка (арбана).

17. Аранчын Ю.Л. Тыва улустун маадырлыг оруу. – Кызыл, 2011. – С. 174.

18. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана.... С. 87.

19. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследование. – М.-Л., 1951 – С. 40.

20. Дмитриев С.В. Знамя в военно-политической культуре.... С. 94.

21. Худяков Ю.С. Знамена древних тюрков и кыргызов.... С. 359.

22. Аранчын Ю.Л. Тыва улустун маадырлыг оруу. – Кызыл, 2011. – С. 55.

23. Маннай-оол М.Х. Первая столица Тувы // Самагалдай — первая столица Тувы. Сборник посвященный 220-летию основания села. – Кызыл, 1996. – С. 49.

24. Дмитриев С.В. Знаменный комплекс в военно-политической культуре средневековых кочевников Центральной Азии // Para Bellum, 2001. № 14. – С. 1-15. <http://www.vzmakh.ru/parabellum/n14s4.shtml>.

25. Худяков Ю.С. Знамена древних тюрков и кыргызов.... С. 357.

26. Бехайм В. Энциклопедия оружия. – Часть III. Военные атрибуты: Знамена // <http://annales.info/europe/behaym/behaym.htm>.

27. См.: Худяков Ю.С. Знамена древних тюрков и кыргызов.... С. 359.

28. Джованни дель Плано Карпини, Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. Книга Марко Поло. – М., 1997. – С. 77.

29. Монгуш М.В. Тувинцы Монголии и Китая: Этнодисперсные группы. – Новосибирск: Наука, 2002. – С. 21.

30. По нашему мнению, слово *мончак* входящее в этноним *көк мончак* алтайских тувинцев, живущих в Монголии и Китае, также обозначает в тувинском языке понятие бунчука. Во многих тюркских языках данное слово сохранило значение ‘ожерелье, колье’ (Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». – М.: Восточная литература РАН, 2003. – С. 76). Первоначальный смысл сохранился только в русском языке, так например, по «Этимологическому словарю русского языка» М. Фасмера, бунчук – это «конский хвост, ниспадающий с наконечника, имеющего форму полумесяца; символ высшей власти...» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М.: Прогресс, 1986. – Т. I. – С. 242). В активном словаре тувинского языка также сохранилось только значение термина мончук – ‘ошейник, серыга’. В «Этимологическом словаре тувинского языка» Б.И. Татаринцева зарегистрировано использование слова *мончар* в фольклоре для обозначения понятия бунчука (Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. – Новосибирск: Наука, 2008. – Т. IV. – С. 134, 136).

31. Очир А. Монголын Ойрадуудын түүхийн товч. – Улаанбаатар, 1993. – С. 25,

32. В тюркских языках слово *көк* можно переводить как ‘синий’ и ‘зеленый’ (Тувинско-русский словарь. – М.: Сов. энц., 1968. – С. 257).

33. По мнению некоторых исследователей, трезубец является древним знаком божественной власти – бога, правителя и шамана. Трезубец как скипетр (знак власти) древних богов изображался еще в античное время в греко-римской культуре. Тогда считали, что трезубец, символизирующий удар молнии, является оружием небесного бога Зевса (Юпитера), он является символом власти над морем и атрибутом древнегреческого бога Посейдона (Нептуна). В Индии трезубец (здесь он называется тришула – санскр. ‘три копья’) является оружием индуистского бога Шивы и символизирует три аспекта Шивы (творец, хранитель, разрушитель). Трезубец в форме ваджры воспринимается как алмазный скипетр Индры, бога бури, и Дурги-разрушительницы. Это также символ огня, отражающий три сущности бога огня Агни и символизирует три времена – прошлое, настоящее и будущее. В буддизме трезубец символизирует триратну (Три Драгоценности Будды). Он символизирует Небеса чистого

пламени, а также разрушение трёх ядов: гнева, желания и лени. Кроме того трезубец – символ ваджры. С тех времен трезубец на навершии знамен указывал на божественное происхождение власти того или иного правителя. Неслучайно монголы называют один из разновидностей тамги в виде трезубца ноён тамга (Саруулбаян Ж., Даваасамбуу А. Монгол адууны тамганы ойллого. – Улаанбаатар, 2008. – С. 184). Тамгу в виде трезубца имели многие правители, потомки Чингис-хана – Мунке-хан, Ариг-Буха, некоторые чагатаиды, хулагуиды, джучиды и крымские ханы – гиреи.

34. Маннай-оол М.Х. Первая столица Тувы.... С. 49.
35. Это Оюннарский, Салчакский, Тоджинский, Хаасутский, Даа или Хемчикский и Бээзи кожууны.
36. Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 183.
37. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / Пер., предисл. и комм. З.-А.М. Аузовой. Индексы составлены Р. Эмерсон. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – С. 835
38. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана.... С. 86.
39. Там же. С. 87.

---

## ФИЛОЛОГИЯ

---

*Орус-оол С.М.*

### Тываның тоолчуларының II дугаар слёду (50 чыл болган оюнга таварыштыр)

Тываның дыл, литература болгаш төөгүнүң эртем-шинчилел институту (ТДЛТЭШИ) 1962 чылдың октябрь айның 23-27 хүннериnde Республиканың тоолчуларының болгаш ыраажыларының II дугаар чызыжын Кызылга эрттирген.

2012 чылда оон эрттиргениндөн бээр 50 чыл ою болуп турар. Оон-бile чергелештири бо чылын Тываның тоолчуларының болгаш ыраажыларының II дугаар чызыжының база бир онза киржикчизи, кайгамчык уран талантлыг, аас чогаалының хөй-хөй жанрларын, хевирлерин колдуунда боду бижээш, чонунга, чалыы салгалга арттырып каан Сүт-Хөлдүн суралыг улуг тоолчузу Ооржак Маннай Намзыраевичиниң төрүттүнгениндөн бээр 120 харлааны, база ол ышкаш 1947 чылда бир-ле дугаар парлаттынган «Тыва тоолдар» чындызының чырыкче үнгениндөн бээр 65 чыл ою база болуп турар. (Оон дугайында чүүлдерни бо номнун «Юбилейлер» деп эгеде бижиттинген).

Аас чогаалы – улустун уран чүүлүнүң, культуразының көс-күчерни ээлеп турар кайгамчык байлак, делгеренгей база бир онза кезээ, тыва чоннун хан-дамыры-бile тудуш эртинези. ТДЛТЭШИ-ниң (1945 ч.) тургустунганындан бээр ону чыып бижир, парлаар болгаш шинчилээр ажыл ук институттун фольклор секторунуң төлөвиринде бо хүннерге чедир кирип турар.

Институт 60 ажыг чылдарның дургузунда чон аразынга чыылда ажылын суртаалдарынчे кончуг улуг кичээнгейни салып, Тываның бүгү кожууннарынче аас чогаалының шупту

жанрларын болгаш үлгегер-хевирлерин чыып бижнир сорулғабилем хөй санның командировкаларны болгаш экспедицияларны чоруткулаан.

Республиканың бұғы булунарынчे үнүүшкүннерден аңғыда, аас чогаал чыыр ажылды чон аразынга шуудадып, дүргедедиринге дузалаар база бир тускай, дәэштиг хевиринге – Тываның тоолчуларының, ыраажыларының чыштарын (слеттарын) эрттири хамааржыр. Ынчангаш 1953 чылдан эгелеп, 2008 чылга чедир Тываның гуманитарлыг шинчилдер институту (ТГШИ) республиканың тоолчулар болгаш ыраажыларның 9 чыыжын эрттирген: I дугаары – 1953 чылда, II-гизи – 1962 ч., III-күзү – 1969 ч. (Чадаанага), IV-күзү – 1972 ч., V-кизи – 1975 ч., VI-гызы – 1982 ч., VII-гизи – 1989 ч., VIII-кизи – 1990, IX-кузу 2008 чылда болган. Шак мындыг чылда ажылының түннелинде ТГШИ-нин эртем архивиниң бижимел шыгжамырында аас чогаалының янзы-бүрү хевирлери када-галаттынган, оларның аразында 2229 херектерден тургустунған 312 бижимелдер тому, 892 үн бижидилгелерлиг пленкалар, 1221 чуруктар бар. Экспедициялар болгаш чыштарның ачызында тоолчуларының, чеченнериниң, ыраажыларның чогаадықчы ажылы база эләэн идепкейжээн.

Тываның тоолчуларының болгаш ыраажыларының II дугаар чыыжын институттун ол үедеги директору, сөөлүндө төөгү эртемнеринин доктору апарған Н. А. Сердобов, оон ора-лакчызы, төөгү эртемнериниң кандидады О. А. Толгар-оол, филология эртемнериниң кандидаттары, ТДЛТЭШИ-нин аас чогаал болгаш литература секторунун эргелекчиizi А.К. Калзан, эртем ажылдақчылары Д.С. Куулар, М.А. Изыннеева (Хадаханэ), Я.Ш. Хертек дәэш оон-даа өскелер демніг организастап эрттиргеннер. Эртем ажылдақчылары районнарның удуртуқчу даргалары, райком секретарьлары-бile телефон болгаш чагаа дамчыштыр харылзажып турғаш, чышчө кәр киржичилериниң болгаш чалаттырган аалчыларның даңзызын тургuzzуп, чалалгаларны Кызылга болгаш Тываның бұғы-ле районнарынга тараткан.

Чамдык эртемденнер слёт үезинде аас чогаал бижиир чыкчыларны: студентилерни, школачыларны, культура ажылдакчыларын, башкыларны тыпкаш, оларның-бile тускай белеткел ажылын чорудуп турганнар.

Аалчыларны чыттырар, чемгерер, уткуур, үдээр, хоорай иштинге экскурсияладыр, оларга хостуг үелерде концерт көргүзөр, номнар болгаш чуруктар делгелгелерин белеткәэр дәэш оон-даа ёске хөй-хөй организастыг ажылдарны институт-тун эртем ажылдакчылары кылып чорутканнар.

Бо чышка институт хөй-ниитини, ылангыя ангы-ангы районнардан келген аныяк тоолчуларга болгаш бижикчилерге даянып, оларны база чыылда ажылынга калбаа-бile кириштирген. Оларга чышчө албан-бile чалаттырган Сүт-Хөл ортумак школазының ол үедеги башкызы, аас чогаалының чыкчызы, бижикчиizi, нептередикчиizi болгаш суртаалчызы О.К.-Ч. Дарыма, композитор С.М. Бюрбе, Өвүрнүң болгаш Бай-Тайганың аныяк тоолчулары, бижикчилери С.-Х. Кыргыс, Х.С. Очур-оол база И.Т. Кызыл-оол хамааржыр.

Конференцияның ажылынга ёске организациялардан – Кызылдың күрүненин башкы институтунун студентилери (16 кижи), Кызылдың 2 дугаар школазының 11 дугаар клазының үш өөреникчилери слёт үезинде аас чогаалының шупту жанрларының үлгөрлерин чылып бижииринге онза идеңкейлиг киришкениндер.

II дугаар чышчө республиканың бүгү кожууннарындан 54 тоолчулар, чеченнер, ыраажылар чалаттырган турган. Ың-чалза-даа оларның аразындан чүгле 19 тоолчулар: 4 хөрээжен, 15 эр төлээлер 8 ангы райондан чыглып келгеннер.

Оларга дараазында киржикчилер хамааржыр:

**Мөнгүн-Тайгадан:**

1. Хертек Шой Чамзыевич
2. Дондук Салчак Дамдынович
3. Салчак Шокшай Сундуевич

Бай-Тайгадан:

1. Кашкак Донгак Сангын-оолович
2. Хертек Кунгаа Санданович
3. Очур-оол Хомушку Сүрүн-оолович
4. Салчак Бичен Наадын-Хөөевна

Барын-Хемчиктен:

1. Күжүгет Токтак-оол Сазы-Бүдүпович

Чөөн-Хемчиктен:

1. Куулар Канчырып Лопсановна
2. Монгуш Хая Судаңмаевич
3. Саая Өдербей Мызаа-Каракович
4. Хомушку Сүмбүү Данзынаевич
5. Ооржак Маный Намзыраевич
6. Дарыма Ондар Киш-Чалааевич – аас чогаалының бижикчиizi

Өвүрден:

1. Монгуш Байлан Санчылович
2. Кыргыс Сарыг-Хаа Ойдупович

Тес-Хемден:

1. Быдыргын Сержинмаа Ашак-ооловна
2. Чамдыылай Макар Дажыевич

Пин-Хемден:

1. Бай-Кара Юмбуу Чамбаалович

Кызылдан:

1. Монгуш Дүнчээ Шагдырович

Чамдык кожууннардан (Улуг-Хем, Эрзин, Каа-Хем, Танды, Тожу) тоолчулар келбейн барганы хомуданчыг болган.

Слётка республиканың ангы-ангы ыраккы булуннарындан чедип келген төлээлерниң аразындан бүгү Тывага ат-сурас алгый берген уран сөстүн эдилекчилери, талантлыг тоолчуларны онзалап адап болур: *Мөңгүн-Тайганың* Салчак Шокшуйну, *Бай-Тайганың* Салчак Биченни, Хертек Шойну, *Чөөн-*



*Хемчиктиң Монгуш Хаяны, Сүт-Хөлдүң Ооржак Маннайны,  
Тес-Хемниң Чамдыылай Макарны д.о.е.*

Д.С. Кууларның бижээни «Тоолчуларның хуралының хүн демдеглелдеринден» (ТГШИ-нин эртем архивинде шыгжаттынган) номчуп көөргө, II слет бодунун ажылын октябрьнын 23-түн хүнүнде эзелээн. Ынчалза-даа ол үгөө чедир чүгле 15 кижи келгени-бile чыыштың ажыдыышкыны 24-түн хүнүнче көжүрттүнген болган.

Чедип келген тоолчулар болгаш ыраажылар октябрь 23-те ТДЛТЭШИ-нин хуралдаар залынга С.М. Бюрбениң «Тыва улустун хөгжүм культуразы» деп иletкелин улуг сонуургал биле дынааннаар.

Тываның яңзы-бүрү булуңнарында салым-чаяанныг хөгжүмчүлер, ыраажылар, бот-тывынгыр артисттерниң тывылганын база ол ышкаш яңзы-бүрү хөгжүм херекселдеринин Тывага нептерээнийн, тыва улустун хөгжүмүн чыыр болгаш еөренир талазы-бile шинчилекчилер Анохин, Аксенов, Израилевич болгаш тыва композиторлар А. Чыргал-оол, Р. Кенденбиль, артистер Кара-кыс, Максим Мунзуктарның бо ажылга

үлүг-хуузун кииргенинин дугайында С.М. Бюрге бодунун илткелингэ тоолчуларга чугаалап берген.

Оон соонда эртөчөдийн келгэн тоолчуларнын чогаалдарынын бижидилгези эгелээн.

Октябрь айның 24-тэ тоолчуларның конференциязы институттун хуралдаар залынга ажылтынган. Аңаа шунту 47 кижи чыглыл келген: 19 тоолчу, 28 чалаттырган алчылар.

Президиумга олурары-бile Тыва АССР-нин культура яамызының сайыды Л.Б. Чадамба, ТДЛТЭШИ-нин оралакчы даргазы О.А. Толгар-оол, аас чогаал болгаш литература секторунун эргелекчизи А.К. Калзан, тоолчулар С.А. Быдыргын (Тес-Хем), Х.Д. Сүмбүү (Чөөн-Хемчик), С.С. Шокшуй (Менгүн-Тайга) чалаттырганиар.

Ажыдыышын үезинде А.К. Калзаннын «Коммунистиг кижизидилгеге аас чогаалынын ажык-дузазы» деп илткели тоолчуларга өөнчүг ажыктыг болган болгаш дынначыларнын сонуургалын хайнүктырып, кичэнгейин хаараа туткан. А.К. Калзан бодунун илткелиндэ аас чогаалынын жанр буруунун алыс ужур-утказын илередил, оларның онзагай талаарынчे кичэнгейни салып, коммунистиг кижизидилгеге фольклорунуң ажык-дузазынын дээштийн сайгарып, ында күш-ажылчы чоннун чаягай турасоруу, моральдыг үзэ-бодалдары синцниккенин тода тайылбырлап, ону канчаар чыры, шинчилээр болгаш парлалгаже үндүреринин чидиг айтырыгларын тоолчуларга билдингир кылдыр чугаалап берген. Бо талазы-бile революция мурнуунда Тывага чораан орус эртэмденнеринин аас чогаал чыры талазы-бile улут ролюн база илткелингэ демдеглээн.

Оон соонда саналдар эгелээн.

Чогаалчы О.К. Сагаан-оол Тываның аас чогаалынын кам-накчыларынга тыва чогаалчыларын өмүнүээзинден байыр чедиргеш, «чечен чогаалдым үндэзини аас чогаалы болур. Ол чорук чогаалчыларның баштайгы чогалдарының утказында, сезүнде, тургузууда көскү» деп айыткаш, тыва чечен

чогаалдың тургузукчулары, чогаалчылар, улустун аас чогаалының уран-чечен аргаларын, байлак эртинелерин чогалдарынга ам-даа синирбейн, четче ажыглап шыдавайн туарын чогаалчыларның ажылының четпези деп санаан. Мөөн сонгаар аас чогаалының байлактарын чогаалдарга амгы үениң байдалынга таарыштыр ажыглаарын аазаан. Саналының төнчүзүнде аас чогаалын чыып бижииринче чогаалчыларны идеңкейлиг киржиринче кыйгырган.

Тыва АССР-ниң культура яамызының сайыды **Л.Б. Чадамба** тыва улустун чечен угаанының эдилекчилеринге Тываның культура ажылдақчыларның мурнуундан изиг байырны чедиргеш, «шаанды бижиктиг чораан болзуусса, кыргыс улустун «Манас» деп тоожузун бижип, ном кылдыр үндүрүп алганы ышкаш, чогаалдары выс үндүрүп алган туар ийик бис. М. Горький аас чогаалын «уран сестүң дөзү» дээн. Эргиде тоолчулар от, одаг долгандыр тоолдан чораан болза, ам радио дамчыштыр бүгү Совет Эвилелинде оларның чогаалдары дыңналып туар. Чон бодунун аас чогаалынга ынак. Тоолчу кижи тоолун бижиир кижилиг, бөлгүмнүг туар болза эки. ТНИИЯЛИ-ниң 5 үндүрген номнары ам эргижиреп калган. Тоолчулар көдээгэ баргаш, чонну эки шимчээшкүннүүг, аянныг тоолдаар кылдыр өөредир херек. А аныяк есken улустун чогаалдарын бижиир ужурлуг» дээш, бодунун чугаазын дооскан.

Оон соонда хуралдың индириинче барык шупту тоолчулар үнүп, улаштыр-улаштыр сөс ап, чүве чугаалааниар.

Мөңгүн-Тайгадан келген тоолчу **Салчак Шокшуйнун** саналы мындыг болган: «Бир эвес шаандакы үеде аас чогаалы шак мындыг ажыктыг чүве деп билип чораан болза, кижи ону сайзырадып чоруур турган ийик. Ол үениң эрткени хомууданчыгдыр. Эрги тоолдар, төөгү чугаалар уттундуурган боор-дур, оргу черде дөңгелик ышкаш кылдыр сагындырар. Ынчалза-даа ботка чөгөнмейн, Мөңгүн-Тайгага аас чогаалын тарадырын, районувус адын сыйкязын хүлээнип тур мен. «1938 чылда Л. Чадамба, А. Пальмбах мени «Кезер тоожузун» бижи» дээн.

Ыңчан ТРН-ның 8-ки съездизинге чораан кижи мен. Ол чагыг сазын, карандаш чогу-бile, ара кагдынган чүве. «Кезер» – шажынчы уктуг чогаал, ыңчангаш, ону биживес дижирлер база турган. Ону өөренири чугула деп бодаар мен. Аныяк өскен аас чогаалын сонуургавас, ол талазы-бile кижизидилге сула бооп турар. Олар даңза ызырыптар чүве болза, таакпылаар, дашка уур чүве болза, арагалаар боор-дур. Ол чорукту узуткаары- биле чаа чогаалдарны бижизе, чогуур».

Тес-Хемден келген тоолчу **Макар Чамдыылай Шокшуй-** нун чугаалаан сөстеринге долузу-бile каттыжып, улустун тоол-тывызынын херектиг деп бодап чорбаанын хуралдың киржикилдеринге бүзүредип, моон сонгаар бодунун черинге баргаш, аас чогаалын нептередирингэ, тарадырынга идепкей- лиг киржирин база аазаан.

Чыргакыдан келген тоолчу **Хомушку Сүмбүү** тыва дылга радиога уран чүүл дугайында дамчыдылгаларның болгаш тоолдар номнарының үнүп турарының кончуг эвээжин шүгүм- чүлээш, библиотека ажылдакчылары ажыл кылбас болганда, оларга тоолдар чыып, бижирин сүмелээн.

Бай-Тайгадан келген тоолчу **Кунгаа Хертек** «Кезер» тоо- жузун тоолчуларның ыдары өске-өске болурун демдеглээш, бодунда моол дылда «Кезер» тоожузу барын чугаалаан. Мурнуку үениң тоолдары шажын, аза-бук, четкер дугайында болгулаарын, оларны ыдып тургаш, өскертнейн, ол хөвээр арттырарын чыш үезинде дыңцааны ацаа ажыктыг болганын база сагындырган.

Өске тоолчулар: *Б. Юмбуу, С. Быдыргын, Х. Монгуш, С. Дондук, М. Ооржак, Ш. Хертек, Х. Очур-оол* олар чаа тоолдарның чыындызын үндүреринин чугулазын, конференцияның илеткелдеринин ажык-дузазын, ооң шиитпирин чан- гыс чөр-чурттуларынга тарадырын, моон-даа сонгаар аас чогаалының янзы-бүрү хевирлерин көвүдеткеш, дамчыдып бээрин, чогаалдар бижиир ажылга идепкейлиг киржирин хөй- нийтинин мурнунга хүлээнип ат турганныар.

Т. Седип-оол (*Күргүнө архивиниң зргөлөкчизи*): «Мен аныяк чорумда, тыва улуска сүүр бөрт турбаан. Ол Буюн-Бадыргы үезинден бээр көстүп келгэн. Шаанды тыва улус калбак бөрттүг, өөлөт тоннугут турган» деп дэмдэглээн.

Чогаалчы О.К. Сувакпилт даравызында саналдарны болгаш шүгүмчүлөлдерни слеттүн организакчыларынга берген:

- 40 чылдар үезинде тоолдарны бижирде, ададып алгаши, бижип турган, ам магнитофоннарга бижир болза, эки;
- Бисте тоолдар пропагандылаар талазы-бile ажыл чоруттунмайн туар, чүгле ном үндүрүп каар;
- Тывада чеже тоол барын эш Калсан илеткелийде киирбээн;
- Ону билип алырда, районнарже анкеталар чорудар болза, эки;
- Тоол бижирдайлар, неделялар чарлаар болза, эки;
- Тоолчулар биле чогаалчыларын үжуражылгаларын чорудар болза, эки;
- Тоолчуларнын тускай номнарын үндүрер, анаа оларнын намдарын, чуруун киирер хөрек;
- Альманах «Улуг-Хемге» аас чогаалы болунун тургузар.

Оон соонда Сүт-Хөл ортумак школазының башкызы Оидар Дарыма индириже үтгеш: «Эргим эштер, хоочун тоолчулар! Конференциянын ажылында мээн үжуражын чорааным тоолчуларнын келгени мөккэз дыка өөрүнчүг-дүр. Үйнчалза-даа улуг тоолчу О.Ч. Чанчы-Хөөнүү мечээн хомууданчыг-дыр. Тоолдарны аныяк кийхи бижисиргэ, иончугут улуг школа болур чүвсдир. «Чоннуну сезү – алдын, чогаал сезү – чечен» деп чүвени мени ынчан /тоолдар бижип тургаш – С. О./ үнелеп көргөн мени. Аас чогаалын Тыванын теөгүзүүгө арттырыл аар дээш, олут чок ажылдаары чугула. Тоол бижирдай бергэ, ынчангаш хой үн тырттырар аппараттар хөрек. Районнуун удуртуукулары зэтем ажылдакчыларынга транспорт талазы-бile дуза чедирери энмежок чугула. Сүт-Хөлдө хой тоолчуларын данзызын тур-

гускан мен. Аас чогаалын чырынын моон-даа сонгаар күштелдирер мен»<sup>1</sup> деп чугаалаан.

Хуралдың төнчүзүнде аас чогаал болгаш литература секторунун эргелекчили А.К. Калзан саналдарга харысы сөстү бергеш, сөс ал, чүве чугаалаан эштерниң шүгүмчүлелдерин чөпсүнүп хүлээп алган.

Ынчангаш бо ажыдышыкын-хурал А.К. Калзанның кылгани илеткел болгаш киржикилеринин санал-оналдары-бile төнген.

Тыва улустун бурунгу аас чогаалын, уран сезүн суртаалдаар, чоннуң шылгарангай угаанының эртинелерин моон сонгаар-даа чырып болгаш камнат шыгжаар, ону улам сайзырадыр, тарадыр, ханы өөренир, шинчилээр болгаш чаа-чаа тоолчуларны илередип тывар сорулгалыг ийи дугаар чыыштың арткан хүннериnde тоолчулардан бижидилгэ ажылы эгелээн.

Оон түннелинде үш хүн дургузунда эртем ажылдакчылары, студентилер, школачылар 70 ажыг қыдырааш долдур аас чогаалының янзы-бүрү хевирлерин бижидип алганинар.

Бир дугаар слётка бодаарга, ийи дугаар чыыш үезинде эвээш-даа болза, магнитофонга 4 тоолчуунүн (С. Шокшуй, С. Дондук, С. Бичен, К Токтаан-оол) үнүн, ырларының аялгалаарын, тоолдарының сөзүглелин долзуу-бile эртемниң негелдelerин езугаар тыргтырып алган.

Бо слётка шупту тоолчулар хөй материалдар бижидер дээш, эки кызып ажылдап турганнаар, ылангыя *Хертек Кунгаа* (144 арын қыдырааш бижиткен), *Монгуш Хая* (138), *Салчак Дондук* (124), *Ооржак Маңтай* (110), *Макар Чамдыылай* (92), *Саая Өдербей* (89), *Кашкак Донгак* (74), *Монгуш Байлан* (70),

<sup>1</sup> Хуралдың киржикилеринин шупту чугаазын болгаш саналдарын Д.С.Кууларның бижээни «Тоолчуларның хуралының хүн демдэглелдеринден» бо чүүлдүң автору кыскаладыр, допчуулап бижээн. Хурал-бile демдэглел доозулган //Фф т.331, х. 30; РФ 583.

*Куулар Канчыыр* биле *Кыргыс Сарыг-Хаа* (61) олар база ёс-келер-даа онза идеңкейлиг болуп, эки шынарлыг, хөй санныг чогаалдарны ыдып бергеннер.

Аас чогаалының бижикичилериниң аразындан Кызылдың күрүнениң башкы институтунун студентилери болгаш 2 дугаар школаның өөреникчилери ылгалып, эң-не хөй материалдарны слёт үезинде тоолчулардан дыңнат бижээш, институттун архивинче дужааганнар. 16 студентилер аразындан Хертек Ленов 186; Төмүр Оюмаа – 123; Кара-Монгуш Чылбақ-оол, Даваа Маша – 108; Куулар Оскал-оол – 71; Куулар Александра – 70 арын кыдыраашты бижээн.

*Өөреникчилерден* Ондар Лада – 100; Ондар Клара – 93; Ооржак Санчай-оол – 53 арын кыдыраашты бижээн.

Ажылдақчылардан Дарыма Ондар – 88; Хертек Яков – 65; Кыргыс Сарыг-Хаа – 61; Очур-оол Хомушку – 26, Илья Кызыл-оол – 24; Монгуш Биче-оол – 17 арын кыдыраашка аас чогаалының яңзы-бүрү үлгөрлерин слёттүн киржикичилеринден бижиткеннер.

Жанр талазы-бите ап көөр болза, ийи дугаар слёт үезинде аас чогаалының яңзы-бүрү хевирлери бижиттинген: маадырлыг эпос; тоолдар (хуулгаазын, анаа, дириг амытаннар дугайында); тоолчургу болгаш төөгү чугаалар; ырлар; тывызыктар; үлгөр домактар болгаш чечен сөстер; алғыш-йөрээлдер; чалбарылгар база төөгү-этнографтыг материалдар.

Бо айыткан жанрларның аразындан сөөлгү эрттирген чыыштарга, ылангыя 9 дугаар слётка дөмөйлээр болза, тоолдарның яңзы-бүрү хевирлери үш хүннүң дургузунда эң-не хөй бижиттинген болгаш кол черни эзлеп туар. Ыңчалзадаа тоолдарга бодаарга, чамдык жанрларның чогаалдары – тоолчургу болгаш төөгү чугаалар, база тывызыктар, үлгөр домактар, ырлар, алғыш-йөрээлдер, дүрген чугаалар чергелиг биче хемчээлдиг аас чогаалының хевирлери эвээш бижиттингенин чыыштыг материалдарындан көстүп туар.

Слёт үезинде бижээн тоолдарның нийти саны – 64 (plen-када бижиттинген тоолдар-бile катай), нийти хемчээли, компьютерге парлааны – 500 ажыг арын азы парлаан амазы – 25 бооп турар.

Тоолдарның бөлүктээшкүнинин соонда, оларның аразындан түн-сан-бile ап көөр болза, эн нептеренгэй жанр анаа тоолдар болган. Оон саны – 23, хуулгаазынныг тоолдар – 15; маадырлыг тоолдар – 14 (магнитофонга 4 тоол бижиттинген, чара бижиттинмээн); дириг амытаннаар дугайында тоолдар – 11.

Аас чогаалының улуг хемчээлдиг жанрын – маадырлыг тоолдарны азы маадырлыг эпосту ыдын, кадагалап чораан алдарлыг, чечен тоолчуларга Х.Ч. Шой, М.С. Хая, Д.С. Кашкак, М. С. Байланц, С. Н.-Х. Бичен, С.С. Шокшуй, С. Д. Дондук, С. М.-К. Өдербей хамааржыр.

Оларның аразында чыш үезинде ийи-ийи эпосту күүсеткеннер: *Х.Ч. Шой* («Өлээдей-Мерген» (2 катап бижитген), «Кангаадай-Мерген»); *М.С. Хая* («Эргине-Мерген», «Мөгө-Баян-Далай»); *Д.С. Кашкак* («Кара-Кес Халбаадыр», «Мөрүн-Хүлгүү»); *М.С. Байланц* («Хaan-Карангай», «Улуг-Хaan»); *С.Н.-Х. Бичен* («Боктут-Кириш Бора-Шээлэй», «Номчу-Хaan»); *С.С. Шокший* («Кезерниң» бир бөлүү база «Арынзая-Мерген» – plenкада, чара бижиттинмээн), оон арткан тоолчулар чаңгыс-чаңгыс тоолдарны бижиткеннер: *С.Д. Дондук* («Арзылан-Кара айтыг Чечен-Кара-Мөгө»), *С.М.-К. Өдербей* («Анан-Даваа»).

Тоолчулар улуг хемчээлдиг, хей болуушкүннаарлыг эпостан ангыда, тыва чоннуң барык шунту жанрларын: «кара» тоолдарын, үлгөрөдөмактарын, тывызыктарын, ырларын, кожамыктарын, алгыш-йөрээлдерин база слёт үезинде чугаалап бергеннер.

Чышка бижиттинген маадырлыг тоолдарның утка-шынарын болгаш тургузуун барымдаалаар болза, ында эпостун 3 бөлүү кирип турар.

Бирги бөлүкке, маадырлары душтук тывар дээш, кааш дак-пыр моондактарны, бергелерни ажып эртил, оон келир уеде

каты апаары хааның аалынга үш чүүл адыг-чарыш маргылдаага киржил, эң күштүг удурланыкчыларны тиилээш, шүүлгеш, хааның ондактыг айбыларын кылып, күүседириң көргүскен маадырлыг чогаалдар хамааржыр. Оларның чижээнге Салчак Биченниң ытканы, тыва эпоста хөрөэжэн кижи кол маадыр бооп турар чаңгыс-ла – «Боктут-Кириш, Бора-Шээлей» деп тоолдун бир янзызы, С.Д. Дондуктуң ытканы «Арзылан-Кара айттыг Чечен-Кара мөгө», М.С. Хаяның ытканы «Эртине-Мерген» деп тоолдарны адап болур.

Ийги бөлүкке маадырның душтук тывар дээн чоруундан аңгыда, аал-чуртунче халдаан янзы-бүрү дайзыннар-бile демиселин көргүскен сюжеттиг М.С. Хаяның «Мөгө Баян-Далай», Д.С. Кашикактың «Кара-Кес-Халбаадыр ашак», «Мөрүн-Хүлүк» М.С. Байланың «Хaan-Карангай», «Улуг-Хaan» дээн чижектиг тоолдары хамааржыр.

Бо тоолдарда ийи салгалдын маадырларының дугайында тоожаан болуушкуннарны көргүскен. Оон-бile кады салгал бүрүзүнүң дугайында чугаа тоолда тускай кезекти тургузуп турар. Мында баштай кол маадырның адазының чуртталгазын көргүскеш, оон соонда оон оглунун маадырлыг чоруктарын чураан болур. Бо эпос чогаалдарында тоожунун улуг кезии колдуунда ийи дугаар салгалдын киржикчизинин маадырлыг чоруктарынга тураскааткан. Бир дугаар салгалдын маадыры – адазы – оон төрээн чуртун хоозураткан эжелекчи дайзыннарнын холундан өлүр.

Үшкү бөлүкке кол утказы маадырның эжелекчи хааннарга удур демиселин көргүскен эпос чогаалы болур. Оларга Х.Ч. Шойнуң «Өлээдей-Мерген», «Кангаадай-Мерген», С.М.-К. Өдербейниң «Анан-Даваа» деп тоолдары хамааржыр.

Бо бөлүктүн маадырлыг тоолдарының онзагайы болза, мында даштыкы эжелекчилерден аңгыда, иштики дайзыннар – маадырның утбазы азы кадайы – маадырга удур кара сагыштыг демиселди чорударлар. Олар өскерилигеш, тоолдун кол киржикчизинин оран-чуртун хоозурадыр дээш келген

маадырның удурланықчыларының талазынче шилчий бээрлер. Чижээлээрge, «Өлээдэй-Мерген», «Кангаадай-Мерген» деп эпоста маадырларның кадайлары ашаан, «Анан-Даваада» – дунмазын эзирир арагалаткаш, хораннааш, эжелекчи дайзыннар-бile кады маадырның хамык мал-маганын, эт-севин үптээш, чоруптарлар.

Маадырның эн чоок улустары чеже-даа кара сагыштыг өскерлиг турза, сөөлүнде барып, ол дөмей-ле кажар дайзыннарның когун үзе базып тиилээр.

Слёт үезинде бижиттинген тыва тоолдарның аразында бижимел үндезин-дөстүг барымдаалардан үлегерлеп алдынган, моол дыл дамчып келген Х.С. Кунгааның ытканы «Аржы-Буржу хаан»; С.С. Шокшайнуң – «Кезернин» бир белүү, «Арынзая-Мерген», М.С. Байлаңының – «Хаан-Караңгай», М.Ш. Дунчээнинүү – «Хаван-башкы», «Моортай-башкы», орус дылдан – Ю.Ч. Байкараның – «Улуг Сергей биле биче Сергей» дээн чижектиг тоолдар база таваржып туар.

Тыва улустун аас чогаалының база бир улуг жанры – хуулгаазын тоолдарны чыышка шупту 12 кижиден 15 тоол бижиткениннер: К. Л. Канчыыр, М. С. Хая, К. С.-Б. Токтак-оол, Х.Д. Сүмбүү, О.Н. Маннай, Х. С. Кунгаа, С.М.-К. Өдербей, С.А. Быдыргын, С. Н.-Х. Бичен, Х.Ч. Шой, М.Д. Дунчээ, М.Д. Чамдылай.

Хуулгаазын тоолдарга «Хүртүн-Күтүл», «Сарай», «Бай-Кара», «Чавал-Кадай, Кадарчы деп уруглуг», «Өскүс-оол», «Чан-Хаан, «Дойнур-Мерген», «Хөл бажы дагып турар улус», «Буга-Кара аyttыг аңчы Кара-Мелдир», «Эрбей-Шырбай аyttыг Эр-Сарыг», «Бора-Торга», «Буга-Кара аyttыг Мунзуу-кай» (plenкадан чара бижиттинмээн), «Алдан ала чылгылыг Аландай ашак», «Түмен хоор чылгылыг Түмендей», «Ирей биле кадай», «Аржы-Буржу хаан» деп чогаалдар хамааржыр.

Хуулгаазын тоолдарда маадыр чүгле бодунун күжүн ажыглавайн, янзы-бүрү хуулгаазын дузалакчыларынын (алдын данына, кырган ашак-кадай, маадырның чарылбас өннүү – оон

аьды, бөрү, Хаан-Херети, алдын күш, алдын балык, Хайлин-Манчаа күштәр д.о.ө.) дузазы-бile болгаш илбилиг, болбаазын эдилелдерниң ачызында бойдустуң күчүтен дайзын амьтанныры – мангыс («Эрбей-Шыrbай аyttыг Эр-Сарыг»), шулбус («Хүртүн-Хүлүк», «Аржы-Буржу хаан»), азалар («Бай-Кара»), чылбыыга-бile («Сарай», «Алдан ала чылгылыг Аландай ашак», «Түмен хоор чылгылыг Түмендей») демисешкеш, оларны тиилээний көргүскөн тоолдар болур.

Слёт үезинде бижээн хуулгаазын тоолдарның барык шуптузунда илбилиг идиктер; бөрттер; шыргай арыг, көвүрүг болу бээр шүүр - дыргактың бизи; боду хайныр паш; ассы-мурну билдинмес алдын хааржак дээш оон-даа ёске хуулгаазын эдилелдер болгаш элдеп күштүг сөстер («шагба ша, дугар ту!» дээн чижектиг) кирип турар. Хуулгаазын тоол бүрүзүнде оларның аттары янзы-янзы: сагынган черинге чедирер *сагаандаяк* деп идик, аштай бээрge, аыш-чем бээр *алдын-багбыр* деп илбилиг бөрт («Өскүс-оол»), *хүртүн-кутүл* дээр дагжавас идик, *шотур-малахай* дээр ажытталыр бөрт («Хүргүн-Күгүл»), алдын оваадай бөрт («Хөл бажы дагып турар улус»), эртемниг идик, илбичи кара бөрт («Бай-Кара») д.о.ө.

*M. С. Хаяның ытканы «Чавал-Кадай, Кадарчы* деп уруглуг» деп тоолда хуулгаазын эдилелдерге дүрген халыыр шанак, көрүксээн чувени көрүп ар болур көрүнчүк, ийи катап өлгеш, ийи катап дирлип кээр эм; *C.M.-K. Өдербейниң «Буга-Кара аyttыг аңчы Кара-Мелдиринде»* кырган бег, кунчуунун арнын дөртөн-бежен харлыг кылдыр аныяксыдыптар алдын аржыыл дээш оон-даа ёске хуулгаазын чүүлдер хамааржыр.

Манаа бир онзагай демдеглөп каар чүүл – *C.A. Быдыргының «Эрбей-Шыrbай аyttыг Эр-Сарыг»* деп тоолу XIX чүс чылдың төнчүзүнде-XX чүс чылдың эгезинде Тывага аян-чорук кылып чораан орус эртемден Г.Н. Потанинниң бижип алганы «Мун хоор аyttыг Түмегелдей биле Эр-Сарыг» деп чогаалдың бир вариантызы (янзызы) болбушаан, утка-сюжединин талазы-бile барык дүгжүп турар. Бо тоол ийи кезектен тургустунгандан.

Бир дугаар кезекте Чылбы-Мангыс кадайга бодунун орнунга аазапкан Дүвендей ашактың үш уругларының иезинин дыргаа, адазының чанышы болгаш Кундустун дузазы-бile Чылбы-Мангыстан адырлып алгаш, үш алышкыга таварышкаш, ашакка барып аары, ийиги кезээ – оларның оон ынай салым-чолунун дугайында тоожаан тоол болур.

Анаа тоолдар азы «*кара*» тоолдар ийи дугаар чыыш үезинде 13 тоолчулардан (М.Ш. Дүнчээ, С.А. Быдыргын, М.С. Байлан, К.Л. Канчыыр, К.О. Сарыг-Хаа, О.Н. Маннай, М.Д. Чамдыйлай, Х.С. Кунгаа Х.Ч. Шой, Х.Д. Сүмбүү, Х.С. Очур-оол, С.М.-К. Өдербей, Ю.Ч. Байкара) 23 тоол бижиткен. Оларның аразындан 10 эр, 3 хөрээжэн кижи бар. Анаа тоолдарга – «*Алды алышкы*», «*Хаван-башкы*», «*Чанғыс-Карыш*», «*Эреп-Тажы*», «*Кун-Ак хаан биле Кара-Дүрбей хаан*», «*Балыкчы багай Өскүс-оол*», «*Үгүлдүг-Кара анчы, үш кара боолуг*», «*Оранның улуг оору*», «*Каш өшкүлүг Калдаган ашак*», «*Ирей биле кадай*», «*Тос дылды доозазын билир Шаравуу*», «*Үш алышкы*», «*Бай ашактын оглу*», «*Мергенчик*», «*Кылаштанчы Самдар-оол*», «*Чеди Мажыгыр*», «*Өскүс-оол*», «*Хортан-Тамбый*», «*Калчан-Кара бугалыг Калчаа-Кара мангыс*», «*Чанғыс уруглугут ирей-кадай*» дээш оон-даа ёске тоолдар хамааржыр.

Анаа тоолдарның маадырлары колдуунда түренги, «аштаан черинге алды хонуп, тоткан черинге тос хонуп чоруур, аалдар кезип, үстүг-мүннеп ижип чоруур», ядыш кижилер («*Кылаштанчы Самдар-оол*», «*Каш өшкүлүг Калдаган ашак*», «*Мергенчик*» д.о.ө), ынчалза-даа оон боттарының угаан-медерели, эртеми, демисели-бile сөөлүнде барып, хааның орнунга хаан болуп, аас-кежикти тып аарлар.

«*Кара*» тоолдарның маадырларынга тыва улустун шаандакы хүн-бүрүнүн амыдыралын калбаа-бile көргүскен кадарчы («*Өскүс-оол*»), балыкчы («*Балыкчы Багай-оол*»), анчы («*Үгүлдүг-Кара анчы, үш кулаш кара боолуг*»), ажыл-хожуудаа ангы-ангы: дарган, бызанчы, будукчу («*Үш алышкы*», «*Чеди алышкы*», «*Алды алышкы*») кижилер хамааржыр.

Сөөлгү тоолда 6 алышкы боттарының алды янзы тус-тус эртем-билии-бile хааның алдын дангыназын демнежип тургаш, тып аарлар.

Дириг амытаннар дугайында 8 кижиден 11 тоолдар бижит-тинген: *М.Ш. Дүнчээ* («Дилгижек-оол», «Моортай Башкы»), *К.Л. Канчыыр* («Хойнуң төөгүзү», «Өскүс-оол»), *Х. С. Очуроол* («Бора-Хөкпеш», «Чеди докпак анай»), *Х. Д. Сүмбүү* («Кырган сааскан»), *Х.С. Кунгаа* («Кырган сааскан» – өске янзызы), *М.С. Хая* («Хан-Херети»), *Х. Ч. Шой* («Ийи бөрү»), *М.Д. Чамдыылай* («Өлүмден арткан Өскүс-оол»).

Дириг амытаннар дугайында тоолдарда ийи аңының кижилериниң (хааннарның, дүжүметтерниң болгаш карачал ядыы улустун) аажы-чынын, мөзү-шынарларын аллегориянын дузазы-бile ойзу көргүскен болур. «Кырган сааскан» деп тоолда саасканың тос оглун чиир дээн кажар дилгини Күскениң дузазы-бile тиилеп аар. Тоолчу (Х.Д. Сүмбүү) тоолдап доозупкаш, дараазында тайылбырларны берген: «Дилги болза, чазый дүжүметтерни, Кырган сааскан – билиг чок кижини, Күске – амытан чонну дүрзүлээн. Бо чүүлдер амгы үеде база бар» деп тоолчу Х.Д. Сүмбүү демдеглээн.

«Хойнуң төөгүзү» (К.Л. Канчыыр ыткан) деп тоолда Хойнуң овур-хевиринде ядыы кижини, Бөрүнүн – дүжүмет кижини элдээрти көргүскен. Хойга Бөрүден адырлып алрынын чажыыдан Койгун чугаалап бээр. Койгун «Үндиг болза, бижиктиг саазындан тып экkel! Бис ону арга-меге-бile ал алыр бис» деп чугаалаар.

Хой шагда көшкен аал орну черге келгеш, кыдат бижиктиг, шокар шай саазыны тып ал-тыр. Бөрү канчап-даа ол бижикти үндүрүп чадааш, Койгунга номчуп бээрин дилеп кээрge, Койгун тургаш, «бөрү кежин чагы кыл, дилги кежин бөрт кыл» дээн чүве-дир деп номчааш, халып чоруй баар. Бора хой ынчаар ийи ийис оолдары-бile Бөрүден чарлып алыр.

Үнчангаш, бо бүгүден көөрге, ол үеде тоол жанрынын янзы-бүрү хевирлери чон оргузунга дыка нептеренгей турганы илден.

Слёттуң хаашкының октябрьының 26-да болган. Анаа түннел сөстү аас чогаал болгаш литература секторунун эргелекчиizi А.К. Калзан чугаалаан.

Тыва АССР-ниң культура яамызының сайыды Л.Б. Чадамба, чогаалчы С.А. Сарыг-оол, тоолчулардан шаңнал алган С.С. Шокшүй сес алганиар.

РСФСР-ниң алдарлыг артистери Кара-кыс болгаш Максим Мунзуктарның концерти-бile хурал доозулган.

Түннеп чугаалаарга, 1962 чылда Кызылга эрткен Тываның тоолчуларының болгаш ыраажыларының II дугаар чынызы чогаадыкчы байдалга эрткен болгаш, эки, тодаргай организастынганының түннелинде бүдүн республиканың, хей-ниитиниң кичээнгейин, үнелээшкинин ап, оларга улуг салдарны чедирип, аас чогаалын суртаалдаарынга ажыктыг болгаш чугула ужур-дузалыг болган.

Слёттуң ачызында 1962 чылда тыва аас чогаалының эң шылгарангай күүседикчилери, хөй-хөй чаялан-салымныг, уран талантылыг тоолчулар, чеченнер, ыраажылар илереттинген болгаш тыва улустун аас чогаалының ховар дээн хевирлери бо хүннеге чедир оларның дузазы-бile эки кадагалаттынып арткан.

Ол ышкаш тыва улустун аас чогаалының шупту жанрлары ам-даа читпейн, чон аразында идеңкейлиг «чурттап», сайзырап турарын слёт материалдары тодаргай херечилеп турар.

Амгы үеде маадырлыг тоолдар ыдыпптар тоолчулар бүдүн Тывада ийи-чанғыс азы шуут чок, анаа тоолдар чугаалаптар улустар безин кончуг ховар апарган бооп турар.

Ынчангаш ийи дугаар чыыштың ажылалының үезинде чыгдынган, хол-бile болгаш эвээш-даа болза, үн тырттырар аппаратка бижиттинген аас чогаалының янзы-бүрү үлегерлери, оон сөзүглелдери, тоолчуларның хөй эвес-даа болза, допчу-намдары, репертуары, чуруктары ТГШИ-ниң эртем архивиниң эң кол үндезин-өззэ бооп, парлалгаже номнар үндүрер, шинчилел ажылдар чорудар талазы-бile эртем ажылдакчыларын долузу-бile хандырып турар.

II дугаар слёттүн чамдык материалдары «Сибирь болгаш ырлакы Чөөн чүк улустарының аас чогаалының тураскаалдары» деп 60-томнуг академиктиг сериянын (Новосибирск) «Тыва улустун тоолдары», «Тыва маадырлыг тоолдар» болгаш «Мифтер болгаш тоолчургу чугаалар» деп томнарынга, ол ышкаш Кызылга тыва болгаш орус дылдарда үнүп турар «Тыва тоолдар» деп янзы-бүрү чыныдымарга парлаттынган.

Бо чыыш республикада аас чогаалының талазы-бile ажылдың калбарып күштелдиреринге идиг берген болгаш тоолчулар-бile ажыл чорударынга кончуг дузалаан. А тоолчулар боттары хамыктың мурнунда аас чогаалының ужур-дузазын улам ханы угаап билгеш, моон-даа сонгаар идеңкейлиг ажылдаарын хүлээнип алганнаар.

Бирги болгаш ийиги чыыштарының чедишикиниг болганының түннелинде мындыг слёттар эрттири институттун эки традиция-чанчылы апарган.

*Мижит Л.С.*

### **Древнетюркские памятники и тувинская поэзия**

Как известно, древние кочевые тюркоязычные народы, жившие на степных просторах Центральной и Средней Азии создали в VI веке (в 552 г.) высокоразвитую империю народа «көк тюрк» («голубых тюрков») – Тюркский каганат, имевший свою развитую культуру, о чем свидетельствуют письменность и литературные памятники, которые являются ценным, непрекращающим наследием всех тюркоязычных народов, расселившихся по всей Евразии.

Как заключил Л.Н. Гумилев, «кочевая культура имеет самостоятельный путь становления, а не является периферийной, варварской, неполноценной. ...ныне вопрос может быть поставлен лишь о взаимных влияниях между оседлыми и кочевыми народами, а никак не о заимствовании кочевниками культуры у китайцев, согдийцев или греков» (Гумилев, 1993, с.94).

Один из древнейших тюркоязычных этносов Центральной Азии – тувинцы – это народ с многовековой историей, своеобразной духовной и материальной культурой. Являясь прародиной скитов, гуннов, тюрков, уйгуров и кыргызов, Тува остается носителем культуры этих древних народов. Об этом свидетельствуют курганы «Аржаан-1», «Аржаан-2», каменные изваяния, петроглифы, рунические письмена, высеченные на каменных стелах: 60% всех памятников орхоно-енисейской письменности находится на территории Тувы – древней земли, по праву считающейся колыбелью многих народов Евразии.

И естественно, тувинская словесность и художественная культура тесным образом связаны с письменным наследием древних тюрков. Древнетюркские надписи на каменных стелах следует рассматривать не только в системе культуры, языка, религии и традиционного мировоззрения народов Центральной Азии, но и как явление древней литературы.

Памятники орхонской письменности, определенные И.В. Стеблевой как историко-героические поэмы – «Малая надпись в честь Кюль-тегина», «Большая надпись в честь Кюль-тегина», «Надпись в честь Тоньюкука» (все датируются VIII в.) – находятся на берегу р. Орхон в Монголии. Древнетюркские памятники, обнаруженные вдоль Верхней и Средней части Енисея – на территории Тувы, Хакасии и Минусинской котловины, являются в основном образцами эпитафийной лирики древних тюрков VII–XII вв.

Всего насчитывается более 140 памятников орхоно-енисейской письменности, около 90 из них находятся на территории Тувы (Аранчын, 1993, с.5).

Рунические надписи древних тюрков, являясь одним из архаических пластов тюркоязычной словесности, имеют художественные достоинства – эпический принцип построения сюжета, сложный пространственно-временной континуум, особенность ритмической организации, стиля и т.д. – и это, как заключил Р.Н. Баимов, «доказывает высокий уровень художественного мышления древних тюрков» [Баимов, 2005, с.25].

Историко-героические поэмы древних тюрков по ритмике, стилю повествования близки к эпическими произведениями тюрко-монгольских народов: «Манас», «Гэсэр», «Джангар», «Урал-Батыр», «Танаа-Херел», «Бокту-Кириш, Бора-Шээлэй», «Нюргун-боотур Стремительный», «Маадай-Кара», «Алтын-Арыг» и другие. Древнетюркские памятники близки к эпическим сказаниям также по архитектонике и главной смысловой концепции – борьбе добра и зла.

Влияние древнетюркской культуры на современную тюркскую литературу очевидно. Тем не менее, не можем утверждать, что орхоно-енисейские памятники, как памятники литературы, имеют прямое влияние на современную литературу ввиду того, что древнетюркская письменность была утеряна после XII века, просуществовав около шести столетий, и прервалась эволюция письменной культурной традиции. Сегодня можно говорить об историко-генетическом влиянии через никогда не прерывавшуюся устную традицию, исторической и лингвистической памяти тюркоязычных народов, благодаря чему, например, в произведениях тувинского фольклора и литературы сохранились образы и мотивы древнетюркской литературы. Такие концепты, как «Көк дээр» (синее Небо), «Дээр-Ада» (Небо-Отец), «Чер-Ие» (Мать-Земля), хүн (солнце), ай (луна) и другие, имеют место не только в богатой жанровой системе фольклора, шаманских алгышах (песнопениях), но и в современной поэзии и прозе. Однако, стоит отметить, что были забыты такие стилеобразующие мотивы эпитафийной лирики древних тюрков, как «кадырылдым» (я оторвался) и «пёкпедим» (я не насладился). Благодаря расшифровке, переводам и издании памятников орхоно-енисейской письменности, современные тувинские писатели ощутили поэтическую и эстетическую близость с художественным наследием своих древних предков и стали заимствовать стилеобразующую и жанровую особенности эпитафийной лирики, эстетику и ритмiku древних произведений. Например, художественный опыт предков вы-

разился в 1990-х годах в жанре плача и заклинания «халак» в творчестве А. Даржая, эпитафийной лирике в творчестве Ю. Кунзегеша и А. Уержаа, в прославлении легендарных героических предков в творчестве Ю. Кунзегеша («Кек-Эл» (название местности), «Багырның хылызы» - «Меч Багыра»), Э. Мижита («Кезеринң балдызы» - «Палица Кезера») и т.д.

Литературоведческому анализу памятников древнетюркской литературы (с середины XX века) посвящены работы известных тюркологов В.М. Жирмунского, А.Н. Бернштама, А.М. Щербака, которые считают, что древнетюркские памятники являются прозаическими произведениями, а енисейские надписи характеризуют как «примитивные и непрятязательные тексты»; И.В. Стеблевой, которая рассматривает орохон-енисейские надписи как поэтические тексты, построенные в рамках стихотворного канона; А. Бомбачи, А. фон Габен, которые относят надписи древних тюрков к литературе вообще, и другими. Таким образом, вышеуказанные ученые, бесспорно, считают древнетюркские рунические надписи памятниками литературы. Вопрос только в том, прозаические ли это произведения или поэтические. Рассмотрим поэтические особенности древнетюркских текстов.

В отличие от современной тувинской поэзии, в древнетюркских эпитафиях (как и в надписях в честь Кюль-тегина, Тоньюкука, Гадательной книге и др.) не наблюдается силлабической равносложности. В определении версификации древнетюркских текстов ученые имеют разные мнения: А.М. Щербак относит к силлабической системе [Щербак, 1970, с.122], Ф.Е. Корш – к силлабо-тонической [Корш, 1909, с.139], И.В. Стеблева – к тонико- temporальной системе [Стеблева, 1993, с.35-36].

На наш взгляд, древнетюркские надписи являются досиллабическими, дисметрическими свободными стихами, состоящими из неравносложных строк, построенных в зависимости от художественной интонации, подобно структуре интоационно-

фразовых стихов, т.е. являются дисметрическими свободными стихами. Чем древнее поэзия, тем свободнее она от изобразительно-выразительных канонов.

Приведем характерные примеры из орохено-енисейских надписей по подстрочному переводу Монгуша Д.А. с оригинала:

«Эл-чурттуг чон чордум,  
Эл-чуртум ам кайыл?  
Кымга эл-чурт тып бээр мен?  
Каганыг чон чордум.  
Каганым ам кайыл?  
Чүү каганга ижим-күжүм бээр мен?» (КТМ, 9)

«Эл-чуртгунун эл-чуртун ышкындырган,  
хааныгның хаанын ышкындырган» (КТБ, 15)

«Дайзыннарын базып оожургаткан,  
дискектигни сөгүрткен,  
баштыгы мөгейткен» (КТБ, 15)

«Ядыны бай кылды,  
эвээшти хөй кылды» (КТБ, 16)

«Эл-чурттугну эл-чурт чок кылдывыс,  
каганыгны каган чок кылдывыс.  
Дискектигни сөгүрттүвүс.  
Баштыгы мөгейтгивис» (КТМ; 18)

«Мөгө оол уруун эр кул болду.  
Силиг кыс уруун кыс кул болду» (КТБ, 24)

«Дүне удувадым,  
хүндүс олурбадым» (КТБ, 27)

«Ядыы чонну бай кылдым,  
эвээш чонну хөй кылдым» (КТБ, 29)

«Шериглерин шаштывыс,  
эл-чуртун алдывыс» (Т, 46)

Исходя из этих примеров, можем сказать, что для древнетюркского стиха характерна синтаксическая аналогия, в основном, в виде семантической тавтологии, т.е. наблюдаются зачатки рифмы. Можно обнаружить явление изосиллабизма (КТМ, 1, 6, 7, 9; Т, 14; КТБ, 2, 8, 9, 13, 15, 16, 23, 24, 27, 29; Т, 14, 54 и т.д.), т.е. тяготение к силлабической системе стихосложения, которая характерна для стихосложения тюрко-монгольских народов Южной Сибири (тувинцев, алтайцев, бурятов, шорцев, хакасов, якутов). Также изобилуют в вышеуказанных примерах метафоры, сравнения, также фразеологические обороты, пословицы, поговорки. Отметим, что в этих древних текстах средства звуковой организации аналогичны средствам современной тувинской поэзии.

В следующих енисейских эпитафиях (надписях памятников из Уюк-Турана, с. Элегеста, р. Барык и др.) также можно заметить поэтические достоинства (Перевод с древнетюркского на тувинский язык Д.А. Монгуша, подстрочный пер. Л. Мижит.):

E-7

(3) дээрде хүнгэ, черде улузумга пөкпедим.

(я не насладился солнцем на небе, своими близкими на земле)

E-3

Алдын ок хавын белимге багладым. Дээр уктутг эл-чуртуумга пөкпедим.

(Золотой колчан я на поясе ношу.

Не насладился я эл-родиной небесного происхождения)

E-45

(10) Чавысты Күмүл мен бедик кылдым, силерге пөкпедим.

(Я, Кумул, сделал низкое высоким, вами не насладился я)

М-72

Көк тенгриде болтум...

(Я оказался на синем небе...)

Нужно отметить, что литературные достоинства енисейских памятников не в полной мере оценены. Например, без проникновения в эмоциональный мир древнетюркской лирики трудно, подчас невозможно, уловить весь трагизм и поэтичность слова «адырылдым» из енисейских эпитафий, который на русский язык переводится мало что говорящим словосочетанием «я оторвался», тогда как в контексте надписи, помимо горечи расставания и прощания, слышится горестный вздох и даже рыданье. Данное слово на тувинском языке звучит так же и несет в зависимости от контекста ту же смысловую нагрузку. Необходимо также отметить, что слово *«adyryldym»* используется в текстах как метафора – при наличии в древнетюркском языке слов *«əlum»* смерть, *«əlur»* умирать, *«ket»* уходить, исчезать, умирать. Эмоциональный тон, эмоциональная окраска, стилистический ореол слова “адырылдым”, выражаясь словами Ю.Н.Тынянова, – очень важный фактор в развертывании лирического сюжета; тон, задаваемый этим словом, определяет суть стихотворения”. Для лучшего осмыслиения текстов полезно было бы подвергнуть такому же анализу и другие слова енисейских эпитафий. Метафорично также использование слов *«күпсүүт»* принцесса моё, *«бök-medim»* не насладился и др.

Рассмотрим некоторые мировоззренческие особенности орхено-енисейских памятников и их влияние на современную тувинскую литературу.

В письменных памятниках древних тюрков можно обнаружить наличие мировоззренческого феномена – трехуровневую модель Вселенной, которая идет из глубинных, архаических пластов религиозно-мифологического сознания восточных

народов. В тувинской мифологии небо называлось *Ак Дээр* (Белое Небо) или *Көк Дээр* (Синее Небо) [Кенин-Лопсан, 1993, с.80], а в памятниках древних тюрков – Синее (голубое) Небо. Выражение неба эпитетом «белый» или «синий» (голубой) усиливает контраст неба и земли, так как тувинцы называют землю *Кара Чер* (Черная Земля). Например: «*Үстүнгө көк дээр, адаанга қара чер кылдынарда...*» («Когда вверху синее небо, а внизу черная земля были сотворены...») – КТБ, 1. Здесь налицо параллелизм, но происходит «единство противоположностей», в результате которого появляется третий элемент триады – Человек («...ол ийиниң аразынга кижи оглу кылдынган» – «... между ними был сотворен сын человеческий») - КТБ, 1).

Тенгри (тув. Денгер), как верховное божество теологической структуры, определяет судьбы людей, управляет их делами. В тувинской поэзии данное религиозно-мифологическое воззрение отражается в жанрах «халак» (плач), «мөргүл» (молитва), в обрядовой поэзии: «чалбарыг» (прощение милости, благополучия), «алгыш-йөрээл» (благословение) и т.д.

Характерной чертой стиля древних эпитафий является плач по небесным светилам, которые навсегда погасли для героев надписи:

«*Көк тенриде күн, ай азыдым*»

(*Солнце и луну* на голубом небе я не стал ощущать).

И в тувинской поэзии большую смысловую роль играют образы светил. Например, в стихотворениях С. Пюрбю, К. Кудажы, Р. Лудупа образ матери сравнивается с Солнцем и Луной. Также можно обнаружить множество стихотворений, аналогичных миниатюрам древних тюрков по стилю и ритмике, образам и мотивам, идущих из потаенных глубин сердца, воссоздающих плач, горестное рыданье, связанное с потерей, расставанием с близким человеком. Например, в стихотворениях Сергея Пюрбю и Романа Лудупа о расставании с матерью:

Күжүр авам  
өлбейн,  
дириг чорда,  
Күзел чедир ынакшывайн,  
Арай  
эрте чарлып,  
орнукшуттум.  
«Авай» деп сөс мени кагды...  
(«Кара-Суг»)

Орай күстүң хола сарыг бүрүлери  
Орук-чолун чулазы бооп чырып турлар.  
Оран-таңдың, авайым сээ, сөөлгү белээ.  
(Р. Лудуп)

Как известно, шедеврами тюркской классической поэзии являются маснави (большое эпическое произведение) «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни – этико-дидактические произведения, написанные под влиянием арабо-персидской поэзии и «Диван лугат ат-турк» («Собрание тюркских слов») Махмуда аль-Кашгари (XI в.) – собрание морально-этических, воинских, лирических и других произведений. Например:

Внемли мне, – сказал Огдюльмиш, – о элик,  
Желанно мне, чтобы ты в речь мою вник.  
Бывают и свойства, чья сущность лиха,  
Я назову тебе, мудрый, греха.  
Во-первых, бессовестный нрав нехорош,  
Второе – привычка обманывать, ложь.  
А третье – корыстная жадность скупцов,  
Три вида пороков – три рода глупцов (Баймов, 2005, с.180)

В тувинской поэзии близки к ним по морально-дидактическому принципу произведения Народного писателя РТ Александра Даржая: поэма «Песни цветных речных камешков о чести человека», состоящая из 81 четверостишия, также

многочисленные двустишия, трехстишия (ожук дажы), 5-, 6-, 8-стишия. Например:

\* \* \*

Никаких монументов не нужно тому,  
Кто по совести жил, поступал по уму.  
Его имя, которое он оберег,  
Станет памятником на немереный срок.

\* \* \*

Довели ли хоть раз до добра человека  
Жадность, наглость, желание звона успеха?  
Знай же: каждая чаша имеет края.  
Ливень реку взбурлит, наводненье неся.

(пер. с тув. В. Евпатова)

Далее нами рассматриваются образцы трехстиший из эпиграфической лирики древних тюрков, выявляются аналогии и признаки преемственности по отношению к современным трехстишиям тувинской поэзии *ожук дажы* – «камни очага», которые, на наш взгляд, могут дать толчок в решении вопроса об отнесении древнетюркских текстов к поэтическим произведениям.

Как отмечает Ю.Б. Борев, «Историзм Веселовского ... носит позитивистский характер и направлен не на раскрытие причинно-следственной связи в художественном процессе, а на фиксацию повторяемости явлений. ... Историзм Веселовского акцентировал внимание на содержании литературы, художественная форма же рассматривалась им как консервативная сфера литературы. Если в содержании возможно новаторство, то в форме – только традиции» (Борев, 2001, с.108-109). В тувинской поэзии зафиксирована такая «повторяемость явления» в виде появления новой жанровой формы в конце XX века. Трехстишные надписи древних тюрков изучаются нами как один из возможных истоков жанра *ожук дажы*.

На основе изданий и переводов с древнетюркского языка памятников орхено-енисейской письменности, представленных в работах В.В. Радлова, С.Е. Малова, И.А. Батманова, А.Ч. Кунаа, З. Б. Арагачи (Чадамба), Д. А. Монгуша и других, нами выявлены памятники, имеющие трехстрочную поэтическую форму. Стихотворная форма надписей этих памятников была определена учеными визуально, без стихотворной реконструкции. Естественно, учитывался тот факт, что эти надписи высечены на камнях.

Енисейские древнетюркские надписи на стелах, названные С.Е. Маловым «кладбищенской поэзией», представляют собой небольшие тексты, описывающие основные события из жизни древнетюркских воинов и выражают сожаление, плач по жизни на земле, горечь расставания. Данные эпитафии содержат в основном обращение от первого лица – от лица погибшего знатного, доблестного героя. Вероятно, оставляя память о герое близкий ему человек, знавший его биографию, важные даты его жизни, доблестные поступки, семью.

Енисейские эпитафии написаны большей частью в одной художественной форме, стиле и композиции, что говорит о существовании общей древнетюркской литературной традиции маркировки надгробных памятников знатных полководцев, героев поэтическими текстами. Возможно, были специальные «поэты», которые создавали тексты эпитафий, освещавших жизнь достойных людей той исторической эпохи, «поэты», глубоко чувствующие сожаление и скорбь человека, уходящего в мир иной.

Например:

Сиз окунч эб бөкмедин

Токуз йашда тоглық канка тапдым эрдим

Билмедин буным Он эрмиш (Памятники, 1953, с.46)

Вами печальным домом я не насладился

В девять лет я стал служить бунчужному хану

Я не знал своей печали Десять было

(пер. И. А. Батманова)

Особенность стиля и выражения, поэтичность данных строк, на наш взгляд, здесь налицо. Аналогично *ожук дажы* в вышеприведенном древнетюркском трехстишии, несмотря на свободную форму стихосложения, наличествуют следующие конструктивные признаки ритмической организации:

- 1) синтаксический параллелизм – характерная черта стиля;
- 2) анафорическая аллитерация (перекрестная начальная рифма);
- 3) рифмовка грамматического типа (смежная конечная рифма, в других эпитафиях встречаются и ассонанс, и рифма-эхо);
- 4) сквозная аллитерация (или звукопись, аллитерирующие звуки – к, м).

*Ожук дажы* и енисейские трехстишия имеют некоторые общие черты в ритмической организации, структуре и композиции. Естественно, не следует забывать, что древнетюркским эпитафиям присущ лапидарный стиль, поэтому они проще по организации, чем *ожук дажы*.

Памятники орхено-енисейской письменности с трехстрочными надписями были зафиксированы на территории Тувы, Монголии, Киргизии и Хакасии. Пока нами выявлено около 20-ти памятников эпитафийной лирики, оформленных в виде трехстиший. Определено также, что из 60-ти рассмотренных нами (опубликованных) памятников надписей в 3 строки намного больше, чем в 2, 4, 5 строк. Этот факт дает возможность предположить, что миниатюрные формы, в частности, трехстишные, существовали в письменной культуре древних тюрков и дошли до нас в виде застывших в вечности текстов. Они продолжали жить в устной форме в виде плачей, причитаний, благословений, которые, вероятно, представляли собой одно неразрывное целое.

Небезынтересно также отметить, что трехстишную форму имеют не только надписи орхено-енисейских памятников, но и некоторые миниатюры древнетюркской «Ырк битиг»

(«Гадательной книги») IX в. Стихотворная реконструкция сделана И.В. Стеблевой, которая установила, что «поэтические особенности текста такие же, как в орхено-енисейских сочинениях. Поэтому «Гадательная книга» является важным звеном в цепи непрерывной традиции развития тюркских поэтических форм» [Стеблева, 1993, с.12]. Эти трехстишия представляют собой лаконичные стихотворения с некоторыми особенностями стихотворной организации, присущими трехстишиям.

Вышеизложенное позволяет предположить, что древнетюркские трехстишные миниатюры могут рассматриваться как одно из звеньев в эволюции трехстишных форм, ярко выраженной в современной тувинской поэзии в виде жанра *ојсук дажы*, ибо, как отмечает И.В. Стеблева, «достижения древней культуры народа не исчезают бесследно, но в том или ином виде проявляются в культурах более поздних эпох» [Стеблева, 1976, с.145].

На наш взгляд, факт существования в тувинской литературе трехстишной формы *ојсук дажы*, которая по фундаментальным признакам аналогична древнетюркским трехстишиям, зафиксированным в основном в бассейне р. Енисей, подтверждает преемственность традиций древней и современной литературы.

Таким образом, рассмотрение произведений современной тувинской литературы в контексте древнетюркского литературного пространства подтверждает мысль о непрерывности традиций художественной словесности.

### **Литература**

Аранчын Ю.Л. Эгэ сөс //Күлтегин. Бурунгу түрктерниң Енисей-Орхон бижинин тураскаалдары. – Кызыл, 1993.

Баймов Р.Н. Великие лики и литературные памятники Востока.– Уфа: Гилем, 2005.

Борев Ю.Б. Теоретическая история литературы //Теория литературы. Том IV. Литературный процесс. – М., ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993.

Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. – Кызыл, 1993.  
Корш Ф.Е. Древнейший народный стих турецких племен. ЗВОРАО. 1909, т. IX.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.

Памятники древнетюркской письменности Тувы (под ред. Батманова И.А. и Кунаа А.Ч.). Вып. I, Кызыл, 1963.

Поэзия древних тюрок VI-XII веков. /Переводы А. Преловского. Стих. реконстр., науч. перевод, вступ. статья, комментарии И.В. Стеблевой/. – М., 1993.

Самдан З.Б. Эгэ сөс //Күл-тегин: Поэзия вечного камня (Памятники орхоно-енисейской письменности VI-VIII вв.). – Новосибирск: Наука, 2003.

Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. – М.: Наука, 1976.

Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в веке. – М.: Наука, 1993.

Щербак А.М. Енисейские рунические надписи. К истории открытия и изучения //Тюркологический сборник. – М., 1970.

Сокращения:

КТБ – «Большая надпись в честь Кюль-тегина»

КТМ – «Малая надпись в честь Кюль-тегина»

Т – «Надпись в честь Тоньюокука»

**Донгак У.А.**

### **Эдуард Мижит: тыва чогаалда чаартылгалар**

Тыва чечен чогаал – делегей культуразының бир онзагай арны. Ол тываларның бурунгу чүдүлгези хамнаар чорук, хөөмөй-сыгыт, чонар-даштың кайгамчык кылыглары болгаш ёске-даа сагыш-сеткил культуразының илередикчилери-бile бир дөмөй – чоннун эң-не нарын болгаш келир үезин быжыглап магадылаан уран чүүлдүн бир хевири-дир. Тыва чечен чогаалда чоннун өгбелерден үзүткөл чок дамчып келген философиязы, дылы болгаш амты салгалдың өртемчайже көргөн-билигентайылбыраан бөдүүн эвес билиглери кирип турар.

Совет эрге-чагырганың төнүп турган чылдарында, үе сол-чулгazyның берге, будулгаазының хұннеринде тыва литература база-ла шилчилгелиг чадазынга турган. 1980 чылдарын төңчүзүндегі тыва литературага хәй чаа үннер, анық авторлардың наалып келген: Р. Лудуп, Э. Мижит, А. Хертек, Б. Куулар, С. Комбу, У. Куулар. Оларны мурнай парлалгага көзүлген И. Иргит, А. Үержaa, Н. Куулар, А. Ховалыг оларның даа, а ылаңғыя «Өзүмнөрдө» дөрт анық шүлүкчүнүң лириктиг маадыры – идеологиядан хостуг эстетиканы быжыглап үнүп келгеннер.

Чаа үннернің аразында шиитпирлии-бile чаартыкчы ағымның төләэзи бооп кирген Э. Мижиттің үнү тыва литераторларға билдинип келген. Ооң баштайғы иий – «Кезернің балдызы» («Өзүмнөр» деп чыныдьының иштінде, 1989) болғаш «Бузундулар» (1992) деп номнарындан-на тыва номчукчулар чечен сөстүң уран-чечен курлавырының делгемин, бурунгулардан келген чаңчылчаан хевир-майыктарны болғаш еске чоннарның чогаалында арга-хевирлерни тыва чогаалга илередип болур барымдаазын әскерип қааннар.

Тыва чечен чогаал, Россияның хәй чоннарның совет литературазы-бile бир дөмей, 1980-2000 чылдарда берге, «әде тургузуушкуннуг» үеде хөгжүп турган (Русская, 2005, 6). Совет чылдарның тоталитарлығ қызыгаарлаттынган уран чүүлүнден хосталыр, ол-ла үе-чаданың өчидип алған өчидиш-киннеринге даяныр, соцреализм арга-методундан еске, шенеп көрбәэн аргаларны киирерин Э. Мижиттің баштайғы чогаалдары «чарлап» турган. Орус-тыва иий дылга хостуг бижири, чаа поэтиктиг арга-хевирлер, философтуг лирикага боттанған «бодалдың чугулазы» (Маймин) – тыва чогаалга эгешенелдер хевирліг чаартыкчы ағымга анық авторнұң киржилгези дидим болғаш бүзүрелдиг болған.

«Кезернің балдызы» – бурунгуларның өртемчей билиши-кинин шүлүккө Э. Мижит мындығ хевирге киирген:

... бедик дээрдэ  
*Каптагайны бодараткан*  
*Оран Делегей Хайыракан орап дижир.*  
*А ооң боду –*  
*Кезер, Чингис, Амырсанаа –*  
*ады чаңгыс, чаңгыс бурган,*  
*чаңгыс бодал болу берген –*  
*ол-дур дижир...*

Бурунгу билиишкинни чаа үенни-бile тайылбырлааны ол. Философия номнарында «Чаяакчының илерели болур янзы арын-хевирлери» деп тайылбырлаанын тыва шүлүкке мынчаар илереткени ол. Тыва чечен чогаал нарын чаа билиишкиннер, теориялар-бile чепсегленип болур, делегей культуразының чедиишкиннерин төрээн тыва дылывыска илередир бис, чаартыкчы ағымны бүрүнү-бile хүлээп алыр бис, өгбелеривистен келген чүдүлгө-сүзүктүг билиг системазын өске чоннарга ажыдар бис – дээн чүткүл Э. Мижиттиң чогаалдарында дыңналын келген.

Тыва шүлүктүн тургузуунга база-ла ажыглап көрбээн аргаларны кирил болур. Верлибр – хостуг тургузулуг шүлүк: хемчээлгэ, чангыс аай строфага чагыртпас; эгэ-төнчү аяннажылгалардан хостуг (Верлибр, 1987; 63, 371). Тыва шүлүк чогаалының үндезини болур – хамнар алгыштарында кайы-хире чечен, чиге ажыглаттынганил: хостуг тургузулуг шүлүк – шүлүкчү-хамның бодалдарының хостуун, чангыс хепке чагырткан тургузуг-бодал-овур-хевирден бедик ужукканнын чедип алыр.

Одуруг саны-бile үш ангы хемчээлдиг строфаларда (8 одуруг, 6 одуруг, 7 одуруг) ажык үннериңиң саны база-ла хостуг өскерлип туар:

Кандыг үенин,	5
кандыг амыдыралдын,	7
кандыг...	2
(чүгле уйгу-дүшке	6

хензиг када кире хонар)	8
сеткил-сагыштың	5
бузундузу	4
кижи боор мен?	4(5)

Араңарга	4
чурттаксааштың,	4
пат-ла болдум...	4
аажыңарга	4(5)
тааржып чадааш,	4(5)
пат-ла болдум...	4

Өнүң шил дег,	4
өске өнүң бодалдарлыг,	8
өске үнүң чугааларлыг,	8
өске...	2
(өөдөжок чааскаанзыргай	8(9)
багым ыйнаан)	4
кижи болганым ол бе?	7

(«Өске») (Мижит, 1992, 14-15).

Хөй салгалдарга шишкиттинип, хоюглаттынып келген тыва шүлүк чогаалының чаңчылчаан хевир-майыктары хөй. Устүнде көргенивис «Кезерниң балдызы» ышкаш бурунгу чугааны шүлүкке тоожулап кээриниң хевир-майыны бар; шүлүкчү ону тоолчу ышкаш тоожуп бээр, бот-хуунун бодалын, көрүжүн ацаа немээр:

Чеди-Хаан  
 Эрте шагда чурттап чораан  
 Эви багай алышкылар дугайында  
 Авам шаанды, бичиивисте, тоол ыткан.  
 Амдыгаа дээр ону бо-ла сактып кээр мен:  
 Шыянам!...

(«Ай чаазында йөрээл») (Доржу, 1990, 27-28).

Ол чаңчылчаан хевир-майыктарга шүлүк тургузуунда 8 ажық үннүт хемчээлдерге чеже тыва шедеврлер бижиттинмээн дээр! 8-12 ажық үннерден хосталып үнериниц аргаларын тыва шүлүкчүлөр шенеп дилеп туарлар. Чaa аян-ритмнерни ацаа 6, 7, 9, 10, 11 ажық үннүт хемчээлдер киирген, ужуккан бодалдың хостуг чоруунга верлибрни ажыглап туарын бир чижекке көрдүвүс. «Бузундулар» деп шүлүк ному 1992 чылда чырык-че үнгенде, «онза-ла-дыр, чаа-ла-дыр, ынчалза-даа бо шенеяде, бо эксперимент кандыг-ла болду, тыва чугаага, тыва боданышынга тааржыр бе? турумчуур бе?» – ындыг янзылыг чигзиниишкіннер чанғыс эвес кижиге турган боор. Бөгүн, ам 20 чылдар эрткенде, верлибр – хостуг хемчээлдиг шүлүктер – тыва шүлүк чогаалының бир онзагай арны, харын-даа өгбелеривистен-не өөренип тур бис деп чугаалап болур бис.

Шүлүктеринде эң көскү, эң тускайлаң чаартылгалардан ангыда, Э. Мижит чогаалды төрээн тыва дылындан ангыда еске чоннарга орукту ажыдар орус дылга бижип болурун хөй санныг чогаалдарынга көргүскен тыва чогаалчы. Тодаргай чугаалаарга, тыва чогаалчыларның орус дылга баштайгы шенелдөлөри 1970 чылдарга онаажыр-даа болза, ийи дылдыг чогаалчы деп феномен тыва чечен чогааллга Э.Мижиттиң чогаалдары-бile кирген. Төрээн тыва дылынга болгаш өске-ниң орус дылынга – кайызынга-даа хостуг бодалын илередир, сеткил-сагыжын ажыдар, солун таварылгаларын тоожуп бээр билингвизм делегей литературазында нептерей бергенин чогаал шинчилекчилери бижип туар (История.., 1998, 24; Апышев, 2009, 3-9; Бурцева, 2008, 3-18). Тыва литератураның болгаш делегей литературазының бир көскү төлээзи – тыва-моол дылдыг болгаш немец дылда романнары-бile делгөрээн чогаалчывыс Чинаг Галсан<sup>1</sup> бар-ла болгай. Орус литератураның чогаалчылары англи-орус дылдыг В. Набоков, И. Бродский;

<sup>1</sup>Тыва Иргит Чинагбай (Шыныкбай) оглу Галсан азы Моолда Чинагийн Галсан, Европада Чинаг Галсан деп бижилгэ-бile билдингир.

Азияның шүлгүкчүлеринден Р. Тагор; а Россияның болгаш оон-бile тудуш девискээрлерде ийи дылдыг чогаалчылар база хөй, оларның эн көску чижээ – Ч. Айтматов; база ол ышкаш: Хакасияда, Якутияда, Азербайджанда дээш баар<sup>1</sup>. Ол чүнүн дугайында чугаалап турар дээрge: эртем-техниканың хөгжүлдезиниң төвийи-бile делегейде чурттар, чоннар аразында харылзаалар көвүдээн, делегейниң болуушкуннары улуг бөлүктөргө мөөннэтгинер (глобализация), кижилер тус-тузунда сеткил билчип, угаан-бодалдың чараши ажыдыышкыннары-бile үлжип, деткижип чурттаарының азы культурапалар аразының диалог-чугаазы, удур-дедир солчулгазының чугулазы (диалог культур). Диалог – солчулга, билчилге, төрээн черинин культуразын кадагалавышаан, өскенин культуразын шингээдип алры. Диалог чоннуң ниити культуразының бедик хөгжүлдезин херечилеп турар.

Орус болгаш кыргыз литературапаларны, кыргыз чонун делегейге орус дылга төлээлеп келген Чингиз Айтматовтуң ийиги дылга чогаадып-бижирииниң дугайында сестери мындыг: «Бо болза чогаалчының кайгамчык солун иштики ажыл-күжениишкени-дир, ол, мээн билип турарым-бile, чогаалчының стилин сайзырадып-хоюглаарынга, чогаалдың дылының уран-чеченин байыдарынга чедирер» (Юмаева, 2004).

Москвандын М. Горький аттыг Литература институтунун студентизи тургашла, Э.Б. Мижит «Орус верлибрниң антологиязы» («Антология русского верлибра», 1991) деп каттыжышкынның үндүрүлгезинге кирген. Орус дылда хостуг бижиир автор тыва литературада көстүп келгенин ол чылдарда билген бис.

Билингвилер азы ийи дылдыг чогаалчылар мун-муң янзы дылдарлыг чоннар чурттаан бөмбүрзээвиске төрээн чоннуң

<sup>1</sup> Кыргыз чогаалчылар - Ч.Айтматов, М. Байджиев; якут чогаалчылар – А. Дойду (Сивцев А. Д.), А. Михайлова; казах чогаалчылар – Ю. Самедоглу И. Эфендиева, Р. Ибрагимбеков, хакас чогаалчы - Сибдей Том (Майнагашев С.) б. е.

төөгүзүн, амыдырал-чуртталгазын, делегайже көрүжүнүн онзагайын чедирген элчиннер болур. Чогаалчы – ылап-ла чонунун чүреккир, угааныг-сарылдыг элчини болбайн аан. Чүгле делегейниң сырый, калбак харылзааларында чо-гаалчылар очулга чокка төрээн чериниң девискээринге кызы-гаарланып каар апарган. Үениң бир демдээ, үениң негелдези, амыдыралдың негелдези – билингв-чогаалчылар болганы ол.

Тыва чечен чогаалдың очулга чок, ишти-хойнундан үн-ген элчини бар болганы – тыва литератураның бир көску че-дишкини. Ол тыва литератураның мурнуку чылдарында ажылдап, чогаадып, очулдуруп келген чогаалчыларның улуг ижинин дүжүдү. Чогаалдың дээдизин шилип кээрge, очулгалар тыптыр-ла болгай. А орус дылга очулдурганы «Аңгыр-оолдун тоожузун» (М. Ганина очулдурган) кым сонуургап, сеткил ханып номчуваан дээр! А В. Серен-оолдун «Кан-Кызы» орус дылга чугаалай бээрэг:

Это не понравилось Кан-кыс:  
самого настырного быка  
ухватила за рога она,  
выволокла вон из шалаша,  
как теленка малого, и там,  
шею мощную быку согнув,  
как рога держала, так рывком  
в землю их по корень вогнала...

(А. Преловский очулдурган) (Серен-оол, 1991).

Э. Мижиттиң «Орус верлибрниң антологиязынче» кирген шүлүктери:<sup>1</sup>

Мысль  
Какая-то мысль  
стрелою пронзила мой мозг.

<sup>1</sup> Ийи дылдыг шүлүкчүнүң одуругларын кирип тура, ийи дылга бээри чайлаш чок дээрзин номчукчуга сагындыраал.

И я потянулся к бумаге,  
и рука дрожала при этом,  
словно была оперением  
этой стрелы.

\*\*\*

Видно,  
наша странная  
необъяснимая  
грусть  
сгущает воздух  
и служит хорошей опорой  
для крыльев  
улетающих журавлей.

Тыва шүлүк чогаалының бир чанчылчаан овур-хевир-лериниң бирээзи – дуруялар болгаш кударал, кударалдың, чарлыышкының демдээ дуруялар. Овур-хевирде – чаартыкчы сырын барын эскерип көрэлицер. Шүлүктүң кысказы эвээш сөстер ажыглаанында, сеткилдин болгаш бодалдың дыңзыгышкының чидигленгенинде.

Э.Б. Мижиттин чогаалдарын сайгарып тура, Ш.Монгуш «чажыт агым» дугайында бижээн. Чажыт агым, каятташкак утка киргенин чедип алтыры автордан болгаш номчукчудан тускай күженишиккнерни негэр. Чогаалчы биле номчукчу мындыг таварылгада харын-даа дең эргелиг авторлар болурун чамдык чогаал шинчилекчилири бижип турар. Ийи талалыг чогаадыкчы эвилелде чогаалчы кол рольду ойнап турар, ол чокта чогаал төрүтгүнөр эвес, а номчукчунуң ролюн мында бедик көдүрүп турарында ужур-ла бар: Э. Мижит чогаалды бижип тура, бодунга кайы-хире негелделигил, ол-ла хире бедик негелдени, номчукчунуң кичээнгейин, бердингенин манап турар чогаалчы деп билип турар бис. Чогаалчы номчукчунуң чүгле угаан-сагыжын эвес, а билиин, чечен сөске кичээнгейин сایзырадып болбаазырадыр.

Тываның Улустун чогаалчызы, делегейге дөлгерээн эртемден М.Б. Кенин-Лопсаннын «Читкен уруг» деп романы номчуштуг, кандыг-даа кижиниң чүрээнчө чиге кирер «дайзын уруу» деп чарлаттырган кыстың берге салым-чолунун дугайында тоожулал, а ону бүрүнү-бile билип шингзээдип алышы белен эвес. Романда кирген чүгле персонажтарның саны, яңзызы, оларның уран-чечен ужур-уткалышы – номчукчудан чогаалдың уран-чеченин билип алышынга улуг күжениишкүннөрни негеп турар. Бо романың тыва номчукчуга оруу узун болур: үелер эрткен тудум, номчукчуунү белеткели экижээн тудум – чаа-чаа уткаларны, ажыдышышкыннарны, идеяларны оон номчуур бис.

Шак-ла ынчаар чогаалчы Э. Мижиттин бөгүн биске ажыттынмаан арыннары хөй. Тыва чечен чогаалчө ол делегей культурызының нарын философтуг боданышкыннарын кирип турар чогаалчы. Амгы үениң «эртем-суюлдуг» кижилеринде тыва дылдың курлавырын чегей деп бодап чоруурлар бар, оон-на боор ажы-төлүн-даа тыва дылдан ырадып турарлары бар деп республиканың башкылары улуг дүвүрел-бile чугаалап турарлар. Тыва дылдың эгээртингмес байлаан чогаалчыларыныс чогаалдан чогаалчө бадыктап көргүзүп турар болгай: Улустун чогаалчылары С. Пюрбю, Ю. Кюнзегеш, Е. Танова, А. Даржай, К. Черлиг-оол – бо сыйлыстарның чанында олардан дудак чок «өлүм чок» чогаалдарны бижээн ынак шүлүкчүлеривис, шинчилеривис, юмористеривис бар болгай. Оларның чогаалдарындан сеткилди эмнээр лириктиг хөөн (М. Доржу, З. Намзырай, В. Серен-оол), төөгүнү болгаш амгы үениң амыдыралын тоожуп бээр чурумалдар (С. Сүрүн-оол, Э. Донгак), арыннүүрнүүн арнын ажыда соптар чечен чугаалар (М. Дуюнгар) – бо бүгүнүүн чечен-мерген сөзү, сүмелекчи күжү номчукчууну чуртталганың онгул-чингилдерлиг оруктарынга эдертеп чоруур.

Э. Мижиттин чогаалдарындан номчукчулар база-ла суксунун хандырып, «арыглаашкыннын» дээди күжүнгэ сеткилдерин эмнеп чоруурлар. Ол ышкаш Э. Мижиттин шүлүк чогаа-

лында нарын философтуг билинишкіннер ажыттынган, тыва дылга «чургтай» берген, тыва делегейнин илередикчилири апарған:

- Мөңгө өй, мөңгө үе
- Ye
- Алыс Шын, Дээди Шын, Өндүр Шын
- Хей-сүлде
- Мөңгө Дээрбек
- Оттуушкун
- Күзел биле Амыдырал
- Мен
- Октаргай
- Чырык биле Дүмбей
- Дээди чырык
- Кижи
- Мөңгө Дүмбей
- Мөңгө Дээр, мөңгө дыш, мөңгө дүн
- Көк Дээр, Ыдык Дээр, Кудай, Мөңгө Дээр, Курбусту
- Чер, От, Хүн, Мөңгө Дээр, Курбусту, Бурган, Хайыралыг

Чаяакчывыс, Денгер Бурган, Дээр-Ада

- Тамы-нүгүл биле бедик Шын
- Чөптүг чүүл, Ак сагыш, Алыс Шын, Энерел, Ынакшыл, Шын
- Чаращ, Буян, Шын
- «Билдинмес»

Чижээ, «Даштар» деп шүлүүнде:

Амыдырал,  
Өлүм,  
Мөңгө Ye  
болгаш оон-даа хөй  
чажыт долган,  
тозан тос каът

хана-бите камгаланган

Алыс Шын бар.

(«Бузундулар» деп номдан).

«Ыяткан хат» деп шүлүктө караңы дүн-бите адааннашкан бодал. Оккур бодалдың ачызында Алыс Шынның эртинезинге чедип болур. Шүлүкчү Э. Мижиттин лириктиг маадыры – Алыс Шынны тывар улут күзелдиг. Ол чүткүлүнде Мөңге ей, Мөңге Ye болгаш Ye барын лириктиг маадыр билип турар.

Чииртим кылдыр кулак-уюк кыжырткайнып,

Шимчеп эрткен Ye база өршээвес-тир.

...

Бодал-сөзүм согуннарым шыгаап-шыгаап,

Чажыт бүргээн Мөңге Өйже, Дээрже адып,

Шаам-бите чаалажып үнер-дир мен...

Бо дилээшкиннин, демиселдин кол маадыры – бодал. Чүрек биле бодал катчып алгаш Дээди Шынга чедип болур («Ыяткан хат»).

«Ынчалза-даа» деп шулүглелдин кол маадыры – Бодал.

Борбак башта бүдүү дойлуп, хайнып чоруур

Бодалдарым аар кемниин миннип тур мен.

...

Амыдырал, Өлүм болгаш Өртемчейнин

Алыс Шынын бар, чок деңкен – багым ол-дур. (Мижит, 2006, 310-328).

Кижинин бодунун алыс ук-дөзүн, чуртталганың алыс утказын, Амыдыралды болгаш Кижини ханы шинчилээн боданышишкыннар колдан турар лирика – философтуг лирика – ылангыя шилчилгелиг берге үелерде идеекейлиг бижиттинер (Бальбуров, 2006, 5). 1980 чылдарның төнчүзүндө бо угланышкынны чаартыкчы кылдыр эгелээш, чогаалчы Э.Б. Мижит ара салбайн, улам-на янзы-бүрү уран-чечен хевирлерге сайзырадып чоруур.

Ол үелерде чогаал ажылын эгелээн Э.Б. Мижиттин дужууды – хөй чылдар дургузунда номчукчуга бараан болуп, ажылдап келгенинин түнелинде хөй чаартылгаларлыг шүлүк чогаалы: верлибр, чөөн болгаш барыын чүк улустарының шүлүк хевирлери, проза-шүлүктөр, философтуг лирика, шүлүгледдер, ырылар, ынакшыл лириказы («Ынакшылдын төөгүзү»), төөгүфилософтуг поэма «Сүбөдөй», төөгүлүг шиилер, философчу драмалар, хостуг боданышынның уран-чечен жанры – тыва чогаалда чаа хевир – эссе болгаш хөй санныг сценарийлер база тываларның бурунгу философиязының чечен чогаалда көрүнчүктелгенин шинчилээн эртэм ажылдары.

Чер дөп бөмбүрзээвистин хөй чоннарының сырый «чурттаан» бүлэзинде чонунуң ак оруун, қелир үезин тыва-орус дылдарда чогаалдары-бile магадылаан, тыва делегейни ёске-лөргө ажыдып чоруур, оккур бодалы-бile номчукчунун Алыс Шынче оруун сураглажып чоруур чогаалчывыстың мурнунда харысалга улуг.

## Литература

1. Русская литература XX века в 2-х томах. Т.1. 1920-30-ые годы. Учеб. пос. (Л.П. Кременцов, Л.Ф. Алексеева, Т.М. Колядич и др.). М., 2005. С. 6 (с. 15-29).
2. Мижит Э. Кезерниң балдызы || Мижит Э. Бузундулар. Кызыл, 1992. С. 88
3. Верлибр, Свободный стих || Литературный энциклопедический словарь. М. 1987. - С. 63, 371.
4. Мижит Э. Өске || Мижит Э. Бузундулар. Кызыл, 1992. С.14-15.
5. Доржу Ч. Чеди-Хаан || Доржу Ч. Ай чаазында йөрээл. шүлүктөр. Кызыл, 1990. С. 27-28.
6. История русской литературы XX века (20-90-ые годы). Под ред. Кормилова. М., 1998. С. 24; Апышев М. Феномен двуязычия: Чингиз Айтматов и Мар Байджиев. Бишкек, 2009. С. 3, 6-9; Бурцева Ж.В. Транскультурная модель якутской русскоязычной литературы: художественно-эстетические особенности. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Якутск, 2008. С. 3-4, 8-13. б. ө.
7. Юмаева Л.А. Отражение двуязычия в художественной прозе Чингиза Айтматова. - journal.sakhgu.ru | archive | 2004-05-8.doc.

8. Антология русского верлибра, 1991 г. - anthology.karendjan-girov.com
9. Серен-оол В. Кан-Кыс: Маадырлыг тоожу-тоол. - Кан-Кыс: героическое сказание. Пер. А. Преловского. Кызыл, 1991.
10. Мижит Э. Даشتар || Мижит Э. Бузундулар: шүлүктөр. Кызыл, 1992. С.7.
11. Мижит Э. Ычталза-даа || Мижит Э. Бөдүүн одуруглар. Кызыл, 2006. С. 310-328.
12. Бальбиров Э. Литература и философия: две грани русского космоса. - Новосибирск, 2006. С. 5.

## *Д. Сумъяа*

### **Чаг-тыва Т. Пунцагтың чогаалының утказы болгаш онзагайы\***

Чаг-Тыва Түвдэн оглу Пунцаг роман, тоожу, чечен-чугаа, шүлүк, эртем чүүлдери бижиир, орус, англи, тыва дылдардан чогаалдар очулдуурар чүүлдерге бодунун салым-чаяанын барагадып чоруур чогаадыкчы кижи. Шүлүктөрин мөол, орус, тыва, англи дылдар кырынга бижээни оон ном эртеминге бишкан билиглиин бадыткан турар.

Т. Пунцаг «Үе биле ийилээ», «Ыйыктыг салым» деп чыны-дыларын 2007 чылда парлаткан.

«Үе биле ийилээ» деп ному чүгле шүлүктөр болгаш чүүлдер деп ии кезектен тургустунган. Ол ному колдуунда Бурганның, сарыг шажынның үзел-бодалын илереткен чогаал болур. Чүүлдеринде кижилерниң сеткил-сагыжын эки талаже канчаар эдип болурун, эки мөзү-бүдүштүг кижи болурунга дуза кадарын оралдашкан сургаал уткалыг, шажынның үзел-бодалын, тывылган төөгүзүн, сураглыг кижилеринин дугайында бодунун билишикинин бедүүнчүдүп тайылбырлаан. Чижээлээрge, «Ин-

---

\* Ук ажылды мөол дылдан Б. Баярсайхан очулдуурган, РГНФ грантызы, проект № 06-04-63402 а/Т.

дияның философ Шантиеваның VII векте чогаатканы «Бодичария авадара» азы Бодхисаттваларның оруунче кирери» деп номну Чойжи-Одсэр 1305 чылда моол дылче очулдурган турган. Ук судур Бойду сеткилди тургузарынга (оттуурарынга) ажык-дузалыг, шүлүктээн одуруглар-бите бижиттинген сургаал хевирлиг чогаал болур.

«Чүгле чаңгыс бодуң сеткилиң оожуктурор, эдип шыдаар  
болзунза,  
Даштыртан халдаар бүгү-ле дайзынны оожуктурор  
шыдаар сен.

... Кандыг-бир хоран арыг хан дамчып,  
Ал-ботка тарай бээри дег,  
Кемниг чүүлдү сеткилинчे кирир болзунза,  
Улам ыңай ханылап кире бээри айылдыг»

дээн одуруглар бар (ар. 156). Бодичария авадараның бо шүлүүнде кижи бодунун сеткилин боду эдип, чазап алышынче угландырган. Бойдустун салгын-сырыны эжик ажыдарга, оон хадып, кирип кээр. Ол дег, кижи бодунче кирип келир кемниг, багай сеткилдин эжинин хаап алыр болза, кандыг-даа дайзынның хоразынга алышас дээни ол ышкажыл. Чижээлээрге, бо мени хораннаар деп бодаар болза, сеткилинге ол хоран кирип келгеш, бодунга хорадаар, кылыхтаныр апаар чижектиг бодунун-на сеткили хораннаныр. Ындыг болганды, сеткилин боду эдип шыдаар болза, кижиже халдаар, кижиши хораннаар дайзын турбас дээн утка болур. Ол ышкаш «Бурган башкы болгаш төп чер», «Бурганныг чер-делегей», «Төрениң улуг башкызы», «Бурган шажыны болгаш улуг хааниар», «Бистиң төөгүвүске мөнгежирээн Далай-Ламалар», «Жанрайсэгтиң хуулгааны», «Номнун улуг мерген утааныглары» азы «Зая-Пандиларның дугайында» дээн чижектиг шажын төөгүзүнгө хамаарышкан чогаалдар колдап тураг. База «Аас-кежикти канчаар билип алышыл?», «Араганың хоранын судурга айытканы», «Сеткилин ёөренин көөрү» дээн чергелиг сеткил-сагыштың эртеминге

өөренир дугайында чүүлдер кирип туар. Чуге сагыш-сет-килин арыглап, ону башкаарар эртемге өөренирин кызарыл дээрge, бурган шажынының кол үзели-бодалы, билиглери арыг сеткил азы энерел-буянны өөренири болур. Бо эртемге өөренген кижиден мага-боттуң болгаш чугаа-дылдың кеми (багай чүүлүү) үнмес болур.

Шажын болгаш төөгү бижимелдерин ханы номчуп, бодунга шингээдип, угаанын четчелеп, амгы үениң шинчилел ажылының деңгэлиндебижиттинген бо чижектигтайылбырлыг чүүлдер шажын номуунун үзүктөлгөн ыракта чеден чылдарның угаан-медерелдин, сагыш-сеткилдин шөлүттүнгөн оруктарын дорттаарынга дөгүм болур.

«Үе биле ийилээ» деп чыныдьының шүлүктери моол, англи, орус, тыва – дөрт дыл кырынга бижиттинген. Ындыг болганды, бис чүгле моол дылда бижиттинген шүлүктөрөн улуг карактап көрээлиңер. Моол дылда бижээн шүлүктөрөн «Бодалдың оваадайы», «Бодалдын эрегези» деп ийи эгеге чарып туар. «Бодалдың оваадайы» деп эгезинде кыска шүлүктер, а «Бодалдын эрегези» деп эгэ – лириктиг шүлүктер-бите бүткен. Нийтизи-бите Т. Пунцагтың шүлүктөрөн номчуп көөргө, тода уткаларны илереткен кыска шүлүктер колдап туар. Чижээлээргэ,

«Күлүк-аъттың дуюунун адаанда  
Ырак-узак орук  
Бодун боду дүргүлээр.  
Күлүк-аъттың доозунунун аразынга  
Чоок кавының даглары  
Бот-боттарын дилегилээр»

(ар. 11) деп одуруглар бар. Аът чеже-даа чүгүрүк болза, орук бодун боду дүрүп туар дег чуруттунар. Мында бир тускайланц дүрзүлөп көргүскени болур. Колдуунда чогалчыларның «орук ағып чыдар», «орук далажыр», «орук сыр ман-бите» деп бижиир турум дүрзүлелингэ (овур-хевирлерингэ) удур,

харын-даа «орук бодун боду дүрөр» деп чугаалаан. Альт чүгүрүк болурундан ангыда, дуюу күштүг болур. Ындиг болганы-били чүгүрүк альттың дуюундан довурап, дээрже үнген доозун дораан-на черже чавырлып хонмас, ындиг болгаш даглар бот-боттарын дилей бээри ол. Бо таварылгада альттың чүгүрүүн, күштүүн орук биле даглар дамчыштыр чуруп көргүсөн.

«Аданың сагыжынга  
Чедип амыдыраары  
Иениң ачызын харыыланы-били  
Бир дөмөй»

(ар. 9) дээни, кижи бодунга болгаш ада-иезинин мурнунга хүлээнип алган хүлээлгелиг болурун, ону сагып, кадагалап чоруур ужурлуг дээн утканы илереткен шулук болур.

Кадыкшыл дугайында шулукте мындыг одуруглар бар:

«Кундага дээри кончуг хээрек,  
Кундага үскүлештиргеннернин кадыы  
Оон-даа дора хээрек» (ар. 24).

Ол-ла үеде, ол-ла хүнде чыргалдыг, хөглүг болурун, а даартагы хүнде кайы-хире хоранныг болурун, ийи ангы овурну, өннү дөнней аарак, араганы шүгүмчүлөп, кижилерге сагындырган уткалыг шулук болур. Шынында бистер «Кадыкшыл дээш!» деп, кундага өдүрөр болгай бис. Ол хиревисте кадыкшылывысты кундагадан-даа хээрек кылып турарывыс ол. Кундага – хээрек эдилел, ол хээрек эдилелден-даа артык хээрек кылдыр мага-бот биле кундаганы дөннээни болур.

«Базым базым-били...» деп шүлүү – философчу утка син-никкен шулук:

«Бодунуң частырынындан өөрензинде,  
Бир базым.  
Ескениннен өөрензинде,  
Ийи базым.  
Үе-шактан өөрензинде,  
Үш базым (ар. 23).

Частырыг бодунун, өскениң, үениң деп үш байдалда турар. Частырыгдан үш базым ырак чорууру дээрge, шын орук, шын амыдыралдың теренинче үш базым куду кирер дээн сес. «Амыдырадым, мен» деп шулүүндө:

«Агаар биле дээрний аразы черге  
Хүн үнгеш, бадар аразында,  
Ала карактың кирбиингэ  
Карак чажы баткаш, кадар аразында  
Амыдырадым, мен» –

дээн (ар. 19). Кижи алдан чыл эргилделиг назынныг болза-даа, бо дээргэ мөнгө үе-биле дениээргэ, даң бажында үнгеш, катап баткан хүн хире хуусаа ышкаш сагындырар дээн бодалды илереткен. Т. Пунцагтың бир-ле чүүлдү чугаалааш, оозун улам ханылады бадыткаары чогаалын улам чарап байлакшыдып, чеченчидип шыдаар база бир уран аргазы болур. «Базым базым-бile» деп шулүүндө бодунун частырынын бодунун магабодунга медерээри – бир, өске мага-боттан медерээри – ийи, төөгү, ном-судурдан өөренири – үш базым дээн болза, а бо «Амыдырадым, мен» деп шулүүндө, эртенден кежээгэ чедир чаңгыс хүннүн үезин көргүссө-даа, оон иштинде карак чажы баткаш, када бээр хире хуусаада чуртгадым деп, үени оон-даа кыскалады көргүскени, бодалды күштелдирип турар.

«Дииспей» деп кыска шулүүндө:  
«Ынай хензиг күскени коргуудуканы –  
Ону тудул чигтениндөн-даа артык  
Дииспейниң сеткили ханып-тодар»

(ар. 12) деп бижээн. Мында бодунун сүрү-күчүзү-бile базым-чактаар, базынганы-бile сагыжы ханар дээн бачыттыг сеткилди илереткен. Шак мындыг бачыттыг сеткилди шажын номунда «магачынның айылы» деп адаар. Ынчангаш, сагыш-сеткили-бile хилинчектээн өөрүшкүзү, эътти чиггенден артык тодуг болур дээн утка илереп турар.

«Чогаалчы» деп шүлүүнүң одуругларында:  
«Хөйнү дилээр дээш,  
Келир үенин  
Ыдыктыг «кызыгаарынын» үрекчизи»

(ар. 13) деп бижээн. Угаанынга, сеткилинге хөйнү дилеп тывар дээш, чогаалчы кижи үенин кызыгаарын эрте халый бээрин эскербес дээн утка бар.

Т. Пунцагтын шүлүктери чидиг, каш-ла сөстер-бile бир-ле долу утканы илередип шыдаары-бile онзагай.

«Үйдик салым» деп чындызы роман, тоожу, чечен чугаалдардан тургустунган. Калбак чогаалдар аразындан «Ие черимниң ортулуу» деп романны ап көрээлиңер.

«Ие черимниң ортулуу» деп романы Моол Күрүнениң аймак чонунун аразында эң эвээш кезээ болуп чурттап чоруур Баян-Өлгий аймактын Цэнгэл сумузунун тываларының амыдыралын көргүсken чогал болур. Романниң болуушкуну чоокку үеде азы XX вектиң сөөлгү чээрби ажыг чылдарынга хамааржыр. Өскээр чугаалаарга, 1970 чылдарның ортаа үе-зинден 1990 чылдарга чедир социалистиг ниитилелдин хөгжүлдези быжыгып, хенертен ажык-чарлыг үе эгелеп, хамык өскерлиишиккеннер үнүп, каттыжышкыннар (колхоз, совхоз – Б.Б.) буурал дүжүп тараары билек, мал-маганны малчыннар хуужудуп турар чылдар болур. Бо-ла үеде Цэнгэл сумунун тываларының амыдыралынга таварышкан кол болуушкуннар, тываларны төрээн чуртунга турумчуп, сууржун чурттаарынга, күрүнениң талазындан деткивейн, харын-даа Моол Алтайда казах чонну чаңгыс черге бөлүглөжип чурттаарынга элтиг байдалды тургузул бергенин көргүсken. Ол-ла үеде Моолдун төп черлеринге ажыл-агый, бүдүрүлгэ черлеринге ажылдаар ажылчыннарны, тараачыннарны кыдыг-кызыгаар черлерден көжүрүп, чурт солуурунчे күрүнениң политиказы угланып турган. Мындыг байдал, чылдагаан-бile тывалар бодунун төрээн чуртун каап, төп черлерже көжүп эгелээн. Бо чорук

эвээш санныг тываларны улам тарамык байдалчे кииреринге, ада-өгбелернин Алтай чуртун ээн арттырарынга, хары кижиге эзледирингэ чедирген. Романда бо төөгүлүг болуушкунну кончуг тода көргүскен. Бижитtingен талазы-бile чогаал кончуг чидиг болуушкуннар, ужурадар, хөөредиглер ажыглаваан, харын-даа аргалыг-ла болза, боттуг амыдыралдын дугайында өгбелеринин чугаа-домаанга үндэзилеп, Бораш биле Торлааның демдеглелдеринден уктаалган бодалдар кылдыр тургустунган.

Романның кол утказы. Кол маадыр Бораштың ава-ачазы ажы-төл чок он ажыг чыл болган. Бораштың адазы чер-чуртунүү чүдүлгелиг Тойлу-Хайыракан даанга чалбарып, тейлеп чораанының ачызында чангыс оолдуг болган. Бораш Цэнгэл сумунун эге школазынга өөренип киргеш, улаштыр аймак төвүнгэ ортумак школага өөренип туар. Бораш 9 класска өөренип тургаш, тенек, сагылга-чурум чок дээш школадан үндүртүп алыр. Школазындан үндүрткен Бораш орук машиналарын дозуп, чадаг, кызыл-даван чоруп, төрээн аал-хонажынга чанып келир. Клазынга тергиин эки өөредилгелиг турган Бораш школадан үндүрткен-даа болза, анаа-ла бажын савап чорбаан. Харын-даа Алтай сыйнарында ыяш кезер кижилерниң ажыл-чорудулгазын соксадып, тываларның дөртэн дөрт аймааның аттарын Тойлу дааның хаязынга сиилбип арттырар дээн чижектиг чёр-чуртун, тыва деп угун камгалаарынга бердингенин көргүскен.

Романның өске бир маадыры Бораш-бile кара чажындан кады ойнап өскен, чангыс чер-чурттуу, эжи – Торлаа деп уруг. Олар ийилээ эге болгаш ортумак школага кады өөренип чораан. Борашты школадан үндүрүпкен соонда, ол Улан-Батор хоорайга өөредилгезин уламчылап чоруй баар. Ындыгдаа болза, Борашка үргүлчү чагаа бижиир турган. Торлааның чагаазынга даянып, Бораш хүн демдеглелери бижиир. Бораштын демдеглелинде «алдын улар» дег эвээжээн каш санныг тываларының моон ыңайты салым-чолунун дугайында дыка хөй бодалдар, кузелдер, ажыл-херектер оон ёртемчайже

керүжүн илередип турар. Торлаа Бораштың овур-хевириң улам тодарадып бээр овур-хевир болурундан аңгыда, ийи маадырның үзел-бодалы, ажыл-херээ каттыжып, чанғыс өртемчейни тургузуп турар. Торлаа амыдыралының аайы-бile чанғыс классчызы Тас-Баштыг-бile өг-буле тудуп, олуржуп алгандaa болза, чогаалдың төнчүзүндө чанып келир. Даян-Хөлдүн көжээзиниң чанынга Дөрт ойраттарның төөгүзүн Шуумар акий Борашка чугаалап берип олурда, Алтай чуртуундан алгаш көже берген кара те аңны чуртуунга чедирип бээри-бile, ай ажыг чоруп оргаш, чөр-чуртуунга ээп кээп турар Торлааның бараанын арга-арыг даамалы Шуумар көрүп кааш, Борашка чугаалаар. Бораш дураннап көргеш: «Торлаа-дыр, багай койгунаамны» деп алгырыпкаш, угкүй маңнап турары-бile чогаал төнер.

Романда Соян, Ганцэцэг чижектиг кижилерниң төөгүзү кирген кезектер солун. Ганцэцэг дээрзи Туваажин деп тыва кижи төлү. А Соян япон адалыг, тыва авалыг, Кыдат чуртуунга төрүтгүнген, казах аалга, Цэнгэл сумуга ёскен. Соян, Ганцэцэг сүгларның төөгүзү үнэр хүннүн чүгүнден, бадар хүннүн кызыгаарынга чедир кызыл чалаалыг<sup>1</sup> тываларның тарай чажыпкан үрезини болур. Ындыг болгаш, кайда-даа тываларның үре-садызы амыдырап чоруурун херечилээни болур деп бодал чогаалда көстүп турар.

Чогаалдың кол бодалы. Даشتыкы чуртта хары улуг дай ортуузунда турар ортуулук дег, Цэнгэлдин каш тывалары улуг күрүнчелер, ооң чоннарының аразында, ие черинде турар ортуулукта дег салым-хуулуг. Нийтилелдин шын звес политизасы, чашпаа кижилерниң, ёзу-чаңчылы ёске казахтарның кызагдаашкынындан болуп, төрээн чуртуундан үндүр кызагдаткан тываларының салымын чоокку үениң төөгүзүнгө даянып бижээн чогаал болур. Чоок, хан-төрел акы-дуңмазы ышкаш, Алтай чуртууның каш санныг шедин кам-хайыра чок кыргый кезип, сал кылып бадырып турган казахтарның

<sup>1</sup> Чалаа – бөрттүң кызыл салбаа.

ажыл-чорудуун караа-бile көрүп, аңаа халактанганы дээш, тоску классчы Бораш школазындан үндүрткен. Чүгэ Бораш үндүрткенил, бо чуртка оор ёзу-бile кирип кээп, турумчуй берген казахтарның, Чазактың үзел-бодалынга удурлангаш, буруудадып турганинарның бирээзи Бораш болган. Кыдаттарның Лу Синниң «А Күюнүң шын төөгүзү» деп алдарлыг чогаалының болуушкуну-бile дөмөй болуп турар. Кыдатка каш-даа катал революция болган. Ындыг-даа болза, бир бичии суурга кандыг-даа ескерилиг болбаан. Ол дээш, суурга үймээн үнгөн соонда, бо херекти бажы-бile харылаар, чүктээр кижи тывылбайн барган. Ындыг-даа болза, кым-бир кижи бо херекти чүктээр апаар. Чурттаар оран-савазы-даа чок, бижик-үжүк-даа билбес, бодунүң фамилиязын-даа билбес өскус А Күюнү буруудадып шаажылап турар. Ол дег, Алтай чуртуунү аргаяжы төнер айылга кээрге, ону харылаар кижи чок, тоску классчы оол буруулуг бооп, школазындан үндүрткен бооп турар ышкаш. Адыг азырап турган школа таңнылын та кымның, кандыг даалгазы-бile байысаап, кара-бажыңаар деп баарга, хөөкүй ашакка болушкан школаның эмчи сестразы база буруудап чыдар чижектиг нийтиледдин шын эвес чоруун шүгүмчүлээн чогаал болур.

Чогаалчы бо романын бижиирде, чөөн чүк чоннарының төөгүзүн, тоолчургу чугааларын хөйү-бile ажыглап, чогаалынга чугаалаксаан бодалын тодазы-бile илередип шыдаан. Ол дээргэ, далай ортузунда хензиг ужу чыдар ортулукта болза-даа, боттарының ук-ызыгуурун ие чери-бile, делегей-бile тудуш, Алтай чурттаг каш тываалар делегийниң бедик культурлуг, эрте бурунгу үеден бээр хини тудуш, харылзаалыг чораанын илередип турар.

Делегейде өске чоннарның тоолчургу чугааларын, төөгүзүн чогаалда киирген чижектер хэй. Чижээлээргэ, Бораш saat былаажып, Тоолайны ыглаткан таварылга соонда, иезиниң чугаалап бергени Индияның галандага бile сарбашкын дуга-йында тоолун сактып келгеш, буруузунуп турары иштики

бодун чагырбас болза, сөөлүнде барып, ол багай чаңы бодунга болгаш өскелерге багай салдарны чедирип болурун илереткен.

Автор япон тоолчургу чугаа, төөгүнүң баштайгы чындызы, япон чоннуң аас чогаалының дээжизи болган «Эртеги болуушкуннун бижимелинде» («Кодзики») демдеглэлтинген элээн каш тоолчургу чугааларны чогаалынга ажыглап шыдаан. Тойлу-Хаяга чурттап өсken тыва оол Соян бодунун күзели, сонуургалы-бile орус дамчыдылга дыннап, Япон чурттун төөгүзүн, культуразын элээн ханы кылдыр өөренип ап туары бо төөгү, тоолчургу чугааларны тодарадып бээр.

Торлаа кара те аңны чедирери-бile чедип алгаш чоруп ора, Көпсөгөлдүң тайгаларында туха аймак чонга таваржы бээр. Ол аймактын Кержек дээр ашак тургаш, «Мен мурнуу Саян дагның улуг тайгазынга төрүтгүнгэн туха сөөктүг кижи мен. Мени таныш, орус эртемден карагас деп адаар» дээш, тайганың шиви, пөш дээн ыяштары канчаар мөнгө ногаан ыяштар болуп артканының дугайында карагас тоолчургу чугааны чугаалап берген. Тайганың ол ыяштарын көргөн санында, демги тоолчургу чугааны сактып, Торлаа чуртунче чанып орап.

Ол тоолчургу чугаада чолдак дурт-сынныг улус оларга дузалашканы дээш өөрүп четтиргенин илередири-бile, мөнгө аржаан ап алгаш, тоолай альттарын муунуп алгаш, кижилер чурттап турар өртемчейге чедип келирге, тоолай айт мунган ол чолдак улусту көргөн кижилер оларны кочулган-шоодарга, олар хомудааш, аржаанын шиви, пөшчө чажылкаш, дедир чана бээр. Бо тоолчургу чугаа мөнгө ногаан ыяштарның дугайында база бир тускайлан, онзагай тоолчургу чугаа болур. Бистин нийтизи-бile билиривис тоолчургу чугаадан ылгалдыг-даа болза, боттарын тываларның база бир аймаа болур тухаларны карагас-бile холбап көргени – аймак чоннарның аразында харылзаазын тоолчургу чугаалар-бile байлакшыдып быжыг-лааны көску.

Торлаа те аңны чедип алгаш, бир ай хире тайгага азып чоруп оргаш, куйда даян кылып, ном номчуп орап америк

уктуг ламага таваржы бээр. Оон ады Жак-Тубин дээр. Торлаа оон адын Чаг-Тыва деп бодунун сөөгүнгө дөмийлэй сактыг алыр. Лама бодунун чуртунда суурунун адын «Чалгынныгларның чөлзэжи» деп адаан дугайында тоолчургу чугааны чугаалап бээр. «Чаг-Тыва» деп аттыг лама бодунун мында чедил келгенин чугаалап бээр. Ол эмчи мергежилдиг болза-даа, тибет медицина, улусчу эмнээшкүнни өөренип, Долгор дээр тибет эмчи кыс-бile таныжып алган. Бо шагда кижилерниң ажырымчы, хоптак чоруунга таарышпайн, бо черге кээп, ном өөренип турарын чугаалап турар. Будда Бурган болгаш Жанрайсэг бурганга ханы чүдүп чоруур. Ону чогаалга тодаадып бижийрде, энерел сеткилдиң хуулгааны Жанрайсэг бурганнын чүрек тариназының утказын, оон хуулгаазын күжүн кончут делгеренгэйи-бile көргүзүп турар. Ол ышкаш ламаның эртен эрте оттуп келгеш, канчаар даян кылып турарын тодаргай чуруп көргүскен. Чүгле ол ламаның даян кылып турарын эвес, а харын Будда Бурган болгаш Жанрайсэг Бурганның овурхевирин, сарыг-шажын эртемин номчукчуга уран-чечен аргабile чедирип шыдаан.

Тываларның болгаш моолдарның эрткен төөгүзүн, ук аймактарның канчаар тывылганының дугайында тоолчургу, төөгү чугаалар чогаалда арбын. Чижээлээрge, «Чаданың баштааны Урянхайларның чеди кожууну Алтай Беш-Богдадан эгелээш, Алтай сыннарының мурнуу чүгү Эрчис (Иртыш), Үрүнгү, Алтай ындында Гадуул ынчаар чурттап, Колту кызыгаарын, Алтайның Сарыг хүрээзиниң черинге чагыртып чораанын көөрге, ада-өгбелери Алтайның ары, өвүр чарынын кыштаг, чазаг дег, солуп көжүп турган» (арын 61-62) деп Урянхайларның чеди кожууну канчаар чурттап, көжүп-дүжүп, кымнар удургуп-баштап, кымнарга хамааржып турганын чогаалда көргүскен.

Бораштың ук-ызыгууру, өгбелери дээрниң куу кужу Кууларлар-бile өгленген соонда, оларның Чаг-Тыва аймаа улам өзүп-көвүдээн дугайында база ол аймактың өгбелеринден салгал дамчып, сүзүглөп-чүдүп келгени Тойлу-Хаяның дугайында тоолчургу чугаа база бар.

Чогаалдың төнчү кезээнде «Көжээ» деп аттыг бөлүктө Бораш Даян-Хөлдүүн эриинде туарар даш көжээнин төөгүзүн сонуургап айтырарга, арга-арыг даамалы Шуумар Бээжинче баар орук ара дезе берген Амыр-Санаа бо көжээнин чанынга Дэлэгдорж кадынынга ужуражыры-бile болчашкан чери дээр чораан дээш, улаштыр Джунгария азы дөрт Ойраттарнын төөгүзүн чугаалап бээр. Ында дөрбет, хойд, хошууд, сорос дөрт аймак кады дөртен кожуун чурт болган. Манчы-Кыдаттарнын шерии Ойраг чуртунчэ халдаан болгаш ойраттарнын хааны Галданцэрэн, оон дунмазы Цэвээндоржнамжил, база Амыр-Санаа, Даваач, Уламбаяр, оон өнүү Ламдаржаа, Галданцэрэн-нин оглу Цэвээндаш, Шарманжнын оглу Нэмэх, Цэрэндондовтуң ачызы<sup>1</sup> Нэмэхжаргал болгаш Галдандорж сутларнын туралынын, удурланынышкынын, бастырганын, катап эглип келириний дугайында солун чугааларны чугаалап бээр. Чогумна Ойраттарнын эрткен төөгүзүн чугаалаг турза-даа, бижик-судурларда демдеглэгтиниип арткан, ылаңгыя чоннуң аас дамчын чугаалажып турар бо чугаалар сонгу салгалдарынга артып калганын көжэени дамчыштыр илередип турар.

Сөстерниң тывылган угунун болгаш төрээн дылының лексиктиг онзагайларын автор чогаалынга элээн киирген. Чижээлээргэ, «узуп», дээп болбас «Ыдыктыг» дээн утка илереткен «Успа» деп тыва сөстүң адалгазы узааш, моолчуп Увс болган, хөгжүм херекселингэ хамаарыштыр Икл азы Ихил дээргэ Ийи-Хыл дээн тыва сөс чижектиг солун тайылбырларны кирип турар.

Чоннуң ёзу-чаңчылдары, ыдыктары, хоруглары чогаалда байлак таваржыр. Цивилизацияга алзып бар чыдар төл зонаның чонунга бодаарга, кыдыг-кызыгаар чурттуг чоннуң чаңчылдары бо хүнгэ чедир кадагалаттынып артып калганын чогаалдан көрүп болур. Улусчу чаагай ёзу-чаңчылдар, кижизидилгэгэ хамаарышкан улутну улут, бичени биче деп, бот-боттарын

<sup>1</sup> Ачызы – оглунун азы уруунун оглу.

хүндүлөжир чорук, бурунгу чанчылдар дугайында өөредиглиг чүүлдер-бile танышып болур.

Бораشتың авазы эр хиндиктиг оол божувайн, он ажыт чыл болур. Өйлөп-өйлөп сагыш-сеткили кудараарга, аал-чуртуңдан ырап чоруксаазы келир. Бир-ле хүн чоруур кылдыр шиитпирлөп алгаш, өөнүң бозагазын артап үнүп чыдырда, соонда «Авай, чорба даан, ачам ийилээ сөн чок канчаар бис?» деп бичии уруг ыглап, эдээнден тырткылаан дег болган (арын 98-99). База бир катап үнүп бар чорааш, от оттулар хачыга илдиккеш, кээп дүжери (арын 99) оол аалга оол төрүттүнер чаяан кел чоруурун оштай туарын, ёг ээзи кыс кижини чорутпайн, чаш уруг үнү дамчыштыр азы чок-ла болза от оттулар хачы щаптыктап туар дээн чижектиг чүүлдер бо-ла таваржыр.

Көшкүн чоннуң отту ыдыктаары, от манаар ёзулалын чогаалда тода чуруп көргүскен. Бир-ле хүн Бораш ава-ачазының кээри чоокшулат орда, одун салыр. Суугуда одап кааны кургаг инек мыяя кыпкаш, өжүп калганын көргеш, мунгарап ыглаксаазы кээр. Оттүг-ыяш-бile одун кыпсырын авазы ындыг улуг эки чүүл деп санавас. От-көзү үргүлчү көстүг тургузар авам «өгбелеримниң кыпсып берген одунуң көзү» деп чугаалаарынга ынак деп туар. Бо дээргэ «өгбелерниң кыпсып берген одун өжүрүп болбас» деп утка, бирээде, өгнүң одун-көзүн кажан-даа карарты өжүрүп болбас, ону манап хонаар дээн чанчыл, еске талазындан, өгбелерден уламчылат келген ёзу-чанчылдарын от дег өжүрүп болбас, ону келир салгалдарга арттырып бээри чогаалдың кол сүүзүнү болур.

Тывалар көшкүн амыдыралдыг чон болгаш, боттарының хүн-бүрү ажыл-амыдыралында шайын, тыртар таакпызын боттары белеткеп алыр. Бораш одун кыпсыры-бile, өжүп бар чораан көс кырынга кургаг инек мыяя хоюглап салып алгаш, көстелдир үрүп чыткаш, хенертең кыва берген оттүн чалбыыжынга кирбиин өрттедип алыр. Оозун авазынга билдиртпес дээш, авазынын думчук таакпызынга холуур артыжын өрттедип, белеткеп бээри-бile, кургаг артыш өрттедип тургаш,

кирбиин өрттедип алган деп мегелепкеш, сөөлүндө оозунга аажок сагыш човап чоруур.

«Харлыг-Хайыракан дагда улу (менги дош бустурга үнер дааш) кажан ыыттаар ирги деп, дыка дыңнаалаар. Харлыг-Хайыраканың даажы-бile кады аалдар көгзэрде хойтпааның ажырынын, доң арага тип эгелээрин, Алтай чуртка чай дескилекий келгенин билип алыр» дээр (ар. 97). Мында менги харлыг дагнын дожу буступ баткан даажын «улу ыыттаары» дег деп, кончуг сүрлүг кылдыр адап туар. Ол сүрү-күштен бойдустун болуушкуну үе-шаг-бile дескилекий келгенин оштаан чоннуң база бир чаңчылы илереп туар.

«Дилгинин ооргазының сору дег кыскыл апарган дагның баарында оъттап чоруур хой аал-коданче киреринчे далашпайн, кыштагның мурнуу эдээнде оъттап чоруурун көрүп оргаш: «Оглум, сес чааның айы кандыг болур ийик? Аъттың дагазы дег арган, ыргак эвес, чараш кижиниң кирбии дег. Кандыг ийик? Ийи ужу чинге, чартык ай дег ийик чоп. Кадарын туар хоюңну топтап көрүп олурап болзуңза, база ындыг. Ангы-анғы дүрзү-хевирлөр көстүп келир. Чартык айның хевири дег оъттаар болза, кончуг эки чүүлдү оштап туары ол. Кээр черинге кээп, чиир сигенин тылканы ол» деп, ачазы чугаалаар (ар. 101). Мында малының оъттап чоруурун ырактан көрүп, кайы-хире таарымчалыг туарын эскерип туары малчын кижиниң эртемин көргүзүп туар. Аштангы, ыргак дага дег эвес, тодуг, ийи ужу чингежек, чартык айның хевирии илередип чугаалааны малдың эки оъттуг черин тып, оъттап чоруурун илереткенинден ангыда, долуп орар айга деңизэни мал-маганының өзүп-көвүдээрин оштаан малчын кижиниң сеткилиң катай хаара көргүзүп туар.

Т. Пунцагтың «Ие чуртум ортуулуу» деп романы Моолдун чоннарының аразында эн-не эвээжи болур тываларнын амы-дыралын, салым-чолун көргүсken чоокку үениң барымдаалыг төөгүзүнгө даянып бижээн чогаалга хамааржыр. Чогаалчы чүглөтөрээн чонунун бөгүнгү амыдыралын биживээн. Тывалар-

нын төөгүзүн, аас чогаалын, ёзу-чанчылдарын киирбишаан, XIX вектин сөөлгү чылдарында эвээш саныг төрээн чонунун салым-хуузун көргүскен төөгүлүг роман болур. Тываларнын амыдыралын илередип тургаш, иинити көшкүн амыдыралдыг чоннун амыдыралы-бile холбал, кижи-төрелгетенинүү культуразын, сүзүглелин, чанчылдарын номчукчууга долузу-бile дамчыдып шыдаан.

*Доржсу Ч.М.*

**Диалекты и говоры как источники  
по истории тувинского языка**

Диалекты и говоры языка содержат в себе целый ряд особенностей, относящихся к самым разным периодам его истории. Нередко они несут в своих недрах реликтовые явления, оставшиеся от былых этноязыковых, культурно-исторических и хозяйственно-экономических контактов с носителями других тюркских и иносистемных языков, происходивших в разные периоды их взаимовлияния. Представляют интерес в этом плане особенности диалектов и говоров современного тувинского языка. Становится очевидным, что одним из главных материалов для исследования истории тувинского языка являются данные его диалектов и говоров. Принципиальная важность материалов диалектов тувинского языка состоит в том, что из-за неравномерности и разнонаправленности их развития в них сохраняются более старые или даже архаические элементы, также следы контактов с родственными и неродственными языками в разные периоды истории.

Начало специального исследования тувинского языка и его диалектов положили В.В. Радлов и Н.Ф. Катанов.

В.В. Радлов посетил Туву, район Кара-Холя, т.е. нынешнюю территорию Бай-Тайгинского кожууна, с 4 по 7 июля 1861 года. За 4 дня он записал две сказки «Пагай Чуру» и «Кужуту Модун» (отрывки из героического эпоса «Кезер-Мерген») и

четыре песни. Впоследствии они вошли в 1-й том «Образцов народной литературы тюркских племен...» (Радлов 1866, с.14).

Если внимательно посмотреть записанные Радловым тексты, то можно увидеть, что некоторые отличительные особенности речи жителей западной Тувы того времени до сих пор встречаются. Например, *андыг* вм. *ындыг* 'такой'; *адазыбла* вм. *адазы-бile* 'вместе с отцом'; *алзын изе* вм. *алзыңза* 'если возьмешь'; *амды* 'спустя некоторое время, немного погодя' вм. *ынчаш*; *нама* вм. лит. *лама* 'монах' и др.

Собранные В.В. Радловым лингвистические материалы неоднократно привлекали внимание исследователей (Сат 1964, с.16-26).

Как отмечает Б.И. Татаринцев, «Материалы, собранные В.В. Радловым, содержат немало загадочных явлений, которые могут быть объяснены в связи с дальнейшим изучением тувинских территориальных говоров (в частности, западных)» (Татаринцев 1973, с.169). И это, по его мнению, позволит не только выявить некоторые специфические особенности современного тувинского языка, но и пролить свет на историю контактов его носителей с носителями соседних тюркских языков и их диалектов.

Н.Ф. Катанов был в Туве с 15 марта по 28 августа 1889 года в научной командировке, длившейся пять с половиной месяцев. Его маршрут проходил по центральной и западной Туве. Ученый отметил, что на всем пространстве, где он проводил исследование, тувинцы говорят на одном и том же языке с самыми слабыми отклонениями. Он писал: «Тувинцы от Булуга до Чер-Чарыка говорят на одном языке» (Катанов 1903, с.16).

Отмеченные в трудах Н.Ф. Катанова фонетические и морфологические особенности тувинского языка в целом наблюдаются до сих пор. Такова, например, употребление в некоторых говорах начального э или о в словах эъдик совр. лит. иъдик 'обувь'; эдирек лит. ёдүрек 'утка' и т.д., изменение

аффикса исходного падежа *-дан*, *-ден*, в *-нан*, *-нен* после носовых сонорных в результате прогрессивной ассимиляции: *чиргилчиннен* вм. *чиргилчинден* 'от марева', употребление во втором лице множественного числа аффикса принадлежности *-гар*, *-гер*: *малыгар* вм. *малыңар* 'ваш скот'. Однако, отдельные фонетические явления, зафиксированные Н.Ф. Катановым, в настоящее время не бытуют в тувинских диалектах, например, сохранение начального *н-* в аффиксе винительного падежа *-ны* после основ на *-л*, перехода в *-д* (*мезилни* вм. *мезилди* 'налима', *талны* вм. *талды* 'иву').

После создания в 1930 году национальной письменности начинается планомерное изучение тувинского языка. Большой вклад в деле изучения диалектов тувинского языка внес А.А. Пальмбах. В своей незавершенной статье, вышедшей в 1968 г., он приводит следующую классификацию тувинских диалектов: среднетувинский (Дзун-Хемчик, Чая-Холь и др.), западный (Барун-Хемчик, Бай-Тайга), восточный (Каа-Хем, Тес-Хем и др.) (Пальмбах 1968, с.232).

Ш.Ч. Саг считал, что тувинский язык имеет центральный, западный, юго-восточный, северо-восточный диалекты и смешанные говоры. При этом западный диалект он делил на три говора: бай-тайгинско-барун-хемчикский, кара-хольский, монгун-тайгинский (Саг 1987, с.20,45).

З.Б. Чадамба выделяет два диалекта в тувинском языке: центральный (он распространен на территории Дзун-Хемчикского, Овюрского, Барун-Хемчикского, Бай-Тайгинского и частично Улуг-Хемчикского кожуунов), имеющий два говора – центральный и западный, а также тоджинский, охватывающий Тоджинский кожуун и состоящий из речного и таежного говоров. Есть, по мнению З.Б. Чадамба, и третья зона – говоры, переходные между тоджинским и центральным диалектами. Это – территории Каа-Хемского, Тес-Хемского, Эрзинского, Пий-хемского, Тандинского и частично Улуг-Хемского кожуунов (Чадамба 1974, с.7). Следует признать

вклад З.Б. Чадамба в дело исследования диалектов тувинского языка. Особенно велика ее заслуга в изучении самого своеобразного диалекта тувинского языка – тоджинского. По итогам изучения собранных материалов, она приходит к выводу о значительной архаичности тоджинского диалекта по сравнению с данными некоторых других говоров и диалектов. По ее мнению, материалы тоджинского диалекта в дальнейшем будут очень полезны при диахроническом исследовании не только тувинского языка, но и других языков тюркского корня (Чадамба 1974, с.15).

Тувинский язык, по мнению ученых, имеет в своей исторической основе древнетюркские корни и непосредственными и прямыми древними источниками являются материалы памятником рунического письма на территории Тувы.

Как известно, языку орхоно-енисейских и древнеуйгурских памятников был присущ «й» - признак в начале слова: *йаг*= «падать» (о дожде и др.), *йалбар*= «умолять», *йäl*= «быстро ехать, скакать», *йер* «земля» и т.д. Тувинскому, хакасскому, шорскому и среднечулымскому языкам характерен начальный «ч»: *чер* «земля», *час* «весна», *чай* «лето». Анлаутный «й», унаследованный от огузо-уйгурского, отмечен и в других языках, имевших исторические связи с тувинским, например в сарыг-югорском: *йол* «дорога», *йас* «молодой», *йыс* «сто». Отметим, что *й*-признак в начале слова характерен и для изолированного тере-хольского говора тувинского языка: *йанчык* «кисет», *йарын* «лопатка»-, (*анат*), а также для речи жителей отдельных мест Дзун-Хемчикского района (Западная Тува). Ср. литер. тув. *чаг*= «ливь», «падать» (о дожде, снеге) – диал., *йаг*= *id*, лит. *чыл* «год» - диал. *йыл*- *id*, лит. *чел*= «ехать», «скакать (иноходью)» - диал. *йел*= *id*. В тоджинском диалекте тувинского языка в анлауте некоторых слов, обычно включающих в свой состав носовые согласные, произносится сверхслабый «й» вместо «ч» в литературном языке: *йаңыс* вм. *чаныс* «один, одинокий», *йаны* вм. *чаны* «около, возле»

*йаак* вм. *чаак* «щека», *йарыл*= вм. *чарыл*= «расставаться»,  
*йоон* вм. *чоон* «толстый», *йем* вм. *чем* «пища», *йодур*= вм.  
*чодур*= «кашлять» и т.д.

Касаясь вопроса истории анлаута в тюркских языках, Н.З. Гаджиева отмечает, что начальный «ч» в хакасском и шорском языках не мог непосредственно возникнуть из «й». Звук «ч» является результатом оглушения промежуточной ступени «дж» (Гаджиева 1976, с.83). Считая справедливым данное утверждение, можно предполагать, что промежуточную ступень между «дж» и «й» занимает среднеязычный смычный глухой (или факультативно полуглухой) согласный «дь», встречающийся в алтайских диалектах: др.-турк. *йок*, кирг. *джок*, алт. *дъок*, тув., хак. *чок*. Что касается собственно тувинского орфографического «ч», видимо, в живой речи в разных позициях слова он все-таки реализуется по-разному: в анлауте как глухой «ч»: *чок* «нет», *чор*= «идти, ехать», *чар*= «рассекать». В тоджинском диалекте в ряде слов употребляется слегка озвонченный вариант «дь»: *дъуга* «тонкий», *дъымдъак* «мягкий», *дъйуме* «что-то, что-нибудь» и т.д. Фонема «ч» во всех говорах, сочетаясь в инлауте с некоторыми сверхслабыми, озвончается: *кулдыйа* «дикий лук», *чандыйын* «генерал», *андыйы* «охотник». Таким образом, какой именно согласный произносится на месте орфографического «ч» тувинского языка может показать экспериментально-фонетическое исследование.

Существует мнение, что разговорный древнекыргызский язык был «з-» языком. Однако, по предположению С.Е. Малова «з» признак был присущ и народно-разговорному языку древних уйголов. Как он отмечал, «желтые уйгуры центрального Китая, в провинции Ганьсу, - несомненные ближайшие потомки древних уйголов-буддистов, говорят и теперь на з – языке». И далее продолжает: «здесь письменно-книжное -з- произносилось более культурным населением ближе к написанию, как -д-, а более простые народные массы произносили в этих же словам звук -з-» (Малов 1957, с.23).

В современном тувинском языке и его диалектах с «з-» признаком в середине нам известны только два слова: тув. *аскыр* 1) «жеребец»; 2) «самец»; *аскыр ыът* «кобель». Ср. др.-турк. *адгыр* «жеребец»; МК. – *айгыр* (*адгыр*) – *id*; с.-югор. *азгыр* – *id*; *хак асхыр* – *id*; як. *аты*: *p* – *id*. В других языках *айгыр* с различными вариациями. Следующее слово эзер «седло»; тыьва эзер – «тувинское седло». Ср. др.-уйг. *эбер*, с.-югор. *езер*; *хак. изер* – «седло». В остальных языках – *ейер*. По мнению Э.В. Севортияна, тувинская форма эзер, как и эзер в широком, качинском, хакасском и других источниках, восходит к –*e*- в словаре М. Кашгарского, т.е. иными словами, в формах для *ейер* ученый не видит закономерного звукоряда – *й* - ~ - *з* - ~ - *д* -, а обнаруживает лишь одно звено этого соответствия – два исторических состояния корневого согласного: - *й* - *и* - *з* - (> - *з* -) (Севортиян 1974, с. 211,212).

В тувинском языке имеется целый ряд слов, в которых звонкий (д), употребляемый, согласно закону этимологических соответствий з || д т ||, в интервокальном положении, как правило, соответствует согласному (*и*) большинства других языков. Приведем небольшой список этих слов: *адак* 'низ', *адаккы* 'нижний', *адактаар*= 'подсаживать', 'помогать садиться', *адыг* 'медведь', *адырап*= 'отцеплять', 'избавлять', 'разнимать', *адыр* 'ветвь', 'отрасль', *адыш* 'ладонь', "пригоршня", *адыштаар*= 'сжимать ладонью', 'брать в пригоршню', *бедик* 'высокий', *будук* 'краска', 'чернила', *кедер*= 'надевать', 'одевать', *кидис* 'войлок', *кодан* 'заяц', *кудар*= 'лить', 'наливать', *кудук* 'колодец', *кудурук* 'хвост', *кудээ* 'зять', *удуур*= 'спать', *удумзураар*= 'дремать', *хадыц* 'береза', *чадаг* 'пеший', *чадар*= 'расстилать', *ыдар*= 'пускать', «посыпать», *эдертир*= 'вести за собой', *эдерер*= 'идти за кем-либо', 'следовать' и т.д. Приведенный список не является исчерпывающим, Он охватывает лишь часть тех слов, в которых соответствие согласного (д) в тувинском согласному (и) большинства других тюркских языков очевидно. Многие из этих слов имеются и в хакасском и якутском языках. В хакас-

ском языке согласному (*d*) этих слов соответствует (*z*), а в якутском – (*m*). Некоторые из этой группы слов встречаются также и в чувашском языке, в котором в подобных словах вместо (*d*) в тувинском, (*m*) в якутском, (*z*) в хакасском и шорском и (*u*) в остальных тюркских языках употребляется (*p*). Сравним примеры: тув. *адак* 'низ' || каз. *одак*, Цаяк 'конец' (ср. тув. *адак* 'конец') || баш. *азак* 'конец' || тат. (диалектально) *азак* 'конец' (возможно, что это слово этимологически связано со словом *аяк*) употребляемым в большинстве тюркских языков в значении 'нога', которому соответствуют: в якутском – *атах*, в хакасском – *азах*, в чувашском – *ура*. Тув. *адыг*, хак. (диалектально) *аэыр* (*азыр*) || узб. *айир* || аз. *айы* (омы) тат. *оий* 'медведь' Тув. *адыр*= (*адыр*) 'отцепляй', 'избавляй', 'разнимай' || хак. *азыр*= *азыр*= 'отцепляй', 'отделяй', 'разлучай', 'разнимай' || тат. *Аер*= (*айыр*) 'отделяй', 'разлучай', 'разнимай' (но: тув. *оыйыр* (*айыр*)) Ср. каз. *аиыр* (*айыр*) || кирг. *айры* (*айры*), хак. *азыр* (*азыр*), шор. *азырбаши* *азырбаши* || як. *атырдъах* (*атырдъах*) 'вилы'; тув. *адыш* *адыш* || як. *ытыс* (*йтис*) || хак. *ая* (*айа*) || туркм. *ая* (*ома*) || чув. *ыгар*, шор. *оош* (*ош*) - 'ладонь', 'горсть'; тув. *бедик* (*бедик*) || хак. *позлк* (пезете) || баш. *бейек* *бейек* || кир. *бийик* || . . . 'высокий'; тув. *будук* || алт. *будук* || кир. *Боёк* узб. *буёк*, || уйг. *бояц* || аз. *бояг* || боя || туркм. *боя* || каз. *бояу*) || тат. *буяу* – 'краска'. В тувинском 1. краска; 2. чернила.

В целом, несмотря на наличие в вокализме и консонантизме своеобразных ярких особенностей резко отличающих его от остальных языков тюркского корня, тувинский язык, его диалекты и говоры проявляют генетическую общность с языком древнетюркских рунических памятников, а также с языками в первую очередь Южной Сибири. Это свидетельствует о длительных этноязыковых контактных и иных связях тувинцев с указанными этносами.

Предки тувинцев издревле контактировали с монголоязычными племенами. Тувинский язык испытал сильное влияние халха-монгольского языка и западно-монгольских (ойротских)

диалектов. Вместе с тем, в тувинской лексике почти отсутствуют следы бурятского влияния. Некоторое исключение в этом отношении составляет речь жителей восточных районов Тывы, граничащих с Бурятией, где встречаются единичные слова бурятского происхождения (или, по крайней мере, близкие по своему облику к словам бурятского языка). В качестве примеров можно привести отдельные заимствования в тоджинском диалекте. Например, тодж. *соокей* мучная каща на молоке; ср. бур. *зоохей* сметана, сливки; тодж. *даспан* годовалый олененок; ср. бур. *даспаан* оленя самка до двух лет. Слово *даспан* известно также тувинскому населению, проживающему вблизи озера Тере-Холь. Речь жителей Тере-Холя тувиноведы выделяют в самостоятельный говор, который является переходным тоджинским диалектом и юго-восточным говором (Чадамба 1974, с.14,18).

По наличию развитой оленеводческой терминологии торе-хольский говор сближается с пограничным тоджинским диалектом. Например, следующие термины имеют соответствия в тоджинском диалекте: *мынды* 'самка оленя', *хокаги* 'олененок', *чары* 'самец оленя', *дунгуй* 'двухгодовалый олень', *сарадах* 'двухгодовалый марал', *ирей* 'медведь', *алты* 'соболь' и т.д. В западный диалект (по классификации Ш.Ч. Сата) входят говоры Бай-Тайги, Барун-Хемчика и Монгун-Тайги. Речь жителей Бай-Тайги подробно исследована в работе Доржу М.Д. (Доржу 2002). В Бай-Тайгинском и Барун-Хемчикском говорах существуют следующие лексические особенности, которые объединяют их. Наличие слов, не встречающихся в других диалектах и говорах. Например, *инек* 'як' – лит. *сарлык*; *черчек* 'козел' – лит. *хуна*, *когулдургэ* 'голубь' – лит. *коъге* – *буъга*; *коълданыр=* 'прочитать'; *ынаалаар=* 'брать в долг' – лит. *ачылаар=*/

Одной из характерных особенностей лексики бай-тайгинского, монгун-тайгинского, а также частично барун-хемчикского говором является наличие в них слов, имеющих

параллели в соседних диалектах алтайского языка. Примеры: *шышкан* 'мышь', ср. алт. *чычкан*, лит. *куске*; *сымына* 'тетерев'; ср. алт. *сымда* – лит. *кушкул*; *давырга* 'кабарга', ср. алт. *табырга* – лит. *торгу*; *мылдык* (др. – тюрк. *мылтык*), ср. алт. *мылтык* – лит. *боо* (<кит. *буу*) 'ружье'; *шалга*, ср. алт. *чалғы* – лит. *хадыыр* (монг. *хадуур*) 'коса'; *кармак*, ср. алт. *кармак* – лит. *сыырткыши*, 'удочка'; *шуген* 'сеть', ср. алт. *суген* – лит. *четки* (русс. сетка) (Доржу 2002, с.61).

Начиная с середины XIX века Даа-Хошун (т.е. территория Дзун-Хемчикского района) становится центром культурной и политической жизни западной Тувы. В связи с тем, что в административном центре Даа-Хошуна в Чадане находилась ставка нойона и два крупных монастыря (Устуу-Хурээ) сюда привлекалось большое количество народа для службы в административных учреждениях и в монастырских хозяйствах. Поэтому в говоре населения Дзун-Хемчика была развита терминология, выражающая различные социально-экономические понятия, религиозную атрибутику. Приведем некоторые примеры, отсутствующие в литературном языке и других говорах: дзун-хемч. *быдан* 'мука из жаренной пшеницы, грубого помола'; *семби* 'китайская грубошерстная ткань, обязательно коричневого цвета' (ср. монг. *цэмбэ*); *кавынды* 'мера разового употребления чего-нибудь' – лит. 'рожок, мерка для пороха'; *иштенир*= 'работать' – лит. *ажылдаар*= (<монг. *ажил*); *куштуг бижик* 'срочная депеша'; *ортээл даннаар* = 'обязываться обеспечить лошадьми и всем необходимым ямскую станцию'; *чызаанга соодалдаар*= 'отывать повинность, служить при дворе нойона'; *буга далмылы* 'смотритель оросительной системы, староста'; *падар айыткаар*= 'просить подаяние (о бродячих ламах)'; *кашык уурге* 'заплечная сумка (бродячего монаха)'; *шуваганчы* 'женщина, обычно вдова, давшая обет безбрачия и постриженная наголо'; *ээжи* 'старая жена нойона или родоначальница богатого рода' и т.д.

В целом, приведенные выше лексические материалы свидетельствуют о том, что в лексике тувинских диалектов, несмотря на значительный общий пласт и нивелирующую роль литературного языка, все же сохраняются расхождения, объясняемые внутри-лингвистическими и экстравалингвистическими факторами.

Носители тех или иных диалектов нередко пользуются разными словообразовательными средствами языка. Например, при образовании формы направительного падежа от существительных употребляются следующие аффиксы: в речи жителей Тоджи, Тере-Холя и частично – Пий-Хема (Хут) преобладает бытование афф. -гыды, -гиidi; дагтыды к горе, хемгиди к реке; в центральной Туве – -че, -же: авамче к маме, дагже к горе; а в западной Туве – -дыва, -диве: бажыңдыва к дому, хемдиве к реке.

Наиболее своеобразным диалектом тувинского языка является тоджинский, описанный подробно З.Б. Чадамба (Чадамба 1974). Особенности речи населения Тоджи объясняются рядом обстоятельств. Прежде всего, тоджинцы были географически изолированы от основной массы тувинцев. Это способствовало сохранению в речи тоджинцев ряда особенностей, в настоящее время отсутствующих в речи жителей других районов Тувы.

Словарный состав тоджинского диалекта в основе своей совпадает с лексикой литературного языка, ядро которой составляет исконно тюркский пласт. Вместе с тем имеется ряд особенностей, отличающих его от других местных говоров.

Во-первых, в рассматриваемом диалекте встречаются слова, не имеющие параллелей в литературном языке и других говорах тувинского языка. Эти слова, прежде всего, являются обозначением тех реалий, которые характеризовали особенности быта и хозяйства тоджинцев недавнего прошлого, своеобразие природы, животного и растительного мира данного района. Кроме того, среди них имеются и слова, обозна-

чающие предметы и понятия, которые в литературном языке и других говорах не передаются особыми словами.

Во-вторых, встречаются лексические диалектизмы типа *даңга*, *чайник*, *уурак* «молозиво», *куъзук* «орех», имеющие в литературном языке соответствующие параллели *хонек*, *аа*, *тоорук*. Они охватывают различные тематические группы слов и части речи.

В-третьих, в тоджинской лексике отмечен ряд слов, которые употребляются в ином значении, чем в литературном языке.

Для иллюстрации приведем некоторые примеры:

Как отмечает З.Б. Чадамба, тоджинский диалект состоит из двух говоров: таежного и речного. Следующие слова употребляются представителями как речного, так и таежного говоров: *кымзар* – сумка, сплетенная из сухожильных шнурков и служащая для собирания сараны, *дувектээ* (таеж.), *тувектээ* (речн.) – ножик для обрезания луковиц сараны, *одуш* – берестяная корытообразная посудина, *соо-* берестяная посуда цилиндрической формы, *туус* – цилиндрическая посуда из полой бересты, *ундезин айак* (*ундезин* «корневой узел у дерева», *айак* (чашка)) – чашка из корня дерева, *бээжин айак* (*бээжин* «Пекин//пекинский» (разг., *айак* «чашка») / - название фарфоровой чашки, привезенной, видимо, когда-то из Китая, *ырбаачы* – волосы, прикрепленные на конце шомпола.

Имеются слова, в основном характерные лишь для таежного говора: *аъчымак* – сумма из шкур; ср. монг. *ачмаг* «переметная сумма», *унчужак*, *инчижак*, *унчуйек*, *унуйек* – мешочек из камуса, служащий обычно для хранения ниток, иголок, пуговиц, *аткыс* – лист из дранок лиственницы, связанных волосянной нитью, употребляемый для сушки сараны, *ховул* – игольник из железа, *инелик* (иное «игла») – игольник из рога марала; ср. тур. *инелик*, *хылчы* – металлическая сцепка у котла; ср. саг. *хылчы* «ручка (ведра, котла)», *чайан* – жердь над очагом, к которой укрепляется котел для приготовления пищи, *сооктээш* – большой нож, *эктым* – деревянная колотушка для сбивания кедровых шишек.

Среди тоджинских слов, не имеющих параллелей в остальных говорах тувинского языка, есть диалектизмы, относящиеся и к другим лексическим тематическим группам, а также слова являющиеся различными частями речи: а) глаголы: шейдемне = готовить простоквашу из оленного молока; чырбы – становиться мокрым, начинать мокнуть; анзый – запрокинуть низко голову; имена прилагательные; анзыгыр – зарокнутый (о голове), малгыр – изобилующий скотом; б) наречия: шагдак – давно, бийээк – не так давно; в) послелог сон – после; г) междометия; тук – тьфц, эвээй – ой (выражает чувство испуга) и т.д.

Тоджа на северо-западе граничит с Хакасией, а на северо-востоке с Тофаларией и Бурятией. Тоджинцы издавна поддерживали экономические и другие отношения с жителями указанных территорий и это отразилось в их языке. Так у тоджинцев встречается род хааш. Данный этноним сохранился у хакасов – род кач (качинцы), а также у тофаларов – касс (кара + касс). Можно привести следующие примеры языковых параллелей: тодж. Чазы поле хак., тоф. чазы поле; хурушку наперсток, ср. хурчу, монг. Хуруувч, лит. чустук; ол чаякпан мокрый снег, ср. тоф. шапкан, хыймыра кишмя кишеть, ср. хак. хыймыра, алт. Кыймыра, лат. имиле-.

Как известно, русские бытовые заимствования в местные говоры тувинского языка проникли неравномерно, поскольку русские население проживало лишь в определенной части территории Тывы. Так, в тоджинском диалекте встречается ряд заимствованных слов, не характерных для других диалектов: кувалда, былаат, шоوشка, маашка, арчанай.

Слова былаат (русск. устар. и прост. плат) и шоوشка (русск. прост. Чушка), употребляемые таежными тоджинцами, проникли в говор, видимо, через общение с русскими, т.к. тоджа являлась одним из районов Тывы, который, прежде всего, заселяло русское население.

По мнению исследователей, язык может образоваться от слияния и нивелировки разных близкородственных диалектов. Вместе с тем, разные диалекты в языке могут являться и историческими разветвлениями одного языка. По-видимому, тувинский язык исторически сформировался в результате постепенного сближения и слияния тюркоязычных диалектов, включавших в себя говоры, что в конечном итоге привело к образованию консолидирующего опорного диалекта, ставшего впоследствии основой общенационального тувинского языка. Доминирующим был, скорей всего, диалект, унаследовавший грамматические и иные особенности огузо-уйгурской системы. И он был наиболее близок по происхождению к языку (диалекту), зафиксированному в памятниках рунического письма с территории Тувы, т.е. территории исторического проживания тувинцев.

В тоджинском диалекте, а также в пограничных с ним говорах сохранились диалектные слова, обозначающие предметы и понятия, которые в центральном диалекте не передаются особыми словами или забыты его носителями, например, эне пррабушка, шаны, дети родных сестер, боле дети двоюродных сестер, хая дети детей двоюродных сестер и др.

Тувинский язык и его диалекты почти не были затронуты влиянием персидского и арабского языков, которые сыграли большую роль в формировании тюркских языков Средней Азии, узбекского, уйгурского (нового) и отчасти туркменского. В тувинском языке имеется весьма незначительный слой арабских и иранских слов, которые в большинстве своем были заимствованы значительно позже через посредство монгольского языка. К таким заимствованиям относятся слова типа *арага* 'вино', *тон* 'пальто', *хайырал* 'милость1, *баа* 'цена1, *хөөр* 'кладбище' *кудай* 'бог', *кем* 'порок1 и др. Они бытуют почти во всех говорах и диалектах.

Находясь в непосредственной близости к монгольским племенам и испытывая длительные этноязыковое воздействия,

түвинский язык и его диалекты подверглись сильному монгольскому влиянию. Монголизмы в түвинских диалектах имеют разные напластования. Есть ранние монгольские заимствования, которые проникли равномерно во все диалекты и говоры. Что касается говоров, пограничных с монгольскими диалектами, например, Тоджи, Тере-Холя, Эрзина, Овюра, в силу территориальных причин имеют заимствования, отсутствующие в других диалектах түвинского языка.

В целом, основную часть лексики диалектов түвинского языка составляют слова тюркского происхождения. Термины, бытующие в диалектах и говорах, а также в литературном түвинском языке в основной массе восходят к периоду появления на территории Тувы письменных памятников орхон-енисейским руническим письмом.

Түвинские диалекты пользуются как собственными словообразовательными возможностями, так и заимствованиями. Притом новые слова в разных диалектах создавались различными способами: семантическим, морфологическим и синтаксическим.

### Литература

Гаджиева Н.З. К истории анлаута в тюркских языках // Тюркологические исследования. М.: Наука, 1976.

Доржу М.Д. Бай-Тайгинский говор в системе диалектов түвинского языка. Кызыл, 2002.

Катанов Н.Ф. Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань, 1903.

Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Алма-Ата, 1957.

Пальмбах А.А. О классификационных признаках территориальных диалектов түвинского языка //УЗ ТНИИЯЛИ, вып.13, Кызыл, 1968.

Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен, живущих в Сибири и Джунгарской степи. Собраны В.В. Радловым. Часть 1. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866.

Сат Ш.Ч. Тыва дылды шинчилеп келгениниң төөгүзүнүң очерги. Кызыл, 1964.

Сат Ш.Ч. Тыва диалектология. Кызыл, 1987.

Севорян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., «Наука», 1974.

Татаринцев Б.И. О материалах В.В. Радлова по тувинскому языку //УЗ ТНИИЯЛИ, вып. 16, Кызыл, 1973.

Чадамба З.Б. Тоджинский диалект тувинского языка. Кызыл, 1974.

## *Н. Базылхан*

### **Некоторые вопросы этимологической реконструкции этнонимов древнетюркского периода**

Тюркская этимология является одной из сложных и малоизученных областей в тюркологии. Мы можем говорить о том, что этимология этнонимов многих кочевых этносов, которые входили в состав Тюркского Эяля (VI-VII вв.) до сих пор остается недостаточно ясной. Хотя, общезвестным фактом является то, что слова oquz //о'гуз являются оq «стрела»+ iz «множественные число» и употребляются с семантическим значением «племя». В тюркском обществе большинство племен назывались «числами»: тогуз (9), секиз (8), уч (3), он-ок (10), он уйгур (10), отуз татар (30) и др.

Семантика этнонимов кочевых этносов – огуз, токуз оғыз, сегиз оғыз, уч огуз, тургеш, он ок, курыкан, уч курыкан, уч курыкан, байырку, уйгур, он уйгур, кыргыз, чик, карлук, басмыл, отуз татар, кытан, татабы и многих других, упоминаемых в древнетюркских письменных памятниках, до сих остается не до конца выясненной из-за крайне ограниченного количества исторических источников. Поэтому в рамках исследований для развития тюркской этимологии необходимо предпринимать попытки семантического изучения не только современного состояния языковых фактов, но и создание диахронической реконструкции, которая может дать более

надежное и логическое объяснение семантики и этимологии этонимов древнетюркского периода.

1. **Ашина//Ашиде<чоно** (древнемонгольское обозначение слова - «волк»). В стеле Татпар кагана с навершием в виде волчьей головы на древнесогдийском языке в тексте написаны слова *tr-'wkt' (')šy-n's* - тюркют ашинас [Кляшторный, Лившиц, 1971, с.121-146; Yoshida Yutaka, 1999, с.122-124], которые в китайских источниках встречаются в форме *A-schi-na* > Ашина, а также *A-schi-da* > Ашидэ. Данное название является именем предка каганских родов, которое впоследствии стало каганскими родовым называнием. Китайцы (и согдийцы) через монголоязычный этнос стали называть *činuw-a>činu>čon* > чоно (волк-ашина) [Викторова, 1980, с. 155-183], *činuw-a+s//činuw-a+d>чоно+c//чоно+д* (ашидэ-волки) каганские роды и, в широком понимании, - всех тюрков. В древнетюркском языке слово «ашина» не встречается, а есть эквивалентное ему по значению слово волк *bōgū* > бору. Поэтому слова «тюркют ашинас» уместны в соответствии с согдийским звучанием и являются называнием именно каганских родов «волки-ашина» – как «волки-турки».

2. **Каганская тамга <?** название неизвестно. Вероятно, было древнетюркское слово *belgu* (белгу). Этимологическая версия реконструкции - синкетическая семантика «волк+беркут+олень (аркар)». Семантика слова *tamya* > «тамга» у древних тюрков имеет двоякое значение: «знак, тамга рода или племени» и «знак золотой печати кагана». Корень этого слова в древнетюркских надписях изменялся следующим образом: «*tap*»-// *tab*- (семантика: зажигать, сжечь, след чего-либо, клеймить, остатки, оставить след, топтать, стопа, наступить)// > *tam* - (семантика: изготовитель печати, хранитель печати *tamyači*) > *tanba* (танба, таврировать). В древнемонгольском языке сохранились слова *taba* > тав (след), *tamaya* > тамага (тамга) [Базылхан, 2008, с.93-116]. Во всех известных каганско-княжеских комплексах встречаются древнетюркские родо-

племенные тамги, особенно - «каганская тамга». Структура построения изображения «каганской тамги» является синкретичной. Первое предположение об этносемантике этой тамги заключалось в идее синкретичности «голова и шея коня, голова волка» [Dovrovits, 2004, с.257-262], по нашему мнению значение синкретично и выражается в условном изображении «птичьего клюва, крыльев, а также тела и ноги волка, хвоста и рога оленя» - «*börü+börküt+buu* – волк+беркут+олень (аркар)» [Базылхан, 2008, с.171-188]. Хищные птицы (*börü* «волк» +*qut//quš* «птица» > *börüküt* > *börküt* беркут, сокол, и др.) считались послами Тенгри, и отворот борика украшался изображением птиц. Обозначением ранга полководцев был головной убор с образом хищных птиц. Их также рисовали на «ящиках» княжеских поминальных комплексов. Носили перья птиц на шапках, железных шлемах, детских костюмах, музыкальных инструментах и др.

3. *Terek* < *Tegrek* (древнетюрко-монгольское обозначение слова «повозка»). В китайских источниках встречается общее название тюрksких племен теле, тили, дили - «тележники», а также гаочэ, гаогуй, гаоцзой - «высокие тележники». В древнетюркском языке колесо называлось *tegrek* > тегрек, *tegre*> тегре - крутить, кружить, *tegire*> тегире - круглый, а также *tegirmen*> тегирмен - мельница с колесами. Данные слова сохранились в древнемонгольском языке как *terge// tergen* > тэргэн //тэрэг «повозка, телега» [Базылхан, 2000, с. 25], в казахском языке «терек - дерево», «терте - вал повозок» и др.

В древнетюркский период часто использовались переносные юрты (*be>eb*) на высоких колесных повозках *tergек*. Данная традиция даже в поздних периодах продолжалась, можно с уверенностью сказать – до XV века. В записях Плано Карпини, Рубрука есть описания юрт-повозок, правителей Дешт-и-Кыпчака: «И они делают подобные жилища настолько большими, что те имеют иногда тридцать футов в ширину. Именно я вымерил однажды ширину между следами колес

одной повозки в 20 футов, а когда дом был на повозке, он выдавался за колеса по крайне мере на пять футов с того и другого бока. Я насчитывал 22 быка, тянувших дом...» [Путешествие..., 1993, с.24, 80] и др.

4. **Тюрк** < *Türük* (древнетюркское обозначение слова «закон»). Вероятно, происходит от синкретичных корней *törgü-* с семантикой «верхний, высокий, трон на юрте». По мнению Бартольда В.В.: «Возможно предположить связь между словом *türk* и часто встречающимся в надписях словом *töry* – «закон», «обычай», но также «объединенная законом народная масса». Именно поэтому мы поддерживаем мнение трактующее *törgü+k>töryk* как «народ имеющий закон», «торе». Данное слово было озвучано по китайски как «туцю», «дулуга», по монгольски – *türük* > түрэг.

5. **Казах** < *qasaq* (древнетюркское обозначение слов «крест, тележное железо > телега, повозка»). Мы выдвигаем версию этимологии политонима одного из тюркских народов «казах». Оно восходит к слову *qasaq> // (qaz+qaq?>)* каз+ах. Предполагаемая корневая синкретическая морфема *qas -> kас*. Она первоначально обозначала какой-нибудь крест, крестный знак, а потом начали так называть тележное железо, которым скрепляли колесо с валом телеги. Впоследствии так стали называть колесные телеги или повозки. Слово «казах» – это и есть «кочевники в юртах на повозке». В современном казахском языке сохранились слова имеющие общую семантику - «колесо, колесная повозка, юрта-повозка, железные круги-колеса» - *qas- // qaz-* с корнями «касык, касага, касаба, казан, казык, косак» [Қазак..., 1999, с.355, 385, 410]. Следовательно, вполне вероятно развитие формы *qasyaq> // qasyan // qazaq>* казах [Юдин, 2001, с.134].

6. **Есир** < *Esir // Sir.* (вероятное происхождение семантики слова от тувинского и тофаларского *esir* > 1. «орел, орлиный» [Тувинско..., 1995, с. 578; Рассадин, 1971, с.183], *esir*> 2. «седло, трон»). Одно из других предположений - «Sir- тюрков-«сиров»

(точнее: тюроков – эсиров «орлов») [Аманжолов, 2003, с. 176, 180]. Следует учитывать и другие варианты значения этого слова в древнемонгольском языке «eserii/esiri > исер» с семантикой «маленький стулчик, стулы·степные» [Баяр, 2002, с. 128-133] изер (изер - «седло», (хазах изері - кавалерийское седло, сойан изері - тувинское седло, тадар изері -хакасское седло, изер ат - «оседланый кони»), изер ат (хакасский яз.) - «название снаряженной лошади, которую дарят родители молодой во время ее первого проезда на «торгин» [Бутанаев, 1999, с. 31-32].

7. **Кыр** *<qır* (древнетюркское обозначение словосочетания «хищные птицы»). Происходит от синкретического корня кут *< qut* (древнетюркское слово «счастье, благополучие, священность») и синкретического корня *qus* > куш. Общетюркское название птицы *quš // quſ* > куш, кус, гуш, кош, хус (птица) совпадает с древнемонгольской формой - *qus* > *qos+γyp>xoшуу* (клюв птиц), *sib+aγun>* шувуу (птица), тунгусо-маньчжурской формой - *gas+ka>* гасга (птица, журавль) [Захаров, 1875, с. 304, 672-673]. Поэтому прототюркская форма была \**qut // qot* > *qus* // *qos*. Реликты данной формы сохранились в словах - *qut* > кут «счастье, благополучие», *bōrū+qut* > борикут «волк+птица» > беркут, с семантикой «птица как волк, символ небесного Тенгри», *qud- // quy* - куй+рук (хвост, крылья). В этом ряду еще можно упомянуть древнетюркские синкретические корни *qut-t=s/ qos- / s=z/ quz- / z = r / qur- // qır- // qar- // qaz- / q=k/ ker - // kez* с общей семантикой «летающие, истребляющие, крылатые» [Базылхан, 2000, с. 349]. Этносемантическое развитие данных корней: *qut* > кут - «счастье, символ Тенгри» - *qus* > кус «птица, крылатый, с клювом», *qır-* > кыр «хищные птицы».

На основе кыр-// кар-// кер-// гар-// гур- синкретических корневых морфем, мы можем сделать предварительную реконструкцию этнонимов встречающихся в древнетюркских письменных памятниках и связанных с тотемными и другими птицами [Базылхан, 2004, с. 54], в частности:

- 7.1. **Курыкан** < *qurïqan* < *qurï+qan* (куриканы, северные+птицы)
- 7.2. **Уйгур** < *çugur* < *qoy+ qïr* (хойхур, северные+птицы),
- 7.3. **Киргиз** < *qïr+qïz* ( кыркыз, хищные+птицы),
- 7.4. **Карлук** < *qar+luq* (карлыкуки, снежные+птицы, улар) и др.

Таким образом, всесторонняя диахроническая реконструкция может дать более надежную версию этимологии и семантики этнонимов древнетюркского периода.

### Литература

Аманжолов А.С. История и теория древнетюркского письма. Алматы, «Мектеп». 2003.

Бартольд В.В. Сочинения. V том. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Москва: Изд. «Наука», 1968.

Базылхан Б. Қазақ және монгол тілдерінің салыстырмалы тарихи грамматикасы (Сравнительная историческая грамматика казахского и монгольского языков). Морфология. - Алматы, 2000. - 446 .

Базылхан Н. Қыран құстарың этносимволикасы: тарихи-этимологиялық шолу //«Рух-мирас» альманагы. - Алматы, 2004, № 1 (1).

Базылхан Н. Қөне түрік бітіктастары мен ескерткіштері (Орхон, Енисей, Талас). Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері. II том. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. - 252-б. + 144-бет жапсырма.

Базылхан Н. Эртний түрэг бичигт хөшөөд ба бичгийн дурсгалууд (эртний түрэг бичиг судалалын түүхэн сурвалж -эх бичгийн судалгааны зарим асуудалд) //Монгол судлал (эрдээн шинжилгээний бичиг). - Улаанбаатар, 2008. Боть XXVIII (294). - 171-188.

Баяр Д. Монголчуудын чулуун хөрөг XIII-XIV зуун. Улаанбаатар, 2002, 128-133.

Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.

Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. - М., 1980.

Захаров И. Полный маньчжурско-русский словарь. - Санкт-петербург, 1875. – 1129 с.

Кажибеков Е.З. Глагольно-именная корреляция гомогенных корней в тюркских языках (явление синкремизма). – Алма-Ата: Наука, 1986. – 272 с.

Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. - М., 1971. - С. 121-146

Қазақ тілінің сөздігі. Алматы, 1999.

Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Гильома Рубрука. - Алматы, 1993. - С. 24,80.

Рассадин В.И. Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971.

Самашев З., Базылхан Н. Қоңе түрік танбалары //Алаш тарихи-этнологиялық ғылыми журнал. - № 6(21) - Алматы, 2008. - 93-116.

Тувинско-русский словарь. М.,1995.

Юдин В.П. Центральная Азия в XIV-XVIII веках глазами востоковеда /К этимологии этнонима казах (казак). – Алматы, 2001. -384с.+ вкл.4 с.

Dovrovits M. The Thirty Tribes og the Turks // AOH. Vol.57(3). 2004. pp.257-262.

Yoshida Yutaka Sogdian Part of Bugut Inscription //Provisional report of researches on historical sites and inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998 . Edited by Takao Moriyasu and Ayudai Ochir. The Society of Central Eurasian Studies, Toyonaka, Osaka University, 1999. pp. 122-124.

*Серәздар Н.Ч.*

### **Невербальные средства информации в простом предложении тувинского языка**

Невербальные средства информации - выражение мимики и жестов - проблема актуальная для каждого языка. Описание формальной и содержательной структуры элементарных простых предложений с глаголами жеста и мимики в тувинском языке представляет собой малоисследованную область и интересную научную задачу. Объектом нашего внимания являются тувинские глаголы названной семантики, их сочетаемость с именами существительными в составе элементарного простого предложения.

Под элементарным простым предложением (ЭПП), вслед за М.И.Черемисиной, мы понимаем языковую сущность,

недоступную прямому наблюдению, поэтому его принято записывать в виде формул. ЭПП отражает необходимые компоненты синтаксической единицы, которые представляются с помощью традиционных «символов классов слов» [Черемисина 1997: 58]. Подобный подход к описанию структурно-семантического устройства предложений позволяет за множеством фраз увидеть небольшое число минимальных «образцов», к которым это разнообразие можно и нужно свести, чтобы понять их истинную природу [Черемисина, Скрибник 1996: 47]. План выражения ЭПП можно представить в виде структурной схемы. Что же касается плана содержания, то означаемым ЭПП является пропозиция – абстракция, которая соответствует смыслу предложения как знака языка [Арутюнова, 1990: 401, Черемисина 1995: 47].

Под структурной схемой понимается система актантов (имен) в определенных падежных формах. Содержательной структурой мы называем смысловые отношения между актантами и предикатом. Под актантом называем обязательный компонент, без которого предложение не самодостаточно. К актантам относятся: 1) субъект (имя существительное в именительном (т.е. в неопределенном) падеже – N1; 2) прямой объект (имя существительное в винительном и неопределенном падежах) – N4; 3) косвенные объекты (имена существительные в направительном падеже, имена существительные + послелог биле). Предикатами являются глаголы мимики и жеста – Vf.

Для определения норм образования семантической структуры предложения выделение группы предикатов пропозиционального отношения представляет чрезвычайный интерес. Эта группа семантически весьма разнообразна. К ней принадлежат глаголы речи, мышления, глаголы эмоций, глаголы зрительного восприятия, глаголы жеста и мимики и др. Информация передается не только верbalными средствами, но и в передаче информации очень важную роль играют мимика и жесты (невербальные средства). Объектом статьи является роль

мимики и жеста в передаче информации. Как писала проф. М.И.Черемисина: «этую группу глаголов еще предстоит выявить на материале изучаемых языков» [Черемисина, 1998].

Под мимикой обычно понимают движения глаз и мышц лица, тогда как под жестами - все другие телодвижения. Так, например, Верещагин Е.М. и Костомаров В.Г. подчеркивают, что мимика и жесты имеют именно коммуникативное значение. С его помощью коммуниканты сознательно передают информацию друг другу [Верещагин, Костомаров, 1981, с. 36].

Мимическое движение, в котором задействовано все лицо или все тело, а не отдельные его части (глаза, губы и т. д.), может обозначаться словом без аффикса понудительного залога, например, *дырыжсанна*= 'дергаться' (о лице) в переносном значении 'сердиться, дуться', *оорлуңна*= 'кривляться', *долгажсанна*= 'ломаться, кривляться, жеманничать', *сүуречейн*= 'шевелиться', *сыртылаңна*= 'дергаться, кривляться, ломаться', *сыртай*= 'перен. гордиться, важничать, зазнаваться', *хыйыжсанна*= 'кривляться, корчить гримасничать', *шоюжсанна*= 'кривляться, ломаться, дергаться', *оитанна*= 'чваниться, быть заносчивым, задаваться', *ырзаңна*= 'смеяться, зубоскалить (показывая зубы)'. Данные слова без сочетания со словами *арын* 'лицо', *хавак* 'лоб', *карак* 'глаза', *эрин* 'губы' употребляются самостоятельно в модели {N1 Vf}.

В модели {N1 N4 Vf} в большинстве случаев глаголы жеста и мимики принимают аффиксы понудительного залога. Формы данного залога в тувинском языке представлены аффиксами *-т*, *-тыр//-тир*, *-тур//-тир*, *-дыр//-диr*, *дур//дир*, например, *согаңна=t*= 'кивать (головой)', *халаң=t* 'склонить голову, поникнуть головой', *кедей=t*= 'осторожно приподнимать голову', *ковай=t*= 'приподнимать голову', *коваңна=t*= 'приподнимать голову', *согай=t*= 'склонить голову', *мокураңна=t*= 'двигать голову, вертеть головой', *халаңна=t*= 'склонить голову (вниз)', *хыйыжсай=t*= 'накло-

нить голову набок (вбок, к плечу)', *доңғаңна*=*m* = 'кивать (головой)', *дырыш*=*тыр* = 'морщить'.

Отмечают два общепризнанных основных значения понудительного залога:

1) понудительное – 'заставлять делать что-либо'; 'заставлять, понуждать, вынуждать, побуждать, позволять, допускать, давать делать что-либо';

2) страдательное – 'подвергаться какому-либо действию', 'допускать сделать что-либо с собой' [1. С. 274].

Глаголы жеста и мимики с аффиксами понудительного залога требуют прямого объекта с оттенком 'заставлять делать что-либо', например, *думчуу*=*n* *дырыш*=*тыр* = 'морщить нос', *арн*=*ы*=*n* *дырыш*=*тыр* = 'морщить лицо' и др.

Лишь несколько глаголов принимают аффикс возвратного залога, например, *диштери*=*n* *ызыр*=*тын* = 'скалить зубы', *бажсы*=*n* *шаши*=*тын* = 'бить себя по голове', *бажсы*=*n* *тут*=*тун* = 'держаться за голову', *экти*=*n* *кыс*=*тын* = 'пожимать плечами', *салаалары*=*n* *чудурукта*=*n* = 'сложить пальцы руки в кулак'.

Есть несколько непроизводных глаголов жеста и мимики, которые употребляются в своей первичной основе (не имеют аффиксов залогов): *хаваа*=*n* *дүй* = 'морщить лоб', *холу*=*n* *чаңғы* = 'махнуть рукой на кого-что-л.', *холу*=*n* *булга* = 'махать рукой', *холу*=*n* *чай* = 'махать руками; жестикулировать рукой'; *холдары*=*n* *сыйбагыла* = 'часто гладить руки', *холу*=*n* *мажсы* = 'мять, массировать руку', *холу*=*n* *тут* = 'крепко пожать (руку)', *бажсы*=*n* *чай* = 'качать головой', *холу*=*n* *сун* = 'протянуть руку', *экти*=*n* *кыс* = 'пожимать плечами (букв. пожимать плечи)', *холдары*=*n* *нугу* = 'потереть руки', *холдары*=*n* *сарбаңнат-кыла* = 'часто дрыгать, двигать руками', *караа*=*n* *шим* = 'закрыть глаза', *бажсы-бile имне* = 'дать знак головой'.

В зависимости от отсутствия или наличия адресата, по мнению автора, необходимо выделить модели с адресованной и неадресованной невербальной информацией. В адресован-

ных моделях в качестве адресата (действующее лицо) выступают имена существительные в направительном падеже, например, *Ол оол=че салаазы=н кожсаннаткан* - Он пригрозил мальчику пальцем. Этой модели противопоставлена модель неадресованная, например, *Ол бажын чайган* - Он покачал головой, *Ол танаа=н дарбайткан* 'Он раздувал ноздри'. Здесь выражают эмоцию, удивление, недоверие а также согласие, несогласие.

**К неадресованной модели с невербальной информацией относится модель {N1 N4 Vf}.** В модели {N1 N4 Vf} с типовым значением «кто чем занимается» выделяются следующие семантические роли: N1 – субъект-адресант, обычно одушевленное имя существительное (местоимение); N4 - объект, существительное в форме винительного падежа, указывающий на содержание сообщения, Vf – глагол. Например: *Шокар кадай (N1) уруунуң салаалары=н (N4) суудур-суудур сыйбагылаап (Vf)* (М. Кенин-Лопсан) – Женщина по имени Шокар неторопливо гладила пальцы своей дочери.

Интересные наблюдения и замечания авторов находят непосредственные подтверждения и на материале тюркских языков. Так, например, Черемисина М.И., Озонова А.А., Тазранова А.Р. отмечают, что предикаты с семантикой 'делать знак', 'кивать' открывают позиции субъекта и «орудия», но не прямого объекта, подтверждая это примерами из алтайского, хакасского языков: алт. *Мен колымла јанып ийеле...* (БУ, Т, 207) 'Я, сделав жест рукой...' [М.И.Черемисина, Озонова 111]. А в тувинском языке, в отличие от алтайского и хакасского языков, анализ текстов классиков тувинской литературы, а также примеры информантов показывают, что глагол *чай*= 1) 'махать, размахивать'; 2) 'качать, кивать' (ср. алт. *јан*) требует от имени существительного не аналитической конструкции с послелогом *биле*, а винительного падежа: *холу=н чай*= 'махать руками; жестикулировать рукой'; *бажы=н чаяр* 'качать головой, кивать'. Например: *Сулдем ашак бажы=н чайган*:— Хоржок, хоржок (КЭК, УХ) - Старик Сулдем покачал головой: - Нель-

зя. Нельзя; *Баж=ым чайдым*. *Ыттар кырар деп айтынышын дыңнаваан мен* (ССС, АТ, 69) – Я покачал головой. Не слышал указания - убивать собак; *Чейзен кызыл сөөсken сыптыг кымчызын сөөртүп алган, чиңзезин көгеренедир бажы=и чайган*; – Чок, чок. (КЭК, УХ) – Чейзен кнут с рукояткой из красной таволги волоча, **покачал головой** так, чтобы шарик (знак ранга у чиновников; прикреплялся к головному убору) на головном уборе посинел. – Нет, нет.

Глаголы же *имне*= 'жестикулировать', *айт*= 'указать, показать' требуют от имени существительного аналитической конструкции с послелогом *биле*: *бажы-биле имнээр* 'давать знак головой'. Например: ...*Ол Бапыжайже бажы-биле имнээн* (ЭД, ЭХ) – ...Он подал знак головой Бапыжаю.

В качестве субъекта по этой модели выступают имена существительные в именительном падеже, обозначающие людей, животных, птиц. В качестве объекта выступают имена существительные, обозначающие части тела человека, животных: *аас* 'рот', *баш* 'голова', *думчук* 'нос', 'ноздри', *хаай* 'нос', *танак* 'нос', *карак* 'глаза', *быгын* 'бок' и др. Имя существительное в винительном падеже обозначает **определенный объект**. Аффиксом винительного падежа всегда оформляются имена существительные с аффиксом принадлежности 3-го лица в значении 'их, свой', например, *думчу=у=н* 'свой нос', *арн=ы=н* 'свое лицо', *баж=ы=н* 'свою голову', а реже – в форме 1-го лица *баж=ым*. И данные имена существительные занимают позицию **только перед сказуемым**. Предикат, обозначающий мимический жест, предполагает объект и без него не употребляется. А если употребляется без объекта, то семантика изменится. В нашей картотеке с предикатами мимического жеста по этой модели представлено около 1000 предложений, в составе которых в большинстве случаев предикаты употребляются с прямым объектом в винительном падеже, реже – в неопределенном падеже. Они всегда оформляются аффиксом принадлежности. Чаще всего в качестве прямого объекта употребляются имена существительные в форме 3-го лица в значе-

нии ‘их, свой’. Например: ...*Кижим эктин кысты* (СС, А-Т., 88) - ...Тот человек пожал плечами; *Чолаачылар харыы қылдыр баштарын согаңнаткан...* (СС, А-Т, 28) – Водители в ответ ему **кинули (головами)**.

В пословице *Ыт дүмчүу борбаңнатпас, кижи караа қылаңнатпас*, хотя имя существительное, которое выполняет функцию объекта, принимает аффикс принадлежности 3-го лица, но стоит в неопределенном падеже.

Глаголы мимики и жеста обязательно употребляются с прямым объектом. Конструкция ‘глагол со значением мимики и жеста + прямой объект’ близка к синтаксически связанным сочетаниям. В данных предложениях глаголы сами по себе не употребляются без имен существительных, которые обозначают объект. Они употребляются по структуре: имя существительное + глагол = словосочетание. Например: ... *Оолак базы=н чайгады* (СС, АТ, 94) - ...Оолак **покачал головой**. Ср. \**Оолак чайган*.

Словосочетания, состоящие хотя и из воспроизведимых, но все же свободных сочетаний слов, обычно имеют минимальную степень экспликации: глагол называет действие, а имена называют части тела, которые выполняют действие или к которым действие прилагается. Подобные двусоставные словосочетания – это, пожалуй, самый употребительный способ мимики и жеста. Например, только со стержневыми словами *хол* ‘рука’ или *баш* ‘голова’ их по нескольку десятков: *холу=н коожаңнат*= ‘торчком подняв вверх, покачать рукой’, *холу=н чаңгы=* ‘махнуть рукой на кого-что-л.’ и др. Например: *Көгел он ҳолунун салааларын чудуректанмайн...* (КЭК, УХ) – Когел, не сложив пальцы правой руки в кулак...; *Секретарь Саттың ҳолун база мажый туткаши...*(Д. Сарыкай) – Секретарь крепко **пожал руку** Сату.

Все предикаты со своим прямым объектом выражают разные типы ситуации человека: **жесты внутреннего состояния - эмоции**: *хол чаңгы=* ‘махать рукой’, выражает отчаяние, отказ от намерения, перестать обращать внимание, перестать за-

ниматься кем-либо или делать что-либо; *бажы*=*н туттун*= 'схватиться за голову', выражает отчаяние, сожаление; **ментальные состояния, удивление:** *бажы*=*н ковайт*= 'приподнимать голову', *бажы*=*н чай*= 'качать головой', дейктические жесты включают в себя этикетные жесты – приветствия: *бажы*=*н согаңнат*= 'кивать головой', *бажы*=*н чай*= 'качать головой', *иий холу*=*н сун*= 'протянуть две руки', *холу*=*н булга*= 'махать рукой', *холу*=*н чай*= 'махать руками', прощания: *холу*=*н булга*= 'махать рукой', *холу*=*н чай*= 'махать руками', извинения, речевые действия - согласие: *бажы*=*н согаңнат*=, отрицание: *бажын чай*= 'качать головой', угроза, утешение, несогласие: *бажын чай*= 'качать головой', клятва, незнание: *бажын чай*= 'качать головой', *экти*=*н чай*= 'пожимать плечами', *экти*=*н кыс*= 'пожимать плечами (букв. пожимать плечи)', *эгиннери*=*н кыскылаңнаткыла*=, *эгиннери*=*н кыстылаңнат*=, *эгиннери*=*н кыскыла*=, *экти*=*н кыстылаш* *кыл*=, *кыс*=/*кыстын*=: 'пожимать плечами, выражая непонимание чего-л., недоумение, жать, сжимать, зажимать, сдавливать, стискивать плечами'. Как показывает материал, одни и те же словосочетания могут передавать разные значения в контексте.

Например: Чувениң ужурун будуу шитинде даап бодап каапкан. Ам-на ат болган-дыр мен деп боданып, боду билбейн-даа *бажын туттунгап*, харын-даа сукурнууптар часкан, эрни сүүрерип чоруй-чоруй соксаан (СС, А-Т, 118) - Он понял в чем дело. Теперь я попал – так подумав, сам этого не замечая, **схватился за голову**.

Словосочетание *бажын халайтыккан* 'опустить голову' обозначает сознание вины (человека): Менде чунун буруузу боорлаан. Ой та, бодум билбейн, бир кемнег яланы уулгедикен чадавас мен – дээши, *бажын халайтыккан* (К-Л, ЧС, 287) – У меня какая может быть вина. Может быть, сам не зная, совершил какую-нибудь ошибку – так сказав, (он) опустил голову..

Глаголы жеста и мимики выступают как предикаты элементарного простого предложения. Большинство из них сочетает-

ся только с одним именем существительным, которое нередко лишь подразумевается. В ходе исследования, нами было выявлено около 140 глаголов мимики и жеста в тувинском языке в составе элементарного простого предложения: глазами '*карак*' (27), головой '*баш*' (16), руками '*хол*' (12), ушами '*кулак*' (6), носом '*дүмчук*' (3), носом '*танак*' (2), губами '*эрин*' (9), пальцами '*салaa*' (8), зубами '*дииш*' (6), плечами '*эгин*' (6), грудью (5), ногами (4), шеей '*моюн*' (3), спиной '*оорга*' (3), пальцем '*эрек*' (1), ладонью '*адыш*' (2), кулаком '*чудурук*' (2), лицом '*арын*' (2), лбом (2), боками '*быгын*' (2), щекой '*чаак*' (2), языком '*дыл*' (1), ртом '*aac*' (1), небом '*таалай*' (1), висками '*кастык*' (1), усами '*сал*' (2), краем рта '*чырык*' (1) и др.

Как показал материал, в тувинском языке самыми активными являются мимика глаз, общая мимика лица. Из них самая многочисленная группа связана с общими обозначениями мимики лица. Многие лексемы содержат отражение эмоции, сопровождающей обозначаемое лексемой мимическое движение, например, *хаваа=н дуер* 'морщить лоб', *дүмчүү=н дырыштыр* = 'морщить нос', *арны=н дырыштыр* = 'морщить лицо', *арны=н бырыжсаннат* = 'морщить лицо'. Представим словосочетания, выражющие мимики губ: *эриннери=н сүүрепт* = 'вытянуть губы', *эрни=н чөлбейт* = 'вытягиваться, выпячиваться, быть вывернутыми (о губах)', *эриннери=н/эриннериниң чырыктары=н сыртылаңнат* = 'делать дёргающимся, кривить губы' выражает недовольство, *эрни=н эмчийт* = 'скрипиться; покривиться', *эрни=н чөтпеңнет* = 'дрожать, вытягиваясь (о губах при обиде)', *эрни=н шомуйт/шопуйт* = 'выпячивать губы, чырыы=н чыртайт = 'улыбаться уголком рта'. Например: *Дандар авазы-бile чөпиээрэештээнин илередип, арнын дырыжсаннаткан* (ОС, ЧЧ, 24) – Дандар, выражая свое несогласие со своей мамой, поморщился (букв. подергал свое лицо); *Оон Нинаже бир көргеш, катап столче эргилип келгеш, таалайын-даа таккылатылаан* (СС, А-Т, 37) - Он, посмотрев на Нину, посмотрев на стол, чокал языком.

В тувинском языке мимическое движение обозначается словосочетаниями, обозначающими эмоциональное состояние, поведение человека. Примечательно, что лексемы 'нахмуриться, насупиться, надуться', а также некоторые лексемы 'гри- масничать, кривиться', способные сочетаться со словом *арын* 'лицо' и его синонимами, часто образуют и сочетания со словами *хавак* 'лоб' или *кирбик* 'брови', сохраняя свою основную семантику. Аналогичную картину мы наблюдаем с глаголами *дырыштыр*= 'кривить, морщить, хмурить' (букв. заставлять морщить) может присоединить слова *арын* 'лицо', *хавак* 'лоб', думчук 'нос', обозначая соответствующие мимические движения, или глагол *дырыш*=*тыр* 'морщить', сочетающийся со словами *арын* 'лицо', *хавак* 'лоб', думчук 'нос': *думчуу=н дырыш=тыр* = 'морщить нос', *арн=ы=н дырыштыр* = 'морщить лицо' (сморщился), *хаваа=н дырыштыр* = 'морщить лоб'. Нашлись 27 мимических жестов, совершаемых глазами. Представим словосочетания: *караа=н бас*= 'подмигивать', *караа=н чивеңнет*= 'мигать глазами' (букв. заставлять глаза мигать), *караа=н алар=m* = 'посмотреть широко открытыми бегающими глазами' и др. Из них 7 словосочетаний образуют фразеологические обороты, которые входят в другую модель.

Например: *Аңчы солагай караан баскааш ...* (КЭК, УХ, 8) – Охотник, прищурив левый глаз...; *Устунде олурган улуг хелиң арбайны адыштааши*, *эжикче чајсып, аарыг авамче чашканнап, караа=н алартып, шимгилеп каап олургулаар* (САС, АТ, 85) – Хелин (звание ламы), сидевший на переднем месте (юрты), взяв в ладони пшеницу и, брызгая на мою большую маму, то закрывал глаза, то широко раскрывал глаза.

А в русском языке семантика обозначаемого лексемой мимического движения находит отражение прежде всего в возвратных глаголах, характеризующих мимические движения всего лица - таких, как, например, *хмуриться* или *морщиться*, *прищуриться* - и в немногих устойчивых словосочетаниях, которые используются наиболее часто и, как правило, имеют пе-

реносное значение - например, *разинуть рот* или *задрать нос*. При этом семантика мимических движений может быть отражена в номинирующих их словах в том случае, если эти слова имеют ограниченную сочетаемость или обозначают только мимическое движение: *хмурить* (лоб, брови), *насупить* (брюки), *улыбаться*, *усмехнуться* - причем это мимическое движение должно быть освоенным и устойчивым в национальной культуре.

Некоторые лексемы описывают не только само средство неверbalного общения, но и всю ситуацию, в которой описываемые жест или мимическое движение могут быть употреблены (например, *карактарын чивеңнет* = 'проморгать глазами' в ответ на замечание, упрек и т. п., без возражений выслушать, стерпеть обиды, упреки и т. п., *карактарын чидит* = 'смотреть пронзительным взглядом' (букв. заострять глаза), *диштерин ызыртын* = 'скалить зубы' угрожать и т.п.). Например: ...*Авам мени хыйыртап, карактарын чидиткелеп, диштерин ызыртынып*, будүү кыжанды (СС, А-Т, 128) – Мама моя на меня смотрела исподлобья пронзительным взглядом и тайком угрожала; *Кай, ындыг чүве бе?* – *деп, кижим кайгаанын шередип, хөрээн өгдөйтпүк келди* (СС, А-Т., 94) - Разве так? – так сказав, он приподнял грудь, выражая удивление.

Слова в большинстве своем ограничиваются отражением исключительно механического аспекта выполнения обозначаемых жестов или мимических движений, не оговаривая их семантику.

Словосочетание *караан көдүрбээн* 'не поднять глаза' означает то ли нежелание разговаривать, отвечать, то ли смущение или отсутствие реакции: *Биеэ хевээр доңгайбышаан, караан безин еру көдүрбээн*. Уруг ыыттаваан. Иелээ куду көргеш турупканнар (КК, ЫБ, 34) – (Она), как и раньше, склоняя (голову), даже глаз не подняла. Девушка ничего не говорила. Вдвоем смотрели вниз. Словосочетание *карактарын чивеңнеткилеп* 'моргать глазами' (о человеке) означает смущение: ...*(Ол) сыг-*

*дыгыр карактарын шала чиңнеткилөп, хүлүмзүрүй аарак чугаалатканда, сөткилиниң ханызындан хөөрээр, ынчаарда шырайы чымчап, топтуг кыннып кээр (САС, АТ, 44) - ...Когда (он), моргая маленькими глазками, улыбаясь, говорит ото всей души, его лицо смягчается, становится очень достойным. Иногда употребляется и относительно животных: Ээн чуртту кадарганзыг куу адагаштың бажында чаңгыс дээлдиген карактарын чиңнедип каап орган (КК, ЫБ, 18) – Одна ворона на сером столбе, как будто сторожила пустую местность, сидела, моргала глазами.*

Сочетаемость у данных глаголов разная. Слова, элементы мимики глаз, жест головой обладают узкой сочетаемостью, чем мимика губ, рта: так, глаголы *чиңне*= 'моргать', *имиерт*= 'щурить (глаза)', *шим*= 'закрывать (глаза)', *ший*= 'закрывать глаза' сочетаются только с именем существительным *карак* 'глаза', называющим часть тела: *караа*=*н* *имиерт*= 'щурить глаза', *караа*=*н* *шим*= 'закрывать глаза' и т.д.; следующие глаголы тоже сочетаются с одним именем существительным *баш* 'голова': *бажы*=*н* *согаңнат*= 'кивать головой', *бажы*=*н* *халай*=*т* 'склонить голову, поникнуть головой' (букв. заставлять склонить голову). Есть глаголы, которые сочетаются с несколькими именами существительными, такие как *өндейт*= 'приподнимать', *чай*= 'махать, размахивать', *чушику*= 'ковырять': *хөрээ*=*н* *өндейт*= 'приподнимать грудь', *бажы*=*н* *өндейт*= 'приподнимать голову', *холу*=*н* *чай*= 'махать руками', *чудурру*=*н* *чай*= 'размахивать кулаком'; 'жестикулировать'; *бажы*=*н* *чай*= 'качать головой'; *кулаа*=*н* *чушику*= 'ковырять в ухе', *думчuu*=*н* *чушику*= 'ковырять нос'.

Например: (*Шунту-Билир*)... *бажын кедейтип келди* (С. Сүрүн-оол) – Шунту-Билир ... поднял голову; *Бак кижи чорбадың бе* – дээш, *бажын халайтынкаш*, ыңай-бээр чаяңнаан (СС, А-Т., 51) – Ты, оказывается, плохой человек, – так сказав, опустив голову, он туда-сюда ходил; *Чолдак-Степан холдарын быктынга даянып, бажын кедеңнетпишаан, кара*

*сагыштыг каттыра-дыр* (С. Тока) - Чолдак-Степан, закинув свою голову, подперев бока руками, смеялся злобно.

В модели с адресованной невербальной информацией {N1 N7 N биле Vf} с типовым значением «кто кому чем дает знак» выделяются следующие семантические роли: N1 – субъект-адресант, обычно одушевленное имя существительное (местоимение); N7 – адресат, получатель невербальной информации в форме направительного падежа имени, одушевленное имя существительное или местоимение, N биле - косвенный объект, существительное в форме аналитической конструкции, указывающий на орудие невербального сообщения, Vf – глагол.

Адресатом речи может быть человек или группа людей, поэтому для его обозначения употребляются: имена собственные, существительные со значением лица или личные местоимения в направительном падеже: *Губанов дээрge эжик аксында шериг чуруму-биле согун дег кылдыр турут алган, Буюнче караа-биле имнээн турган* (КЭК, УХ) – Губанов ... глазами подавал знак **Буюну**.

Эта модель представлена предложениями с глаголами *имне*=‘объяснять жестами, жестикулировать’, *имне-сомна*=‘объяснять жестами, жестикулировать’, *айыт*=‘указывать’, например: *Ян Ши-чао үнгүлеңер деп соок караа-биле имнээн* (КЭК, УХ) – Холодными глазами Ян Ши-Чао подал (им) знак – выйти; *Домбай айтыр-салаазы-биле эриннерин доора дээшкүнней имнеп каан* (САС, 3, 145) – Домбай указательным пальцем прикрыв губы, подал знак – молчать (букв. Домбай указательным пальцем свои губы закрыл); *Кыдат, тыва сөстерни холуп-дулуп, хол-буду-биле имнеп-сомнап тургаш*, меңээ кыс уруглар херек, меңээ ажылдаңар, эки чөмгерер, хөпкерер мен деп, ашак чугаалаан (КЭК, УХ) – Мне нужны девушки, работайте у меня, я буду хорошо кормить, одевать - так сказал китаец, жестикулируя руками-ногами, перемешивая тувинские, китайские слова; *Ужурашкан кижизи узун баг-*

*лыг кымчызы-бile айыткан* (КЭК, ЫБ, 40) – Встретившийся человек указал длинной плеткой (туда); *Черниң довураан салаалар-бile илиртөвес-ле болгай* — дээш, *Хүрбе холу-бile хемни өру айыткан* (КЭК, УХ) - ...Хурбе указал рукой на верховые реки.

В качестве косвенного объекта выступают имена существительные с послелогом биле: *бажы-бile имне*= 'подавать знак головой', *караа-бile имне*= 'подавать знак глазами', *холу-бile имне*= 'жестикулировать руками', *хол-буду-бile имне*= 'жестикулировать руками-ногами', *салаазы-бile имне*= 'жестикулировать пальцами', *салаазы-бile айыт*= 'указать пальцем', *сегели-бile* 'указать подбородком': - *Ол – дээш, уруу сегели-бile ооң баарында чыткан тавакче айытты* (ССС, ТК, 41)- Вот – сказав так, девушка указала подбородком на тарелку; Амдызында аyt ажаар сен. *Ооң соонда хөй чылгың алгаш, дедир чанар-ла* — деп, чанчын *холу-бile Амырынның келген чериниң уунче имнээн* (ЭД, ЭХ) – Пока будешь ухаживать за лошадьми. Потом, забрав свой табун, обратно поедешь – так сказав, солдат дал знак рукой в сторону, откуда пришел Амырын.

В модели с невербальной адресованной информацией {N1 N7 N4 Vf} с типовым значением «кто кому чем дает знак» выделяются следующие семантические роли: N1 – субъект-адресант, обычно одушевленное имя существительное (местоимение); N7 - адресат в форме направительного падежа имени, одушевленное имя существительное или местоимение, N4 - объект, существительное в винительном падеже, Vf – глагол, например: (- *Ам арта оорланып чоруур апарган?* – дээш), *ол=че салаам хөжүннатым* (СС, А-Т, 94) (- Еще ходит и ворует? – так сказав), я пригрозил ему пальцем.

Вся это конструкция передает следующие значения 1) 'пригрозить кому-то'; 2) 'давать знак пальцем, рукой, что-то предупредящая'; 3) 'приветствия, прощания'. Представим словосочетания: *холу=н коясаннат*= 'торчком подняв вверх, покачать рукой', *холун булга*= 'махать рукой', *холу=н чай*= 'махать руками; жестикулировать', *хол-буду=н карбаңнат*= / *харбаңнат*= 'уда-

рять рукой или замахиваться, чтобы ударить'. Например: *Саванды чейзен өөн=че холун кожаңнадып*, черни төмсегилеп, ынаар кончуг кижси болуп чугааланган (КЭК, УХ) – Саванды пригрозил пальцем на юрту чейзена, топтал землю, разговаривал сам с собой, как будто он важный человек.

В качестве объекта выступают имена существительные в винительном и неопределенном падежах, выражающие части тела – *хол* 'руку', *салас* 'пальцы'. Они обозначают **определенный объект**. Аффиксом винительного падежа всегда оформляются имена существительные с аффиксом принадлежности 3-го лица в значении 'их, свой', например: *Буян долгандыр турган улус=че айтыр-салаазын сораннаткан.— Күш-ши!* Кым-даа ыыттавас. Ачам боду танызын. Ыяап-ла боду (КЭК, УХ) – Буян показал пальцем всем людям, кто стоял вокруг него. – Күш-ши! Никто не говорит. Пусть отец сам узнает. Только сам; ...*Хөлүн эрте бербе, холуң карбаңнава* (С. Тока) - ... Не переходи границу, **не замахивайся**; *Аъттар даваны дидирээн соонда кыйыгже он шаа кижси шапкылажып кирип орган. Оларны көрүп кааш, Онзулат хүлүмзүрүп холун булгаан* (КЭК, УХ) - Послышались копыта коней, примерно десять человек прискакали. Онзулат, увидев их, помахал рукой.

Адресатом речи может быть человек или группа людей, поэтому для его обозначения употребляются: имена собственные, существительные со значением лица или личные местоимения в направительном падеже: *Ол=че демги кижси холу=н кожсаннатты* – Тот человек пригрозил ему рукой.

Представим словосочетания: *караан кадалдыр*= 'внимательно всматриваться, вливаться глазами', *карактары=н эккел*= 'бросать взгляд'. Например: *Менче дег, ийи караан-даа олче кадалдыра бербес* (С. Сүрүн-оол) - Он как на меня, на него не впивался глазами; *Монгуш Самбылович хүлүмзүргөш, мен=че караан базып кагды* (С. Сарыг-оол) – Монгуш Самбылович улыбнувшись, подмигнул мне.

В модели {N1 N6 Vf} с типовым значением «кто от кого/с чего не отводит глаз» выделяются следующие семантические роли: N1 – субъект-адресант, обычно одушевленное имя существительное (местоимение); N6 – объект в форме исходного падежа имени, одушевленное имя существительное или местоимение, Vf – фразеологические сочетания. В качестве субъекта выступают имена существительные, обозначающие людей, животных, а также предметов. В качестве косвенного объекта выступают имена существительные в исходном падеже. Например: *Москачы кадайлар сипер=ден карак албас боор* (Л. Чадамба) – Женщины-москвички, наверное, не будут отводить глаз от вас; *Кылып турган ажсылын безин ара каапкан, мен=ден карактарын ыраттайпай тургаш...* (С. Сүрүн-оол) – Не доделав свою работу, не отведя от меня глаз...

В предложениях фразеологические сочетания обозначают мимические жесты глаз, фиксируя определенный тип поведения человека. Конструкции этого типа в тувинском языке также составляют фразеологические обороты, например, *караа=н ыратпа* = 'смотреть внимательно, не отводить глаз', *карак албайн* 'не сводя глаз, постоянно наблюдать', *карак салбайн* 'не сводя глаз постоянно наблюдать', *карак успейн* 'не сводя глаз, постоянно наблюдать', *караан чайлата* = 'не сводя глаз смотреть', например: *Оолдар элээн үр от=тан карак албайн (ыыт чок кайгап турганныр)* (Е. Танова) – Парни не сводили глаз с огня, (молча смотрели); *Шилги болгаш ооң иегриглер аал=дан карак салбайн ызырты көрүп-ле чыткан* (С. Тока) – Войска не сводили глаз с аала, смотрели; *Оон карак успейн кайгавышаан, өшкүмнү саат-ла олур мен он* (Х. Анчи-ма) – Не сводя глаз с него, доила козу; ...*Караарган бараан=дан карак салбайн турган Дугаржап алгыра каапкан* (Б. Ондар) - ... Не сводя глаз с черного очертания, Дугаржап закричал.

В тувинском языке существуют свои правила глазного поведения людей в акте коммуникации. Если в диалоге вступа-

ют в разговор два разновозрастных человека, то собеседник младшего возраста из уважения к своему собеседнику старается реже смотреть в его глаза: *караа=н дестир*= 'отводить глаза, смотреть в сторону', *караан чайлат*= 'отводить глаза, смотреть в сторону'. Например: *Шончалай карактары=н чайлады бергеш, каттырып тур* (К. Кудажы) – Шончалай отвела глаза (в сторону) и засмеялась.

Таким образом, глаголы мимики и жеста дают богатый материал и тонкие оттенки значений слов, номинирующих мимические движения. Рассмотрены 3 модели элементарных простых предложений с глаголами мимики и жеста на примере тувинского языка. Характерная особенность модели {N1 N4 Vf} – это употребление прямого объекта только в винительном, реже – в неопределенном падеже. Кроме глаголов *имне*= 'жестикулировать, давать знак' и *айыт*= 'указать, показать', остальные глаголы мимики и жеста обязательно употребляются с прямым объектом. Конструкция 'глагол со значением мимики и жеста+прямой объект' близка к синтаксически связанным сочетаниям. В данных предложениях глаголы сами по себе не употребляются без имен существительных, которые обозначают объект. Они употребляются по структуре: имя существительное + глагол.

Один и тот же глагол может передавать разные смыслы содержания и разные валентности. Внутри моделей одни и те же словосочетания могут передавать разные значения. Если глагол *чай*= 'махать, размахивать' в сочетании с именем существительным в винительном падеже передает значение жеста, то этот же глагол в сочетании с именем существительным с послелогом *бile* передает значение орудия. Например: *хол чаяр* 'махать руками; жестикулировать'; '*качать*'; *баш чаяр* 'качать головой'; *холу-биле чаяр* 'качать лапой (или рукой)'. Конструкции с глаголами названной семантики в тувинском языке могут различаться в зависимости от семантики предложения.

## Список глаголов жеста и мимики с аффиксами понудительного залога

Думчуу=н дырыш=тыр = 'морщить нос' (букв. заставлять морщить нос), арн=ы=н дырыш=тыр = 'морщить лицо', хаваа=н дырыш=тыр = 'морщить лоб', караа=н чивенчне=t= 'мигать глазами' (букв. заставлять глаза мигать), караа=н алар=t= 'посмотреть широко открытыми бегающими глазами', караа=н алар=аңна=t= 'часто смотреть широко открытыми бегающими глазами' (букв. заставлять смотреть), караа=н имирер=t= 'щурить глаза', карактары=н чиди=t= 'смотреть пронзительным взглядом (букв. пронзительным глазом)', караа=н сыгдый=t= 'делать (глаза) узкими, маленькими', караан оңгай=t= 'делать ввалившимся (о глазах)', караа=н сылый=t= 'делать маленьkim, узким глаза, сузить глаза', караа=н кыртай=t= 'делать глаза более живым, оживлять (о глазах)', караа=н селбий=t= 'щурить, прищурить глаза', караа=н сыгырап=t= 'сужать, суживать глаза', карактары=н өлер=t=, караа=н кылай=t= 'в присутствии кого-л., не обращая внимания на кого-л.', бажсы=н согаңна=t= 'кивать (головой)', бажсы=н халай=t= 'склонить голову, поникнуть головой' (букв. заставлять склонить голову), бажсы=н кедей=t= 'осторожно приподнимать голову' (букв. заставлять поднять голову'), бажсын кеденче=t= 'закидывать голову', бажсы=н ковай=t= 'приподнимать голову', бажсы=н коваңна=t= 'приподнимать голову', бажсын согай=t= 'склонить голову', бажсы=н өндей=t= 'приподнимать голову', бажсы=н мокуранаңна=t= 'вертеть головой', бажсы=н халаңна=t= 'склонить голову (вниз)', бажсы=н хыйыжай=t= 'наклонить голову набок (вбок, к плечу)', бажсын эргил=дир= 'поворнуть голову', бажсы=н доңгаңна=t= 'кивать (головой)'. холу=н кожсанна=t= 'торчком подняв вверх, покачать рукой', хол-буду=н карбаңна=t=/харбаңна=t= 'ударять рукой или замахиваться, чтобы ударить', айтыр-салаазы=н сораңна=t= 'покачать указатель-

ным пальцем', *айтыр-салаазы*=н *сортаны*=т= 'двигать, шевелить указательным пальцем', *салаазы*=н *кожсаны*=т= 'пригрозить пальцем', *салаазы*=н *ходуй*=т= 'делая торчащим, торчком палец', *салаазы*=н *айы*=т= 'указывать, показывать' (букв. заставлять указывать), *холдары*=н *сырбаңы*=т= 'дрыгать, двигать руками', *холдары*=н *сарбай*=т= 'растопыривать руки', *холдары*=н *сарбаңай*=т= 'растопырить пальцы', *холум*=ну *берзен*=дир= 'спустить один рукав (не снимая халата)', *салаазы*=н *кыймыңы*=т= 'шевелить пальцами', *холдарымның сайдыттары*=н *долгаңы*=т= 'вертеть кистями рук', *караа*=н *кадал*=дыр= 'внимательно всматриваться, впиваться глазами', *арны*=н *дырыжсаны*=т= 'дергать лицо', *эгиннери*=н *кыстылаңы*=т= 'пожимать плечами', *эриннери*=н *сүүрерт*= 'вытянуть губы', *эрни*=н *чөлбей*=т= 'вытягиваться, выпячиваться, быть вывернутыми (о губах)', *эринне-ри*=н/Эриннериниң *чырыктары*=н *сыртылаңы*=т= 'делать дёргающимся, кривить губы' выражает недовольство, *эрни*=н *эмчий*=т= 'скривиться; покривиться', *эрни*=н *чөтпенде*=т= 'дрожать, вытягиваясь (о губах при обиде)', *эрни*=н *шомуйт/шонуйт*= 'выпячивать губы, чырыы=н *чыртайт*= 'улыбаться уголком рта'.

## Литература

Арутюнова Н.Д. Пропозиция // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 401.

Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. О своеобразии отражения мимики и жестов верbalными средствами (на материале русского языка) // Вопросы языкознания. №1, 1981. С.36 – 48.

Черемисина М.И. О системности в сфере моделей предложения // Языки коренных народов Сибири. Вып. 1. Новосибирск, 1995. С. 54 - 66.

Черемисина, Скрибник 1996 – Черемисина М.И., Скрибник Е.К. О системе моделей элементарных простых предложений в языках Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск. 1996. №4. С. 46 – 57.

Черемисина 1997 – Черемисина М.И. Исследование моделей элементарного простого предложения в тюркских языках народов Сибири //Гуманитарные науки в Сибири. №4. Новосибирск, 1997. С. 56 – 61.

Черемисина М.И., Озонова А.А., Тазранова А.Р. Элементарное простое предложение с глагольным сказуемым в тюркских языках Южной Сибири. Новосибирск, 2008. 204 с.

### **Условные сокращения**

К-Л., ТС, 53 – Монгуш Кенин-Лопсан. Тениң самы. Чогаалдар чыныздызы. 1 т. Кызыл, 1975.

КЭК, УХ, кт – Кызыл-Эник Кудажы. Уйгу чок Улуг-Хем, кызыл том. Кызыл, 1973.

КЭК, ЧЧ, 1т, 245 – Кызыл-Эник Кудажы. Чогаалдар чыныздызы. 1т. Кызыл, 1995.

К-Л, ХЧ, 19 – Монгуш Кенин-Лопсан. Хөрээжнениң чоргааралы. Чогаалдар чыныздызы. 1 т. Кызыл, 1975.

КК, ЫБ, 8 – Кызыл-Эник Кудажы. Үрлүг булак. Чогаалдар чыныздызы. 1т. Кызыл, 1993.

САС, АТ, 129 – Степан Сарыг-оол. Ангыр-оолдуң тоожузу. Чогаалдар чыныздызы. 1 т. Кызыл, 1988.

СТ, А, 83 – СТ, А – Салчак Тамба. Амыргалаар. – Кызыл, 1970.

СС, АД, 84 – СС, 2 т – Салим Сүрүн-оол. Авазынга дангырак. Чогаалдар чыныздызы. 2 т. Кызыл 1974.

ШК, Б, 8 – Шомаадыр Куулар. Баглааш. Кызыл, 1989.

### ***Б. Баярсайхан***

#### **Названия приспособлений и упряжи лошади в языке цэнгэльских тувинцев Монголии**

В широких просторах Центральной Азии издавна, по соседству с монголами, жили тюркоязычные народы. В их кочевой цивилизации огромную роль сыграло коневодство. Монгольский ученый-историк А. Баярмагнай пишет о том, что кочевые племена Центральной Азии использовали лошадь

не только в военных сооружениях и во время мирной жизни в своих хозяйственных целях, но и рассматривали ее как верного друга человека, а также одного из активных участников во время скачек на праздниках. Об этом свидетельствуют разные исторические факты из жизни кочевников [Баярмагнай 1998: 1].

Кочевники используют лошадь для поездок, пастьбы скота, при переездах и перекочевках. Во время праздников коня/лошадь украшают, устраивают скачки, так как считается, что конь/лошадь воплощает в себе силу, мощь, дух хозяина. Поэтому, по сравнению с другими видами скота, для нее требуется гораздо больше упряжи и приспособлений.

В данной статье ставится задача выявить по возможности в полном объеме названия приспособлений и упряжи лошади в языке цэнгэльских тувинцев Монголии, распределив слова по лексико-семантическим группам.

**Чуген.** Цэнгэльские тувинцы (далее ЦТ) используют общетюркское слово для обозначения уздечки *чуген* – лит. *чүгөн* ‘узда, уздечка’ [ТРС 1968: 549] (ср. д.-турк. *jügün* [ДТС 1969: 284], каз. *жүгөн* [МКС 1954: 252], алт. *йүгөн* ‘уздечка’).

По словам информантов у ЦТ существуют следующие виды уздечек: 1. *уялга=лыг чуген* – ‘узда с узорами, выполненными из тонкого кожаного шнурка’. В монгольском языке *уялга* означает 2. ‘вязка, связка; узел, способ привязывания’ [МОТ 1957: 472]. В ЦД *уялга* это ‘узор, орнамент’. Поскольку узел можно исполнить в виде узора, то совершенно очевидно, что основа *уялга* заимствована из монгольского и к нему присоединился общетюркский аффикс *-лыг* со значением имеющий то, что названо в основе. Такую уздечку считают простой, пригодной для повседневного пользования. По количеству шнурков, из которых она завязана, называют *үүши* *уялгалыг чуген* ‘уздечка с тремя узорами’. *Баг чуген* – простая узда повседневного пользования из кожаного ремня. Слово *бай* в древнетюркском языке означает I. I. ‘оковы, узы;

2. повязка' [ДТС 1969: 77]. Возможно, баг чүген относится к общетюркскому слою лексики. *Мөңгүн чүген* – 'серебряная уздечка или уздечка с серебром'. В монгольском языке слово *мөнгө(н)* означает I. 1. 'серебро' [МОТ 1957: 244]. В других тюркских языках *күмүш* ~ *гүмүш* ~ *хүмүш* 'серебро' [СИГТЯ 1997: 404]. В ЛТЯ, кроме слова *мөңгүн*, для обозначения серебра используют общетюркское *хүмүш* в текстах высокого стиля и в фольклорных произведениях. *Шулу мөңгүн чүген* – 'серебряная уздечка или уздечка, украшенная серебром так, что не видно ремней'. В монгольском языке слово *цул* обозначает 1. 'сплошной; непустой' [МОТ 1957: 614], в ЛТЯ слово *шулу* имеет значение 2. 'совсем, целиком' [ТРС 1968: 582]. Раньше таким видом уздечки пользовались очень богатые люди в чине нойона, в настоящее время *шулу мөңгүн чүген* встречается очень редко, только у очень богатых и именитых людей.

ЦТ круглое металлическое кольцо у удил уздечки называют *төөлүк*, иногда – *тээрмек* в значении 'металлическое кольцо для удила'. В ЛТЯ слово *төөлүк* не встречается. В древнетюркском *tuluŋ* обозначает 2. 'уздечные кольца' [ДТС 1969: 585]. А диалектизм *тээрмек* соответствует в ЛТЯ слову *дээрбек* 'кольцо (железное); обруч; круг' [ТРС 1968: 196], в которых видим соответствия *т* ~ *д* в анлауте, и в середине слова звуковые соответствия *м* ~ *б*. В толковом словаре тувинского языка слово *дээрбек* обозначает 2. 'долгандырыг, тырыкы хевирлиг кандырыг-бир чүве (предмет в форме окружности, круга; кольцо)'. У кобдоских тувинцев слово *тээрмек* имеет значение 'левая серьга у мужчин' [Цэцэгдарь 2003: 158]. Это многозначное слово. Общим для всех вариантов слов можно выделить значение 'металлическое кольцо'.

Для управления лошадью пользуются поводьями, которые у ЦТ называются *муңгаш тын*, в ЛТЯ *муңгаш-дын* 'поводья (уздечки)' [ТРС 1968: 303]. Для привязки лошади к коновязи пользуются *узун тын* – лит. *узун-дын* 'чэмбур' [Даржа 2003: 91]. Иногда чэмбуром пользуются для подстегивания лоша-

ди вместо кнута. Слово *тын* ~ *дын* в других тюркских языках используется в разных фонетических вариантах (ср. д.-тюрк. др.-уйг. *tin* ‘узда; повод’, хак. *тін*, шор. *тин* ‘повод’) [ЭСТувя 2002: 313]. В ЦД и в ЛТЯ слово *тын* отличается лишь произношением начального согласного: у ЦТ в алануте произносится сильный придыхательный согласный *t*, а в ЛТЯ – слабый согласный *d*. Звуковые соответствия *t* ~ *d* характерны для тувинского языка.

В ЦД слово *хензирек* соответствует в ЛТЯ *хээрек*, обозначающему ‘намордник (узды)’ [ТРС 1968: 501]. Родоплеменные группы, проживающие на территории сумона Цэнгэл, по разному называют данное приспособление: кара-сояны называют *хензирек*, а ак-сояны – *хээрек*, как в ЛТЯ.

Недоуздок в ЦД называется *нокта*, а в ЛТЯ – лит. *чулар I*, ‘недоуздок’ [ТРС 1968: 546], (ср. кобд. тоф. *нокта* [Рассадин ТРС 1995: 49]; монг. *ногт* [МОТ 1957: 269]; каз. *нокта* [МКС 1954: 120]; хак. *нохта* ‘неуздок’ [ХРС 1953: 119]; башк. *нукта* [Надергулов 2000: 122]). В древнетюркском языке слово *jular* обозначает ‘узда’ [ДТС 1969: 278]. Слово *нокта* в ЦД фонетически освоенный монголизм (монг.<ногт>). А в ЛТЯ *чулар* (д.-тюрк. *jular*) сохраняет свою древнюю форму. Интересно то, что многие тюркские языки освоили монголизм *ногт* в разных фонетических вариантах.

Молодые люди, особенно женихи, которые хотят выделяться из общей толпы и обратить на себя внимание молодых девушек, украшают своих скакунов круглыми кольцами, прикрепляемыми к недоуздку. При езде эти кольца звенят, ударяясь друг с другом, поэтому их называют *шикиширге* // *шигширге*, происходящим от звукоподражательной основы *шик-*, к нему присоединяется глаголообразующий аффикс *-ши* и уже к этой основе прибавляется аффикс *-р=гэ*. По словам доктора Г. Золбаяра, в монгольском языке имеется слово *шигширгэ* ‘кольца-украшения’. Однако, мы не обнаружили подобное слово в словарях. Возможно, слово произошло от *шижигнэх*

‘шипеть’ в монгольском языке [МОТ 1957: 650], и является лексическим диалектизмом.

ЦТ пользуются специальным скребком для снятия пота с лошади. Этот скребок у ЦТ называется словом *хусуур* (ср. кобд. *хусуур*), что в ЛТЯ соответствует слову *хыргы* ‘скребок’ [ТРС 1968: 501]. В монгольском языке слово *хусуур* обозначает ‘2. скребок из рогов или тростника для снятия пота лошади’ [Цэвэл 1966: 735]. Очевидно, что в ЦД слово является монголизмом. Отметим, что тувинцы Кобдо такой скребок делают из клюва пеликана, который залетает летом в котловину больших озер в Северо-Западной Монголии [Цэцэгдарь 2003: 162, 168]. Такой *хусуур* стоит очень дорого, за него могут дать целого барана.

Тувинское седло, помимо своей эстетичности, представляет интерес как плод инженерной мысли неизвестных ‘технолов’ прошлого [Даржа 2003: 103]. В ЦД слово *эзэр* обозначает ‘седло’, что совпадает и по фонетическому составу, и семантике со словом *эзэр* в ЛТЯ [ТРС 1968: 608]. В древнетюркском языке мы находим слово *edär* ‘седло’ [ДТС 1969: 162]. В сибирских тюркских языках слово *эзэр* встречается в разных фонетических вариантах (ср. тоф. *эзэр* ‘верховое седло’ [Рассадин ТРС 1995: 245]; алт. *ээр* [РАС 1964: 685]; хак. *изэр* [ХРС 1953: 56]).

ЦТ выделяют 3 вида седла: 1) *тыва эзэр* – остов (ц.т. *чавы*), лавку такого седла делают из березы, украшают тувинскими узорами. Оно отличается от монгольского седла внешне; 2) *казак эзэр* – остов (ц.т. *чавы*), ленчик такого седла делают из железа, сверху подушку делают из войлока и обтягивают черной кожей; 3) *ыңғышак* – выючное седло, используемое при перевозках грузов. Оно изготавливается из войлока. Иногда молодые информанты остов седла ошибочно называют *ыңғышак*. В ЛТЯ слово *ыңғышак* (ср. тоф. *ыңғышак* ‘седло выючное’) имеет значение ‘выючное седло’ [ТРС 1968: 598]. Под эти словом действительно обозначают снаряжение, напоминающее деревянный остов седла. В монгольском языке имеется слово *янгия*, *янгираг*, обозначающее ‘1) выючное седло, седло

без подушки; 2) *пренебр.* плохое седло' [МОТ 1957: 694]. Очень часто встречаются такие ареальные тюркизмы, как калмыцко-монгольские типа монг. *янгирцаг*, калм. *янһиңцүг* 'вьючное седло' < тюрк. *iŋjirčak*, как считает В. В. Севортян, тюркская словоформа *ынгырчак* является производной, образованной при помощи аффикса -чак от более краткой формы *ынгыр* типа якутской [Севортян 1974: 658-659]. В тюркских языках этому слову соответствуют алт. *ынгырчак*, каз. *ынғырышак*, тоф. *ынгырышак*, унгуршиак 'вьючное седло', кирг. *ынгырчак* 'бычье седло', тат. *ынгырчак*, башк. *ынгырсак*, чuv. *енерчак* 'седелка', як. *ынгыыр* 'седло (любое)' [Рассадин 2007: 52].

В ЦД части седла имеют свои наименования. Деревянный каркас седла из березы называют в ЦД *чавы* – лит. *чавы* 'лавка седла, ленчик' [ТРС 1968: 505] (ср. д.-турк. *jabı* 'войлочная подкладка на седло и под седло' [ДТС 1969: 222]). Произошел метонимический перенос значения слова. Переднюю часть *чавы* называют в ЦД *мурнуу бажы* – лит. *башкы бажы* 'передняя лука'; а заднюю часть – *артыы бажы* – лит. *соңгу бажы* 'задняя лука'. Названия мелких деталей седла не зафиксированы в тувинско-русском словаре, но их можно найти в работе В. Даржа [2003: 104].

Когда седлают коня, в первую очередь кладут мягкую подстилку, верх которой покрыта матерью, а внутри выложена вата или шерсть. Её называют *делдер*. Мы не нашли это слово в ЛТЯ, вместо него функционирует лексема *дерлик*.

На верх *делдер* кладут потник, который обозначается словом *чонак* и в ЦД, и в ЛТЯ: *чонак* – лит. *чонак* 'подседельный потник' (ср. д.-турк. *jonak* 'шерстяная подкладка под вьючное седло' [ДТС 1969: 272]. Слово *чона*=*к* образовано от глагольной основы *чона-* 'подстелить', *чонаар* 'положить потник' и аффикса именного словаобразования -*к*.

Щиток, который крепится между стременным ремнем и седлом, защищает внутреннюю сторону бедра всадника от натирания, его также считают украшением седла. Эта часть седла называется у ЦТ *денсе*, а в ЛТЯ – *тенсе* 'украшенная

узорами кожа (на тувинском седле)’ [ТРС 1968: 411]. В ЛТЯ встречается вариант *тесне* [Даржа 2003: 109], здесь произошла метатеза *n/c*. Наблюдаем также фонетические соответствия *d* ~ *t* в анлауте. В тувинском языке в глагольных основах с начальным аспирированным согласным ‘*t*’ *ten-* ‘*terp*’ ‘пинать’, при образовании от них причастий будущего времени *tever* ‘*teber*’ ‘пинать’, оттенки придыхательной фонемы ‘*t*’ чередуются с оттенками непридыхательной фонемы ‘*t*’ [Исхаков 1957: 98-102; Сегленмей 1986: 70]. Очевидно, что слова являются однокоренными с глаголом ЦД *депсенир* – лит. *тепсенир* ‘пришпоривать (лошадь), ударять ногами (лошадь в бока)’ [ТРС 1968: 411]. В древнетюркском *ter-* 1. пинать, лягать [ДТС 1969: 552].

Поверх потника кладут квадратный войлок, сверху обши́тый кожей. Его ЦТ называют *кежим* [еъ]. Возможно, слово в ЛТЯ соответствует лексеме *кечим* [еъ] ‘восьмушка’ [ТРС 1968: 239]. В ДТЯ зафиксированы слова *kečä* ‘И. войлок, кошма’ [ДТС 1969: 291], *kejim* ‘одежда, одеяние’ [ДТС 1969: 295] в хакасском языке встречается слово *kichim* в значении ‘кожа, подкладываемая на кошму под седло’ [ХРС 1953: 78]. В рукописи ученого Н. Ф. Катанова есть строки: «...я осмотрел у него сбрую лошади, на которой он приехал и срисовал рисунок, выдавленный на кожах железом, на тех кожах, которые обыкновенно пришиваются с одной и другой стороны седла по одной штуке и называются ‘*тесне*’. Под этими кожами полагается на лошадь ‘*кечим*’, то есть подседельная кожа» [Катанов 1890: 526]. Таким образом, можно заключить, что в центральной Туве в XIX-м веке функционировало слово ‘*кечим*’, а в настоящее время его заменило слово *чавынчак* ‘подседельная кожа (над потником)’ [ТРС 1968: 505]. Этимология данного слова нами не обнаружена.

Ремни, удерживающие седло на лошади, ЦТ называют *колун* – лит. *kolun* ‘подпруга’ [ТРС 1968: 247]. В ДТЯ имеется слово *kolan*, обозначающее ‘I. поясной ремень; подпруга’ [ДТС 1969: 454], в монгольском языке – олам ‘II. подпруга (у седла)’

[БАМРС II 2001: 470], (ср. кобд. *колым*). *Колун* ‘подпруга’ в свою очередь имеет три части: 1. *корек колун* – лит. *башкы колун* ‘передняя подпруга’; 2. *төш колун* – ‘средняя подпруга’; 3. *шавы-колун* – лит. *шавылтыр* ‘задняя подпруга (у седла)’ [ТРС 1968: 563], в разговорной речи встречается фонетический вариант *шавылдырыр* ‘задняя подпруга’. Перед нами три формы одного слова *шавы колун* (ЦД) – *шавылтыр* (лит.) – *шавылдырыр* (Даржа) от одной основы *шавы*. В ЛТЯ корень *шавы* нами не встречено, а в ЦД оно обозначает у человека и у животного пах. В монгольском языке слово *цавь* имеет значение ‘пах’ [БАМРС IV 2002: 242], *цавилуур* ‘подпруга (под пахом)’ [МОТ 1957 599]. Возможно, слово *шавы*, *шавылтыр*, *шавылдырыр* заимствовано из монгольского языка, а слово *колун* – общетюркское,

На левой стороне седла находится часть подпруги без чеки, её называют словом *чирим* ‘ремень седла, соединяемый с подпругой’ [ТРС 1968: 535] и в ЛТЯ, и в ЦД. В монгольском языке *жирэм* ‘подпруга (ремень, протягиваемый сквозь пряжку седельной подпруги)’ [БАМРС II 2001: 179]. В языке казахов, живущих в Монголии, есть фонетический вариант слово *жырым* [МКС 1954: 90] в том же значении, что и в ЛТЯ, и в ЦД. Если в тувинском языке слова *колун* и *чирим* имеют синонимическое значение, то в ЦД они имеют разные значения. Слово *колун* подпруга с левой стороны, а *чирим* означает подпругу, которая находится с правой стороны лошади и застёгивается с *колуном*.

Пряжку, при помощи которого присоединяются *колун* и *чирим*, ЦТ называют по разному. Родоплеменная группа аксояны пряжку называют словом *коргу*, а родоплеменная группа мончаки называют *долда*. Слово *коргу* характерно только в ЦД. В монгольском языке слово *горхи* означает ‘пряжка, застежка’ [БАРМС I 2001: 439]. Слово *долда*, возможно, имеет связь со словом *тол* ‘пряжка’ [РТС 1980: 471] в ЛТЯ. Такую же четырехгранный пряжку на уздечке ЦТ называют *то*. Словами *коргу* и *то* обозначаются вещи по своей функции и

виду похожие, тем не менее, они называются разными словами коргу и то.

Вспомогательный нагрудной ремень, выполненный плетением из козьей шерсти, служащий для предотвращения сползания седла назад, который крепится к седлу двумя кожаными ремнями, в ЦД называется *хөмүлдүргэ* – лит. *хөндүргэ* ‘нагрудник’ [ТРС 1968: 490]. *Хөмүлдүргэ* (ср. башк. *кумелдерек* ‘нагрудник седла’) используют и как праздничное украшение лошади. В тюркских языках встречаются варианты данного слова в виде *kötüŋ-dürük* – *kötüldürük* – *gütüldürük*.... Э. В. Северян полагал, что в слове *kötüldürük* содержится та же производящая основа *köt-köп* ‘грудь’, что и в *kötül*; *ŋ>t* в *kötüldürük* могло появиться под влиянием *öt* – *ön*, представленных в *ötgen* – *öтgen* восходит монг. *kötüldürge(n)* ‘грудной ремень упряжи’. В ЦД сохраняется древняя тюркская форма слова.

Ремень, который служит для предотвращения сползания седла к голове лошади и крепится на задней части седла, в ЦД называется *худурга* – лит. *кудурга* ‘подхвостник, задняя подпрута (у выручного седла)’ [ТРС 1968: 262]. В монгольском языке *худрага* ‘Ш. 1. ремень, который крепится на задней части седла’ [Цэвэл 1966: 724]. О происхождении слова *худурга* В. И. Рассадин отметил следующее: «*кидигүүт*, *кидигүян* ‘подхвостник’ генетически связаны или заимствованы из тюркского источника, п.-монг. *xudury-a(n)* ‘подхвостник’, бур. *хударга* ‘шлея; подхвостный ремень’, калм. *kudurya*, из монгольских языков заимствованы: тув. *тоф*. *kudurya* ‘подхвостник, задняя подпрута – у выручного седла – тув. подхвостная шлея седла – *тоф*.» [Рассадин 1971: 221].

Стремя – часть седла для лошади, оно может быть у седел для верблюда или вола. Стремя обеспечивает безопасность, устойчивость во время езды; выполняет функцию опоры. ЦТ различают несколько разновидностей стремени: 1) *доңгулак эзенги* (букв. круглое стремя) – от европейских они отличаются тем, что опорная для ноги площадка стремени увеличена

и имеет круглую форму. Увеличенная опора для ноги не случайна, она создает удобство при выполнении определенных действий (при посадке, метании с коня аркана и т.д.). Кроме того, подобная конструкция стремени более безопасна, т.к. в совокупности с особым фасоном обуви не позволяет ступне всадника ‘проскочить’, а самому всаднику – запутаться в стремени, что очень опасно, особенно при падении с лошади [Даржа 2003: 109]. 2) *арзылан чуруктуг эзенги* (букв. стремя с рисунками льва) – с двух сторон стремени имеются рисунки льва. Оно считается стременем для богатых; 3) *эр эзенги* (букв. мужское стремя) – ежедневное простое мужское стремя, без особых украшений; 4) *кээлиг эзенги* ‘стремя с узором’ или *авгай эзенги* ‘женское стремя’, оно по размеру меньше, чем мужское стремя. В ЦД замужнюю женщину называют *авгай* (ср. монг. *авгай* ‘замужняя женщина’) [МОТ 1957: 19]. В ЛТЯ слово *агай* имеет значение ‘жена высокопоставленного лица’ [ТСТувЯ 2003: 55]; в монгольском языке *авхай* ‘барышня’ [МОТ 1957: 20], поэтому данный вид стремени можно обозначить как стремя для богатой замужней женщины. 5) *хоочун эзенги* – стремя для пожилых женщин. В ЛТЯ слово *хоочун* обозначает ‘1. старый, 2. бывалый’ [ТРС 1968: 484]. В тувинском языке слово *хоочун* в сочетании *хоочун шаг* имеет значение ‘старое время’, второе значение *хоочун кижи* ‘бывалый человек’. В монгольском языке слово *хуучин* имеет значение ‘1. старый, поношенный; 2. старый, старинный’ [МОТ 1957: 570]. В отношении стремени словосочетание имеет значение ‘стремя для пожилой женщины’. Таким образом, каждая разновидность стремени имеет свое название, состоящее из двух компонентов, первый из которых, в основном, указывает на предназначение стремени.

Общее название кнута в ЦД *кымчы*, в ЛТЯ *кыличы* ‘кнут, плеть’ [ТРС 1968: 277]. Данное слово зафиксировано в древнетюркском языке (ср. д.-турк. *катсы* ‘плеть, кнут, бич; наказание’ [ДТС 1969: 415]; и в других тюркских языках: каз.

камши [МКС 1954: 180]; алт. камчы [РАС 1964: 247] и др.) и его можно считать общетюркским словом.

ЦТ кнут или камча подразделяют на следующие виды: 1) *сөөскен кымчы* – лит. *сөөскен сыптыг кымчы* ‘кнут, с рукояткой из таволги’. ЦТ қнут из таволги делят на бир қаът сөөскен кымчы ‘однослойный кнут из таволги’, уш қаът сөөскен кымчы ‘трехслойный кнут из таволги’; 2) *сарыг-ала кымчы* (букв. желто-пестрый кнут) ‘кнут, украшенный различными приспособлениями в виде круговых колец разных цветов (кольцами из меди, олова)’; 3) *хулсун кымчы* – лит. *кулузун сыптыг кымчы* ‘кнут, с рукояткой из тростника’. В ТРС слово *кулузун* переведено как ‘1) тростник/тростниковый; 2) бамбук/бамбуковый’. В монгольском языке *хулсан ташуур* переводится как ‘бамбуковый кнут’ [МОТ 1957: 563]; 4) *ыргай-кымчы* – лит. *ыргай сыптыг кымчы* ‘кнут, с рукояткой из ирги’. 5) *хоргулчун баштыг кымчы* ‘кнут, со свинцовыми концами’ – кнут похож на другие кнуты с той разницей, что к концу кнута прикрепляется продолговатый свинец длиной около одного карыша (расстояние между концами раздвинутых пальцев – среднего и большого). По словам информантов, в настоящее время *хоргулчун баштыг кымчы* ‘кнут, со свинцовыми концами’ не используется. Ими пользовались давно молодые люди, которых тувинцы называют *кайгал*. В ЦД в начале слова *хоргулчун* произносится *х* вместо лит. к *коргулчун* (*х* ~ *к*). Слово заимствовано из монгольского языка (ср. монг. *хоргалжс(ин)* ‘свинец’) [МОТ 1957: 539], об этом говорит трехсложная основа слова и аффикс =чун, который в тувинском языке у слова *коргулчун* не выделяется.

При выпасе лошадей, которых не хотят отпускать далеко от стоянки, применяются путы, которыми фиксируют три ноги – две передние и одну заднюю. Общее название пута *кижен* – лит. *кижен* ‘конские путы, тренога’ [ТРС 1968: 239]. Именная форма широко распространена в тюркских языках (ср. д.-турк. *kışän* [ДТС 1969: 310], хак. *кізен* [ХРС 1953: 78], алт. *кижен* [РАС 1964: 617] ‘путы, оковы’). Б. И. Татаринцев

отмечал, что слово *кижен* и его соответствия почти не отмечаются в этимологических словарях и подобных изданиях. Подобные образования произведены от двухсложной основы типа д.-тюрк. *kišä-* ‘спутывать, связывать...’ [ЭСТувЯ 2004: 152]. В тувинском языке между двумя гласными произошло чередование *иши* // *эже*.

По материалу, из которого изготавливаются путы, различают *баг кижен* ‘кожаные путы’ (д.-тюрк. *bay* ‘оковы, узы’) и *темир кижен* ‘железные путы’ (д.-тюрк. *temir* ‘железо’). Кожаные путы (*баг кижен*) изготавливаются из специально обработанной коровьей шкуры и ими пользуются издревле, а железные путы (*темир кижен*), по словам информантов, появились недавно.

Есть приспособление, похожее на *кижен*, но оно отличается тем, что ими связывают две передние ноги животного. Такую волосянную веревку называют *дужак*, ‘*1. азырал малдың буттарын дужсаар хендир, чеп, баг. – Пути для животного*’ [ТСТувЯ 2003: 508]. В тюркских языках также используется данное слово: (ср. д.-тюрк. *tušay* ‘пути, надеваемые на передние ноги лошади’ [ДТС 1969: 590]; алт. *тужсак* [РАС 1964: 617]; хак. *тузаг* [ХРС 1953: 238] ‘пути, спутывание (лошади)’) ‘пути (конские)’. Соответствия в близких формах (*душа* ~ *туша* ~ и под.) широко представлены в тюркских языках [ЭСТЯ III: 306]. Ср. монг. *тушаа* [МОТ 1957: 428], бур. *тушаа* [БРС 1951: 452] 1. пути (на передние ноги лошади); калм. *туша* ‘пути’ (только мн.) [РКС 1964: 573]. Цэнгэльское и тувинское слово *дужак* производно от *дужса-*, как в других тюркских языках. В тувинском языке произошло чередование *у* // *ү* в первом слоге.

Таким образом, видим, что слово фиксируется и в монгольских, и в тюркских языках: *дужса-//туша-* скорее тюркизм, заимствованный монгольскими языками.

Омонимы *холак* в ЦД и в ЛТЯ обозначают вещи, лишь немногим отличающиеся друг от друга. Слово в ЦД *холак* обозначает петлю, куда вдевают чеку пут, а в ЛТЯ слово *холак* означает ‘ремень (из кожи ног дикого зверя)’ [ТРС 1968: 480]. В

древнетюркском *kol* III ‘насечка’ [ДТС 1969: 454]. А в хакасском *холаг*, *холлах* ‘подпруга’. Как видно, все приведенные слова в разных языках и в диалекте связаны со снаряжением для лошадей и все они сделаны из ремня, поэтому возможно общетюркское слово в каждом языке развило свое значение. В ЦД, и в ЛТЯ, видимо, к древней основе слова присоединился уменьшительно-ласкательный аффикс =ак: *хол*=ак.

ЦТ коня, которого трудно поймать, ловят лasso или укрюком. Табунщики пользуются укрюком только для управления табуном и ловли лошадей. Данное действие называется в ЦТ *хуруктаар* или *хуруктап тудар* ‘ловить при помощи укрюка’. В настоящее время само приспособление выходит из активного использования, но название снаряжения не забыто, его знают даже дети. Укрюк активно используют близайшие соседи – монголы. В ЦТ данный предмет называется словом *хурук*, в ЛТЯ *урук* ‘шест с петлёй, арканом для поимки лошади’ [ТРС 1968: 440] (ср. тоф. *хурук* ‘укрюк (для ловли лошадей)’ [Рассадин 1995: 42], каз. *курық* [РКС II 1946: 724]). В древнетюркском имеется эквивалент *игүк* ‘веревка, канат’ [ДТС 1969: 616], возможно, отражающее более древнюю семантику слова. В монгольском языке *урга* ‘укрюк, урга (длинный шест с петлёй на конце для ловли лошадей)’ [БАМРС III 2001: 369]. В центральном диалекте ЛТЯ слово *урук* имеет еще значение ‘удилище’. Интересно что, в древнетюркском языке слово *игүа* также имеет значение ‘высокое дерево’ [ДТС 1969: 614], возможно, в тувинском *хурук* ~ *урук* ‘длинный шест’ отразилась данная семантика.

В ЦД, как и в ЛТЯ словом *аргамчы* называют аркан из сырой матней кожи. Оно многозначно ‘1. ‘аркан’ в значении ‘аркан из тонкой сырой матней кожи, приспособленный для ловли лошадей или перевязки груза’; 2. ‘изделие из волосяных и пеньковых нитей; веревка или канат’ [ТСТувЯ I 2003: 151]. Это слово имеется также в монгольских языках (ср. монг. *аргамж* [МОТ 1957: 42]; бур. *аргамжа* [БРС 1951: 63]; калм. *аргмж* [РКС 1964: 25] ‘аркан, кожаная веревка’).

Кроме того, у ЦТ есть разные виды аркана и соответственно слова, обозначающие их: 1. *тоши чартык аргамчы* ‘аркан в полгрудинки’ – аркан длиной в 5-6 метров, на головке которого прикреплен крюк из таволги или из копыта мелкого рогатого скота. В ЛТЯ данное выражение соответствует слову *сыдым* ‘кожаный аркан, лассо’. В древнетюркском языке слово *südrüm* означает ‘кожаный ремень’ [ДТС 1969: 502]. В ЦД слово *сыдым* используется как общее, родовое понятие. 2. *дарчылыр аргамчызы* – похож на аркан ‘в пол-грудинки’, но его длина составляет 8-9 метров. ЦТ *тоши чартык аргамчы* изготавливают из шейной части бычьей шкуры, а *дарчылыр аргамчыны* изготавляется из цельной бычьей шкуры. 3. выражение *чеп аргамчы* соответствует в ЛТЯ слову *чеп* ‘верёвка, аркан (из волос животных)’ [ТРС 1968: 528]. В древнетюркском языке *jep, jip* ‘веревка, путы’ [ДТС 1969: 267], и можно предположить, что в ЦД и в ЛТЯ сохраняется древнее значение слова, только вместо краткого гласного основы появился фарингализованный гласный. Этот вид аркана плетут из волос конской гривы и ячменного хвоста. Особенностью *чеп аргамчы* является то, что аркан не боится воды и мороза. 4. *баг аргамчы* – лит. *bag аргамчы* ‘аркан’ (ср. д.-турк. *bay* ‘2. повязка, покрывало; 3. узел, кипа, вязанка’) [ДТС 1969: 77]. Б.И Татаринцев слово *баг* считает общетюркским, отмеченным в вариантах *ba:g ~ na:g ~ bag* с развитой многозначностью, которое образовалось при помощи древнего аффикса *-(a)g* от глагола *ba-* ‘связывать, привязывать’ [ЭСТувЯ I 2000: 169]. В ЦД и в ЛТЯ слово *баг* многозначно, оно обозначает не только выделанную узкую полосу кожи, используемая как аркан, веревка, но игру ‘по выбиванию набивных мячиков, сложенных в кучу’ [ТСТувЯ I 2003: 194].

Для обозначения подковы в ЦД и в ЛТЯ есть слово *daga* (ср. монг. *tax*, бур. *taxa*, калм. *tax*) ‘подкова’. Соответствия *daga...* широко распространены в тюркских языках в вариантах *taka – takka – taga – daga* (тат.) со значениями ‘подкова; каблук’. Некоторые этимологические словари тюркских языков

содержат в основном только сопоставительный материал и не дают этимологии *дага*... Последние использованы Б. А. Серебренниковым в проводимых им монголо-тюркских лексических параллелях как один из примеров «удивительной сохранности внешней формы» [Проб. МЯ 1988: 35-36]. Причем в данном и в большинстве подобных случаев – как пример заимствований из тюркских языков в монгольские. Б. И. Татаринцев считает, что в случае с тув. *дага* и тоф. *таъха* не исключена возможность вторичного заимствования из монгольских языков [ЭСТувЯ II 2002: 37].

*Дага* ‘подкова’ тувинского языка в цэнгэльском диалекте имеет 3 разновидности: 1. *ожук-дага* – зимняя подкова, не дающая лошадям в зимнее время поскользнуться в горах или на льду. Она отличается наличием в нижней части трёх острых клыков. В ЛТЯ и у ЦТ слово *ожук* обозначает ‘тренога, треножник’ [ТРС 1968: 314]. В древнетюркском *otčug* // *očug* ‘очаг, печь’ [ДТС 1969: 362, 373]. Сложное слово *ожук-дага* состоит из двух компонентов, где первый атрибутивный компонент получил переносное значение по внешнему сходству, а второй компонент сохраняет свое основное значение. 2. *ай-дага* – (букв. подкова виде неполной луны) ‘простая подкова’, используемая в теплое время года. 3. *казаң-дага* – старая использованная подкова. Мы затрудняемся привести какие-либо параллели слову *казаң*, вопрос о его происхождении остается открытым.

ЦТ очень ценят беговых лошадей. Старики говорят, что у того, кто имеет скакуна, всегда высок его дух, поэтому скаковыми лошадьми дорожат, их лелеют, для них существуют специальные покрывала. У ЦТ слово *будээлгэ* обозначает ‘специальное украшенное полотно, покрывало на спине лошади’. У тувинцев Кобдо *будээлгэ* – эзерниң шывыы ‘потник’ [Цэцэгдарь 2003: 144]. Этим украшением накрывали лошадей жен богатых нойонов. В настоящее время изредка используют перед началом или в конце праздничных скачек. В работе З. Б. Чадамба «Некоторые группы лексических диалектизмов тувинского языка» указывается, что в некоторых районах республики

помнят названия, например, в улуг-хемском говоре слово *бүдээлгэ* – конусообразный головной убор, изготовленный из сукна [1977: 71]. Перед нами налицо – омонимы. Во-первых, в ЦД *бүдээлгэ* это конское украшение, а во втором случае речь идет о головном убore человека. В монгольском языке *бутээлэг* ‘покрывало; крышка, покрышка’ [БАМРС I 2001: 310], и нет упоминания о снаряжении для лошади. Но ЛСВ ‘покрывало’ в ЦД переосмыслен в «специальное украшенное полотно, покрывало на спине лошади». Его мы считаем лексическим диалектизмом в ЦД, заимствованным из монгольского языка. В ЦД *бүдээлгэ* в своем составе содержит словообразовательный аффикс -лгэ, в монгольском же варианте – аффикс -г. Надо отметить, что и тот, и другой аффиксы в тувинском языке заимствованы из монгольского, поэтому вполне возможно, что ЦТ смоделировали *бүдээлгэ* самостоятельно и его можно считать лексико-грамматическим диалектизмом.

Перед кастрацией лошадей используют *кыскытыш* – инструмент из двух палочек из тальника в виде ножниц. Им прищемляют мошонку животного перед кастрацией, чтобы потом рана не кровоточила и быстрее заживала. Данное слово не используется в ЛТЯ и других его диалектах. В древнетюркском зафиксировано слово *кызыас* ‘1) щипцы, клещи’ [ДТС 1969: 447]. Инструмент для выдергивания гвоздей в ЛТЯ и в ЦД называется *кыскаш* ‘щипцы, клещи’ [ТРС 1968: 280]. Таким образом, оба слова происходят из одной глагольной основы, но словообразовательные аффиксы разные – -кыш и -каш. У башкир наиболее древним способом кастрации является *кысыу* ‘букв. жать, сжимать’, при котором атрофирование половых желез проводится без хирургического вмешательства. При данном способе семенной канатик животного туго сжимают *кыса* (вид прижимного скальпеля) и завязывают [Надерголов 2000: 78]. Данный способ кастрации лошадей у ЦТ и башкир схож.

Таким образом, анализ вышеприведенных терминов показывает, что многие из них с незначительными фонетическими

отклонениями составляют общетюркские слова. Это обусловлено тем, что в период формирования самостоятельных тюркских народов и их языка, они имели большую общность в ведении скотоводческого хозяйства. В дальнейшем, в процессе исторического развития, у каждого народа появились свои языковые особенности и в системе терминов скотоводства.

### **Список сокращений**

алт. - алтайский  
башк.- башкирский  
букв. – буквально  
бур. - бурятский  
др.-уйг - древнеуйгурский  
д.-тюрк. - древнетюркский  
каз. – казахский  
калм. - калмыцкий  
кирг. – киргизский  
кобд. – кобдоские тувинцы  
лит. – литературный тувинский  
ЛТЯ – литературный тувинский язык  
М.-т. – монгун-тайгинский диалект  
монг. – монгольский  
ов. – овюрский диалект  
п.-монг. – письменный монгольский  
тан. – тандынский диалект  
тат. - татарский  
тоф. - тофаларский  
узб. - узбекский  
хак. - хакасский  
ЦГ. – цэнгэльские тувинцы  
цэнг. – цэнгэльский  
чув. – чувашский  
шор. – шорский  
якут. - якутский

### **Литература**

1. Барынын Мoolда сенгел тываларының ырылары (Песни цэнгэльских тувинцев Западной Монголии) / Сост. Э. Таубе. – Кызыл, 1995. – 48 с.

2. Баярмагнай А. Монголчуудын хурдан морь уях соёл, түүхэн уламжлал. Под. ред. С.Бадамхатана. – Улаанбаатар, 1998. – 102 с.
3. Ванштейн С.И. Историческая этнография тувинцев: проблемы кочевого хозяйства. – М.: Наука, 1972. – 315 с.
4. Даржа В.К. Лошадь в традиционной практике тувинцев-кочевников / отв. ред. Г.Н. Курбатский– Кызыл, 2003. – 184 с.
5. Дмитриев Н.К. Соответствие //д//т//з//з//й// Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. М.: Изд-во АН СССР, 1955. – Вып. I: Фонетика. – С. 326-329.
6. Исахаков Ф.Г. Тувинский язык. Очерки по фонетике: материалы для научной грамматики / Под. ред. Н.К.Дмитриева. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 124 с.
7. Катанов Н.Ф. Очерки Урянхайской земли: Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии Наук и Императорского Русского Географического Общества членом-сотрудником Императорского Русского Об общества и Общества Археологии, Истории и Этнографии при Казанском Университете. – СПб., 1890. – 421 с.
8. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 452 с.
9. Надергулов У.Ф. Животноводческая лексика башкир / Под. ред. Э.Ф.Ишбердина. – Уфа, 2000. – 185 с.
10. Проблемы монгольского языкознания: сборник научных трудов / АН СССР. Бурятский институт общественных наук / Под. ред. Л.Д.Шагдарова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 159 с.
11. Рамstedт Г.И. Введение в алтайское языкознание. Морфология. – М., 1957.
12. Рассадин В.И. Фонетика и лексика тофаларского языка.– Улан-Удэ: Бурят кн. изд-во, 1971. – 252 с.
13. Рассадин В.И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. – М.: Наука, 1980. – 116 с.
14. Рассадин В.И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. I. Тюркское влияние на лексику монгольских языков. - Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2007. – 165 с.
15. Сегленмей С.Ф. Чередование согласных фонем тувинского языка // Фонетика языков Сибири и сопредельных регионов. – Новосибирск, 1986. – С. 69-72.
16. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Под. ред. Э.Р.Тенишева. – Л., 1997. – 798 с.
17. Цэцэгдарь У. Образцы фольклора и речи кобдоских тувинцев. – Кызыл, 2003. – 192 с.

18. Чадамба З.Б. Некоторые группы лексических диалектизмов тувинского языка // Тувинский язык и литература в послеоктябрьский период. – Кызыл, 1977.

### Словари

1. Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х т. Т. I: А-Г. – М., 2001. – 520 с.
2. Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х т. Т. II: Д-О – М., 2001. – 536 с.
3. Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х т. Т. III: Ф-Ф – М., 2002. – 440 с.
4. Бурят-монгольско-русский словарь / Под ред. Ц.Б. Цыдендамбаева – М.: Гос изд-во иностр. и нац. словарей, 1951. – 852 с.
5. Древнетюркский словарь / АН СССР. Институт языкоznания. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
6. Монгол орос толь / Под ред. А. Лувсандэндээва – М., 1957. – 714 с.
7. Монголша-казакша сөздік (Монгольско-казахский словарь). – Улаанбаатар, 1954. – 396 с.
8. Рассадин В.И. Тофаларско-русский словарь. Русско-тофаларский словарь – Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1995. – 288 с.
9. Русско-алтайский словарь / Под ред. Н.А. Баскакова. – М.: Сов. энциклопедия, 1964. – 876 с.
10. Русско-казахский словарь. – Алма-Ата: АН Каз ССР, 1946. – 412 с. – Т. I: А-О.
11. Русско-калмыцкий словарь / Под ред. И.К. Илишкина. – М.: Сов. энциклопедия, 1964. – 804 с.
12. Русско-тувинский словарь / Под ред. Д.А. Монгуша. – М.: Русский язык, 1980. – 664 с.
13. Севорян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на гласные. – М.: Наука, 1974. – 768 с.
14. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Т.II: Д, Ё, И, Й / Под. ред. Д.А. Монгуша – Новосибирск: Наука, 2002. – 388 с.
15. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Т.III: К, Л – Новосибирск: Наука, 2004. – 440 с.
16. Толковый словарь тувинского языка. Т. I: А-Й / Под ред. Д.А. Монгуша. – Новосибирск: Наука, 2003. – 599 с.

17. Тувинско-русский словарь / Под ред. Э.Р. Тенишева. – М.: Сов. энциклопедия, 1968. – 646 с.
18. Хакасско-русский словарь. – М., 1959. – 487 с.
19. Цэвэл. Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь (Краткий толковый словарь монгольского языка) / Под ред. А.Лувсандэнэв. – Улаанбаатар, 1966. – 912 с.

*Донгак А.С.*

### **Монголоязычный фольклор Эрзина\***

Устойчивое тувинско-монгольское двуязычие приграничных с Монголией Эрзинского и Тере-Хольского кожуунов Тувы является естественным результатом длительных этно-культурных контактов тувинцев с монгольскими народами, обусловленных общей историей еще с древнейших времен, сходством хозяйствственно-культурного типа и религиозно-мировоззренческой общности. Обширные степи и пастища Западной Монголии, с одной стороны, и, с другой – горные хребты и таежные массивы Южной (Юго-Восточной) Тувы были единой территорией разных родо-племенных групп кочевников. Как писал Б.С. Сонам, «в общении с монголами и миграциях по их территории особо активное участие принимали родоплеменные группы западных и восточных соянов, соответственно проживающих в окрестностях оз. Доре-Нур («Стремяозеро») и в среднем течении р. Тес, а также чооду, восточные и западные кыргысы», далее он же отмечает, что «восточные кыргысы из местностей Хачык, Дзайгыл, Цэрэг, Балиг (Балыктыг-Хем), как и роды из окрестностей оз. Тере-Холь, посещали своих восточных соседей – монголоязычных дархатов, а также уйгур-урянхайцев, вели с ними торговлю, доходили до оз. Хубсугул, и, конечно же, владели монгольским языком» [Сонам, 1983, С. 121].

Не углубляясь в более древнюю историю, можно сказать, что в XV-XIX вв. «тувинские племена кочевали не только в

\* Исследование проведено при поддержке гранта РГНФ, проект № 12-14-17600.

пределах современной Тувы, но и южнее до г. Кобдо, и восточнее, до Иркутска и оз. Косогол, а также по северной стороне Западного Саяна через Алтай и Минусинскую котловину, до верховьев р. Урунги – Черного Иртыша и до г. Томска» [Маний-оол, С. 102-104].

В этой связи Б.С. Сонам отмечал: «из воспоминаний информаторов, проживающих в поселках Морен, Булун-Бажи, Нарын, Бай-Даг Эрзинского района, выясняется, что в степях, расположенных к северу и северо-востоку от горы Хан-Хухей (Хаан-Көгөй – А.Д.), по соседству с монгольскими племенами жили и кочевали предки и старшее поколение нынешнего населения упомянутых выше населенных пунктов Тувы. Среди них есть немало людей, считающих Хан-Хухей священной, божественной горой, и, поэтому преклоняющихся перед её величием и красотой. Эта гора восхваляется и в фольклоре» [Сонам, С. 121].

Сакральное значение бывших родовых мест, в частности горы Хаан-Көгөй, сохраняется в представлениях также современного поколения юго-восточных тувинцев, родившихся на территории Тувы и почитающих гору Хаан-Көгөй, как родину своих предков. Об этом свидетельствуют сюжеты легенд и преданий народа о Хаан-Көгөй и названии местностей, родовых кочевий, рек, перевалов, связанных с данным хребтом [Тувинские легенды и мифы, 2010].

То, что в Туве сохранился островок активного бытования монгольского языка и есть результат вышеупомянутых объективных исторических условий. Но сегодня по замечанию Б.С. Сонама, у рода соянов монгольский язык давно утрачен, «тогда как роды чооду и кыргыс от мала до велика говорят на нем» [Сонам, С. 121].

В чем же причина быстрой утраты монгольского языка представителями рода соян, ведь их предки также проживали по соседству с дорведами, баядами и другими народностями и активно кочевали на территории Западной Монголии?

Как сообщил нам информант Борагай Чызылаасович Дамдин из рода соян, «настбищные угодья, кочевья соянов простирались от Хаан-Когея до отрогов хребта Хархираа и перевала Улаан Даваа (территория Увс аймака Монголии). Гора Хаан-Когей состоит из трех хребтов – Хаан-Когей, Эжен-Когей и Богда-Когей. Это горные местности и есть родина наших предков».

Он же рассказал, что «когда началась коллективизация в Туве и Монголии, то соянам пришлось переселяться все ближе и ближе к внутренней территории Тувы и, в конце концов, большинство из них осело на территории нынешнего Тес-Хемского кожууна Тувы. Так и постепенно монгольский язык был забыт» [Научный архив ТИГИ, Материалы совместной комплексной экспедиции ТИГИ и Института истории АН Монголии, июнь 2011 г.].

Интересен вопрос о этнической самоидентификации монголоязычных тувинцев. На вопрос «кем же они себя считают, монголами или тувинцами, они отвечают: тувинцами», но между собой и в семье предпочитают говорить только по монгольски. До недавнего времени (вплоть до конца 1960-х – начала 1970-х гг.) многие местные дети поступали в школу, не владея тувинским языком. Учителям приходилось обучать детей одновременно и тувинскому и русскому языкам.

Как сообщила информантка А.Ч. Комбу, её бабушка рассказывала о том, что «в начале 1940-х гг. в сумон Шар-Булун Эрзинского кожууна (тувинское название Сарыг-Булун) приехал официальный представитель властей ТНР (Тувинской Народной Республики) и не смог провести собрание, т.к. не нашел никого, кто владел бы тувинским языком». Она же сказала, что раньше в её родных местах (Нарын, Качык) люди пели песни только на монгольском языке [записи А.С. Донгак, 2011 г.].

Тувинско-монгольское двуязычие своего рода феномен, неизвестный у других тюркоязычных народов Саяно-Алтая. В этом смысле интересно сравнение юго-восточных тувинцев

с этническими тувинцами Монголии (в частности, с цэнгэльскими или алтайскими тувинцами, проживающими в Баян-Ульгийском аймаке), которые, наоборот, между собой общаются только на тувинском языке, хотя монгольский язык, наряду с казахским, у них считается вторым родным языком.

Широко не проводились также исследования, затрагивающие разные аспекты материальной и духовной культуры местных жителей - носителей монгольского языка, их этнических, языковых особенностей, этнографии и фольклора. Трудность заключалась в том, что не всегда специалисты-тувиноведы могли вести систематическую собирательскую деятельность в среде монголоязычного населения в силу незнания языка, поскольку, как вышеупомянуто нами, многие коренные жители Нарына (Качыка) и Тере-Холя предпочитают общаться между собой на монгольском, чем на тувинском языке.

В 1970-х гг. с появлением в ТНИИЯЛИ специалистов-монголоведов собирательская работа среди монголоязычных тувинцев получила новый импульс. В 1970-80-х гг. ХХ в. в Эрзин и Тере-Холь состоялись четыре научные экспедиции с целью сбора языкового и фольклорного материалов. Научный сотрудник ТНИИЯЛИ Б.С. Сонам (выпускник Монгольского университета, носитель монгольского языка, уроженец с. Нарын Эрзинского района) в июне 1977 г. собрал материал по лексике монгольского языка тере-хольских тувинцев [РФ ТИГИ, Т. 702].

В 1978 г. им также совершены поездки в с. Нарын Эрзинского района и в с. Кунгуртуг Кызылского (ныне Тере-Хольского) района, в ходе которых был собран разнообразный фольклорный материал на монгольском языке. Объем материала составляет 96 страниц (две ученические тетради), написанные от руки. Сделана параллельно запись на магнитофоне [РФ ТИГИ, Т. 238, Д. 974; РФ ТИГИ, Т. 239, Д. 976 «а»].

В Рукописном фонде ТИГИ хранятся и образцы речи на монгольском языке жителей с. Нарын Эрзинского района, за-

писанные монголоведом А.Э-Г. Улановой в 1978 и 1983 гг. Эти материалы легли в основу её монографического исследования, посвященного диалектным особенностям монгольского языка жителей Юго-Восточной Тувы (Эрзина) [РФ ТИГИ, Т., Д. 804; Т., Д. 886].

Одним из первых исследователей языка жителей Тере-Холя, где монгольский язык является также доминирующим, был проф. Ш.Ч. Сат. Им были отмечены несколько факторов, повлиявших на сложение тере-хольского диалекта, в числе которых - влияние монгольского языка; географическая удаленность; этнолингвистические (по его предположению «в этнический состав жителей данной местности вошли не только тюркские, но и монгольские и, возможно, самодийские элементы») [Сат, 1968, С. 101]. В статье «О говоре населения Тере-Холя» Ш.Ч. Сат высказал важные выводы об языковой, этно-культурной ситуации жителей Тере-Холя, которые до сегодняшнего дня не утратили своей актуальности. Он писал: «Тере-Холь представляет исключительно важный интерес в историко-археологическом, историко-этнографическом отношениях. Достаточно сказать, что на одном из островов озера Тере-Холь сохранились развалины огромной крепости; на полях близ озера и в долинах рек встречаются древние курганы; в этих местах с давних времен жили скотоводы и оленеводы-охотники, которые имели своеобразные обычай и обряды; на этой территории тувинцы в давние времена в тесном контакте жили с монголами» [Сат, 1968, С. 100].

Языковед П.С. Серен продолжила исследование тере-хольского диалекта и ею были обоснованы выводы о том, что он – один из ярко выраженных диалектов тувинского языка и «в фонетическом плане заметно отличается от всех остальных диалектов и говоров тувинского языка, в нем – своеобразный акцент, характерный только для речи местного населения» [Серен, 2006, С. 5].

В силу вышеупомянутых причин, монголоязычный фольклор Эрзина и Тере-Холя (Юго-Восточная Тыва), ранее не был предметом специального исследования тувинских фольклористов. По этому поводу Ш.Ч. Сат писал: «важное значение имеет изучение фольклора тере-хольцев, ибо последние жили в прошлом (да и в настоящее время) в географически отдаленной, изолированной местности и поэтому имели слабое общение с жителями Центральной и Западной Тувы» [Сат, 1968, С.100].

В данном сообщении мы впервые обратились к собранным монголоведом Б.С. Сонамом в сентябре 1978 г. в с. Нарын Эрзинского района фольклорным материалам на монгольском языке.

Ученый Б.С. Сонам рано ушел из жизни (в 1984 г.) и научная обработка этих материалов не была доведена до конца. Образцы фольклора, записанные им, сегодня представляют ценный для науки материал, т.к. исследователь, будучи уроженцем тех мест, хорошо знал традиции и реалии жизни земляков - скотоводов, охотников, рыбаков, тонкости и нюансы местного диалекта монгольского языка. Неоценимую помощь в сортировке ему оказывало и то обстоятельство, что он был специалистом, знающим и литературный, и старописьменный монгольский языки. Записи Б.С. Сонама важны еще тем, что в 1970-80-е гг. еще можно было застать в живых тех информантов и пожилых людей - носителей или знатоков фольклора и старых традиций, которые родились еще в дореволюционной Туве и Монголии и были свидетелями многих исторических событий, не всегда отраженных в официальных документах.

Во время своей командировки в с. Нарын Б.С. Сонам выявил около 20 информантов - исполнителей фольклора на монгольском языке, большинство которых были представителями родов восточных и западных кыргыс, чооду и соян. Из них: 4 человека знали тувинскую письменность на латинице, 1 из ко-

торых владел также старомонгольской и тибетской письменностями (это Чодур Шадаа Сагаачы, 1905 г., из рода кызыл соян, родился в местечке Ар Баруун-Туруун возле Хаан-Когея. В настоящее время это территория Завханского аймака Монголии), 4 человека – неграмотных (в школе не обучались).

Самой старшей по возрасту была Гэрэлмаа Цэвэл Серээдаровна (здесь сохранена авторская орфография – А.Д.) из местечка Кадын-Гол, родилась в 1901 году, неграмотная, приехала в Эрзин в 3-летнем возрасте из с. Арыг-Бажы Тандинского кожууна, из рода монгуш. Можно сделать вывод, что монгольский язык она выучила в детстве, в среде местных жителей. От нее были записаны 4 загадки и пословица на монгольском языке. Самым молодым информантом на тот период был Кажиндуев Николай Ижиевич, 1937 г.р., западный кыргыс, закончивший 10 классов средней школы.

Всего записано: 4 сказки - *үлгэр* («Хан-Харанхуй», «Молонтай хуу», «Галзуу Ширнэн», «Үнгараг Эмгэн»); 4 мифа – *эртний домог* (*дас шувууний тухай* (о птице грифе), *тарвагны тухай* (о тарбагане), *сарсин эрээхийн тухай* (о летучей мыши), *турлааг шувууний тухай* (о птице турлааг)); 9 легенд и преданий – *туухийн домог*: о ламе-охотнике; о шамане; о ламе-лекаре из Тибета; о старике-охотнике на тарбаганов; о бродячем ламе; о том, как нашли лечебный источник-аржаан; о том, как образовалось озеро Тере-Холь; о хане с ослиными ушами; о названии местности Тэрмэс; 10 благопожеланий, заклинаний - *йөрөөл, залбирал*; 51 загадка - *оньсого*; 8 пословиц - *зүйр үг*; 10 песен - *дуу*.

Запись сказки «Хан-Харангуй», осуществленная от информанта Нимы Каваа Белчеевича, является, к сожалению, неполной, и представляет собой всего лишь короткий пересказ зачина знаменитого монгольского эпоса, ставшего, как известно, наряду с «Гэсэриадой», одним из шедевров монгольского фольклора и литературы. Науке известны лишь несколько ру-

кописей этого произведения, в том числе и найденная в Туве и изданная в 1960 г. Г.Д. Санжеевым в сборнике «Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика» [Аранчын, 1975, С. 213].

Ю.Л. Аранчын перевел на тувинский язык одно из монгольских изданий «Хан-Харангуй» и в предисловии написал, что устное творчество тувинцев вобрало в себя сюжеты многих сказок народов Западной Монголии [Эрнц эрези Хан-Харангуй, С. 4]. Как нам кажется, это произведение неслучайно было зафиксировано у юго-восточных тувинцев, данный богатырский эпос входил в репертуар знаменитого западномонгольского рапсода Парчен-Туульчи, которого записывал еще Б.Я. Владимирцов [Аранчын, 1975, С. 213; Михайлов, 1969, С. 61].

У того же сказителя Нима Каваа Белчеевича записана и другая сказка - «Молонтаа хүү», которая является устным вариантом известной повести старомонгольской литературы «О Молон-тойне». В сказке в целом сохранилось религиозное содержание литературного оригинала. Она представляет интерес также в лингвистическом плане, поскольку в ней ярко выражены особенности монгольского языка юго-восточных тувинцев.

В материалах Нарынской экспедиции есть несколько **мифов**, в том числе и этиологический миф о птице дас (гриф), записанный у Ивана Сотпаевича Микпана:

«Хамаг амьтан цуглувсан дэлхийд. Тэхдээр «юунуу цуглувсан юм бэ?» гэх дээр дас гэдэг том хар шувуу цуглувсан. За энэ дас гэж шувуу юу яадгийм гэх дээрээс амьтан барьж идээд болхoo байсан амьтан байсан юм байна. Дэлхий дээр аливаа амьтан байлгүүр күэ барьж идээд байсан. Тэгсэн дасыг бурхнаа гэгээн гэж дуудааж авчраад:

- За, чи юунд дэлхий дээр хамаг амьтан барьж идээд байнч? - гэх дээр,

- Над шиг сүрхээ эргээ амьтан байхгүэ! - гэж, энцсэн байн шүү дээ.

- Күвээ чи сүрхээ амитан бишач, - гэж тэгсэн.
- Чи тийм сүрхээ юм барьдаг юм болтол чинь чи заа, бөөрөнхүй хүнээ хувхаа толгоо авчирж тавиж авч, за чи инийг тэнгэрэн өөд хөөрж очиж уруудаж ирж ингиж гурав дахин ингииж .
- Шаа, туугэл хүнээ болгоол хаг шаачихвал, чинь дэлхийд амитаа амитан битгий улдээ, цөмийн барьж идэж (идч) аваараа. Нэг шил шаазангий чинээ цагаан чулуу нуужс авсан, хүнээ толгааг илд нь тавидан байсан. «За би хөөрий энүүний тань ямар юм бадгин няц шаай» кэл дэх дээр зэрэг л, энэ дас чинь тэнгэрэн өөд л хөөрөөд нисч, нисч уруудхийн тэн дээр л өнээ хүнээ толгоогээ нуун татчихаад цагаан чулуу ингээд тавидан байсан. Өнээ цагаан чулууг гурав тахин тасиар ингэж шаалгасан. Тэгэж байсанга тас гурав тахин шаачихаад «За, ницраа бай (биз) дээ» гээд хүрч ирсэн. Өнөө хүнээ толгоогин тавицан байсан өнөө чулуугаа нууцан байсан. «Өнөө хүнээ толгод чинь хэвээрээ байх чив, чи тэгвэл амитаа амитан битгий барьч идч байж, уксэн юмнаа мах идиж яв, чамаад гэлэн шувуу гэж нэр өгчин гэж дасыг ингэсэн юм гэсэн.

Тэгээд одаа уксэн юмнаа мах идиж явдаг дас гэж их том хар шувуу бий л даа. Амийтаа юм ер л барьж иддэггүйэ. Альд нь тэмээ адuu мал хамаг юм ухэн өнээ сэгэн дээр очиж, хүнээ мах иддэг, ухрийн мах иддэг, тэмээнээ мах иддэг, тийм уксэн юмнаа мах идэх явдаг дас гэж гэлэн шувуу гэж их том шувуу. Одоо тэр байна».

(Всех живых существ обитающих в мире, собрали в одном месте. Когда спросили «Зачем же всех собрали?», оказалось, собрала большая черная птица дас (гриф). Когда поинтересовались «Что за эта птица такая дас?», то выяснилось, что она хватает и поедает всех живых существ. Какие в мире есть существа, хватала и поедала. Тогда уважительно называя её «бурхан-гэгээн», птицу гриф вызвали и спросили:

- Почему же ты хватаешь и съедаешь всех живых существ на земле?

- Нет такого существа, кто был бы страшнее, чем я! - так ответила птица гриф.

- Нет, ты не такая страшная, - ответили.

- Если ты такая страшная, то найди и принеси высохший человеческий череп и взлети высоко-высоко в небо и ударь его, чтобы он развалился [в прах]. Так сделаешь три раза. Если сможешь разбить череп, то какие есть в мире живые существа, не оставляя никого, всех можешь хватать и съедать. Положили в стеклянную чашку череп и спрятали белый камень [похожий на череп]. «Так и быть, взлечу я высоко, ударю и разбью-ка [ваш череп]!», как только она сказала и взлетела высоко в небо, [те] спрятали череп и вместо него положили белый камень. Так три раза птица гриф ударила белый камень и, подумав «ну, разбила в дребезги череп!», спустилась вниз, то в чашку опять положили череп, а камень спрятали. Сказали: «Череп же так и не разбился, поэтому не будешь есть мясо живых существ, будешь питаться падалью, даем тебе имя «птица-гэгээн», которая не ест живых существ».

Есть такая очень большая птица, которая поедает всех павших животных, верблюдов, лошадей, коров и даже людей. Она не ест живых существ. Где бы не лежали трупы лошадей и других павших животных – коров, верблюдов, даже людей, то птица дас идет туда и поедает, ее так и называют «птица-гэлэн (тув. хелин – А.Д.), которая питается падалью. Она и сейчас там находится»).

**В легендах и преданиях** в основном рассказываются о событиях или природных явлениях, происходивших когда-то в давние времена в их родных местах. Популярны также легенды, связанные с происхождением названия разных местностей.

Самые известные – это легенды об озере Тере-Холь и о царе с ослиными ушами (популярный сюжет, вошедший и в монголо-тибетский литературный сборник «Волшебный

мертвец»). Вот как звучит местный вариант сюжета о царе с ослиными ушами, который сохранился до настоящего времени:

«Элжгэн хаан хүн сардаа үсээ нэг акпуулдан, акпуулахдаа чихээ нуудаг, чихээ хүнээс нуудаг, хүнд үзүүлдгүэ, сарда үсээ акпуулдан нэг хүн алдаг байсан байж. Тэхдээр хэчнээ хүнээ аминд хүрээ биз.

Нэг хөгшин ганц хүү нь үсийн акпуулсан «Одоо яан, ээж минь, одоо би алуулах боллаа?» гэхлээр нь ээж нь мээмнээ үсүүгээр нь арвайн гурил зуураад, бөмбилээд өнээ хүүдээ үзүүлээд явуулсан. «Энийг яадгийн?» гэх дээр, «Үсийн авч байх хоорондаа өвөр дээр нь үүрүүлээд байгээрээ» гэж тэгсэн. Тигээд өнээ хүү үсийн авч баэгээд өвөр дээр нь үүрүлихдин нь авч амсаад «Энэ ийм аймтээхэн юу чинь байдгийн энэ?» гэхд нь «Ээжин минь үсүү нь байна л даа» гэж.

Аа, тэгээл үсийн аваад дүүрэх дээр нь «Чиний ээжин чинь үсүүгийн адилхан аймтаа ууж идсэнээс хөөш одоо чамайг алах арга байхгүэ, нэг ээжин хүүхүүд боллаа биз» гэж. «Одаа миний чихийг хэлэхсээд байвал чинь хад модонд нүх сувгуу, зурам тарвагнаа нүхүнд, уул хаданд хэлж байгээрээ».

Одаа өнээ хүнээ чихийн хэлэхсээд бур болохад нь хад чулуунд очиж хэлж л байдал, зурам тарвагнаа нүхэнд хэлж л байдал, салхи салхиж мөд анхасанд «Элчин чихтээ хаан» л гэж байдал, зурам тарваг хашгырсанч «Элжгэн чихтээ хаан!» л гэж байдал бас нэг тиим туулс юм байдгийн даа.

(Был Элжгэн-хан, который скрывал свои уши от людей, раз в месяц он стриг волосы и того, кто постригал, убивал. Так он убил много людей. Пришло время стричь волосы хану и единственному сыну одной старухи. Парень спросил у матери: «Как мне быть, меня ведь [хан] убьет?». Мать смешала ячменную муку с собственным молоком и закатала из них

шарики и сказала сыну: «Когда будешь стричь волосы хану, то между делом будешь съедать эти шарики». Парень стриг волосы хану и начал есть свои шарики. И хану дал попробовать. Хан спросил: «Откуда такие вкусные шарики?». Тогда парень признался, что они сделаны из молока его матери. Когда парень закончил, хан сказал: «Попробовав такие вкусные шарики, сделанные из молока твоей матери, я не могу убить тебя, давай будем сыновьями одной матери. Если захочешь сказать кому-либо о моих ушах, то лучше скажи в расщелину скал, камней или шепни в нору сусликов и тарбагана».

Когда парню хотелось рассказать об ушах хана, что он говорил в расщелину скал и камней «У хана ослиные уши!», в нору сусликов и тарбаганов шептал «У хана ослиные уши!». Ветер подхватывал и свистел «У хана ослиные уши!», суслики и тарбаганы услышав, стали кричать «У хана ослиные уши!». Есть такая сказка».

Из малых жанров были записаны **пословицы и поговорки**: *Их дур эзнээ алдаг* (тув. Улуг тура ээзин өлүрер – Высокомерие уничтожит (убьет) хозяина); *Санаа муут өөдөлдгүээ* (тув. Сагыжы бак өөдөлевес – У кого дурные помыслы, тот и не поднимется выше); *Дотор муут таргалдгуэ* (тув. Ишти-хөңү бак семирбес - У кого душа неблагородная, тот и не полнеет);

*Олонтаа газар хэлээ шинжсин* (тув. Улустугда дылың хына - Где люди, за языком следи [своим]); *Ганцараа явахтаа бийэ шинжсин* (тув. Чааскаан чорааш, мага-бодуң хына - Когда один, за телом следи своим).

Записаны и другие **поговорки**: *Багыг бодвол их, ихийг бодвол бага* (тув. Бичинни бодаарга, улуг, улугнү бодаарга, бичин - Если подумать о малом, оно велико, если подумать о великом, оно мало) и т.д.

В записях Б.С. Сонама также представлены **загадки**, приведем несколько из них:

- *Их гэрт бага гэр* - Улуг өг иштинде бичий өг - В большой юрте маленькая юрта,

*Бага гэрт балчир хүү* - Улуг өгде хензиг оолак - В маленькой юрте крохотный мальчик (*гутал*, *оймос*, *хөл* - сапоги, носки, ноги);

- *Улаан үхэр, хар үхэр хоёр* - Кызыл инек, кара инек - Красная и черная коровы,

*Бие, бие долоолцож байна* - Бот-боттарын чылгажып тур - Друг друга лижут (тогоо, *гал хоёр* - паш биле суугунун оду - котел и горящий в печи огонь);

*Аягаар дүүрэн алаг маx* - Аяк долу шокар эйт - Полная чаша пестрого мяса (хүний нүд - кижи караа – человеческий глаз).

Зафиксированные благопожелания - **йөреөл** и моления также связаны с обрядами народа и отражают традиционные представления коренного населения Эрзина – скотоводов и охотников об окружающем мире, природе, родных местах, семье. Примером могут послужить благопожелания юрте, молодоженам, моления-заклинания (**мөргөл-залбирал**) во время охоты, записанные у Норбу Санаа Чавынчаковны (1914 г.р.), большого знатока не только обрядового фольклора и песен, но и загадок.

Традиционная культура монголоязычных тувинцев, несомненно, представляет большой интерес для исследователей – языковедов, фольклористов, этнографов и т.д. После записей 1978 г., сделанных Б.С. Сонамом, в апреле 2011 г. нам удалось записать у Валерия Кунажаповича Биче-оола (1949 г.р., уроженец с. Нарын Эрзинского кожууна) несколько образцов фольклора на монгольском языке, в том числе 4 благопожелания и славословия – **йөрээл**, **магтал** коню, борцу; Шагаа – Новому году, семье; 2 легенды об оргаадае (женщина) и мастер-кузнеце из Эрзина, который удивлял всех своими искусствами изделиями и несколько **пословиц**.

Все, что мы записали у него, он определил как «*тыва кижиниң моол дылда чугаалаан созу*» (то, что тувинец рассказал по монгольски). Рассказ шел параллельно на двух языках, он плавно переходил с тувинского на монгольский язык, и, наоборот, и не запинался в поисках адекватного слова на монгольском или тувинском языках. На наш взгляд, фольклорная традиция юго-восточных тувинцев гармонично развивалась в условиях тувинско-монгольского двуязычия.

В заключении следует сказать, что монголоязычный фольклор жителей Эрзина является оригинальным пластом, неотъемлемой частью наследия устного народного творчества тувинского народа. Настоящим сообщением мы лишь кладем начало изучению монголоязычного фольклора юго-восточных тувинцев. Предварительное ознакомление дало нам только малую часть материалов Нарынской экспедиции, многие образцы которых более 30 лет хранятся на магнитных лентах в нерасшифрованном виде. Эти полевые записи должны быть введены в научный оборот, т.к. являются ценным материалом для тувинской фольклористики и монголоведения. Необходимо и в дальнейшем вести систематическую собирательскую работу с целью исследования и издания образцов монголоязычного фольклора Юго-Восточной Тувы с сохранением особенностей местного диалекта, с параллельным переложением на литературный монгольский язык, с переводом на тувинский и русский языки.

## Литература

Аранчын Ю.Л. Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. XVII. - Кызыл, 1975.

Вайнштейн С.И. Очерк этногенеза тувинцев //Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып.V. - Кызыл 1957.

Владимиров Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Изд. 2-е. - М., 1989.

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

Мир Убсунурской котловины (Uvs-Nuur hollow world). - Новосибирск, 1994.

Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. М., 1969.

Сат Ш.Ч. О говоре населения Тере-Холя // Сборник научно-методических статей. В помощь учителю. Гуманитарные науки. - Кызыл, 1968.

Серен П.С. Тере-хольский диалект тувинского языка. Абакан, 2006.

Сонам Б.С. О лексических особенностях монгольского языка юго-восточных тувинцев // Вопросы тувинской филологии. - Кызыл, 1983.

Тувинские легенды и мифы (на тув. яз.). Сост. А.Д. Арапчор. - Кызыл, 2010. - с.72; 86; 90; 92.

Эрнин эрэзи Хан-Харангуй (на тув. яз.) /Моол дылдан Ю.Л. Аранчын очулдурган. - Кызыл, 1976.

Научный архив ТИГИ, Материалы совместной комплексной экспедиции ТИГИ и Института истории АН Монголии. - Июнь 2011г.

### **Мижсит Э.Б.**

#### **Древняя космология в мифах цэнгэльских тувинцев**

Картина мира или модель мироздания древних тувинцев, изучаемая нами в диссертации «Тувинская традиционная космология», пополнилась яркими и сохранившимися в первозданном виде мифами и преданиями тувинцев, проживающих в настоящее время на своих исконных землях в сумоне Цэнгэл Баян-Ульгийского аймака Монголии.

Прежде чем непосредственно приступить к раскрытию темы, необходимо подчеркнуть особую роль мифа как смыслообразующего феномена духовной культуры древности и о том, что, по мысли Е.М. Мелетинского и многих других исследователей, «миф, как тотальный или доминирующий способ мышления, специфичен для культур архаических...» (Мелетинский, 1976, с.153), более того «в этих обществах мифоло-

гия является доминантой духовной культуры., становится totally господствующим способом глобального концептирования» (Мелетинский, 1976, с.163).

Известно, что мифологическое мироощущение характеризуется всепроникающей космологичностью. «Первобытный миф имеет лишь одно содержание – космогонию, неразрывно слитную 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. Фрейденберг: – 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» (Фрейденберг, 1978, с.53). Объяснение происхождения вселенной и составляющих ее элементов, осуществляемое мифом, призвано, в первую очередь, определить место и роль человека в мироздании, «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» (Мелетинский, 1976, с.24). В этой связи нeliшне было бы привести некоторые тезисы, детализирующие понятие мифа, принадлежащие А.Ф.Лосеву. Соответственно третий и пятый из шести его тезисов гласят о том, что: а) «миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение, но – живое субъект-объектное взаимообщение, содержащее в себе свою собственную, вне-научную, 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 схемы».

матические, аллегорические и жизненно-символические слои» (Лосев, 1991, с. 73). 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.

По представлениям цэнгэльских тувинцев все мироздание состоит из трех миров, которые носят название *Устуу оран*, *Ортаа оран*, *Алдыы оран* – Верхний мир, Средний мир, Нижний мир. Особый интерес представляет то, что эти миры у цэнгэльских тувинцев называются еще и как *Ак дээр*, *Кок дээр*, *Хара дээр* – Белое небо, Синее небо и Черное небо. При этом считается, что мир Синего неба – это наш видимый мир, т.е. Средний, а Верхний и Нижний миры – невидимы, их могут видеть, а также общаться с людьми этих миров только шаманы.

Немалый интерес представляет то, как называют цэнгэльские тувинцы верховного бога. Наряду с общими для всех тувинцев названиями, как *Курбусту* (у цэнг. тувинцев – *Курмусту*), *Хайыракан* (у цэнг. тувинцев – *Хайрхан*), *Денгер* (у цэнг. тувинцев – *Тенгир*), ими используются и такие наименования, как *Бай Алдай*, *Алдай Дээдис* или просто *Дээдис* (Материалы, с. 1-2.). Слово *Кок Дээр*, также обозначающее творца, у цэнгэльских тувинцев является запретным. Считается, что *Курмусту* сотворил вселенную, что эта вселенная уже стареет и скоро исчезнет, но через какое-то время появится новая вселенная. Так, по словам одного из наших информаторов, потомственной шаманки Калбы: «Курмусту, Хайрхан, Бай (Богатый) Алдай мой – так называют Курмусту. Бай Алдай уважительно называют Курмусту. Так же называют и маленьких мальчиков. Курмусту сотворил вселенную. Небо имеет много слоев» (Материалы, с.2.). Тот же информатор указывает: «У нас есть три неба. Черное небо, белое небо, синее небо. В синем небе жи-

вем мы. В белом небе находятся луна и солнце. В черном небе находятся аза-шулмус (черти). Белое и черное небеса глазам другого (простого) человека не видны, видны только шаману» (Материалы, с. 14.).

Также мотив трехслойности вселенной и ее сотворенности верховным божеством Курмусту встречается в пояснениях информатора Тонмита сына Хойыта. «Говорится, что Дээдис имеет три слоя. Нижний мир, средний мир, верхний мир – вот эти три. Нижний мир называют миром Эрлика. Умерший человек туда, под землю уходит. Курбусту – это единственный хан Дээдиса. Кезер – это герой – сын Курбусту. Дээдис – это отец, а эта земля-вода – это мать». Утверждая что, Дээдис имеет три слоя и перечисляя три мира мифической космологии, информатор, вероятно, словом Дээдис обозначает все мироздание в целом. У того же информатора мы встречаем эсхатологические мотивы. «Этот наш мир – это другая вселенная. В конечном итоге, когда чамбы дип (мир) обновится (или заменится), этого мира не будет. Круглой (или шаровидной, сферической) вселенной не будет, заново появится новая вселенная. А эта вселенная сейчас идет к старости». Интересно то, что в пояснениях информатора Тонмита, наряду с Курмусту, в качестве творца вселенной упоминается человек по имени Сартакпан. «Говорят, что чамбы дип (мир, вселенную) сделал человек по имени Сартакпан. Говорят, что это единственный человек, установивший (создавший) мир» (Материалы, с. 3-5). Интересно это тем, что в мифологии основной части тувинцев Сартакпан не является творцом вселенной, а несет в себе некоторые черты культурного героя-демиурга.

Идентичные взгляды на место и роль Курбусту в картине мира встречаются почти у всех информаторов из числа центральных тувинцев. Так информатор Борхуу, сын Аюуша говорит: «Курмусту мы называем Алдай Дээдисом. Верхнее синее небо (имеется ввиду небо не как физический объект, а как имя творца вселенной) мы не называем синим небом. От этого

надо воздерживаться. На человека, сказавшего «Синее небо», смотрят плохо. Мы живем среди гор Алдая, его природе поклоняемся, и поэтому уважительно называем Алдай Дээдис» (Материалы, с. 13). Информатор Заан, сын Делега Аравсала пояснил так: «Дээдисом называют синее небо, которое находится над нами. Его нельзя называть синим небом. Есть три мира. Наверху есть мир Дээдис. Этот мир, в котором мы живем, называется средним миром. Под нами есть мир Эрлика. Туда мы попадем после того, как умрем. Дээдис мы также называем Тенгиром» (Материалы, с. 14).

Как мы показали, опираясь на пояснения информаторов, традиционная картина мира древних тувинцев, в первозданном виде сохранившаяся в мировоззрении цэнгэльских тувинцев, до сих пор является определяющей в их отношениях с миром. Ведь всякая система взглядов духовного порядка, будь то так называемые первобытные культы или крупные религиозные учения, опирается на те или иные определенные представления о строении вселенной. Общеизвестно, что именно исходя из этих космологических воззрений, человек определяет свое место и роль в сложной конструкции мироздания. И именно из определения места и роли человека в картине мира вытекает тот или иной конкретный способ общения и взаимодействия человека с окружающим миром, природой, космосом и себе подобными.

К вышеуказанному следует добавить сообщения о 13-ти Алдаях, на первый взгляд, расходящуюся с утверждениями о том, что Алдай Дээдис или Алдай Хайрхан является единственным творцом всего сущего. Некоторую ясность в этот вопрос вносит сообщение информатора Уранзохиола сына Дамбяя, в котором утверждается, что «Сан, т.е. жертвенный огонь возжигается 13-ти Алдаям. Это Алдай луна, Алдай солнце, Алдай море, Алдай звезда и т.д.» (Материалы, с.1). Из этого можно сделать вывод о том, что Алдаем у цэнгэльских тувинцев называются наиболее почитаемые, считающиеся

священными объекты: творец мироздания (Дээдис, Курмусту, Тенгир и т.д.), Алтайская горная система (Алдай Хайрхан, Сенгел Хайрхан), а также объекты из приведенного выше сообщения. Точно так же основная часть тувинцев, которая является коренным населением Республики Тыва, словом Хайыракан обозначали и бога-творца (Денгер-Хайыракан), и наиболее высокие горы (три горы Хайыракан, находящиеся в разных районах, Монгун-Тайга Хайыракан, Танды-Уула Хайыракан и т.д.), а также медведя, волка и т.д.

В данном случае представляется довольно сложным установить, к чему первоначально относились слова Хайыракан и Алдай, к божеству или наиболее почитаемым возвышенностям местности. В пользу того, что данные слова обозначали божество, может говорить их этимологический анализ, являющийся темой другой статьи.

В соответствии с представлением о трех мирах у цэнгэльских тувинцев присутствует миф о трех тенях людей, живущих в этих мирах. Люди Верхнего мира тени не имеют, люди Среднего мира имеют половину тени (полутень), люди Нижнего мира имеют черную тень. По свидетельству информатора Гонгора (Конгар), сына Шанагаша Дуктубея: «Половина тени людям дана из опасения, что они могут превзойти людей Верхнего мира. Люди, живущие в Нижнем мире, имеют черную тень» (Материалы, с. 2). У того же информатора нами записан миф о мосте, который собирались построить люди Среднего и Нижнего миров «Люди Нижнего мира объединились с людьми Среднего мира для того, чтобы воевать с людьми Верхнего мира, и договорились построить мост, ведущий в Верхний мир. Но назавтра, когда они собирались приступить к постройке моста, пришел Алдай ээзи Тенгир (Хозяин Алтая Тенгир), сказал, что нельзя близко подпускать людей Среднего и Нижнего миров к Верхнему миру, иначе будут большие бедствия, и сделал так, чтобы люди перестали понимать язык друг друга. Из-за того, что люди не понимали друг друга, они так и не смогли

построить мост. Это я слышал от человека по имени Кюс из рода Делег» (Материалы, с.2).

Также в соответствии с представлениями о трех мирах различаются три души (*сунесин*) человека (Материалы, с.1). После смерти человека первая душа отправляется соответственно с тем, каким был человек при жизни, в Верхний или Нижний мир. Вторая душа остается рядом с телом умершего в течение трёх лет. Третья душа возрождается в своем аале или человеком, или животным, или злым духом. Человек, попавший в Нижний мир, получает наказание за содеянные им дела в троекратном размере, а попавший в Верхний мир получает троекратное блаженство за свою благость. Вот свидетельство информатора Уранзохиола, сына Дамбея: «Я слышал, что у человека есть три сунесина. Один сунесин уходит в далекое место. Один сунесин кружится вокруг своего мертвого тела. Один сунесин возвращается к своим родственникам. Об этом я слышал от нашего дедушки, человека по имени Легшид. Первый сунесин, если человек был хорошим, попадает в райский мир. Сунесин, который оставался у мертвого тела, находится там в течение трех лет. Затем он уходит в другое место. Третий сунесин становится в своем аале (в стойбище, в своем роде) или человеком, или скотом, или злым духом. Если родится злым духом, то случится что-то плохое в его аале, в его роде или с его детьми. Тогда исправляют положение чтением священных книг. Плохой сунесин умершего попадает в мир Эрлика. Хороший человек не попадает к Эрлику. Если я убью человека или украду и заколю скотину, то впоследствии, умерев, я попаду в мир Эрлика и получу наказание в три раза больше того преступления. А человек, попавший в рай, живет в три раза блаженней» (Материалы, с.1).

У цэнгэльских тувинцев в большом количестве бытуют мифы о путешествиях людей в иные миры. Историю о поисках в потустороннем мире рассказал нам информатор Гонгор, сын Шанагаша Дуктугбэя: «Умерла мать одного семилетнего

мальчика. Затем тот мальчик, достигнув 25-летнего возраста, прия (после своей смерти), начал искать свою мать, спрашивая: «Где моя мама?». Когда он искал свою мать, прия в тот мир, ему встречаются разные люди. Он встретил людей, плавающих в воде, скатывающихся с горы, тех, кто никак не может перейти по мосту, мучающихся на дне огромной пропасти, видел других людей, которые стерегли их с пиками и секирами в руках. Он спрашивал у всех: «Не приходила ли сюда моя мама, ее зовут так-то и так-то, выглядит она так-то и так-то?», но никак не мог найти ее. Не найдя своей матери, он пришел к мудрому человеку того мира и попросил того погадать ему, на что тот ответил: «Твоя мама живет не здесь, она стала бурганом (божеством) и живет в том (Верхнем) мире. Если там поищешь, то найдется твоя мама. Но ты не сможешь попасть туда. Потому что ты пришел сюда, совершив преступление, и здесь ты должен понести законную кару за это», и не пустил его» (Материалы, с. 3).

Также большой интерес в этом плане представляет рассказ о человеке, побывавшем в мире Эрлика, записанный нами из уст информатора Борхуу, сына Аюуша. «В нашей местности жили два человека с одинаковыми именами. К одному из них пришел представитель (посыльный) Эрлика и, сказав ему: «Хан Эрлик отправил меня, чтобы я привел тебя к нему», забрал его. Человек, попавший к Эрлик-хану должен умереть. И тот человек умер. Когда он умер, родственники отнесли его на кладбище. Сунесин (душа) этого человека тут же отправившись, пришел к Эрлик-хану. Эрлик-хан сказал сунесину: «Ты почему сюда прибыл, время твоего прибытия сюда еще не настало, должен прибыть человек с именем похожим на твое имя, а ты отправляйся, возвращайся домой», и отправил его обратно. Когда он вернулся домой, его хозяин (тело) ожил... По его возвращении домой, назавтра к Эрлику ушел тот человек с похожим именем» (Материалы, с. 19).

Данное предание, помимо указания на трехслойность мироздания, недвусмысленно подчеркивает также и на роль высших сил, как управителей мира и жизни каждого человека. Функция управления мирозданием и жизнью всех людей и существ является прерогативой творца мира Курмусту. Но в этом плане немалый интерес представляет следующее сообщение того же информатора. «Говорится, что человек не старел. Затем к человеку пришел Эрлик-хан и говорил с ним. Эрлик сказал человеку: «Ты должен стареть, должен умереть. Когда ты состаришься, я приду и заберу тебя, так должно быть». Тогда человек сказал Эрлику: «Тогда я пойду. Когда придет время позвать, ты должен дать мне сигнал. Должен уведомить каким-нибудь знаком. Тогда я приду. И жил человек дальше. Но постепенно он состарился, и у него начали болеть суставы, конечности. И вот приходит к нему посыльный Эрлик-хана. «Эрлик отправил меня за тобой, ибо твоё время настало» - сказал посыльный. «Нет, – сказал человек, – прежде чем позвать, он должен был подать мне какой-то знак. Он меня не уведомил, так что я не пойду». Постыльный ответил ему: «Я вовремя сообщал тебе. А как я сообщал тебе? Почему твои глаза стали плохо видеть, почему ослабели и стали болеть твои ноги и руки, почему поседели твои волосы, почему ты не можешь передвигаться? Все это и есть мои знаки, которые я отправлял тебе. Я позвал тебя, ибо твоё время пришло. Так говорит Эрлик-хан». С тех пор человек старится и умирает» (Материалы, с. 8-9). Данный миф указывает на существование и таких воззрений, согласно которым сроки жизни человека устанавливает и контролирует за их исполнением хозяин преисподней Эрлик-хан.

Согласно мифологии цэнгэльских тувинцев небо имеет множество слоев, на которых обитают божества – курмустулар рангом пониже (Материалы, с.11). Видимо, эти небесные слои (чаще всего их девять) в символическом виде присутствуют в архитектуре дворца верховного бога, который называется

девятыслойным дворцом. Также говорится, что этот дворец не могут объехать девять коней. Мы можем предположить, что речь идет (естественно языком символов) о тех же девяти небесах, вернее, их персонификации. В связи с понятием о многоэтажности неба необходимо упомянуть о том, что число небесных слоев-этажей варьируется от 9 до 33. Наряду с тем, что основная часть тувинских шаманов признает 9-слойность небес, которая закреплена в устойчивой формулировке «Тос дээrim! Долаан бурганым!» («Девять небес моих! Бог мой Долаан!»), существует представление о 33 Курбусту (у цэнг. тувинцев Курмусту) и в соответствии с этим о 33 небесах. Противоречивость данной ситуации некоторым образом снимается при выяснении того, что по представлениям древних тувинцев 33 курбусту – это сыновья творца мира Курбусту. Видимо, число сыновей Курбусту в народном сознании ассоциировалось с числом небесных слоев-этажей. В пользу этого говорит то традиционное требование, согласно которому кропильницами с девятью углублениями-глазками имели право пользоваться только шаманы, как люди, взаимодействующие с небесными силами. Об этом же говорится в сообщении информатора Уранзохиола: «Совершая жертвенное окропление 13 Алдаям, хозяйка юрты разбрзгивает молоко кропильницей с 13-ю глазками. Кропильницей-девятиглазкой пользуется шаман. Простым людям нельзя им пользоваться». (11. с.1).

Также множество слоев имеет Нижний мир: Информатор Тонмит, сын Хойыта пояснил, что «Мир Эрлика называют множеством разных слов. Говорится, что мир пропасти или преисподней (Нижний мир) имеет 70 слоев. Человек, попавший под семидесятый слой преисподней, уже никем и ничем снова не родится, и так и пропадает» (Материалы, с. 4).

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.

Наиболее общими, вплоть до идентичности, являются космогонические мифы и трехчленное деление мироздания на верхний, средний и нижний миры, каждый из которых подразделяется на несколько ярусов. Космогонические мифы тувинских шаманов указывают на наличие верховного богатворца (Чаяакчы бурган), которого называют Денгер (Тенгри), Хайыракан, Кудай и Курбусту-хан. Что касается наименования Курбусту-хан, считается установленным в науке фактом, заимствование наименования главного божества иранской мифологии Ахура-Мазды через согдийское Хурмазда. Ни в коей мере не подвергая сомнению данный факт заимствования, не лишним было бы упомянуть о наличии несколько других точек зрения на этот вопрос. В частности, по мнению Н.В. Абаева, наименование Курбус (монг. Хормуст, иран. Ахура-Мазда) является изначально общим алтайско-индоирanskим наименованием, где *кур* означает солнце (небесную сферу). В связи с этим уместно вспомнить, что в текстах Авесты четко выражается мысль о том, что Заратустра, основатель зороастризма, главным объектом поклонения которого является верховный бог Ахура-Мазда, пришел к людям исправить и восстановить искаженную и приходящую в упадок изначальную религию. Также, говоря об Ахура-Мазде, автор Авесты исходит из того положения, что данное наименование прекрасно известно его аудитории еще до начала его проповеднической деятельности, что тоже может быть свидетельством в пользу мнения Н.В. Абаева.

Так же обстоит дело и с термином Кудай, персидское происхождение которого установлено наукой. Четко прослеживается роль Курмуstu, как создателя вселенной в мифах цэнгэльских тувинцев. Так, по представлениям уже упоминавшейся нами шаманки Калбы, Курмуstu создал весь мир живым. Все, что нас окружает: деревья, камни, земля, вода и т.д., являются живыми, чувствующими, мыслящими существами. И все это имеет своих духов-хозяев, которые у цэнгэльских тувинцев именуются

*саптыками*, точно так же, как человек имеет душу - *сунесин*. Идентичные воззрения зафиксированы нами и в сообщении информатора Конгара, сына Шанагаш Дуктугбея: «Есть невидимые для человеческого глаза существа, установленные Кудаем. Это *Саптыки земли и воды*. Древние шаманы общались с ними. *Саптыку* поклоняются с преподнесением им даров в виде еды, питья, совершая обряд окропления. Им поклоняются и просят, чтобы они отводили от людей всяческие беды, оберегали землю и воду от стихийных бедствий, не причиняли зла людям данной местности» (Материалы, с. 20). Как видно из данного сообщения, духи-хозяева земли и воды – существа несамостоятельные, а созданные и установленные творцом вселенной.

В данном случае для нас важным является то, что информаторы утвердительно отвечают на вопрос о наличии бога-творца в шаманском мировоззрении. По утверждениям тувинских шаманов, зафиксированным в ряде исследовательских трудов, в то время, когда не было ни земли, ни неба, ни луны, ни солнца, когда везде была вода, Денгер Хайыракан создал небо и землю, солнце, луну и звезды, создал (по некоторым вариантам, родил) других денгеров (тенгриев) – небожителей и людей. Денгеров, созданных им, он поселил в различных ярусах Верхнего мира, а людей – в Среднем мире. Ярусы нижнего мира населены злыми духами, владыкой которых является Эрлик-Хан.

По некоторым данным, собранным, в частности, В.В. Радловым у алтайских шаманов, наиболее близких по мировоззрению к тувинским, «...Тенгере Кайра Кан, главный среди богов, начало всего сущего, отец и мать рода человеческого, создал существо себе подобное и назвал его человеком (кижи). Впоследствии, разгневавшись на человека за гордыню и непослушание во время творения земли, Кайра Кан назвал его Эрликом и изгнал из царства света. ...Затем он создал новых людей, которые должны были заселить землю» (Радлов, 1989,

с. 357-358). В числе прочих, приводится и такой вариант, по которому Кайра Кан сперва создал трех огромных рыб, на спинах которых он укрепил землю (там же).

Как видим, различия отдельных мифов о сотворении касаются только порядка и способа действий, а сама основополагающая идея о сотворенности мироздания верховным божеством остается неизменной.

Следует подчеркнуть вопрос о статусе небожителей (денгерлер, азарлар) в иерархии сверхъестественных существ. Во-первых, при знакомстве с мифологией цэнгэльских тувинцев выясняется, что небожители (Курмустулар), местом обитания которых являются разные ярусы Верхнего мира, рассматриваются как существа, подчиненные верховному божеству. Во-вторых, в отличие от верховного божества Курмусту (Денгер, Тенгир, Дээдис), которого называют Чаяакчы (творец), небожители рангом пониже, как правило, не считаются творцами. Но в то же время они считаются силами, которые дарят некоторым избранным людям шамансскую силу и помогают им в камлании. В-третьих, творца мира в южно-сибирской мифологии характеризует удаленность. Иногда говорится, что творец удалился от людей на самое высокое небо, куда и шаманы подняться не могут. Последние же «...в ритуальной практике чаще имели дело с другими персонажами пантеона, в отличие от мироустроителя, активно вмешивающимися в земную жизнь» (Радлов, с.358). Точно таких же взглядов придерживается цэнгэльская шаманка Калбы. В-четвертых, согласно мифологическим взглядам древних тувинцев, все мироздание является живым существом (нам уже известно сообщение информатора Тонмита, называющего Дээдисом и творца вселенной, и все мироздание в целом) или все объекты и элементы мироздания являются живыми (об этом сообщает шаманка Калбы), что, впрочем, не имеет принципиальной разницы.

В этом же ряду можно привести некоторые выводы В.П. Дьяконовой: «Под оран-телеегем (чамбы дип) тувинцы разу-

меют всю вселенную. На вопрос, где живет оран-тегей и кто он, нам отвечали: «Оран-тегей – это все»: это горы, реки, вода, лес, все это оран-тегей». Это понятие у тувинцев выступает как персонифицированное божество, равнозначное Ульгеню у алтайцев» (Дьяконова, 1976, с. 274).

Анализ основных черт традиционной космогонии древних тувинцев также позволяет нам восстановить их целостную космическую модель, т.к. «в развитых мифологиях космогоническим мифам соответствует развернутая в пространстве и структурно наглядная космическая модель, которая, однако, не полностью выводима из космогонических мифов и может быть реконструирована отчасти с использованием «имплицитной мифологии», извлеченной из анализа ритуалов, языковой семантики т.д.» (Мелетинский, 1977, с. 212).

Мифической космологии цэнгэльских тувинцев свойственна, как указано выше, вертикальная космическая модель, связанная с трихотомическим делением на небо, землю и подземный мир. На наличие вертикальной модели вселенной также указывают поклонение шаманскому дереву (эквивалент Мирового дерева) и культ высоких гор (эквивалент Космической горы). А по Элиаде, «вершина Космической горы не только высочайшая точка земли, но и ее «пуп», место, где началось Творение» (Элиаде, 2000, с.151).

В неразрывной связи с вертикальной моделью, составляя с нею единый структурно увязанный комплекс, находится и горизонтальная космическая модель, ориентированная по сторонам света. На это, в частности, указывают особенности обряда возжигания священного жертвенного огня. По сообщению информатора Тонмита, на обряде освящения жертвенной насыпи, называемой *овaa*, когда поклоняются земле-вселенной, должны быть 13 *санов* (*сан* – жертвенный огонь). «По четырем сторонам света должно быть по три *сана* и один большой *сан* в центре. Это называется 13-ью Алдаями» (Материалы, с.25).

Эти и другие подобные примеры, во множестве присутствующие в мифах, сказках, легендах и героическом эпосе тувинцев, являются, на наш взгляд, отголоском архаических мифов о сотворении Вселенной из тела первочеловека или некоего божества, известных почти всем древним культурам. Это и Пуруша древнеиндийской мифологии, первочеловек, из которого возникли элементы космоса, вселенская душа, «Я»; это и Паньгу древнекитайской мифологии, светлое начало которого (ян) образовало небо, а мутное (инь) – землю; это Тиамат, из двух частей тела которой созданы небо и земля.

Именно учитывая неоспоримое наличие и влияние следов подобных представлений в мифологическом сознании тувинцев, можно, по нашему мнению, связать воедино весь комплекс древних культов. Переплетение мифов о сотворении мира верховным богом и мифов о сотворении из тела первочеловека, по-видимому, сформировало мировоззрение, согласно которому весь мир, все его видимые и невидимые части – суть целостное живое создание, наделенное сознанием и душой. Отсюда поклонение не только духам-хозяевам местности, но и самой этой местности, как живому существу, отсюда и чрезвычайно осторожное и бережное отношение к природе, где походя сорванное растение может вызвать дождь или бурю, где все произнесенное магическое заклинание может стать причиной чьей-то болезни или смерти. Это отношение к природе в традиционном мировоззрении продиктовано, на наш взгляд, двумя основополагающими факторами: сознанием того, что, во-первых, вся вселенная есть результат творения бога, и, во-вторых, все мироздание представляет собой единый живой организм, где все естественно и неразрывно взаимосвязано.

### Литература

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке //Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.,1976.

- Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М. 1991.
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976.
- Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. М. 1977.
- Материалы фольклорной экспедиции ТИГИ в Баян-Ульгийский аймак Монголии с 4 по 13 октября 2002 г. / РФ ТИГИ т. 310, д.2210.
- Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989.
- Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М. 1978.
- Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 2000.

---

# ЭТНОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

---

*Монгуш М.В.*

## Шаманизм и неошаманизм в Туве

Исследования по шаманизму в Туве велись всегда активно; он рассматривался учеными с разных точек зрения. В этой связи следует коснуться проблемы, связанной с употреблением терминов «шаманство» и «шаманизм» и соотношением вкладываемого в них содержания. Большинство ученых-шамановедов не делало различия между этими двумя терминами, поэтому они часто использовались как синонимы. Но некоторые исследователи пытались обосновать необходимость различия этих понятий. Например, по мнению Д.А. Функа и В.И. Харитоновой, понятия «шаманство» и «шаманизм» следует рассматривать как принципиально различающиеся явления культуры (Функ, Харитонова 1999:53-61). Под шаманством ими понимается общая система мировоззренческих представлений, верований и ритуальной практики этносов с развитой шаманской традицией, в то время как шаманизм охватывает деятельность профессионалов – «посвященных» и их знания. Помимо этого, они вводят в научный оборот третий термин – «бытовое шаманство», который распространяется на шаманские познания и ритуально-бытовую практику простых хранителей традиции, не являющихся «посвященными».

Шаманизм, по утверждению ученых-религиоведов, имеет тенденцию к возрождению в период глубоких общественных трансформаций, а также в ситуациях социальных кризисов.

То, что происходит в конфессиональной жизни Бурятии, Тувы и Калмыкии в постсоветский период, как раз тому является подтверждением.

### *Традиционный шаманизм*

Шаманизм у тувинцев представляет собой древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены сообщества общаются с потусторонним миром благодаря посредничеству шамана. Основными функциями, которые исполнял шаман в традиционном обществе, были лечение, обеспечение удачного промысла (охота, урожай), отведение несчастий, обнаружение пропавших людей и вещей, сопровождение умерших душ в загробный мир, иногда предсказание будущего. Традиционный шаман, таким образом, стоял на службе у своего сообщества и являлся его духовным предводителем, а потому его социальная роль в жизни сообщества была чрезвычайно велика.

Шаманский дар чаще всего передается внутри одного рода. Если в роду был шаман, то «кровь его непременно отродится в потомках», это как «дворянская порода», как «белая кость». Если сын или дочь шамана не обнаружат в себе шаманского дара, это не означает, что линия преемственности прервалась — кто-нибудь из будущих потомков обязательно родится с этим призванием. Г.Н. Потанин, например, пишет, что человек, которому суждено стать шаманом, рано начинает чувствовать эту предрасположенность, «он становится болен и по временам впадает в бешенство». Некоторые по несколько лет воздерживаются от этой стези, но им это дорого обходится: «отдаленные звуки бубна сначала приводят такого человека в легкую дрожь; его начинает подергивать; потом подергивания становятся все сильнее и сильнее; человек начинает кривляться, глаза разгораются, он вскакивает, мечется, дурит». То же самое случается с теми, кто самовольно прекратил шамансскую прак-

тику (Поганин 2007:455). О невозможности избежать шаманской стези писал также Е.К.Яковлев: «Бывает так, что духи одолевают ребенка или взрослого, а он их никак понять не может; такой, если не выучится, не сделается шаманом, так и останется на всю жизнь без рассудка, глупый» (Яковлев 1900:112). Г.Е. Грумм-Гржимайло отмечал, что «шаманская служба далеко не каждому по плечу», эта профессия «не принадлежит к числу привлекательных», а потому многие родители, в роду которых были потомственные шаманы, испытывают страх и ужас, когда в их ребенке проявляются признаки избраничества (Грумм-Гржимайло 1926:139-140).

Свидетелем «общения» шаманки с нечистой силой стал однажды Г.Н. Потанин. Дело происходило в Элегесте в начале XX в. Шаманка имела при себе в качестве помощника своего мужа, который помогал ей одеться, высушить бубен над огнем, воскурить можжевельник. «В камлании шаманки нам пришлось в первый раз видеть иступление и корчи, - пишет он, - бросив бубен, шаманка начала тянуться к сидящим в юрте, с оскаленными зубами и с распятыми пальцами вроде звериной лапы; потом она упала, или лучше сказать, грохнулась на землю, что вызвало у сидящей публики единодушный возглас: «ах, бедная!» Падая, шаманка чуть не попала головой в огнище или на очажный камень; лежа на земле, шаманка корчилась и несколько раз пыталась грызть зубами накаленные камни, которыми был обложен очаг.... А муж удерживал ее за голову...» (Потанин 2007:459). Таким образом, шаманка укрощала нечистую силу, беспокоившую ее соплеменников.

Интересные сведения о шаманском камлании мы также нашли в работе немецкого исследователя О. Менхен-Хельфена. Дело происходило в селе Хондергей Дзун-Хемчикского кожууна в 1929 г. Молодую шаманку пригласили в дом, где болела маленькая девочка. Менхен-Хельфен описывает действие следующим образом: шаманка била в бубен, взывала к духам, которых она «умоляла, но не принуждала», временами у нее

подкашивались ноги, она несколько раз падала в экстазе, но каждый раз поднималась и продолжала бить в бубен, удары ее были очень сильны. Шаманка потела, закатывала глаза, иногда она пила чай и курила трубку. Так она устанавливала контакт с духом болезни ребенка. Она обращалась к духу со словами: давай покурим, давай выпьем арагу (молочную водку – М.М.), поезжай со мной на лошади, разделим вместе плащ-шубу.

Через некоторое время шаманка обратилась к духу уже от имени больной девочки: я единственная дочь у матери, я еще не пробовала материнского молока, я не лежала у материнской груди; у меня больше нет крови, мое тело истощено, мои ребра выступают, мои щеки провалились, я ничего не ем. Это обращение буквально означало «я так бедна и несчастна, а ты, дух, так долго заставляешь меня просить о пощаде».

Наконец шаманке удается изгнать из тела ребенка духа болезни. Она размахивает бубном над девочкой, чтобы поймать духа и временно поместить его в свой бубен. Как только дух оказался в бубне, шаманка выходит из юрты; она переворачивает бубен и изгоняет духа из него. Обряд закончен. Вернувшись в юрту, она снимает свой плащ и головной убор, «которое время сидит тихо, тяжело переводя дух», «затем она вынимает из колыбели девочку и дает матери покормить ее», «муж сидит у очага и смотрит на дочь глазами, полной любви».

О. Менхен-Хельфен явно симпатизирует этой шаманке и одновременно жалеет ее. Каждый раз камлать «от сумерек до полуночи», облачившись в тяжелый шаманский костюм, который едва способны выдержать хрупкие женские плечи, а после обряда, обессилев, падать в полном изнеможении и «все это за какое-то жалкое вознаграждение» - что может быть в этом привлекательного? «Тот человек, который хотя бы раз присутствовал при таком диалоге с духами, - пишет он, - тот никогда не усомнится в честности шамана» (Менхен-Хельфен 1931: 126-128).

Однако во времена вхождения Тувы в состав Цинской династии Китая (1758-1911 гг.), в тувинскую среду активно проникает буддизм. И шаманизму, до этого безраздельно господствовавшему в крае, пришлось выдержать нелегкую борьбу с новой религией. Как верно заметил В. П. Васильев, «замена одной религии другой никогда и нигде не происходит легко; жрецы старой веры никогда не соглашаются добровольно перейти в другую религию или уступить ей свои интересы» (Васильев 1891: 57-58).

История острой и длительной борьбы представителей буддийской сангхи против шаманского жречества нашла отражение в народном фольклоре. Ф. Кон приводит легенду о борьбе проповедника буддийского учения, монгольского ламы Шаретты против шамана Тунгустея и его матери. В результате этой борьбы шаман Тунгустей умер, могущественный лама силой своих молитв обрушил на него глыбы утеса Хайыракан. Мать Тунгустея отомстила утесу, накликав на него грозу. Несколько дней свирепствовала стихия, а когда буря и гроза утихли, часть утеса навсегда побелела (Кон 1936: 37). В.П. Дьяконова приводит рассказ о противоборстве шамана Сонама Царина с ламой. Сонам Царин часто ссорился с ламой, и их ссоры иногда завершались противоборством. Лама и шаман, каждый своим способом, старались одержать победу друг над другом. Получилось так, что раньше умер Сонам. Лама чтением мантры отправил душу шамана на седьмое небо, жить же без нее, исходя из бытовавших представлений, было невозможно, и вскоре Сонам скончался. «Чаще всего победа одного служителя культа над другим, - пишет В.П. Дьяконова, - отражала большую приверженность свидетелей или рассказчиков к буддизму, чем к шаманизму» (Дьяконова 1979: 176).

По мнению ряда исследователей, конфликт между буддизмом и шаманством существовал только в начале, но затем он смягчился и между ними установились мирные контакты (Кон 1936: 36; Сафьянов 1905: 9). Это произошло благодаря веками отработанной буддизмом системе приспособления,

трансформации, усвоения сложившихся в обществе сакральных традиций, управляющих повседневной жизнью народа.

В повседневной жизни «сплав шаманства и буддизма» прослеживался в браках между ламами и шаманками, что было довольно распространенным явлением не только у тувинцев, но и у монголов и бурят. Н. Леонов приводит конкретный факт: в устье реки Тапсы он встретил ламу, жена которой была известной в округе шаманкой (Леонов 1927: 32). Этот же феномен подтверждает В.П. Дьяконова: «Известная в свое время шаманка Матпа Ондар, проживавшая в Дзун-Хемчикском районе, была замужем за ламой. После смерти она была похоронена по обряду, характерному для шаманов, но в то же время на месте ее погребения имелись и культовые ламаистские вещи» (Дьяконова 1975: 64). Информанты отмечают, что браки между ламами и шаманками отличались неординарностью и эксцентричностью; если супруги были дружны и сплочены, они помогали друг другу в проведении сложных обрядов, делились опытом и «энергетически» подпитывали друг друга; если же они часто ссорились, то каждый находил «свой способ» досадить другому.

Иногда шамана приглашали в буддийский храм, чтобы он совершил жертвоприношения духам по своему обряду. Бывало, что лама обращался к шаману с просьбой изгнать из его юрты злых духов (Сафьянов 1905: 9; Кон 1936: 38). Кроме этого, «ламы считают естественным в случае заболевания или какого-либо несчастья обращаться к шаманам, мало того, за отсутствием шамана даже некоторые из шаманских процессов исполняются ламами» (Яковлев 1900: 120). П.Е. Островских был свидетелем случая, когда лама, вывихнув руку, лечился разными тибетскими лекарствами, обращался к ламам-лекарям, наконец, приехал за помощью к шаману. Он же отмечает и обратный факт, когда шаман ездил к ламе лечиться тибетскими лекарствами (Островских 1927: 86; 1927а: 7).

Очень специфичным явлением в религиозной жизни об-

щества были особые служители культа, которых в народе называли «бурхан-хам» (букв. *будда-шаман*). Они одновременно выполняли функции ламы и шамана, что, по нашим данным, было довольно распространенным явлением и в других странах – Бурятии, Монголии, Тибете. Их готовили в монастырях в течение года, после чего выдавали специальную одежду, в которой сочетались элементы одеяний ламы и шамана: головной убор представлял собой шапку ламы, по краям которой была нашита бахрома, характерная для головного убора шамана; к халату бурхан-хама полагалась накидка с текстами молитв на тибетском языке (Дьяконова 1979: 170). В зависимости от ситуации эти полуламы-полушаманы могли исполнять либо шаманские, либо буддийские обряды, а иногда и совмещать их.

Подобный буддийско-шаманский симбиоз находил отражение и во внутреннем убранстве жилища, где предметы буддийского культа сочетались с шаманскими охранителями, оберегами, что в совокупности составляло как бы домашний пантеон. В частности, П. Е. Островских пишет, что в каждой юрте «рядом с буддийскими иконами привязан за алачину какой-нибудь «ээрэн» или амулет» (Островских 1927: 87); А.В. Адрианов неоднократно упоминал, что «на столике для статуэток ламаистских божеств по соседству находились божества шаманистского культа» (Адрианов 1917: 17); Д. Каррутерс отмечал, что шаманский охотничий ээрэн, представлявший туго набитую заячью шкуру, часто находился рядом с изображением Будды, что, по его мнению, свидетельствовало о «поразительной путанице в религиозных идеях» (Каррутерс 1914: 270).

### *Шаманизм в советское время*

Однако перестройка в идеологической сфере, активно проводившаяся в советское время, имела печальные последствия для всех народов бывшего Союза, в том числе и для тувинцев.

Она прежде всего коснулась такой важной составной части тувинской культуры, как религия. В списке вредных пережитков феодального прошлого, которые нуждались в искоренении, оказались буддизм и шаманство. Однако преимущество последнего состояло в том, что культовые шаманские места находились далеко от поля зрения официальных властей — на высоких горных перевалах, в родовых местах, у водных источников, в тайге, что позволило им избежать полного физического уничтожения. А действующие шаманы под натиском атеистической пропаганды вынуждены были уйти в глухое подполье. Об их нелегальной деятельности знали те, кто их услугами пользовался. Например, в сумоне Серлиг Тоджинского кожууна проживал известный шаман Чолдак Кырган, камлавший буквально до самой смерти. Умер он в 1989 г. (РФ ТИГИ, д.1098, л.1). У шаманки Хертек Серен-Долумы, жившей в сумоне Кара-Хол Бай-Тайгинского кожууна, еще в 1930 г. конфисковали шаманский бубен, но это не стало поводом для прекращения ее деятельности. Она камлала для лечения больного, а также устраивала «встречу и разговор» с душой умершего на 7-е и 49-е сутки. Когда Серен-Долума умерла в 1990 г., она была похоронена по шаманскому обряду.

В сумоне Шекпээр Барун-Хемчикского кожууна жила шаманка, которую в народе звали Белекмаа. Ни один из информантов не знал ее настоящего имени, но все в один голос утверждали, что шаманка камлала без бубна, что с точки зрения традиционного шаманства было труднообъяснимо. Белекмаа сознательно отказалась от использования бубна, чтобы не подвергать себя насильтвенной конфискации ритуальной атрибутики (РФ ТИГИ, д.1122, л.24, 39). Сложно представить, как она обходилась без бубна. По шаманским представлениям, бубен является конем, на котором шаман улетает в мир духов и возвращается оттуда; чем он громче издает звуки, тем быстрее мчится шаман, а колотушка при этом служит плетью (Потанин 2007:410).

По данным 1981 г., в Туве культовой практикой занимались 24 шамана; в 1984 г. – 38. В отчетах партийных органов отмечалось, что с каждым годом увеличивается число шаманов-самозванцев. После выхода постановлений Совета Министров РСФСР и Тувинского обкома КПСС «О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию» во всех кожуунах республики были проведены соответствующие идеологические мероприятия. Например, только за 1982 г. было прочитано 325 лекций, проведено 104 тематических вечера, организовано 15 выставок книг по атеизму. Однако, несмотря на такую широкомасштабную работу, в 1987 г., по данным информационного отчета о деятельности религиозных организаций, на территории Тувы насчитывалось около 30 шаманов; в 1989 г. их число возросло до 43, 8 из которых были женщины.

### *Возрождение шаманизма в постсоветский период*

После распада СССР в 1991 г. тувинский шаманизм, до этого существовавший в подполье, неожиданно обрел неслыханную популярность. В течение последующих 15 лет в Туве было возрождено много культовых шаманских мест, известных еще со времен начала XX века, куда в советские времена верующие наведывались лишь тайком.

Одной из наиболее ярких фигур в постсоветской Туве был Олег Тойдук, к сожалению, очень рано ушедший из жизни. Он умер в конце 1990-х годов в возрасте 46 лет. Однако слава и известность пришли к нему в одночасье. Важные события его жизни, записанные с его же слов, выглядят следующим образом: «В нашей семье было много детей, 21 ребенок. Мой отец, Эренчин, был известным по всей Туве шаманом... Когда мне было около двенадцати лет, отец стал рассказывать и обучать меня своему шаманскому делу. Правда, тогда, в 60-е годы, шаманами никто не назывался. Я очень сопротивлялся этому,

не хотел, считал это пережитком. Но отец был настойчив... По сути отец обучал меня анатомии. Поскольку он сам был уникальным костоправом, так именно этот дар он мне и передавал... Отец умер в возрасте 87 лет. Он был уже слабым, не хватало сил, энергии лечить людей, поэтому часто, осмотрев больного, он непосредственно на обратившемся за помощью человеке показывал, что я должен делать. Хочешь - не хочешь, а приходилось помогать – народ шел безостановочно. Тем не менее, я все равно пытался уйти от шаманского занятия. Занимался торговлей, но ничего не получилось, деньги уходили от меня, меня часто обманывали... И только уже в зрелом возрасте, пройдя определенные испытания и здоровьем, и другими занятиями, я наконец понял, что от шаманства, которым занимались мои предки, мне никуда не уйти. Когда я это осознал, все в моей жизни встало на место» (Март-оол 2002:29-30).

Будучи потомственным шаманом Тойдук являлся обладателем доставшихся ему по наследству уникальных атрибутов – шаманских ээрнов, т.е. духов-помощников в виде клыка дикого кабана, когтя и ноздрей медведя, кузунгу – шаманского зеркала, хуваанака – набора из 41 камешка речной гальки, собранного из разных рек и источников. Были у него также дунгур – шаманский бубен, демчее к (звукоздающий инструмент) и очур (монг. *ваджра*) – принадлежности буддийских культовых атрибутов. При помощи бубна-дунгура он изгонял злых духов из помещений, а демчеек и очур использовал при лечении больных. Он был единственным шаманом нового времени, умевшим лизать раскаленное железо. Этот прием, которым в совершенстве владели шаманы в прошлом, по словам самого Тойдука, оказывал не только психологическое воздействие на больного, но и являлся эффективным средством борьбы со злыми духами, насылающими разные болезни. «Когда пользуюсь таким средством, - признавался Тойдук, - ко мне приходит очень много новой энергии» (Март-оол 2002:30-34).

Известно, что в прошлом шаманы вонзали в свою грудь нож так, что конец последнего выступал у них из спины, они таким образом не только не поражали себя насмерть, у них от таких ударов даже не оставалось следов на теле (Грумм-Гржимайло 1926:134). В сравнение с этим способность Тойдуга лизать раскаленное железо может показаться вполне обычным явлением, но она заметно выделяла его из числа новоявленных шаманов, которым подобное было не под силу.

Тойдук занимался не только лечебной практикой, но и гадал. Обычно он это делал при помощи кузунгу. Он направлял зеркало лицевой стороной к человеку и таким образом «считывал» информацию. Однажды к нему обратилась женщина с просьбой «посмотреть», какая у нее будет дорога в Москву (она собиралась навестить сына). Тойдук категорично дал отрицательный ответ, что заставило женщину отказаться от поездки. Буквально через пару дней у женщины умерла мать, а спустя неделю при трагических обстоятельствах погиб ее родной брат. Шаман, предвидя все это, уберег женщину от того, чтобы она была в дороге, вдали от близких, в момент этих печальных событий (Март-оол2002:31).

Другой пример точного предсказания, сделанного Тойдуком, мы получили от очевидца событий. Стояла группа людей, разговаривавших между собой. Среди них был Тойдук. Вдруг он неожиданно обратился к рядом стоящему мужчине с предостережением: «Тебе не следует в ближайшее время водить машину. От тебя пахнет железом. Ты можешь попасть в автокатастрофу». На что мужчина, слывший первоклассным водителем, ответил: «Не может быть. Я классно вожу машину». Через три недели он со своей семьей попал в автокатастрофу, в которой погибли все.

Популярность Тойдуга отнюдь не ограничивалась его родной Тувой. Однажды он был приглашен в Москву высокопоставленным лицом для лечения больного после автомобильной аварии. Пациента мучили сильные головные боли. Трех

сеансов шамана было достаточно для улучшения самочувствия больного. Попутно Тойдука попросили посмотреть младенца с родовой черепно-мозговой травмой. То, что не могла сделать современная европейская медицина, оказалась подвластно тувинскому шаману (Март-оол 2002:34). Следует заметить, что шаманов такого уровня, как Тойдук, практически нет в Туве.

### *Отношение к шаманам*

Однако потребность людей обращаться к услугам шаманов до сих пор остается неистребимой. Хотя следует заметить, что у современных тувинцев не наблюдается той тотальной зависимости от них, как это было у их предков. Сегодня они в своих конфессиональных предпочтениях чувствуют себя вполне свободно. Основная часть тувинцев идентифицируют себя наполовину буддистами, наполовину шаманистами. Правда, иногда случается, что человек добровольно отказывается от одной религиозной традиции в пользу другой. История информанта Белек-кыс Салчак (1955 г. рождения, уроженка Кызыла) наглядно иллюстрирует это.

В начале 1990-х годов Белек-кыс Салчак открыла небольшой частный магазин по продаже спиртных напитков в Кызыле. Дела у нее пошли хорошо, товар раскупался быстро, в семье появился материальный достаток. Но однажды женщина попала в аварию, после которой долго не могла поправиться. Она обратилась к шаману, тот сказал, что причиной ее бед является соседка, у которой якобы «плохой глаз» и «черный язык», и обещал устраниТЬ негативное влияние. Однако здоровье к Белек-кыс не возвращалось, а отношения с соседкой разладились окончательно. Тогда она обратилась за помощью к тибетским ламам. Те, выслушав ее историю и устроив гадания по специальным книгам, посоветовали женщине отказаться от неблагой кармы, т.е. прекратить продавать населению алкогольные напитки, а вместо этого заняться более полезным делом. Белек-кыс последовала совету и открыла небольшую

закусочную, которая стала приносить ей неплохой доход. Постепенно стабилизировалось и здоровье. По признанию женщины, этот случай окончательно ввел ее в лоно буддизма. С тех пор она к шаманам не обращается и не советует этого делать своим родственникам.

Другую историю поведала нам Валентина Балчий-оол (1934 г. рождения, уроженка Барун-Хемчикского кожууна), педагог по образованию. У женщины из квартиры пропала большая сумма денег, которые она копила на покупку автомобиля для сына. Шаман, к которому она обратилась за помощью, сказал, что деньги у нее украл односельчанин, который недавно был у нее в гостях. События, которые шаман описывал, действительно имели место, все сходилось буквально до мелочей. Установив виновника, шаман посоветовал Валентине «ликвидировать его естественным образом» и предложил «сценарий» несчастного случая, к которому ни одно следствие не могло бы «подкопаться». Женщина категорически отказалась от этого, о чем впоследствии ни разу не пожалела. «Если с помощью шаманов люди будут «истреблять» друг друга, то к чему же это приведет?» – недоумевала женщина.

На почве того, что способы и приемы оказания помощи ламами и шаманами существенно отличаются, между ними иногда возникают трения, разногласия и соперничество. Ламы часто удивляются, когда к ним приходят «люди из белого дома», т.е. правительства и просят «устранить» их соперников по политической борьбе. В таких случаях им приходится долго и упорно разъяснять прихожанам буддийский закон кармы, согласно которому любой неблаговидный поступок, совершенный даже на уровне мысли и желания, будет иметь отрицательные последствия.

Шаманы в подобных же случаях не утружддают себя нравоучениями, они предлагают свои средства помощи. Поэтому, к кому обратиться в трудную минуту – к шаману или к ламе, – сугубо личное дело каждого. Здесь, очевидно, следует согла-

ситься с мнением известного этнографа В. Н. Басилова, счи-тавшим, что к шаманизму, продолжающему выполнять важ-ную социальную роль в обществе, следует относиться как к историко-культурному явлению, обладающему исключи-тельной жизнеспособностью (Басилов 1993:225).

Часть тувинской интеллигенции рассматривает шаманизм как изначально присущее тувинцам мировоззрение, которое помогает им жить и выживать в экстремальных условиях. В этом качестве он выступает, с одной стороны, как своеобразный способ жизнеобеспечения этноса, с другой, как фактор, способствующий духовному возрождению и этнической ин-теграции народа. Однако другая часть крайне негативно отно-сится к шаманизму как этноинтегратору и механизму, спо-собствующему возрождению и прогрессу. В качестве довода приводятся следующие аргументы: шаманизм не имеет четкой организационной структуры; он возрождается стихийно и бес-системно в рамках того или иного рода, что значительно сужает его функции; он часто вступает в противоречие с интересами и нормами других конфессий, в частности буддизма; нет по-настоящему сильных шаманов, их места занимают шарлатаны и т.д.

По данным 2010 года, всего в республике зарегистрировано 6 шаманских организаций. По сведениям М. Кенин-Лопсана, из 200 официально зарегистрированных и действующих шама-нов только 30 имеют сертификаты, подтверждающие наличие у них шаманского дара. Правда при этом остается непонятным, где, кто, как и по каким критериям выдает так называемым «настоящим шаманам» эти сертификаты.

### *Различия между шаманизмом и неошаманизмом*

Между тем, ученые справедливо отмечают, что нельзя ставить знак равенства между традиционным шаманизмом, который бытовал в прошлом, и современным, активно воз-

рождающимся в наши дни. Чтобы различать один от другого, они предложили современный вариант называть неошаманизмом. Это во многом произошло под влиянием исследований американского антрополога Майкла Харнера, который является не только первым популяризатором шаманских практик, но и преуспевающим шаманом. Он утверждает, что любой человек может научиться классической шаманской технике: путешествию в мир духов. Им же был впервые введен термин «базовый шаманизм», возникший в результате исследования традиционных шаманских практик и выделения сути (базы) (англ. core) и «вычитания» культурно-социального контекста (тибетского, бурятского, тувинского, монгольского, непальского и т. д.). Таким образом, базовый шаманизм олицетворяет шаманские техники в «чистом виде». Обучение этим техникам и их использование составляет основу современного шаманизма, который в силу своей необусловленности жесткими предписаниями становится источником духовного развития и познания мира. При таком подходе различия между традиционным шаманизмом и базовым, т.е. неошаманизмом становятся весьма отчетливыми и конкретными.

Во-первых, если в традиционной культуре шаманизм был доступен только тем, кого явно и очевидно выбирали духи, или же этот дар передавался по наследству (как, например, в случае с О. Тойдуком), то в современных условиях он стал доступен практически любому, кто искренен и принимает базовые положения шаманизма.

Во-вторых, если раньше человек не выбирал путь шамана, а его выбирали для этого духи (отказ от этого дара приводил к болезни), то сейчас этот путь выбирается добровольно. Для этого человеку достаточно ощущать «зов» или переживать спонтанные контакты с миром духов; выбор шаманизма для него не является обязательным, нет у него и шаманских болезней при прекращении практики.

При этом современный шаманизм придерживается следующего мировоззрения: весь мир наделен духами; контакт с внечеловеческой реальностью осуществляется с помощью и через духов; духи – это определенным образом упакованная энергия, они обладают различными свойствами и возможностями; человек находится в неразрывной связи со всем миром, включая космос; он един с природой, является её неотъемлемой частью; мир духов доступен любому человеку (в то время как в традиционном обществе это было доступно только шаману – избраннику духов), с ним человек может установить прочную связь, черпать в этом мире помощь и поддержку, получать советы и мудрость.

В-третьих, если раньше после шаманской инициации наблюдалось радикальное и внезапное изменение личности, которая почти всегда сопровождалась серьёзной болезнью (болезнь отступала только после того, как человек принимал путь шамана и «отдавал» себя духам) или даже сопровождалась клинической смертью, то сейчас изменение личности и его жизни происходит постепенно, которое, как правило, не связано с событиями, реально угрожающими жизни.

В-четвертых, если в традиционном обществе шаманство занимало центральное место в жизни человека, все остальное у него уходило на второй и третий планы, то в современных условиях человек сам решает, какое место будет занимать шаманская практика в его жизни. Как правило, она вполне успешно совмещается с другими аспектами жизни. Это хорошо видно на примере ранее упомянутого М. Кенин-Лопсанга, который одновременно является и исследователем шаманизма, и практикующим шаманом, и популярным писателем Тувы.

В-пятых, если для традиционного шамана существует огромное количество правил и табу, нарушение которых может привести к серьёзным последствиям для него, то для современного шамана табу обычно не существуют, хотя они могут появиться в результате особых договоренностей с духа-

ми. Их нарушение приводит к потере силы, полученной от духов. Травматические переживания последствий возможны, но крайне редки.

В-шестых, если раньше шаман мог работать только внутри собственного племени и его сила напрямую зависела от конкретного географического места, то сегодня он может практиковать в одиночку и для него уже не требуется привязки к определённому географическому месту или этнической группе.

В-седьмых, если для традиционного шаманизма существовал строго определенный культурный и символический контекст, в котором жил шаман, то современный шаманизм не привязан к одному определенному культурно-символическому контексту. С точки зрения современного шамана, т.е. неошамана жесткие границы между человеком и остальным миром существуют исключительно в сознании человека. Общение с миром духов даёт ему силу, здоровье, ощущение связи со всем сущим, понимание собственной глубинной природы и сути, возможность помогать другим. Поэтому для сознания современных людей шаманизм в его современном обличии обретает привлекательность возможностью проявить свою духовную сущность, свою индивидуальность и выделиться из среды окружающих людей. Эта возможность шаманства, как показывает наше исследование, прекрасно сохраняется и в современном социуме, проявляясь точно так же, как и в традиционных культурах.

### *Деятельность неошаманов*

В то же время наблюдается тенденция в кругу практикующих базовый шаманизм «одевать» практику в свой собственный культурно-символический контекст. Так на основе неошаманизма рождается новая традиция – городской шаманизм. Это парадоксальное существование шаманских практик вдали от мест силы и природы, в основном в городах, обретает свои

собственные черты: индивидуализм; урбанизм, оторванность от природы; влияние науки, психологии; опора в основном на письменный способ передачи информации; доступность информации о других культурах и традициях. Ростком неошаманизма в Туве стала так называемая «шаманская» клиника, которая открылась в Кызыле несколько лет назад. В ней прием ведут неошаманы, которые ставят своим пациентам весьма своеобразные диагнозы: «твою душу похитил злой дух», «болезнь пришла от духа воды» и т.д. Они также устраивают сеансы гадания (гадают на камнях, косточках, на игральных картах, картах «таро») или просто ведут душевые беседы.

Еще одной особенностью неошаманизма стала его невероятная открытость для внешнего мира, чего раньше не наблюдалось. Это выражается как в театрализованном показе ритуалов, так и в обучении желающих шаманскому «ремеслу». Это в свою очередь способствовало появлению среди тувинских неошаманов представителей иных народов, как правило, без шаманского прошлого в достаточно удаленной исторической ретроспективе. Так, в шаманских центрах республики стали работать представители иных народов, называющие себя шаманами. «Врастание» иноэтничных элементов в тувинский шаманизм, как считают специалисты, в некоторых случаях происходит достаточно глубоко. Наиболее ярким тому примером является деятельность выпускницы психологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова Веры Сажиной, которая практикует как шаманка в Москве и Туве, имея везде свою клиентуру. Она открыла в Улуг-Хемском кожууне шамансскую организацию в память своего учителя К.Х. Хуурака, в прошлом известного шамана. В.Сажина выучила тувинский язык, на котором не только общается, но и исполняет шаманские алгыши. Другой пример – московский психолог Р. Нестеров, выпускник того же факультета МГУ. Он был принят в род своего учителя С.И. Канчыры-оола и после смерти последнего в 2007 г. унаследовал его шаманские атрибуты (Тюркские народы 2008: 177).

Интересным явлением стало и то, что шаманизм начал тесно переплетаться с горловым пением – хоомеем. Сегодня нередки случаи, когда один и тот же человек одновременно сочетает в себе хоомейжи и шамана. Например, тувинский исполнитель Николай Ооржак открыл для всех желающих курсы обучения хоомею в Кызыле. По его мнению, эти занятия способствуют гармонизации личности, самоисцелению и самопознанию; они улучшают движение энергии по чакрам (энергетическим каналам) и приближают духовное просветление. В ходе занятий Николай Ооржак также знакомит своих учеников с мировоззрением шаманизма и с некоторыми шаманскими ритуальными практиками.

«Я много лет работал в искусстве, - рассказывает о себе Николай Ооржак, - потом начал заниматься звуком и ощущил у себя голос. Начал учиться и через 3 года, в 1989 году, стал лауреатом Международного симпозиума хоомей. Горловое пениеозвучно звукам вселенной. Для меня эти звуки - как ритмы единого целого. Затем вокруг меня стали появляться люди и говорить о шаманстве, утверждать, что я сам обладаю большой силой, которая пока просто спит, но вскоре должна проснуться. Год я учился у Олега Тойдука, известного тувинского шамана и целителя. В 1993 г. Монгуш Кенин-Лопсан пригласил меня поехать вместе с ним по Европе - в Германию, Италию, Швецию. С тех пор практикую шаманизм и горловое пение одновременно». В начале 2000-х гг. Николай Ооржак побывал в Северной Америке, где общался с индейскими шаманами. Впоследствии индейские шаманы неоднократно посещали Туву, где совместно с тувинскими шаманами устраивали коллективные камлания.

В духе открытости и гласности проходят зарубежные визиты тувинских шаманов. Так, в Швейцарии в частной клинике Базеля лечил пациентов с нарушениями опорно-двигательной системы тувинский шаман общества «Дунгур» (русск. Бубен) Лазо Монгуш. Он ежедневно принимал по 12-14 больных.

Пресса отмечает, что после его сеансов пациенты чувствовали себя лучше, у них восстанавливались утраченные функции.

В августе 2005 г. в Стамбуле на базе Университета Йедитеpe (Yeditepe) состоялся Всемирный Конгресс «Основные вызовы здоровью человека в III-м тысячелетии». В числе 37 вопросов, вынесенных на обсуждение ученых, под пунктом 24 рассматривался вопрос «Местные традиции лечения людей и практика шаманизма». Россию на форуме представляли тувинские шаманы общества «Дунгур» Дугар-Сюрюн Ооржак и выше упомянутый Лазо Монгуш. Они провели семинары по практикам тувинского шаманства.

Активную деятельность вела известная потомственная шаманка Ай-Чурек Оюн, она же председатель централизованной религиозной организации тувинских шаманов «Тос-Дээр» (русск. Девять Небес) в Кызыле. Ай-Чурек занималась целительской практикой в Италии, Швейцарии, Франции, Германии, США, а также по просьбе желающих регулярно устраивала в Москве камлания и вела семинарские занятия по шаманским практикам и гаданию «хуваанак». Часто с лекциями о шаманизме в зарубежных университетах выступает доктор исторических наук и практикующий шаман в одном лице Монгуш Кенин-Лопсан.

В родной Туве шаманы обычно оказывают людям услуги по ускорению выплаты зарплат, лечению больных, поиску пропавших людей и украденного скота, проведению обрядов поминок на 7 и 49 сутки, предсказаниям и т.д. Они также устраивают «вызывание» дождя в летнюю засуху, снегопада в беснежную зиму, останавливают пожары и способствуют плодородию.

### ***Шаманско-буддистский синкрезизм***

Специалисты-религиоведы считают, что шаманизм в Туве не может конкурировать ни с буддизмом, ни с другими конфессиями в силу специфики самого шамана, а также из-за

отсутствия институционального оформления шаманизма. Отмечается также, что шаманизм всегда занимал и будет занимать свою нишу в общей системе духовной культуры тувинцев, сохраняя при этом свою аудиторию и последователей.

Актуальным остается и шаманско-буддийский синкретизм, который в новых исторических условиях проявляется весьма оригинально. Исследователями, например, отмечены факты, когда неошаманы проводят прием клиентов в буддийских храмах. Известный в Туве целитель С.Серенот, например, в своих документах представляется как «целитель буддийской организации Дашибайхорлинг», однако в работе с клиентурой он сочетает все методы – шаманские, буддийские, экстрасенсорные. Стремление использовать блага буддизма и шаманизма, согласно их функциональным особенностям, часто можно наблюдать на *аржсаанах* – целебных источниках. Например, на Арголике, где находится несколько источников, вместе с лечащимися постоянно находится лама. Он живет там постоянно, оказывает религиозно-ритуальные услуги всем желающим. Однако появление шаманов в этом месте нисколько не смущило ламу. За практическим лечением и исцелением люди обращались как к ламе, так и шаманам. Некоторые исследователи считают, что такое состояние умов сложно определить как двоеверие. Это, по их мнению, специфическое последствие эпохи атеизма, в значительной степени стерший в сознании людей представления о религиозной сфере (Тюркские народы 2008: 174, 179-180).

Однако для обычных мирян, вопрос к кому в случае необходимости обратиться за помощью, не стоит, они в своем выборе полностью свободны, поэтому с одинаковым успехом обращаются как к ламам, так и шаманам. Те и другие, каждый своим способом, проводят обряды поминок на 7-е и 49-е сутки, устраивают лечебные мероприятия, гадания, отправляют обряды семейно-бытового характера. Не редки случаи, когда на одно и то же событие приглашают ламу и шамана поочередно.

Особенно это принято в дни празднования традиционного Нового года – Шагаа, когда люди успевают побывать и у костров с шаманами, и в буддийском храме. В утренние часы невозможно прятаться ни к тому месту, где камлают, встречая рассвет, шаманы, ни к буддийскому храму, где читают молитвы ламы. И здесь и там – столпотворение (Монгуш 2001: 145). Вместе с тем необходимо отметить, что для основной массы населения все же буддизм остается религией, при том что консультации лам имеют часто практико-бытовой характер; шаманизм же рассматривается как сакральное знание, позволяющее решать практические задачи.

### Литература

- Адрианов* 1917 – Адрианов А.В. Шагаа (Сойотский Новый год). Этнографический набросок из урянхайской жизни. – Томск, 1917.
- Анайбан* 1999 – Анайбан З.В. Межнациональные отношения в Туве в 90-е годы. - М., 1999.
- Анайбан*, Губогло, Козлов 1999 – Анайбан З.В., Губогло М.Н., Козлов М.С. Формирование этнополитической ситуации. Том. I. Очерки по истории постсоветской Тувы. – М., 1999.
- Басилов* 1993 – Басилов В.Н. Шаманство // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. – Вып. 5. – М., 1993.
- Бенингсен* 1913 – Доклад графа А.П.Бенингсена. Русское дело в Урянхайском крае. – СПб., 1913.
- Берзин* 1992 – Берзин А. Тибетский буддизм: его история и перспективы развития. – М., 1992.
- Васильев* 1891 – Васильев В.П. Материалы по истории китайской литературы. – СПб., 1891.
- Грумм-Гржимайло* 1926 – Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.1-Ш. - СПб., 1926.
- Дашкевич* 1911 – Дашкевич В. Несколько слов об Урянхайском крае // Вопросы колонизации. - № 8. - СПб., 1911.
- Дулов* 1956 – Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. - М., 1956.
- Дьяконова* 1975 – Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. - Л., 1975.

*Дьяконова* 1976 – Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. - Л., 1976.

*Дьяконова* 1977 – Дьяконова В.П. Религиозные культуры тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. – Вып.33. - Л., 1977. – С.172-216;

*Дьяконова* 1979 – Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культуры тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. - Л., 1979.

*Дьяконова* 1981 – Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. - Л., 1981.

*Дьяконова* 1984 – Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.

*История Тувы* 1964 -- История Тувы. Под ред. – Т. I-II. Изд. первое. М., 1964.

*История Тувы* 2001 – История Тувы. Под ред. С.И. Вайнштейна и М.Х. Маннай-оола. - Т. I. Изд. второе. – Новосибирск, 2001.

*Кабо* 1934 – Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы. Дореволюционная Тува. - Ч. I. - М., Л., 1934.

*Кадырбаев* 1990 – Кадырбаев А.Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии. XIII-XIV вв. – Алма-Ата, 1990.

*Камалов* 2001 -- Камалов А.К. Древние уйгуры. VIII-IX вв. – Алматы, 2001.

*Каррутерс* 1914 – Каррутерс Д. Неведомая Монголия. – Ч. I. Урянхайский край. – Пг., 1914.

*Кенин-Лопсан* 2008 – Кенин-Лопсан М.Б.Дыхание черного неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. - М., 2008.

*Кляшторный, Лившиц* 1971 – Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Сэврайский камень // Советская тюркология. - № 3. – С.106-112.

*Кон* 1936 – Кон Ф. За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию.. - Т. III-IV. – М., 1936.

*Кузнецов* 1961 – Кузнецов Б.И. Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных» – Л., 1961.

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

*Леонов* 1927 – Леонов Н. Танну-Тува. Страна голубой реки. - М., 1927.

*Майдар* 1981 – Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии. – М., 1981.

*Март-оол* 2002 – Март-оол С.С. Персоналии тувинских шаманов (шаман Тойтук-хам) и проблема создания биографической базы данных сибирских шаманов // Seres Lectionum Studiorumque Instituti Asiae Interioris. – Vol. 1. – Budapest, 2002. – Р.27-35.

*Маслов* 1933 – Маслов Н.П. Конец Урянхая. - М., 1933.

*Менхен-Хельфен* 1931 – Менхен-Хельфен О. Путешествие в азиатскую Туву (перевод с немецкого хранится в Архиве МИДа, фонд.153, опись7, папка 3, дело 6). – Берлин, 1931.

*Монгуш* 1992 – Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. Историко-этнографическое исследование. - Кызыл, 1992

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

*Монгуш* 2010 – Монгуш М.В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. – Осака, 2010.

*Москаленко* 2004 – Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в ХХ в. – М., 2004.

*Мышляевцев, Юша* 2002 - Мышляевцев Б.А., Юша Ж.М. Протестантизм и его влияние на этнические процессы в современной Туве (2002 г.) // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. – Новосибирск, 2002. – С.96-105.

*Островских* 1927 – Островских П.Е. Олennые тувинцы // Северная Азия. - Кн. 5-6. - М., 1927.

*Островских* 1927а – Островских П.Е. Саянские хищники. - М., Л., 1927.

*Пименова* 2007 – Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (Основные проблемы). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. - М., 2007.

*Потанин* 2008 – Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. – Т.2. – М., 2007. – С.374-495.

*Родевич* 1912 – Родевич В. Урянхайский край и его обитатели. - СПб., 1912.

*Сафьянов* 1905 – Сафьянов И. Прошлое и настоящее сойотского народа // Сибирский архив. - № 1. – Минусинск, 1905.

*Татаринцева* 2002 – Татаринцева М.П. Архаичные элементы в образе жизни и духовной культуре старообрядцев Тувы // УЗ ТИГИ. – Вып. XIX. – Кызыл, 2002.

*Татаринцева* 2003 – Татаринцева М.П. Старообрядческие скиты в верховьях Енисея // УЗ ТИГИ. – Вып. ХХ. – Кызыл, 2003. – С.141-148.

*Тюркские народы* 2008 – Тюркские народы Восточной Сибири. – М., 2008.

*Функ, Харитонова* 1999 – Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» - «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. – М., 1999.

*Хомушку* 1998 – Хомушку О.М. История религии в культуре тувинцев. – М., 1998.

*Хомушку* 2000 – Хомушку О.М. От «копиума для народа» до «возрождения духовности» // Слово. - № 1-4. – Кызыл, 2000.

*Яковлев* 1900 – Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск, 1900.

#### *На западноевропейских языках*

*Blue Annals* 1979 – Blue Annals // Trans. From the Tibetan by G.N.Roerich. – Delhi. – Vol.1. – 1979.

*Manchen-Heifen* 1931 – Manchen-Heifen O. Reise ins asiatische Tuwa. – Berlin, 1931.

*Walters* 2001 – Walters Ph. Religion in Tuva: Restoration or Innovation? // Religion, State and Society. – Vol. 29. - No. 1. – 2001. – P.23-28.

*Сузукей В.Ю.*

#### **О проблеме терминологии в тувинском музыкоznании (на примере тувинской инструментальной культуры)**

Любая область научного знания оперирует собственным терминологическим аппаратом, в котором слово или словосочетание является точным обозначением определенного понятия. Однако, при изучении традиционных тюрко-монгольских культур музыкальная фольклористика изначально опиралась на теоретические постулаты европейского музыкоznания, оперируя при этом терминами, выработанными на музы-

кальном материале европейской музыки, привнося при этом в традиционную культуру несвойственные ей понятия.

Кроме того, общеизвестно, что научное знание формируется на основе данных *практического опыта* путем абстрагирования, логического анализа и теоретического обобщения этих данных. Иначе говоря, *теория* представляет собой целостное знание о закономерностях уже существующих связей и специфических особенностей практического опыта. При этом **критерием истинности и основой развития теории** выступает, как известно, *практика*. Однако в процессе как практического, так и теоретического освоения традиционных музыкальных культур кочевых народов возникла парадоксальная ситуация, когда эта аксиома (неразрывное единство теории и практики), представляющая собой фундаментальную основу гносеологии (теории познания) была фактически *проигнорирована*.

Между тем, следствием такой серьезной методологической погрешности явилось, как показывает опыт, разрушение традиционных устоев этнической культуры и сущностное изменение ее имманентных свойств. Одним из ярких примеров является многолетняя попытка «усовершенствования» традиционных инструментов по образу и подобию инструментов симфонического оркестра. При попытках усовершенствования, например, тувинских инструментов не принималось во внимание то, что за техническими характеристиками академических инструментов, к которым пытались приблизить и традиционные инструменты, стоит теоретическая концепция равномерно-темперированного строя (гомофонно-гармонической системы), которая сформировалась в процессе исторического становления и развития европейских музыкальных инструментов.

При этом упущено было из виду то, что специфика конкретных характеристик инструментов, функционирующих в рамках той или иной системы, была *продиктована* в первую очередь структурно-организационными особенностями их

*музыкально-акустических систем*. Если быть точнее, то на самом деле исторически процесс происходил в обратном направлении, то есть становление музыкально-акустических систем диктовалось эволюцией самих музыкальных инструментов. Известные европейскому музыказнанию музыкальные системы были теоретически сформулированы в результате анализа акустических данных музыкальных инструментов, функционировавших в Европе.

В настоящее время музыказнанием все еще не освоенной остается та *музыкально-акустическая система*, которая лежит в основе живого музыкального языка тюрко-монгольских народов. Это в то время, когда различные области гуманитарных знаний пребывают сейчас на этапе модернизационных преобразований и находятся на стадии обновления научного языка описания и объяснения *реальности*, в теоретическом музыказнании до сих пор сохраняется тенденция подхода к музыке неевропейских цивилизаций с точки зрения устоявшихся представлений, основанных на материале лишь европейских культур.

В данной статье нами рассматриваются *системные различия* письменного и устного типов культур, отчетливо проявляющиеся на примере *терминологических понятий* инструментальной культуры тувинцев. Необходимо также подчеркнуть, что эти различия дают о себе знать не только по отношению к тувинской культуре, но и по отношению к другим тюрко-монгольским культурам. Богатство, многогранность и наибольшая сохранность тувинского инструментального наследия позволяет выйти к адекватному теоретическому обобщению данных практического опыта музицирования и других кочевых народов. Поэтому, как нам представляется, данная проблема в целом актуальна и для выработки концептуальных основ музыкальной тюркологии или, шире, музыкальной алтайстики.

Специфика музыкального мышления тувинцев имела своеобразную форму «материализации», закрепленную в конструктивных особенностях инструментов и в их фонической характеристике. Огромный пласт инструментального наследия тувинцев наглядно свидетельствует о том, что кардинальным свойством, отличающим их инструментальную музыку, является ее ярко выраженная и устойчиво повторяющаяся особенность бурдонно-обертоновой организации<sup>1</sup>. Имеется в виду использование обертонов в мелодии на фоне реально звучащего основного звука – бурдона.

В контексте рассмотрения опыта некорректного усовершенствования традиционных инструментов, особого внимания к себе требует *проблема терминологической несогласованности*. Дело в том, что термины и критерии оценок академического теоретического музыкознания, широко применяемые и в этномузикологии, не только неточно отражают специфику исследуемого материала, но порой даже привносят в исследуемый материал не свойственный данной традиции культурологический контекст.

Одним из ярких примеров являются следующие (на первый взгляд невинные) вопросы, часто задаваемые музыковедами мастерам: «Какой материал берете для изготовления инструмента?» или «Как и сколько времени сушите древесину?». На самом деле в этих вопросах «заложена» провокация (не преднамеренная, а по причине незнания специфики традиционной культуры). Человек, задающий эти вопросы, формулирует их лишь *на основе знания опыта работы итальянских скрипичных мастеров Страдивари и Амати*. Мастер, интуитивно чувствуя, что должен соответствовать опыту работы итальянских мастеров, преподносимых как образец, также

---

<sup>1</sup> Сузек В.Ю. Бурдонно-обертоновая основа традиционного инструментального музицирования тувинцев. Кызыл, 1993; Она же: Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М.: Издательский Дом «Композитор», 2007.

пытается «подогнать» свой ответ к ожидаемому от него объяснению. Поскольку в советское время все, что было связано с кочевым образом жизни, было объявлено отсталым и недостойным внимания, они во многих случаях свои ответы как бы «корректировали» согласно требованиям времени. Некоторые из мастеров читали или слышали об опыте итальянских мастеров. В большинстве случаев многие знали об этом опыте по рассказам «профессиональных» музыкантов, приводивших этот опыт в качестве примера и образца для подражания и внедрения.

Поэтому в качестве материалов, которые берутся для изготовления инструментов, отдельные мастера называют такие, как бук, *палисандр* или *красное дерево*. Современные мастера находят, конечно, возможность найти такие материалы. Но в условиях традиционной культуры эти материалы *никогда не использовались*, поскольку такие виды деревьев не растут и никогда не росли в Туве. Некорректно поставленный вопрос провоцирует отвечающего на вопрос человека дать недостоверную информацию. Во многом это следствие культурной политики, проводившейся в советское время по созданию оркестров и вынуждавшей также и профессиональных музыкантов внедрять европейский опыт без учета собственной специфики традиционных культур.

На самом деле в условиях кочевого образа жизни мастера (они же и исполнители), как правило, брали любую подходящую сухую древесину (с которой в условиях Тувы нет проблем) и довольно быстро «сооружали» инструмент. Такое понятие, как «специально отведенное время на сушку древесины», в кочевой культуре также отсутствует. Поэтому вопрос о том, сколько времени сушат древесину, провоцирует мастера выглядеть как бы более «цивилизованным». В традиционной культуре были, конечно, и свои критерии отбора древесины. Например, лучшей считалась древесина, в которую ударила молния, или кусок дерева, долго пролежавший в навозе. Если

брали свежесрезанную лиственницу, то ее кипятили некоторое время, чтобы выварить смолу.

И самое главное: корпус инструмента мог получиться слегка косым, кривым или корявым, особенно по сравнению с теми идеально гладкими и ровными инструментами, деревянные части которых обработаны на современных деревообрабатывающих станках. Но для музенирования в системе бурдонно-обертоновых звукосочетаний даже некоторая корявость и кривизна корпуса инструмента не являлись помехой, поскольку это не сказывалось на качестве извлекаемых натуральных звуков. Одним из необходимых условий в конструктивных особенностях традиционных инструментов, обеспечивающих характерный тембр и широкий спектр обертонов, является наличие волосяных струн и кожаной деки, которая сама по себе тоже резонирует. А размер инструмента не влиял на высотные характеристики мелодических обертонов, поскольку они извлекаются по другому принципу, о котором речь пойдет ниже.

Это в условиях равномерно-темперированной системы, где соотношение степеней по высоте (частоте) описывается определенными математическими выражениями, малейшие отклонения в размерах и в соотношениях частей корпуса инструмента начинают сказываться на чистоте извлекаемых звуков в разных октавах. Поэтому так строги требования европейской системы звукового строя к материалам, из которых изготавливаются инструменты, и к соотношению частей корпуса, длине и толщине струн и т. д., т. е. ко всем техническим параметрам музыкальных инструментов.

Задача теоретического обобщения эстетико-нормативных представлений тувинского народа о музыкальном звуке как о наименьшем структурном элементе музыкального языка диктует необходимость изучения природных свойств звуков, принимающих участие в становлении и развитии инструментальной музыки. До настоящего времени в научных работах

наблюдалась лишь констатация наличия бурдона и обертона в инструментальной музыке тувинцев. *Бурдон* (остинатный звук или опорный тон) и *обертоны* тувинской музыки впервые наиболее подробно были описаны А.Н. Аксеновым<sup>1</sup>. Во всех, изданных позже, работах по тувинской музыке, как музыколов, так и физиков-акустиков используются также эти термины - бурдон и обертоны. Однако никем еще детально не рассматривались особенности их формирования и взаимодействия в процессе исполнения традиционной инструментальной музыки. Особым моментом, требующим пристального внимания, на наш взгляд, является *неразрывное единство* бурдона и обертонов в тувинской инструментальной музыке. Именно *специфическое единство* бурдона и обертонов лежит в основе музыкально-акустической системы тувинской инструментальной культуры.

В основе бурдонно-обертоновой структуры лежит природная система звуковых соотношений. В данном случае *специально не используется* известное словосочетание «природный звукоряд» или «или натуральный звукоряд». Бурдонно-обертоновое музицирование не соотносится с «рядным» или «линеарным» мышлением. Соответственно, и термин *звукоряд*, как и термин *строй*, автоматически выпадают из употребления по отношению к определяемым свойствам тувинских инструментов. Этот момент и выступает одним из основных, причем самых трудноулавливаемых, отличий специфики музыкального мышления тувинцев.

При бурдонно-обертоновой системе звуковой организации исполнителями реализуются прежде всего не дискретные звуки с точной высотой, а комплекс обертонаов, извлекаемый специфическим способом. Для наглядности разницу в технике извлечения звуков в двух системах можно представить следующим образом. Если представить себе, что звук есть шарик,

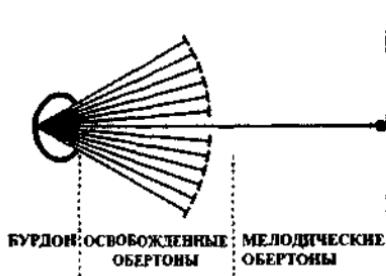
<sup>1</sup> Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. М., 1964.

который возникает в пространстве и долетает до наших ушей, то извлечение звуков в академической системе можно изобразить следующим образом:



Причем в академической системе для построения мелодии каждый раз, заново извлекается следующий самостоятельный звук.

А в условиях бурдонно-обертоновой системы исполнители, прежде всего «расщепляют» бурдон на его частичные тона, затем уже музсируют за счет его освобожденных обертонов. Условно это можно представить следующим образом:



При этом для построения мелодического уровня ни бурдон, ни мелодические обERTоны каждый раз заново не извлекаются. Для тувинских музыкальных инструментов наличие бурдона и комплекса его «освобожденных» обертонов представляет собой постоянную величину их фонической характеристики. Мелодическое чередование обертонов происходит на фоне не прерывающегося, постоянно звучащего бурдона. И понятно, что если убрать бурдон, то тут же исчезают и его обертоны.

Теоретические основы европейской классической музыки базируются на высотном соотношении звуков равномерно-

темперированного строя, которые функционируют в системе гомофонно-гармонической соподчиненности. Здесь необходимо напомнить, что равномерно-темперированная звуковая система – это музыкально-акустическая система, где соотношение ступеней по высоте (частоте) представлено в конкретных математических выражениях. Эти математические выражения были получены в результате проведенной немецким музыкантом-органистом и теоретиком Андреасом Веркмейстером реформы, после чего чистая (без биений), природная квинта была *заужена*, вследствие чего и удалось замкнуть квинтовый круг. Наконец было получено энгармоническое равенство звуков, отсутствовавшее во всех созданных до него неравномерно-темперированных строях. Соответственно, *квинта* (зауженная) в равномерно-темперированной системе и *квинта* (природная) в бурдонно-обертоновой системе – это уже разные реальности. Речь пока идет лишь об отвлеченной квинте, которая еще не задействована в контексте развития музыкального произведения (а там эта разница проявляется еще ощутимее).

Извлечение на академических инструментах соотношений высотно организованных звуков предъявляет к этим инструментам строгие, точно закрепленные требования, относящиеся к таким их параметрам, как *размер*, *диапазон*, *строй*, *настройка*, *звукоряд* и т. д., которые имеют *не меняющиеся* свойства по отношению к каждой конкретной разновидности инструмента.

Функционирование инструментов в тувинской культуре, как уже отмечалось выше, происходит в контексте бурдонно-обертоновой звуковой системы, где *не имеют принципиального значения* размеры инструментов. В традиционной культуре размер инструмента не соотнесен с математически точными высотными характеристиками извлекаемых звуков равномерно-темперированной шкалы, а музицирование ориентировано исключительно на извлечение природных звуков,

которые в принципе не могут быть фальшивыми<sup>\*</sup>. Поэтому для традиционных инструментов изначально характерны большие колебания в размерах. Например, общая длина одного игила может быть равна 70 см, а другого - 108 см. Это крайние показатели. Причем такая большая разница (38 см! – критическая для академических инструментов) не меняет характера функционирования или сферы жанрового применения инструмента. Естественно, что такие колебания в размерах влекут за собой и трудности в определении конкретных границ строя, диапазона, тесситуры, звукоряда данного инструмента в общепринятом значении этих терминов, если пытаться определять их с точки зрения равномерно-темперированной системы. Между тем такая большая разница в размерах одного и того же класса инструментов для самих исполнителей не создает никаких неудобств в процессе музенирования, потому что эти инструменты функционируют в другой системе звуковых координат.

При изготовлении инструмента мастер отмеряет необходимый ему размер по длине своих пальцев. Но, понятно, что длина пальцев у разных людей разная, поэтому размер традиционного инструмента имеет лишь пропорциональное соответствие росту конкретного исполнителя, который в большинстве случаев сам же его себе и изготавливает. (Одежда или обувь, например, также не бывает только одного размера на всех людей.) С этой точки зрения традиционный тувинский инструмент достаточно эргономичен. Следует постоянно помнить об исключительно сольной природе традиционной тувинской музыки.

Необходимость унификации размеров инструментов появляется только при ансамблевой или оркестровой игре,

\* Кстати, интересно и то, что с понятием «фальши» тувинцы впервые столкнулись лишь в 1940-х годах, когда начался процесс «профессионализации» тувинской народной музыки.

согласно логике требований оркестровой функциональности в рамках равномерно-темперированного строя.

Одним из важнейших моментов при игре на музыкальных инструментах является момент *настройки*. Настройка<sup>1</sup> инструментов в оркестре, как известно, начинается с того, что концертмейстер оркестра дает камертонное ля (440 Гц) по которому начинают настраиваться артисты оркестра. Струнная группа сначала настраивает струну ля, затем подтягивают нижние и верхние струны относительно этой струны. При сольном исполнении на струнном инструменте концертмейстер также озвучивает ля на фортепиано, по которому солист проверяет настройку своего инструмента. Казалось бы, это прописные истины, о которых и не стоило бы упоминать. Но это описание приведено для того, чтобы обратить внимание на то, что у академических струнных инструментов сначала настраивается одна струна по эталонной высоте ля, затем уже относительно этой струны поочереди настраиваются другие струны.

В тувинской инструментальной традиции также *нет понятия эталонной высоты настройки*<sup>1</sup>. Две струны игила настраиваются только относительно друг друга до получения чистой (природной) квинты на уровне малой октавы. Эта квинта (иногда кварты или октавы) (интервал, а не отдельная высота!) и выступает *константной величиной*, на которую ориентирован слух народных музыкантов. Причем местоположение этой квинты в звуковом пространстве может и совпасть с такими звуками высотной шкалы, как *до-соль* или *ре-ля*. Но совпадение

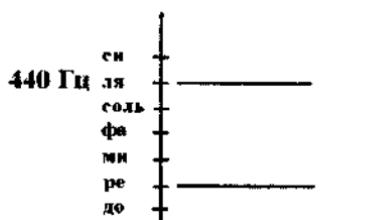
---

<sup>1</sup>Под термином «настройка» имеется в виду интервальное соотношение звуков, получаемых на открытых струнах музыкального инструмента. Под строем понимается музыкально-акустическая система, где соотношение звуков по высоте (частоте колебаний) выражено математически. Понятия строя и настройки, имеющие разный смысл, часто смешиваются.

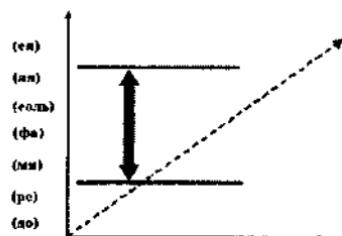
<sup>1</sup>Сузукей В.Ю. Проблема концептуального единства теории и практики (на примере инструментальной культуры тувинцев). Кызыл, 2010.

это будет чистой случайностью. Во многих случаях эта квинта будет чуть ниже или чуть выше упомянутых высотностей. Да и сама квинта будет отличаться от веркмейстерской квинты равномерно-темперированного строя, о чем уже говорилось выше.

Настройание двух струн *игила* безотносительно друг друга (т. е. сначала одной, а затем другой) не имеет смысла, поскольку нет одной, точно закрепленной высоты, к которой надо сначала подтягивать одну из струн. Примеры настройивания разных инструментов можно графически представить следующим образом:



**настройка академических  
струнных инструментов**



**настройка тувинских  
струнных инструментов**

Поэтому утверждение о том, что такой-то традиционный тувинский инструмент настроен, например, на *ре-ля малой октавы*, будет в принципе неверным. В целом высотный уровень настройки игила соотносится обычно только с «зоной звуков»<sup>1</sup> малой или на границе малой и первой октав и зависит от того, какой тон исполнитель слышит внутренним слухом. Этот тон определяется общим тонусом организма исполнителя, его психологическим и физическим состоянием и соответствием этого состояния общей конкретной ситуации или соответствием настроению исполнителя. Поэтому для настройки игила характерны, по определению самих исполнителей, три уровня:

<sup>1</sup> Гарбузов Н.А. Зонная природа звуков высотного слуха. М.-Л., 1948, с.6.

*кошкак* (слабый, т. е. низкий), *ортумак* (средний) и *дыңзыг* (напряженный, т. е. высокий). Музыканту, когда он настраивает свой инструмент, важен только факт звучания *совершенного консонанса чистой* (природной, а не Веркмейстерской) *квинты* (иногда кварты или октавы) в пограничной зоне малой и первой октав.

**Настройка** инструмента для традиционного исполнителя – это *единство* звучания комплекса обертонов обеих волосяных струн. По этой же причине во время музенирования обе струны и могут быть взаимозаменяемы в качестве бурдонирующей струны.

Однако необходимо отметить, что современные трансформации, происходящие в традиционной культуре, уже коснулись и этой стороны инструментальной традиции. Молодые музыканты настраивают свои инструменты согласно равномерно-темперированной шкале звуковысотностей, поскольку, во-первых, почти все они закончили Кызылское училище искусств и обучены настраивать свой инструмент под фортепиано. Во-вторых, ансамблевое и оркестровое исполнительство также требует, чтобы сначала все инструменты были настроены на одну высоту.

Кроме того, в условиях *совершенного консонанса чистой* (природной) *квинты* частичные тоны одной струны так сливаются с частичными тонами другой струны, что в слуховом опыте обе струны, видимо, воспринимаются не как две отдельные струны, а одна как продолжение другой (зримым эквивалентом может служить постепенно сужающийся кончик язычка *хомуса*). И это единство выступает в качестве постоянно присутствующего бурдона.

В большинстве случаев люди не замечают именно эту разницу. Хотя эта разница и трудноулавливаема, но она имеет принципиальное значение. Е. В. Назайкинскому удалось наиболее точно и доступно для понимания описать эту разницу следующим образом: «...в отличие от классических инструментальных традиций, где звуковысотную мелодичес-

кую линию принято вести при сохранении неподвижности обертонового ряда, в музицировании на варгане константной остается высота, а движение связано с обертоновой шкалой»<sup>1</sup>.

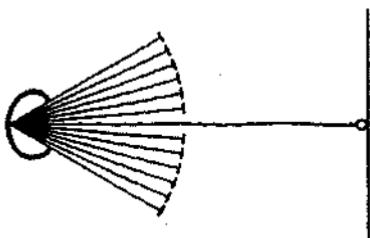
Еще одним из результатов некорректного внедрения академических терминов в период «профессионализации» традиционной культуры явилось запутывание мастеров неизвестными им терминами. Дело в том, что со временем и мастера, и исполнители стали говорить, например, так: «Тональность этого *хомуса фа#*». Поражает то, как при этом дипломированные (профессиональные) музыканты с самым серьезным видом одобрительно кивают головой (мол, наконец-то грамотные стали) и при этом сохраняют полнейшее спокойствие и никак не реагируют на то, что было сказано. На удивленный взгляд, обращенный к ним, они обычно отзываются вопросом: «А что вас так удивило?». Когда говоришь: «Вам самим ведь никогда не придет в голову сказать, например, “тональность скрипки” или “тональность фортепиано”!», тогда только, как бы соглашаясь, они бросают реплику, типа «А-а, ну да» и согласно кивают головой. На самом деле невозможно использовать такое сочетание, как «тональность инструмента», потому что термин *тональность* относится к характеристике музыкального произведения, а не инструмента.

Другим примером терминологической несоотносимости является использование термина *диапазон*. Диапазоны академических инструментов определяются крайним низким и крайним высоким звуками, которые возможно извлечь на этих инструментах. Также существует и понятие общего диапазона и рабочего диапазона для одного конкретного инструмента. Согласно их регистровому положению существуют семейства инструментов, куда входят такие их разновидности, как *прима, альт, тенор, бас и контрабас*. Применительно к струнной

<sup>1</sup> Назайкинский Е.В. ТВМ // Музыка и информатика/ Сост. Ю.Н. Парс. М., 1999. (Науч. тр. Моск. гос. консерватории им. П.И.Чайковского; сб. 24). С. 88-91.

группе симфонического оркестра это: скрипка, альт, виолончель и контрабас. Каждый из этих инструментов охватывает последовательность звуков, доступных для исполнения на конкретном инструменте, в пределах определенных октав.

Применение понятия *диапазон* по отношению к традиционным тувинским инструментам представляется невозможным. Термин *диапазон* вбирает в себя понятие определенного (количества) объема «построенных в ряд» звуков конкретной высоты по шкале равномерной темперации. При бурдонно-обертоновой системе звуковых соотношений, когда музикализование разворачивается за счет внутренних ресурсов одного основного тона – бурдона раскрывается звуковое пространство, одновременно охватывающее огромный объем звучания:



Одной из серьезных научных работ, относящейся к области функциональной анатомии и физиологической акустики, является работа Л. Б. Дмитриева, Б. П. Чернова и В. Т. Банина «Тайна тувинского “дуэта” или свойство гортани человека формировать механизм аэродинамического свиста». В процессе своих исследований тувинского хоомея они обнаружили, что голосовой аппарат человека способен генерировать высокочастотный звук с исходным тоном порядка 2000–4000 Гц, взятый через пять (и выше) октав относительно одновременно звучащего основного звука<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дмитриев Л.Б., Чернов Б.П., Банин В.Т. Тайна тувинского “дуэта” или свойство гортани человека формировать механизм аэродинамического свиста. Новосибирск, 1992, с. 25.

Авторы отмечают, что ими также осуществлен акустический анализ сложного акустического процесса в гортани – фонации через две преграды, при которых одновременно формируются как низкочастотные, так и высокочастотные звуки.

Данные о том, что инфразвуковые составляющие содержатся даже в звуках человеческого голоса<sup>1</sup>, позволяют предположить, что и в диапазоне частот, например, горлового пения также содержатся как ультравысокие (в стиле *сыгыт*), так и инфразвуковые (в стиле *карзыраа*) составляющие, которые придают ярко выраженную рельефность и стереофоническую пространственность звучанию всех его стилей. Соответственно, можно допустить, что и чисто инструментальная бурдонно-обертоновая музыка, функционирующая в такой же системе звуковых координат, действует одновременно огромные пределы звукового пространства, включая в себя и ультравысокие, и инфразвуковые частоты. Поэтому термин *диапазон* в том значении, в каком он используется по отношению к академическим инструментам, также не применим по отношению к тувинским инструментам. Таких примеров по разным аспектам практики и теории можно приводить множество, однако, к сожалению, объем данной работы не позволяет вдаваться в подробности.

Главным отличием фонической характеристики музыкальных инструментов, функционирующих в разных системах, является то, что на этих инструментах озвучиваются разные по природе исходные звуковые единицы. Наименьшая структурная единица, извлекаемая на академических инструментах, «неделима». Необходимостью акцентирования чистоты и точности высотных характеристик диктуется извлечением звуков, в основе природной характеристики которых, видимо, лежит *интровертная* (центростремительная) динамика их

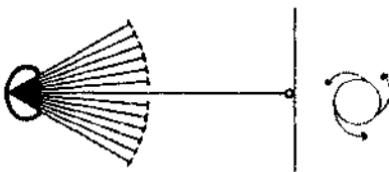
---

<sup>1</sup> Морозов В.П., Пуолокайнен П.А., Хохлов А.Д. Инфразвуки, генерируемые голосовым аппаратом человека в процессе речи и пения // Акустический журнал. Т. 17. № 1. 1972, с. 144-145.

формирования. Именно эта характеристика и определяет, на наш взгляд, силу и полетность звучания академических инструментов.



В основе системы бурдонно-обертоновой организации звукового материала, как мы полагаем, лежит **экстравертная динамика**, позволяющая максимально полное использование внутренних ресурсов одного и того же звука, представленного в виде бурдона. В эргологическом, морфологическом и фоническом комплексе традиционных инструментов эмпирически учтена и заложена эта динамика звукообразования, которая начинает функционировать при определенных условиях ее реализации. В турбулентном потоке «освобожденных» обертонов должна, видимо, преобладать тенденция центробежного действия, при игре обусловливающая легкость и быстроту извлечения мелодических обертонов.



При такой внутренней организации исходной звуковой единицы, камерность общего звучания является одним из внутренне присущих, специфических свойств традиционных инструментов, обеспечивающих баланс одновременного звучания бурдона, уровня освобожденных обертонов и мелодических обертонов. А нарушение исторически сложившейся системы нормативной организации звукового потока, извлекаемого на народных музыкальных инструментах, неизбежно приводило, как практика показывает, к отказу от бурдона, и, соответственно, дисбалансу и нивелировке их звучания.

По этой причине в 1960-70-х годах усовершенствованные модели народных инструментов отвергались носителями традиции лишь с лаконичной оценкой: «Это звучит не по-тувински». В то время было не совсем понятно, что означает такая характеристика, как «звукит не по-тувински». В практическом осмыслении отказ от бурдона на струнных музыкальных инструментах, по объяснению одного из старейших мастеров Х. Идамчапа, было равносильно попытке музицирования на хомусе со сломанным язычком.

Эта целостная система, лежащая в основе традиционной инструментальной культуры, до сих пор остается не освоенной теоретическим музыкознанием, хотя отдельные предположения о ней были высказаны учеными еще в начале XX века. Известный исследователь музыкального фольклора тюркоязычных народов Саяно-Алтая А.В. Анохин, например, оставил интересное замечание о том, что за необычностью звуковых построений хоомея кроется неизвестная науке специфическая концепция: «Горловое пение тувинцев стоит *вне* всех устоявшихся теорий и едва ли не составляет единственное явление в области музыкального искусства»<sup>1</sup>. Это тонко подмеченное и существенное замечание, к сожалению, так и осталось вне внимания исследователей тувинской музыки.

Примечательным, на наш взгляд, является и замечание английского путешественника Д. Каррутерса, который услышал неповторимое своеобразие тувинской музыки: «Урянхайская (тувинская - В. С.) музыка представляет собой интерес для исследователя-этнографа, так как является особенностью этого народа...»<sup>2</sup>. К сожалению, он не был музыковедом, тем не менее, надо отдать должное его тонкому чутью.

---

<sup>1</sup> Анохин А.В. Рукописный фонд ТИГИ, д. 864. Материалы из фондов редких книг и рукописей г. Томска. Частный фонд А.В. Анохина и др., с. 19.

<sup>2</sup> Каррутерс Д. Указ, соч., с. 237.

В каждой культуре есть *постоянные и переменные величины*. Ценные достижения культуры передаются последующим поколениям, скорее всего, через наиболее стабильные, постоянные величины, на которые опирается культура в своем дальнейшем развитии. В европейской композиторской музыке постоянство выражается в том, что никогда не меняется текст, т.е. никогда не меняется высотное положение звуков, задействованных в конкретном произведении. Причем звуко-высотности эти организованы в произведении при помощи определенных метро-ритмических и темповых характеристик, которые обозначаются еще в начале произведения. Музыкант во время исполнения произведения постоянно мысленно ведет счет исполняемых целых, половинных, четвертных, восьмых, шестнадцатых и т.д. длительностей. Никто не имеет права вносить изменения в авторский текст. Во время исполнения произведения появление не вписанных в произведение звуков и отклонения от темпа и размера резко осуждается как незнание текста. Поэтому нотный текст является надежным, достоверным документом, сохраняющим *постоянство звуко-высотных характеристик* произведения. *Постоянство и стабильность высотных характеристик звуков* позволяет анализировать произведение лишь по нотному тексту даже в тиши кабинета. Вся европейская музико-педагогическая наука с ее аналитическим аппаратом изначально была заложена на этом незыблом фундаменте.

В настоящее время все больше и больше ученых начинают ставить вопрос о корректности анализа традиционной музыки по нотно зафиксированным образцам. О том, что нотная запись не всегда способна достоверно отражать живое звучание народной музыки пишет и И. Богданов<sup>1</sup>, предлагающий при

---

<sup>1</sup> Богданов И.А. Аудиомузикальная этнопедагогика (на примере народов Севера). Работа выполнена при технической поддержке РФФИ (проект № 00-06-80022а).

изучении феномена устно-слуховой, принципиально бесписьменной традиции опираться не на нотные расшифровки, а на аудиомузыку, т.е. на живую звучащую музыку.

«А надо ли фиксировать то, что никогда не фиксировалось?» - вполне справедливо ставит вопрос и А. С. Алпатова<sup>1</sup>. На самом деле в самих архаических традициях, по мнению А. Алпатовой, существовали разные, не только письменные способы хранения музыкального материала. Это – визуальный способ, т.е. изобразительный, имевший знаковую природу; мнемотехнический способ; невербальные способы фиксации, связанные с телесным началом: выражавшиеся в пластике, мимике, движении; психоэмоциональные состояния, также способствующие запоминанию и т.д. А. С. Алпатова также считает, что «В условиях современности именно электронные способы аудиофиксации звучащего материала, дополняясь электронными же приемами его графической фиксации, позволяют сохранить и воспроизвести визуально так называемый “акустический текст”»<sup>2</sup>.

Агрессивное вторжение академических музыкально-теоретических установок, активно внедрявшихся под лозунгами политики партии и правительства по «профессионализации» народной музыки (наряду с переводом кочевников на оседлый образ жизни) коснулось всех без исключения сфер традиционной музыкальной культуры.

Новый, письменный тип культуры, на который начали переключать внимание народа с середины 40-х гг. XX в., качественно изменил музыкально-языковые ориентиры во всех формах творческого самовыражения, включая и систему

<sup>1</sup> Алпатова А.С. Размышления о традиционных и современных способах фиксации архаического музыкального материала//Музыка народов мира: проблемы изучения. Материалы международных научных конференций. Вып.1/ ред.-сост.: В.Н. Юнусова, А.В. Харuto. – М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2008, с. 83.

<sup>2</sup> Алпатова А.С. Указ.соч., с. 87.

обучения музыканта. Устную систему воспитания носителя традиционной культуры, ориентированную на развитие слухового восприятия, которую не приняли во внимание, заменили на систему европеизированного обучения, активно действующего в первую очередь *зрительное* восприятие нотного текста. Как следствие – потеря импровизационной сущности традиционной культуры. Тем не менее, в настоящее время молодое поколение музыкантов Тувы является «двухязычным». Наряду с традиционным профессионализмом тувинские музыканты осваивают профессионализм европейского типа. В настоящий момент для них нет проблемы перехода с одного музыкального языка на другой, точно так же как нет проблемы перехода с тувинского языка на русский или наоборот. Традиционная музыкальная культура широко осваивает неизвестные ей ранее жанры и формы ансамблевого и оркестрового исполнительства. Только будучи целостной системой, традиционная культура могла вбирать в себя новые веяния XX века, оставаясь при этом сама собой. Новое, композиторское искусство советского и постсоветского периодов Тувы, по сути, представляет собой новый национальный вариант музыкального языка, который отвечает всем нормам европейской письменной музыки, но с внешними приметами национального в мелодике.

А «усовершенствование» традиционных инструментов явилось попыткой «перевода» в иную музыкально-языковую систему с неизбежной долей адаптации, при которой невозможно было в полной мере сохранить все богатство тембровой и стилистической специфики этой музыки. При переводе инструментов из одной музыкальной системы (из бурдонно-обертоновой) в другую (равномерно-темперированную) произошло выравнивание звуковой структуры, были унифицированы не только размеры инструментов, но и их звучание. Не была «услышана» и не была понята система, стоящая за спецификой инструментальной традиции тувинцев. По этой

причине, охваченные идеей «профессионализации» народной музыки, «профессионалы»-музыканты фактически начали не «усовершенствовать» тувинские инструменты, а упрощать их. Усовершенствование инструментов, проведенное для этой цели, внесла кардинальные изменения в их традиционную конструкцию, соответственно произошла и почти полная замена исполнительских приемов.

Музицирование в системе определенной высотной (интровертной) организации звуков никогда не было проблемой для носителей традиционной культуры. Примером тому являются вокальные жанры, которые могли исполняться любым человеком, «кто может рот открывать». Поэтому сфера вокального творчества в смысле освоения норм нового музыкального языка оказалась не так прихотлива, как инструментальная.

Таким образом, необходимо также подчеркнуть, что тувинская традиционная музыкальная культура не ограничивается бурдонно-обертоновой системой звуковой организации. В ней активно функционируют *две системы*. В рамках одной из них, в высотно определенной, исполняются такие жанры как *кожамыктар* (припевки), *кыска ырлар* (короткие песни) и песенные жанры детского репертуара. В рамках другой, бурдонно-обертоновой системы, функционирует весь пласт чистой инструментальной музыки и *хөөмөй*. Можно утверждать, что в музыкальной культуре тувинцев существует и пограничная зона между этими двумя системами, где функционируют песни жанра *узун ырлар* (протяжные песни) с характерными для них фальцетными призвуками и музыка некоторых щипковых инструментов, например, *дошилуура* и *чанзы*, строй которых приближен к темперированному. Струны этих инструментов делаются из кручёного волоса конского хвоста или из бараньих кишок, и играют на них, прижимая струны к шейке инструмента, хотя принцип бурдонирующего звучания одной из струн (в основном нижней) сохраняется.

Последнее десятилетие XX века, ознаменовавшееся распадом СССР, ослабило идеологический прессинг, сковывавший все стороны жизни общества классовыми установками и временными ограничениями. Пришло признание бесспорной ценности традиционных культур, специфики их концептуальных установок и эстетики, без знания которых невозможно было дальнейшее приближение к традиционной музыке как к объекту научного исследования, так и к ее практическому освоению.

*Күнсүгет А.К.*

### **Деятельность русской труппы Тувинского музыкально-драматического театра во 2-й половине XX века**

Русская труппа в Тувинском театре существовала и активно функционировала на всем протяжении 2-й половины прошлого века. Роль ее в социокультурном развитии тувинского общества в период его модернизации, переходе от традиционного образа жизни к современному, велика. Однако никогда ранее деятельность русской театральной труппы в Туве не была предметом научного исследования. Данная статья – первый опыт в этом направлении.

В 1935 году VIII Великий хурал принял решение об организации государственного тувинского театра. 25 марта 1936 года состоялось событие, вошедшее в историю Тувы: большим концертом открылся Государственный драмтеатр. Студии было выделено приспособленное для занятий и репетиций помещение со сценой – клуб им. Шагдыр-Сюрюна (сегодня на этом месте – Центр национальной культуры). Первыми постановщиками театра выступили учитель русской школы г. Кызыла В.В. Раевский и работники постпредства СССР в ТНР Лавров и Красовский. Это не входило в круг их обязанностей,

но они брались за новое дело, чтобы познакомить тувинцев с новым видом искусства.

В 1940 году студия была переименована в Государственный музыкально-драматический театр – студию, в его труппе всего числилось 49 исполнителей. С приездом в Туву в 1940-1941 гг. режиссера И. Исполнева, композитора А. Аксенова, балетмейстера А. Шатина, капельмейстера Р. Израилевича, дирижера Р. Мироновича и других многое в театре изменилось. Это были энергичные, талантливые люди с большим профессиональным опытом. Надо было очень быстро, за два – три года создать в Туве все виды исполнительского искусства: драматический театр, хор, балет, оркестр, цирк.

В 1942 году в театре была образована русская труппа. Новые студийцы: П. Кудрин, В. Митряшкин, Н. Осердцов, М. Рамазанова, Н. Филиппова, А. Матюшов и другие учились у приезжих русских мастеров сцены вместе с тувинскими актерами.

Один из студийцев А.А. Матюшов вспоминал: «в театральное училище при тувинском театре я поступил в 1942 году вместе с П. Кудриным, Н. Шеховцовым, Н. Максимовым, В. Худяшовым, П. Тетюхиным и девушками: Мариам Рамазановой, Евгенией Осердцовой, Ниной Филатовой, Людой Коваленко, Олей Кузнецовой, Полиной Абрамовой. Учились параллельно с тувинской студией. Наша группа в 1943 году показала спектакли «Назар Стололя», «Женитьба Бальзаминова». Со спектаклями и с концертами на военную тему ездили по районам: в Успенку (Кочетово), в Каа-Хем, Турган, Бай-Хаак. С нами ездил Василий Безъязыков, музыкант» (1, с.8). Зритель тепло встречал специальный литературно – музыкальный монтаж «За советскую Родину». В поставленной И.Я. Исполневым концертной программе было одноактное представление «На старой даче» Л. Ленча, в котором участвовали – Прокопий Кудрин (советский разведчик) и Мариам Рамазанова (немецкая шпионка). В finale герой П. Куд-

рина объявляет, что он не крупный конструктор с чертежами новейшего оружия и со словами: «Руки вверх!» стреляет в шпионку (2). По своему социально и политически направленному характеру это действие очень напоминало постановки самодеятельных артистов 20-30-х гг., но в более профессиональной постановке.

В истории становления русской труппы остается не совсем ясным конкретный год ее создания: так, в другом интервью, наш информант Анатолий Матюшов, вспоминая о своем недолгом театральном опыте, рассказывал: «В 1943 [ранее был указан 1942 г. – А.К.] году я закончил школу. И по совету классного руководителя Александры Федоровны Бобковой, мы, несколько одноклассников, поступили в театральное училище. Там как раз набор был. Меня сначала определили в бутафорский цех. Дружков моих – Петю Тетюхина, Колю Максимова, Витю Худяшева – в группу театральную направили, а потом и меня на драматическое отделение перевели» (3, с. 617). Ю.Л. Аранчын в своем труде «Исторический путь тувинского народа к социализму» указал другую дату: «в 1940 г. была организована русская труппа. Театр-студия занял подобающее ему место в идеино-культурной жизни страны, выступая пропагандистом высоких идеино-нравственных и эстетических ценностей. Исходя из того, что развитие искусства является одной из главных задач развертывания культурной революции в ТНР, XII съезд ТНРП (1941) решил «обеспечить дальнейшее развитие государственного музыкально-драматического театра, подготовку музыкантов, актеров, певцов, а также работников литературы, собирание народных сказок, песен и развитие народного творчества (4, с.231). Участница тех событий М. Рамазанова писала: «Лето 1942 года. Кызыльское театральное училище выехало с концертом в западные хошуны Тувинской Народной Республики. В те годы мы часто давали концерты под открытым небом. Возле юрт, на берегах рек, в раскрытом кузове единственной театральной автомашины,

уже ветхой, с седыми от пыли шинами. Развернули машину поперек дороги, откинули борта, бухарский ковер постелили – и вот уже араты слушают хор, любуются новинкой – первыми, только создающимися тувинскими танцами. С подъемом слушают стихи, монтажи преимущественно на военные темы – каждый жил тогда одной жизнью с бойцами, сражавшимися на фронтах Великой Отечественной войны» (5).

А. Матюшов также рассказал, что в училище было три отделения: драматическое, музыкальное, балетное. Музыкальным руководил Миронович, в помощниках у него был Александр Лаптан. Балетным заведовал Анатолий Васильевич Шатин, тот самый, что создал «Звенищую нежность». Ему помогал Николай Кысыгбай. А драматическим отделением заведовал художественный руководитель театра Иван Яковлевич Исполнев, его помощником был А. Матюшов, который отмечал: «наши педагоги, я думаю, совершили настоящий подвиг: в далеком краю внедряли классическое искусство. Сами были образцом для нас – подтянутые, красивые, умные» (6, с.617).

Так, очевидно, в 1942 году, была основана русская труппа, однако к 1945 году большинство специалистов из Москвы покинуло Туву, и многие русские, как и тувинские юные студийцы, недоучившись, вынуждены были покинуть театр по сокращению, ближе к 1948 году. С этого времени началась проблема текучести кадров русской труппы. Уезжали из-за сложных бытовых условий жизни и работы на сценах холодных сельских клубов, постоянных разъездов на плохих автобусах по разбитым дорогам республики. Лишь несколько артистов проработали в театре годы и десятилетия, большинство же приезжало в Кызыл на один-два театральных сезона.

Главной задачей деятельности русской труппы, безусловно, была помочь в скорейшем «окультуривании», социализации тувинцев, быстрейшем, ускоренном приобщении их, живших преимущественно в аалах, к социалистическому образу

жизни, поскольку, как писал Ю.Л. Аранчын: «культурная отсталость, суеверие и забитость тувинцев были следствием господства феодализма и капитализма, длительной изоляции Тувы от внешнего мира» (7, с.164). Для этого надо было познакомить местного зрителя с жизнью советских людей. Пьес на актуальные, современные для того времени темы было поставлено в русской труппе немало. Далеко не всегда они были подлинными произведениями искусства, однако главные идеиные задачи они выполняли: «в постановлении бюро Тувинского обкома ВКП(б) (август 1945 г.) «О состоянии и перспективах развития театрального и музыкального искусства в Тувинской области» перед театром ставились задачи творчески развивать драматическое и музыкальное искусство, создавать спектакли на современные темы, знакомить тувинцев с произведениями русских и советских драматургов. После постановления ЦК ВКП (б) «О репертуаре драматических театров и мерах по его улучшению» бюро обкома партии дважды (1948 и 1950 гг.) возвращалось к работе муздрамтеатра (8, с.287).

Областной театр, по информации Ю.Л. Аранчына (9, с.287-288), в период с 1945 по 1949 г. показал 25 произведений русских и советских драматургов, в том числе «Женитьба» Н. Гоголя, «Егор Булычев и другие» М. Горького, «Молодая гвардия» А. Фадеева, «Как закалялась сталь» Н. Островского, «Разлом» Б. Лавренева, «Нашествие» Л. Леонова, «Закон чести» Л. Штейна, «Московский характер» А. Софронова, «Заговор обреченных» Н. Вирты. Это невероятное количество спектаклей за такой короткий срок. Понятно, что главным критерием работы театра было тогда количество, а не качество постановок, это, по сути, была агитация за новую жизнь в СССР, облаченная в театральную форму.

За пять лет свыше 115 тыс. зрителей посмотрели 929 спектаклей. Больше половины из них были поставлены русской труппой, тувинские артисты играли в спектаклях: «Нашест-

вие» Л. Леонова, «Молодая гвардия» А. Фадеева, «Как закалась сталь» Н. Островского.

В 50-х гг. русская труппа показала в Кызыле и сельских Домах культуры спектакли: «Русские люди» К. Симонова, «Макар Дубрава», «Калиновая роща» Корнейчука, «Васса Железнова» М. Горького [режиссер И. Забродин – А.К.], «Не было ни гроша, да вдруг алтын», «Гроза» и «Бесприданница» А. Островского, «Ревизор» Гоголя, «Иркутская история» А. Арбузова (10, с.423). Как видно из перечисленных постановок русских актеров, тувинский зритель за первые десять-пятнадцать лет после вхождения в состав СССР, уже имел возможность познакомиться не только с русской драматургической классикой, но и с самыми популярными пьесами советских авторов. Чтобы играть такой обширный репертуар, надо было иметь большой и разнообразный по амплуа актерский состав, и он был. Режиссеры и актеры ставили много и часто и в 60-х гг., только на сезон 1967-1968 гг. было запланировано к постановке в русской труппе 13 произведений классиков и советских драматургов (11).

Особой главой, знаменательной страницей в истории Тувинского театра принято было считать Лениниану. Спектакли с образом Ленина ставились как русской, так и тувинской труппами. В 1956 году главный режиссер театра Е. Меркулович поставил спектакль «Кремлевские куранты» Н. Погодина. В роли вождя пролетариата выступал Л. Юхин, Рыбакова играл – Каспаров, Звонаря – Малышев, Дзержинского – Молчанов, Глаголева – Забродин, Машу – Соколик, Нищую – М. Рамазанова. О том, как трепетно актеры относились к постановкам с образом Ленина, можно узнать по воспоминаниям участников. М. Рамазанова вспоминала: «за кулисами на какое-то мгновение, что передо мной действительно Ильич, я затрепетала, выскочили из памяти все слова, а их и все-то несколько. Но сцена – это для артиста место духовного сражения, и я уже в образе: не зная, что говорю

с вождем революции, нахально прошу прикурить. И, получив во всем отказ, огрызаясь, как уходящее прошлое (мною, как исполнительницей, так было задумано), моя Ницкая злобно бросала в лицо Ленину: «Ленин всю Россию в трубу пустил и сам, говорят, впроголодь в Кремле живет. Сам не живет и другим не дает» (12). Далее актриса писала, что спектакль этот шел много раз при полном аншлаге, «в основном и игра Л. Юхина в роли Ленина, и работа всего творческого коллектива во главе с режиссером-постановщиком, ныне деятелем искусств Башкирской АССР, зрителем были приняты и одобрены. И стал спектакль «Кремлевские куранты» духовным достоянием Тувы».

В тувинской труппе на год позже, в 1957, был поставлен спектакль «Человек с ружьем» Н. Погодина с Олегом Намдара в образе Ленина, через десять лет с ним же «Именем революции» М. Шатрова. И оба имели большой успех у зрителя, очевидно, это было связано не только с убедительной игрой актера, но и с самим событием – появлением на тувинской сцене живого образа Ленина.

Корифеями и ветеранами русской труппы Тувинского муздамтеатра являются актрисы: Лидия Черникова, заслуженная артистка Тувинской АССР Людмила Сысоева, заслуженная артистка Тувинской АССР Зоя Голубева, заслуженный работник культуры РТ Фаина Дубовская, Людмила Гомон, Нина Бершанских, Ольга Кузина и актеры, посвятившие многие годы своей жизни служению Тувинскому театру: заслуженные артисты Тувинской АССР Георгий Черников, Леонид Котов, Георгий Мясников, а также артисты Николай Стоякин, Иван Бершанских, Иван Иконников, Виктор Кузин.

С русской труппой работали режиссеры: И. Исполнев (1943-45), Н. Стаховский (1946- нач.50-х гг.), Е. Меркулович (начало 50-х гг.), заслуженный артист РСФСР С. Майер, заслуженный артист РСФСР И.С. Забродин (1950-87), В. Журавлев, Н. Баль, С. Оюн, К. Сагды, И. Лопсан, В. Ласточкин,

Л. Бузина, С. Петренко, Н.Е. Логачев, М. Косман. Однако, безусловно, расцвет русской труппы театра связан с именем И. Забродина. М. Хадаханэ писала, что при И. Забродине и С. Майере ярко и много играла русская труппа (13) и это подтверждается огромным репертуаром и большим количеством восторженных рецензий в газетах, в первую очередь, в «Тувинской правде».

Иван Степанович Забродин родился 6 марта 1908 года, впервые увидев спектакль «Спартак» в Барнаульском народном доме в 13 лет, навсегда связал свою жизнь с театром. В 1927 году закончил первую Московскую театральную студию Пролеткульта. После девяти лет работы актером и режиссером в театрах Западной Сибири, был приглашен в Горно-Алтайск художественным руководителем и педагогом ойротской театральной студии. Двенадцать лет И.С. Забродин был главным режиссером алтайского театра, поставив там более тридцати спектаклей. «Чапаев» по пьесе Д. Фурманова стал первым полноценным спектаклем, «началом жизни Ойротского национального театра. Позже он поставил и первую национальную алтайскую драму «Чейнеш» П. Кучияка, и русскую классику, и пьесы советских авторов.

В Туву он приехал в 1950 году и вскоре стал главным режиссером. Невозможно перечислить все спектакли, которые поставил в нашем театре народный артист Тувинской АССР и заслуженный артист РСФСР Иван Степанович, можно определенно сказать, что до сих пор в театре нет такого режиссера, который бы так много и плодотворно работал одновременно с русской и тувинской труппами и, при этом и сам был прекрасным актером. Его спектакли ждали зрители, на премьерах был неизменный аншлаг.

И. Забродин играл Платона Кречета, Гарри Смита, Константина Заслонова, деда Щукаря. В 60-е гг. он сыграл такие разноплановые роли, как Семен Калитин («Илюшка смеется»),

гестаповец («Секреты фирмы «Клеменс и сын»), майор Васин («Русские люди»), Гордей («Чти отца своего»).

Верным товарищем И. Забродина в жизни и в работе была его супруга Мариам Рамазанова, выпускница актерского факультета Государственного института театрального искусства (1949 г.). Она была не только замечательной исполнительницей характерных ролей, но прекрасным лектором или, как тогда говорили – пропагандистом. Только к 1972 году она прочитала 500 лекций (14) о Тувинском театре и его людях, а впереди были еще двадцать лет неутомимой работы. Однако сейчас для нас наиболее ценна другая ее деятельность – рецензента спектаклей и историка театра. Трудно представить работу его, в частности, русской труппы без ее многочисленных статей в газетах и различных сборниках. Много ее воспоминаний осталось неизданными, они хранятся в научном архиве ТИГИ. Она – автор множества стихов, ставших основой для тувинских песен и самой известной из них «Тува родная» на музыку Р.Д.Кендебиля. М. Рамазанова – автор пьесы по мотивам тувинских сказок «Кускежик», которую сыграли в 1988 году актеры русской труппы.

В 1957 году директор Тувинского театра Молчанов пригласил молодую пару Черниковых в Кызыл. Заслуженный артист Республики Тыва Г.З. Черников вспоминал: «раньше в русской труппе было 28-30 актеров, а не как сейчас - восемь человек. Каждый сезон по 5-9 человек новых приезжали с актерской биржи, что в московском саду имени Баумана. Каждый год с 10 по 20 августа туда приезжали артисты со всех театров – заниматься на работу. Мигрировали из театра в театр как цыгане. Редко кто здесь задерживался в театре больше двух-трех лет. И только мы с Ладой, как приехали, так и остались, хотя отовсюду были приглашения: Мукачево, Котлас, Сарапул, Абакан, Минусинск. Порывались, собирались, но так и не уехали.

37 лет артистов по гастролям провозил. По самым дальним селам по Туве ездили 127 ролей сыграл Г. Черников: командир Сафонов (Русские люди К. Симонова), бандитский пан атаман Грициан Таврический из «Свадьбы в Малиновке», бравый казак Казанец из Стряпухи, преступник Лысый из «Энергичных людей» В. Шукшина, судья в «Женитьбе Фигаро» Бомарше Никита в сказке «Машинное счастье», матрос в спектакле «Между ливнями» (15, с.89-91). Однако самая любимая его роль – Деда Мороза, тридцать лет был Главным Дедом Республики, открывавшим городскую ёлку в центре Кызыла.

Настоящей примой русской труппы Тувинского муздрамтеатра была супруга Георгия Захаровича – Лидия Лукинична Черникова, уроженка г. Запорожье, представительница семьи театральных актеров Анны и Луки Бережных. Биограф тувинского театра Мариам Алексеевна Рамазанова о Лидии Черниковой говорила (16), что это была красивая женщина с красивыми серыми глазами, изящной фигурой, с роскошными волосами. И самое главное, как об очень одаренной, преданной театральному искусству и чрезвычайно скромной в бытовом плане. Вместе с мужем в составе русской труппы она многие десятилетия выступала не только на сцене театра, но и в сельских клубах, и красных уголках на фермах и чабанских стоянках.

В 50-е и начале 60-х годов – расцвете творчества – Л. Черникова создала множество образов своих современниц в спектаклях: «Первый шаг» Кнорре, «Свидание у черемухи» Ларева, Павлины Казанец в «Стряпухе замужем» А. Софронова. В спектакле «Русские люди» К. Симонова (режиссер В. Журавлев) она создала точный и правдивый образ русской женщины Марии, вынесшей на своих плечах все тяготы и мучения войны.

Лидия Лукинична была и музыкально одаренной, она играла в оперетте «За витриной ателье» Петровой, в украинской музыкальной комедии «Щельменко-деньщик» Квитко-Овсяненко она исполняла роль помещичьей дочки Эвжени.

М. Рамазанова писала, как играла Л. Черникова в одном из лучших спектаклей русской труппы «Мораль пани Дульской» Г. Запольской. Она исполнила характерную роль Юлиасевич – племянницы Дульской, лживую, лицемерную и циничную барышню. Спектакль шел на сцене театра семь дней подряд при полном зрительном зале. А всего он был показан 115 раз. Для провинциального театра в городе с менее чем сто тысяч населения это был настоящий успех! М. Рамазанова справедливо замечает, что невозможно представить себе деятельность русской труппы Тувинского театра без многочисленных работ Г. И Л. Черниковых, это были настоящие подвижники, очень чистые душой люди, несшие добро со сцены своим зрителям.

Одной из прим русской труппы в 60-х годах была и москвичка Людмила Сысоева. Яркая, эффектная, необычайно одаренная, она играла преимущественно главные роли, многие зрители ходили в театр, чтобы увидеть любимую актрису в новой роли. В спектакле «Иркутская история» А. Арбузова она играла роль Вали. Эта пьеса шла в то время практически во всех городах Советского Союза, благодаря русской труппе тувинский зритель знакомился практически онлайн со всеми новыми пьесами, написанными знаменитыми драматургами. Л. Сысоева психологически точно показывала процесс становления молодой женщины – от наивной беззаботной девушки, через испытания – потери любимого человека к убежденному строителю коммунизма, как требовалось по пьесе.

В 70-е годы русская труппа по-прежнему ставит на тувинской сцене спектакли современных советских авторов, так в 1970 году в репертуаре появились пьесы Александра Корнейчука «Память сердца» и «Бой с тенью» В. Тура. Оба спектакля поставил Заслуженный артист РСФСР и народный артист Тувинской АССР И.С. Забродин, а художественно оформил С.В. Лиховид (второй в соавторстве с Гавриилом Торлуком).

В первом рассказывалось о советской женщине Катерине Михайловне, которая спустя годы встретилась с итальянцем –

товарищем по подполью и отцом ее сына Антонио – Б. Терехов. Героиню играла Фаина Георгиевна Дубовская, бывшая балерина, исполнявшая в составе ансамбля один из первых тувинских танцев «Звенящая нежность», а после закрытия балетной труппы, перешедшая в драму и сыгравшая на сцене множество главных ролей. Весь спектакль был пронизан воспоминаниями о войне и на этом фоне достигнута была главная цель, по мнению рецензента А. Емельянова: «показать красоту и богатство внутреннего мира советского человека, его высокие чувства и мысли, любовь к своей Родине и непримиримую ненависть к ее врагам, его благородство и нравственную чистоту, его высокие требования к самому себе, близким людям» (17). В спектакле было занято девятнадцать актеров, большинство персонажей при этом по пьесе создавали фон, на котором была показана простая сюжетная линия встречи бывших влюбленных.

Спектакль «Бой с тенью» – о совести, о чувстве долга. Молодой геолог Э. Ткаченко – артист Геннадий Тюрин, присвоил себе чужое открытие, однако совесть заставляет его думать и вспоминать о своем проступке даже во сне. Как писала С. Козлова : «он удачлив, красив... - словом, это типичный герой так называемой «молодой прозы». Тувинский зритель как будто и на сцене нашего театра уже встречал его – это же родной брат, если не двойник Электрона Евдокимова, молодого физика из нашумевших в свое время «104 страниц про любовь!» (18). Это очень точное замечание зрителя того спектакля подтверждает вывод о том, что большинство пьес, ставившихся в огромном количестве на сценах СССР, были часто типичны по сюжету, их объединяла главная цель – воспитательная, а подчас и сугубо морализаторская, а творческие же и литературные задачи стояли все же на втором месте. К таким спектаклям относятся и другие постановки семидесятых годов: «Трибунал» А. Макаенка» (1974), «Солдатская вдова» Н. Анкилова (январь 1974), «Голубые олени» А. Коломийца и «Самая счастливая» Э. Володарского (1975),

«Долгожданный» А. Салынского (февраль 1976), «Интервью в Буэнос-Айресе» Г. Боровика (ноябрь 1976). В январе 1971 года русская труппа показала оперетту Ж. Эрве «Мадемузель Нитуш» с Людмилой Коноваловой в роли Денизы. Спектакль поставили И.С. Забродин, дирижер оркестра театра (в 70-х был в театре оркестр) Виктор Тока, хормейстер В.И. Храмцов, концертмейстер Владимир Тока, балетмейстер Г.А. Тасенко, художник С.В. Лиховид. По мнению С. Козловой, несмотря на то, что в оперетте играли драматические актеры: З. Голубева. П. Коновалов, М. Рамазанова, Г. Васильева, Е. Бояркина, В. Матюхова, Г. Тока, Ю. Чулошников, Л. Котов. А. Фролов, Н. Стоякин – спектакль удался, он в очередной раз подтвердил, что театр действительно музыкально-драматический, хоть и не с частыми музыкальными постановками (19).

Зрелость актерского состава проявляется в постановках пьес классического репертуара. В марте 1975 года русская труппа показала «Бесприданницу» А. Островского, в постановке С. Оюна, в которой блестяще сыграли Дмитрий Латышев – Карандышева, Людмила Гомон – Ларису, и Лидия Черникова – Огудалову.

Важнейшей постоянной обязанностью русской труппы были новогодние постановки для школьников и организация декады «Театр – детям». Так, к Новому году 1972 года режиссер Н.И. Баль поставил сказку В. Лившица «Ищи ветра в поле», в январе 1976 – «Емелино счастье» В. Новацкого и Р. Сефа (режиссер – Владимир Ласточкин), в Новый год 1977 г. – «Новые приключения Карлсона» М. Микаэляна по мотивам книг А. Линдгрен. В нем блестяще сыграли Георгий Шапин – Карлсон, Леонид Котов – фрекен Бок, Виктор Кузин и Георгий Черников в роли дядюшки Юлиуса.

В новогодние каникулы 1978 года был показан первый спектакль в новом большом здании театра, и это была постановка русской труппы «Босая птица» по пьесе М. Волиной, режиссер – Виталий Леонидович Шклляр, с Людмилой Савельевой в главной роли.

Много детских спектаклей с русской труппой поставила режиссер из Москвы, бывшая актриса – travesti Людмила Александровна Бузина. В октябре 1978 года ею был поставлен спектакль «Ровесник мамонта» И. Ольшанского по мотивам фантастического рассказа А. Азимова «Уродливый мальчуган». В нем дикого, доисторического мальчика Тимми, перенесенного в Америку XXI века, сыграла одна из самых талантливых актрис театра Людмила Савельева, мисс Феллоуз, также одну из главных ролей сыграла Эльза Юдина, Джерри – Ольга Кузина. Рассказ о том, как происходило становление личности и о его гибели в «цивилизованном мире», был необычным для театра не только потому, что фантастический, но и по силе актерского ансамбля; он производил очень сильное впечатление на юного зрителя.

Обычно в ноябре-декабре в течение недели артисты театра не только ежедневно показывали свои специально подготовленные для детей постановки, но и рассказывали школьникам о театре, вручали призы самым активным школам, наиболее часто коллективно посещавшим театр. В школах объявлялся конкурс на лучший рисунок и лучшее сочинение на театральную тему. Организаторами и спонсорами недели были также горком и обком ВЛКСМ (комсомол), Министерство культуры Тувинской АССР, Союз театральных деятелей. Так, в 1987 году, в рамках Недели тувинские и русские актеры утром показывали детские спектакли – «Белоснежка» Э. Колмановского, «Зайка-зазнайка» С. Михалкова, «Анчы-Кара и Ангыр-Чечек» Л. Гавриловой, «Сказка о рыбаке и рыбке» и «Сказка о попе и о работнике его Балде» А.С. Пушкина, «Сын полка» В. Катаева, а по вечерам – для юношества «Суд матерей» В. Серен-оола, «Чарба (комбикорм), шляпа и любовь» Ч. Ондара, «Вечер» А. Дударева, «День тишины» М. Шатрова. А в день открытия Недели был совместный концерт – театрализованное представление. Пели Роза Серен-оол и артисты музыкальной группы (выпускники училища им.

Гнесиных), Надежда и Виктор Наксылы показали шуточный танец «Кукла», а молодые артисты русской труппы – отрывки их спектаклей «Алеша» и «Беда от нежного сердца» А. Островского (20). Только за одну такую неделю дети могли увидеть десять спектаклей! Это типичный образец репертуара ежегодной «Недели – детям». На спектакли в это время ходили целыми группами детских садов, классами от первого до десятого, учащиеся и студенты. Планомерно охватывалась вся молодежь Кызыла. Трудно переоценить такие акции – массово, организованно молодежь приобщалась к театру, восприятию искусства.

В восьмидесятых годах артисты русской труппы также как и прежде старались показать зрителям самые современные пьесы советских авторов, которые шли на подмостках столичных театров. Летом 1980 года труппа гастролировала по Горному Алтаю со спектаклями, поставленными В.Л. Шкляром: «Мы, нижеподписавшиеся..» А. Гельмана, «Допрос», «Мгновения над пропастью» Н. Мирошниченко, «Дурочка» Лопе-де-Вега, «Любовь в кредит». В. Шкляр – один из достаточно средних, но крепких режиссеров тувинского театра, он умел собрать слаженный ансамбль актеров спектакля: Виктор и Ольга Кузины, Нина и Иван Бершанских, Г. Шапин, Н. Стоякин, Г. Мясников, Л. Савельева, С.С. Ларионова, В. Трошина. Гастроли прошли с большим успехом.

В 1984 году состоялось важное событие не только для республики – 40-летие вхождения Тувы в состав СССР, но и для артистов театра – Дни тувинской культуры в Москве. Русская труппа показала спектакль «Горячая точка» О. Перекалина в постановке главного режиссера театра Сергея Петренко. Спектакль был награжден дипломом Всероссийского фестиваля «Героическое освоение Сибири и Дальнего Востока». О сути пьесы С. Козлова писала: «если в нашей жизни появляется чуждое, противоречашее коммунистическим идеалам и устремлениям, разве не обязанность каждого чест-

ного человека преградить этому чужому дорогу, всеми возможными средствами бить тревогу? Вот почему не может быть безразлична и зрителю, живущему вдали от железных дорог, борьба за большую правду на маленьком полустанке» (21).

Это пьеса, как тогда говорилось, на производственную тему, но, как и многие пьесы советского периода, она о совести, о чести. Однако, как и другие пьесы того периода, она слишком прямолинейна, назидательна. Парадокс, но после такого долгого, семидесятилетнего социалистического периода в нашей стране, после такого вала пьес с идеологическим подходом, российские деятели искусства после 90-х годов, в противовес недавнему прошлому, практически совсем отказались от разговоров на этические темы, от морали в воспитании молодежи и произведениях искусства. Это другая крайность, в которую в очередной раз впала страна.

Сейчас же после двадцатилетнего периода «вседозволенности», после «поедания суверенитета [не только в политическом плане, но и в сфере духовной – А.К.] столько, сколько сможете проглотить» (Б.Н. Ельцин), положение выравнивается и все больше и чаще мастера искусства обращаются к проблемам совести и чести, к проблемам морали, но уже без нравоучений и назиданий советского застоя.

Если перечислить названия всех пьес, поставленных Тувинским театром за шестьдесят лет, совсем немного можно выбрать названий, которые были бы интересны современному зрителю. Большинство пьес проверки временем не выдержат, это были пьесы-однодневки, их авторы выполняли задания партии и правительства, особенно много таких пьес было в репертуаре русской труппы, поскольку не нужно было переводить их на тувинский язык. В рецензиях на спектакли тех лет непременно указывалось, какой конкретной дате посвящена постановка, обычно, к очередному съезду партии или юбилею республики или СССР.

Важной особенностью воспитательной работы Тувинского муздрамтеатра были зрительские конференции после

премьерных показов, встречи артистов с трудовыми коллективами, воинскими частями, учащимися учебных заведений. На них выступали люди из зала, говорили о принятии постановок или о несогласии с создателями спектаклей, высказывали пожелания актерам, выходившим в гриме на сцену.

В девяностых годах творческая активность русской труппы начала постепенно снижаться. Этому способствовало несколько причин: отсутствие полноценного актерского состава (приезжие русские актеры не задерживались в Туве, поскольку важным был и квартирный вопрос – давались только общежития), у труппы не было своего сильного постоянного режиссера – это тоже объективная причина и третья – русские зритель перестал ходить в театр. Все три причины тесно взаимосвязаны между собой, а вместе они привели к кризису деятельности русской труппы в двухтысячных годах. Однако, это совсем не умаляет деятельность актеров советского периода, исполнителей русской труппы Тувинского муздрамтеатра, в разное время игравших на сцене: заслуженных артистов Тувинской АССР: З.Н. Голубевой, Л.Ф. Котова, А. В. Фролова, О.К. Кузиной, Г. Мясникова, артистов Н.Г. Стоякина, А.Т. Бояркина, В. Евтушенко, П.В. Коновалова, З. Кипко, А.Н. Чугунекова, Бориса Терехова, Л. Насонова, И.Ф. Поздеева, Н. Абабкина, В. Полякова, Г.В. Шапина, Л. Савельевой, Г.П. Щатровой, Л.П. Собяниной, Л.Ф. Феоктистовой, Николая Макушенко, Сергея Лифанова, Эльзы Юдиной, Н. Кардашова, Л.Л. Ларионовой, Ивана и Нины Бершанских, Л.Д. Гомон, В. Чуйкова, В.И. Жигалиной, Виктора Кузина, И. Иконникова, В. Дубровской, С. Осерцова, П. Кирдяшкиной, Г. Подругиной.

В настоящее время русской труппы в театре реально нет. Ее место в культурном пространстве Кызыла занимают в настоящее время антрепризные спектакли артистов из Москвы и самодеятельные концерты Центра русской культуры, ТЮЗ. Думается, что этого недостаточно, поскольку в Кызыле проживают не только русские, но и представители других

народов – русскоговорящие, для которых театр практически недоступен, поскольку синхронного перевода в Тувинском музыкально-драматическом театре на сегодняшний момент нет, а театральное искусство, как и другие его виды, в нашей стране должно быть доступно каждому.

## Литература

1. Научный архив ТИГИ - Д.1541 – С. 8.
2. Рамазанова М.А. А годы летят // Тувинская правда, 1978 – 30 мая.
3. Я всегда был самостоятельным // Люди Центра Азии – Кызыл – 2006- С. 617.
4. Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму – Новосибирск, 1982.– С. 231.
5. Рамазанова М.А. Десятки сценических жизней // Тувинская правда, 1970 – 6 мая.
6. Лачугина А. Я всегда был самостоятельным // Люди Центра Азии – Кызыл – 2006 - С. 617.
7. Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму – Новосибирск, 1982.– С. 164.
8. Цитируется по книге Аранчына Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму – Новосибирск, 1982.– С. 287.
9. Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму – Новосибирск, 1982.– С. 287-288.
10. История Тувы – Москва, 1964. – С. 423.
11. И. Забродин Театр в юбилейном году // Тувинская правда, 1967 – 10 февраля.
12. Рамазанова М.А. Кремлевские куранты на тувинской сцене // Тувинская правда, 1983 – 6 ноября.
13. Хадаханэ М.А. Педагог-режиссер // Тувинская правда, 2008 – 6 марта.
14. Локонов В. Спешите делать добро // Тувинская правда, 1972 – 24 октября.
15. Антуфьева Н.М. Он же Гоша, он же Гога, он же Жора, он же Гора... // Люди Центра Азии – Кызыл – 2006. - С. 89-91.
16. Рамазанова М.А. Верность // Тувинская правда, 1976 – 6 апреля.
17. Емельянов А.Ф. ...И вся жизнь // Тувинская правда, 1970 – 13 ноября.

18. Козлова С.В. Бой венчает победа // Тувинская правда, 1970 – 11 июня.
19. Козлова С.В. Неожиданность // Тувинская правда, 1971 – 16 января.
20. Кужугет А. Театр – детям // Тувинская правда, 1987 – 29 ноября. См. также: Репертуар // Тувинская правда, 1987 – 5 ноября.
21. Козлова С.В. Красный свет тревоги // Тувинская правда, 1984 – 31 января.

### **Ламажсаа Ч. К.**

#### **Перспективы этнополитологических исследований Тувы**

Четко выраженная этническая специфика общественной жизни Тувы обуславливает особый интерес к региону, помимо традиционного внимания этнографии и других исторических наук, также и этнополитологии – дисциплины, которая рассматривает политическую сторону этнических явлений и процессов. Это одно из научных направлений, которым еще предстоит укрепиться и развиться в тувиноведении. Для этого, этнополитологии Тувы предстоит, прежде всего, решить базовые, основные вопросы. В том числе, очевидно необходима разработка периодизации этнополитических процессов в Туве. Понимание настоящего и прогнозирование будущего невозможно без памяти о прошлом и чем больше мы будем знать это прошлое, тем яснее станет картина сегодняшнего дня. Особый исследовательский интерес представляет тема политической культуры коренного населения Тувы, особенно в свете современных постсоветских политических процессов в регионе. Важное практическое значение имеют уже исследования более узких вопросов: влияния на этнонациональные и политические отношения этнонациональных предрассудков и стереотипов; деятельность этнонациональных политических групп, отдельных лидеров и пр.

Среди пионеров – исследователей этнополитических вопросов в постсоветской Туве назовем Н.П. Москаленко, З.В. Анайбан, В.Г. Дацьшена и др. Н.П. Москаленко издала в 2004 г. монографию «Этнополитическая история Тувы в XX веке»<sup>1</sup>. У З.В. Анайбан в соавторстве выходила также работа по современной этнополитической ситуации в республике<sup>2</sup>. В.Г. Дацьшен в центр внимания исследований по Туве ставит прошлые века, в том числе рубеж XIX–XX веков<sup>3</sup>, что тем не менее позволяет ему также делать интересные заключения и о современных процессах<sup>4</sup>. У автора данной статьи выходили работы о политической культуре тувинцев, о клановости в политике Тувы<sup>5</sup>. В целом же, надо признать, что этнополитология в Туве недостаточно развита. Отчасти это связано с тем, что тематика этнополитологических исследований в регионе со сложными этнополитическим прошлым и настоящим – ставит исследователя, живущего и работающего в самой Туве, в сложное положение. В основном именно поэтому тувиноведы в самой Туве за этнополитологические исследования до последнего времени не брались, стараясь обсуждать не столь «опасные» вопросы из области политологии, в основном «уходя» в историческое прошлое. А вышеупомянутые авторы проживают и работают за пределами республики.

---

<sup>1</sup> См.: Москаленко Н. П. Этнополитическая история Тувы в XX веке. М., 2004.

<sup>2</sup> Анайбан З. В., Губогло М. Н., Козлов М. С. Формирование этнополитической ситуации. М., 1999. Том 1. Очерки по истории постсоветской Тувы.

<sup>3</sup> Дацьшен В. Г. Саянский рубеж. Южная часть Приенисейского края и русско-тувинские отношения в 1616–1911 гг. Томск, 2005.

<sup>4</sup> Дацьшен В. Потенциал конфликтности в зоне российско-монгольской границы в Туве // Международные процессы. 2005. Том 3. № 1(7) январь–апрель. URL: <http://www.intertrends.ru/seventh/008.htm>.

<sup>5</sup> Ламажаа Ч. К. Политическая культура Тувы // Полис. 2008, № 4. С. 48–54; Ламажаа Ч. К. Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. СПб., 2010.

Вопрос периодизации этнополитического процесса в Туве подняла в своей монографии Н.П. Москаленко, ограничившись разбором лишь ХХ века. Однако, для более лучшего понимания роли традиций в этнополитической истории региона, их современных форм, на мой взгляд, недостаточно охватить вниманием только ХХ век, и даже вести отсчет с начала формирования тувинского этноса. Проблема шире и сложнее. В идеале необходимо полное исследование в одном методологическом русле этнополитической истории, начиная с кочевых государств древности, образованных разными племенами, составившими впоследствии этнические компоненты тувинского этноса. Анализ этнополитического развития самого тувинского этноса должен быть завершающим этапом подобного труда. При этом отдельными задачами становятся вопросы преемственности этнополитических традиций от кочевых империй к каждому из их «наследников» – этносов. Подобная работа масштабна, требует привлечения сил специалистов разных исторических этапов номадоведения, отдельных кочевых культур. В данной статье я лишь ограничиваюсь постановкой вопроса и попытаюсь сделать наброски по теме.

Какие этапы этнополитического процесса можно выделить в регионе?

В литературе встречаются попытки проследить становление «национальной политической культуры» Тувы, как и ряда других регионов Сибири (Бурятии и Якутии), в два этапа: в период объединения разнородных монголоязычных родов и племен в единую общность – до образования Великой Монгольской империи и нахождением под влиянием монгольских ханств. В первый этап, по мнению сторонника подобного подхода В. Б. Цыбижапова, политическая культура этносов получала свое развитие на местах, во второй – подверглась значительной деформации и функционировала на уровне родов и племен... пока не получила свое новое развитие уже после вступления

указанных территорий в состав Российской империи<sup>1</sup>. Автор весьма грубо нивелирует особенности этнополитической истории каждого из регионов, начиная отсчет «времен» для каждого от деятельности монгольских племен и складывания Монгольской империи, не делая различий между понятиями «национа» и «этнос», отбрасывая факт разного времени входления в состав России и пр. Очевидно, что каждый этнос прошел свой уникальный путь этногенеза и, несмотря на родственность культур центральноазиатского региона, надо выделять в каждом случае и особенное, и общее.

М.Х. Маннай-оол полагает, что первоначальные основы социально-этнической общности у тувинцев сложились в VI–XII веках, т.е. в период существования первых раннефеодальных государств Центральной Азии и Южной Сибири: Древнетюркского, Уйгурского, Древнекыргызского каганатов<sup>2</sup>. Основным доминирующим компонентом тувинского этноса были различные тюркоязычные племена, которые жили в Туве и проникали в нее с II века до н.э. по XII в. н.э. Начиная с древнетюркского времени (VI–VIII вв.) на территории формируются общие черты хозяйства, материальной культуры, образа жизни населения Тувы. Это время, подчеркивает исследователь, является очень важным, как определившим этнический состав, язык и культуру современных тувинцев<sup>3</sup>.

Монголы лишь оказали определенное влияние на начавшийся процесс консолидации племен Тувы. В связи с этим произошло смешение этнических групп, ослабился начавшийся процесс консолидации тувинских племен. «Однако, – как пишет М.Х. Маннай-оол, – и под игом завоевателей они сохраняли самобытность культуры, языка, обычаяев и традиций»<sup>4</sup>. Со

<sup>1</sup> Цыбикжалов В. Б. Политическая культура народов Сибири. М., 1995. Ч. 1. С. 27–28.

<sup>2</sup> Маннай-оол М. Х. Тувинцы. Происхождение и формирование этноса. С. 119.

<sup>3</sup> Там же. С. 120.

<sup>4</sup> Там же.

времени распада монгольской империи (конец XIV–XVI вв.), в период междоусобных войн между различными монгольскими племенами, тувинские племена, по мнению М.Х.Маннай-оола, стали более независимыми от монгольских феодалов и в основном жили на своих исконных территориях. Находясь в составе Алтын-Ханского княжества, а затем Джунгарии, они управлялись своими князьями. Этническая консолидация представляла собой медленный процесс. В первой половине XVIII в., до завоевания Тузы Маньчжурской империей Китая (1757–1912 гг.), была создана территориальная, административная и отчасти экономическая обособленность, которая способствовала дальнейшему углублению процесса консолидации тувинцев в особую тюркоязычную этническую общность – тувинский этнос.

Получение Тузы протектората России в 1914 году означало собой включение региона в российские цивилизационные процессы, что фактически произошло ранее – с конца XIX века. В истории края также присутствует и краткий, но немаловажный, период существования собственной государственности – Танну-Тувинской народной Республики (1921–1944 гг.). Затем история России и Тузы уже второй раз стала юридически и фактически единой: Тува вошла в состав СССР в 1944 году сначала на правах автономной области, впоследствии получила статус автономной республики. С 1991 года Тува – один из субъектов Российской Федерации.

Учитывая все это, в целом, в этнополитическом процессе Тузы, на мой взгляд, можно выделить следующие этапы:

1. период складывания основ этносоциальной общности тувинцев (VI–XII вв.) в период существования Древнетюркского, Уйгурского, Древnekыргызского каганатов;
2. период нахождения тувинских племен в составе Великой Монгольской империи (XIII–XVI вв.);
3. период существования государства Алтын-ханов и Джунгарии (XVI – первая половина XVIII вв.);

4. период окончательного формирования тувинского этноса, господства Цинской империи в центральной Азии (вторая половина XVIII — начало XX в.);
5. период от установления протектората Российской империи до образования тувинского национального государства (1914—1921 гг.);
6. период существования ТНР (1921—1944 гг.);
7. период от официального вхождения ТНР в состав СССР до распада СССР (1944—1991 г.);
8. постсоветский период (с 1991 года по настоящее время).

Тем самым я исхожу из того положения, что особенности этнополитической истории Тувы закладывались не просто в XVII—XVIII веках, что сквозит в работе Н.П. Москаленко, а гораздо раньше — в начальные периоды формирования этнической общности тувинцев, т.е. во времена складывания этнической культуры предков тувинцев. Об этом, в частности, упоминают З.В. Анайбан, М.Н. Губогло, М.С. Козлов в монографии «Формирование этнополитической ситуации»<sup>1</sup>. Они обращают внимание на разнородность и древность происхождения различных групп тувинцев, подчеркивая, что преобладающими являются тюркоязычные элементы. Однако, сколь либо подробного разбора древние пласты тувинской культуры не нашли отражения в работе упомянутых авторов, которая построена в основном на материалах социологических исследований конца 1980-ых годов и посвящена анализу этнополитической ситуации постсоветской Тувы.

Обзор исследований по истории этнополитических отношений в кочевых общества региона в древности и средневековые<sup>2</sup>, говорит нам о том, что, по мнению авторов, для кочевых культур Евразии основой социальной жизни были

<sup>1</sup> Анайбан З. В., Губогло М. Н., Козлов М. С. Формирование этнополитической ситуации. М., 1999. Том 1. Очерки истории постсоветской Тувы.

<sup>2</sup> См. подробнее: Ламажаа Ч. К. Клановость в политике регионов... С.70–82.

отношения родства между людьми как представителями родоплеменных единиц.

П.Б. Коновалов отмечает всеобъемлющий характер системы родства в рамках данной кочевой ойкумены<sup>1</sup>. При этом, четкая и своеобразная макромодель такой системы родства, освященной политической доктриной правящих династий, просматривается не только у тюрков, уйгуров и монголов, но и хунну, к которым тюрки-тукю возводили отцовскую линию родства<sup>2</sup>.

В общих чертах политическая (как и собственно социальная) организация кочевых племен, по мнению американского антрополога Т. Барфилда, основывалась на родственных группах, которые были организованы по принципу конического клана<sup>3</sup>. Такой клан был обширной родственной организацией по отцовской линии, в которой члены общей наследственной группы были ранжированы и сегментированы вдоль генеалогических линий. Старшие поколения превосходили по рангу молодые, точно так же, как старшие братья были выше по статусу, чем младшие. При расширении рода и кланы иерархически классифицировались на основе старшинства. Структура клана основывалась на ряде принципов, в том числе: лидерство по старшинству, солидарность родственников по мужской линии против чужаков.

Однако, при этом Т. Барфилд указывает также на тот факт, что в реальной жизни было много отступлений от этих принципов. Племенные вожди набирали личных последователей, которые отрекались от своих кровных родственных связей, младшие линии продвигались наверх, убивая старших конкурентов, принципы наследования по мужской линии

<sup>1</sup> Коновалов П. Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов... С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

<sup>3</sup> Барфилд Т. Мир кочевников-скотоводов // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 67–70.

модифицировались, чтобы присоединить неродственных людей. Фактические родственные связи были эмпирически видны только в пределах меньших элементов племени (нуклеарных семьях, расширенных домохозяйств, локальных родов). Барфилд отмечает, что «на более высоких уровнях объединения кланы и племена поддерживали связи больше политического происхождения, в которых генеалогические связи играли лишь несущественную роль»<sup>1</sup>. «Однако, — также оговаривает он, — идиома родства оставалась общеупотребительной при определении законности руководства в пределах правящей элиты созданнойnomадной империи, поскольку существовала долгая традиция племен центральной степи брать руководство из одного династического рода»<sup>2</sup>.

Очевидно, что политические структуры кочевников отличались разнообразием в разные периоды истории. При этом существовали с одной стороны, идеалы организации власти, преемственности и, с другой — отступления от этих идеалов. По выражению Н.Н. Крадина, «социальная организация кочевых обществ представляла собой сложную иерархическую, многоступенчатую систему, низшие звенья которой основывались на реальных кровнородственных и экономических связях, а более высокие уровни базировались на фиктивном генеалогическом родстве, общинных связях, трудовой кооперации»<sup>3</sup>.

Политическая культура самой Тувы до сих пор не являлась специальным предметом для большого исследования. Лишь отдельные аспекты проблемы поднимались в публикациях уже названных авторов, а также Н.В. Абаева, М.В. Монгуш, Н.М. Моллерова, Н.А. Ондара, В.Р. Фельдмана и других

<sup>1</sup> Там же. С. 69.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Крадин Н. Н. Структура власти в государственных образованиях кочевников // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. М., 1993. С. 195.

ученых, в основном, в рамках исследований этнополитической истории Тувы.

Здесь необходимо подчеркнуть, что собственно изучение политической культуры относится к политико-культурному подходу, начало которому было положено работами американских ученых Г. Алмонда и С. Верба начала 1960-х годов<sup>1</sup> и которое остается широко распространенным в отечественной этнополитологии. Суть его заключается в том, чтобы соединить исследование формальных и неформальных компонентов политических систем с анализом национальной политической психологии, политической идеологии и т.д.<sup>2</sup> В классическом алмондовском понимании политическая культура – это «субъектное измерение общественных основ политической системы, то есть совокупность всех политически релевантных мнений, позиций и ценностей субъектов конкретного социального и политического организма»<sup>3</sup>.

Нам можно остановиться на классическом представлении, в котором превалирует субъективность представлений, с дополнением, которое поднимает вопросы и объектов – устойчивых, репрезентативных моделей поведения индивидов и групп. В поле внимания входит тем самым не просто фиксация и контроль сознанием поведения политическими субъектами, но и само поведение, деятельность людей, определяемые сознанием, а также определенные образцы представлений, поведения. Именно это понимание термина ныне стало широко распространено у отечественных политологов<sup>4</sup>. Интегральную трактовку политической культуры дал, например, Э.Я.Ба-

---

<sup>1</sup> Almond G. A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, 1963.

<sup>2</sup> Гаджиев К. С. Политология. М., 2005. С. 351.

<sup>3</sup> Almond G. A. Comparative Political Systems // Political Behavior: A Reader in Theory Research (Glencoe III) 1956. P. 41.

<sup>4</sup> См., напр.: Гаджиев К. С. Политология. С. 356; Политическая энциклопедия. В 2-х тт. М., 2000. Т.2. С. 174.

талов. Он ее характеризует как «систему исторически сложившихся, относительно устойчивых репрезентативных («образцовых») убеждений, представлений, установок сознания и моделей («образцов») поведения индивидов и групп, а также моделей функционирования политических институтов и образуемой ими системы, проявляющихся в непосредственной деятельности субъектов политического процесса, определяющих ее основные направления и формы и тем самым обеспечивающих воспроизведение и дальнейшую эволюцию политической жизни на основе преемственности»<sup>1</sup>.

Опираясь на данное определение, политическую культуру Тувы можно рассматривать, выделяя следующие основные переменные: отношение населения к власти, его политическое поведение, его вовлеченность в политические процессы, особенности ориентаций и деятельности властных групп, характер политического лидерства.

Если говорить о власти, вспоминается в первую очередь классическое определение М. Вебера. Это «любая возможность осуществлять внутри данных социальных отношений собственную волю даже вопреки сопротивлению, независимо от того, на чем такая возможность основана»<sup>2</sup>. В основе властных отношений, как подчеркивает Н.Н. Крадин, лежит противопоставление между объектом и субъектом властных отношений, доминирование субъекта власти над объектами, навязывание своей воли.

В первом приближении можно отметить, что тувинской культуре до сих пор присущи сильные традиции господства и подчинения патриархального характера по линии «старший – младший»: авторитет старших был непререкаемым, ибо базировался на многовековых традициях. В XIX веке общество

<sup>1</sup> Баталов Э. Политическая культура России сквозь призму civic culture // Pro et Contra. Том 7. № 3. Лето 2002. С. 10.

<sup>2</sup> Цит. по: Крадин Н.Н. Политическая антропология. М., 2004. С. 87.

только выходило из родоплеменного состояния, поэтому в процессе социального расслоения взаимоотношения знати (начальников) и аратов – рядовых кочевников во многом носили на себе отпечаток патриархальности. Разбогатевшие отдельные представители родов получали в свои руки экономические рычаги для доминирования над остальными общинниками, вытесняя тем самым в схеме социального господства и подчинения такой «верхний» патриархальный компонент, как авторитет возраста, опыта, народных знаний. Люди кочевой экологической культуры, в которой был заложен принцип умеренного потребления даров природы<sup>1</sup>, осознавали несправедливость возвышения богатых над бедными, но попытки переустройства социального порядка, во-первых, не имели достаточных материальных и людских ресурсов, во-вторых, в принципе не были характерными для традиционной культуры. В целом же, жесткость доминирования субъекта власти над объектом определялась сводом норм – прочных обычаев, социального порядка – «дурум»<sup>2</sup>.

Как писал С.В. Шостакович, сумо-дарга (начальник сумона), бошко (сборщик податей) и арбан дарга (лицо, ведающее всей судебно-административной работой в арбане) были выбираемы на сходе. Однако все эти должностные лица избирались лишь влиятельными богатыми юртохозяевами, простые же араты узнавали обычно о «выборах» после состоявшихся назначений этих чиновников<sup>3</sup>. «В Урянхае господствовали произвол и самое беззастенчивое взяточни-

<sup>1</sup> См.: Экологическая культура народов Центральной Азии в контексте палеоантропологических исследований. Кызыл, 2005.

<sup>2</sup> Оидар Н.А. Тыва — полноправный субъект Российской Федерации. М., 2001. С. 40.

<sup>3</sup> Шостакович С.К. Политический строй и международно-правовое положение Танну-Тувы в прошлом и настоящем. // Урянхай. Тыва дептер. В 7 т. 6-й т./ Сост. С. К. Шойгу. М., 2007. С. 204.

чество – обычные спутники китайского управления в покоренных странах<sup>1</sup>. По свидетельству С. Токи, «в те годы арат-бедняк не смел держаться прямо, а должен был ходить с полусогнутой спиной, с повисшими, как плети руками, готовый к земному поклону»<sup>2</sup>.

Однако, если повнимательнее приглядеться к тувинской повседневности, можно убедиться, что отношение тувинцев к власти нельзя определять как однозначно авторитарные. Нельзя говорить только о жесткости, деспотичности, иррациональности. Веберовские характеристики традиционного типа господства не передают всей сложности данной политической культуры.

Необходимо помнить о том, что в традиционном бытovanии тувинских племен поступки человека регламентировались родовыми обычаями. Их блюстителями были пожилые и наиболее уважаемые представители рода, исполнение предложений и советов которых было обязательным для всех членов коллектива. Однако, в целом управление родом осуществлялось на основе первобытнообщинной демократии. Вопросы коллективной охоты, рыболовства, ведения хозяйства решались на общем собрании взрослых членов семей. Каждый представитель рода обладал равными правами, но предпочтение отдавалось самому уважаемому, опытному, знающему человеку<sup>3</sup>. Кстати,rudименты первобытного коллективизма, правил общинной собственности можно наблюдать и в современности.

Родовая знать – элита кочевников, которая стала выделяться в процессе социального расслоения, вплоть до конца XIX века была еще «рыхлым» образованием. Ее действиями еще со времен противостояния Великой Степи и китайской цивилизации руководила привычка, мода, страсть к обога-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Тока С. К. Слово арата. М., 1972. С. 56.

<sup>3</sup> Ондар Н. А. Тува — полноправный субъект... С. 43.

щению. Это вело к ослаблению организационного начала в обществе, к «разложению» элиты, к внутренним распрям<sup>1</sup>. Хорошо известно о том, как конкурировали между собой нойоны после освобождения Тувы из-под Маньчжурской власти, в начале XX века.

Все эти предпосылки составляют, на мой взгляд, по меньшей мере, тройственное отношение тувинцев к власти, точнее три принципа политической культуры тувинцев. Во-первых, безусловно, присутствовали традиционные отношения господства и подчинения патриархального типа. Во-вторых, актуальным было и представление о равноправии людей, родов, затем – кожуунов (пережиток традиций родоплеменной демократии). В-третьих, было чувство соперничества между родами (кожуунами) и их лидерами. Не вражда, а именно соперничество<sup>2</sup>.

Во времена господства китайской империи над Тувой, маньчжурские власти достаточно умело использовали в своих целях все три принципа политической культуры населения. Они полностью подчинили себе территорию, умело манипулировали соперничеством местных князей, возвышая одних, приижая других, не давая возможности обществу преодолеть разрозненность.

Советская власть значительно перекроила тувинское общество, попытавшись вписать его в единую народно-хозяйственную систему. В этот период соперничество тувинских родов, кожуунов ушло на второй план благодаря той иллюзии консолидации, которую привносила коммунистическая идеология. Востребованными оказались только отношения полного господства и подчинения, перенесенные на новую социальную иерархию (правящий класс – номенклатура

---

<sup>1</sup>Там же. С. 92.

<sup>2</sup> Монгуш М. В. Тувинцы России, Монголии и Китая: этнические и этнокультурные процессы, современная идентичность : диссертация... д.и.н. М., 2005. С. 278.

и управляемое общество – все население), которые были подкреплены декларируемыми ценностями равенства и братства – вполне понятными для тувинцев-общинников. Однако, при более пристальном изучении оказалось, что речь идет не о вытеснении одной политической культуры другой, а о высокой степени адаптации традиционной политической культуры к новым условиям. Традиционная родоплеменная организация выжила и сама успешно адаптировала все новации.

Подчеркну, что политику советского периода не следует расценивать однозначно негативно. Речь идет только о том, что самим тувинцам не дано было возможности эволюционным путем преодолеть общественную разрозненность. Эта проблема решалась революционным путем, вследствие чего многие социальные проблемы оказались не решенными, а лишь заглушенными. Стало это очевидно в постсоветское время.

Характеристика власти в тувинском обществе как традиционной, согласно концепции М. Вебера, становится также недостаточной, если вспомнить еще об одной черте. Традиционное господство по Веберу основано на убеждении людей в мифологической освященности правителей, в религиозном оправдании легитимации власти. Однако, в кочевом обществе идеология в целом, религиозная в частности, как утверждает Н.Н. Крадин, никогда не являлась доминирующей переменной в балансе различных факторов власти. Жизнь степного общества всегда была наполнена реальными тревогами и опасностями, которые требовали от лидера активного участия в их преодолении. Правитель кочевой империи не мог быть только «Сыном Бога», издалека взирающим на своих подданных у ног, поэтому только божественного статуса было мало для сохранения единства степной империи<sup>1</sup>. Лидер кочевников

<sup>1</sup> Крадин Н. Н. Структура власти в кочевых империях // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 119.

живет среди них, пользуется теми же дарами природы, которые получают все тувинцы. Данное обстоятельство объясняет рационализм политического поведения тувинцев: подчиняясь начальству в целом, никто не связывает его пребывание на посту с благословением свыше.

Радикальные реформы 1990-х годов привели к анархическому переделу власти и капитала. Деятельность политических группировок уже не контролировалась ни единой партийной системой, ни, тем более, народным волеизъявлением. Представления о соперничестве кожуунов и их лидеров снова были реанимированы. Политическая жизнь Тувы усложнилась действием уже всех трех факторов – трех аспектов политической культуры тувинцев.

Если в начале 1990-х годов партийные объединения и играли какую-то роль, выдвигая свои программы, привлекая под конкретные лозунги голоса избирателей, увлеченных идеями демократии, то позже, в конце 1990-х-начале 2000-х годов для масс не стало играть особого значения какую партию представляет тот или иной политик. После волны опьянения новыми свободами, столь неудачно проводимыми реформами по всей России, население довольно быстро перестало интересоваться новыми веяниями, партийными различиями. Определяющим стали, прежде всего, этнокультурные маркеры «своих» и «чужих». Филиалы федеральных партийных организаций в Туве неизменно стали приобретать тувинский «окрас», втягиваться в борьбу местных политических клановых, земляческих группировок.

Современная политическая культура постсоветского тувинского общества представляет собой сплав разных идей, восходящих к традиционным формам социальной жизни, отношений к идеям господства в разные периоды истории региона. В ней с равной силой воздействия на политическое поведение населения, на деятельность политических элитных групп, функционирование политических институтов влияют

и патриархальные традиции господства и подчинения, и идеи общинного равноправия, а также соперничества между группами и их лидерами.

Однако, констатируя наличие традиций разных исторических периодов, не следует упрощенно отождествлять современность с древностью, усматривать простое возвращение древних традиций. В исследованиях разных аспектов этнокультурных традиций народов, представляющих собой наследников древних имперских культур, в частности тувинцев как потомков древнетюркской и других кочевых культур, важным является не только вопрос о том, что именно унаследовано. Одно определение элементов, выявляющих генетическое родство древних и современных культур, не даст возможности представить почему именно они были пронесены сквозь века, из какого «материала» соткана связующая нить. Более того, исследователей, занимающихся вопросами сопоставления современных традиций с древними корнями, подстерегают другие опасности: механически переносить представления о нынешних культурах на ранние периоды и наоборот, упрощенно связывать разные периоды как звенья одной цепи. Проблема сложнее.

Вопрос о том, почему столь прочны родоплеменные структуры и отношения в данных культурах, почему они вплетены в политическую культуру и в каком виде они могут переноситься из века в век, возрождаться при определенных условиях, тесно связан с проблемой социальной эволюции кочевого общества. Если точнее, то речь идет о проблеме государствообразования у кочевых народов. Ряд специалистов считает, что развитие кочевой культуры до создания государств – это естественный, логически завершенный процесс, имеющий лишь свои специфические черты, отличные от процессов оседлых культур. Примерами государств у кочевников являются в свете такого подхода известные всем империя Чингисхана, каганаты, ханства. Однако, такой взгляд

не позволяет понять всей сложности и своеобразия кочевых культур, особенностей их социальной эволюции. По мнению других ученых, кочевые культуры могут создавать максимум ранние государства, или сложные, суперсложные вождества. А могут и не создавать государства, ибо это им не присуще. Традиции социальных связей и отношений в этих культурах имеют более сложную природу.

Наиболее четко вторую позицию изложил известный номадовед Н. Н. Крадин. По мнению ученого, в кочевых обществах существовали различные социально-экономические уклады, в том числе эксплуататорские по отношению к подчиненным им оседло-городским обществам. При этом кочевая аристократия выполняла функции управленческого аппарата, а простые скотоводы – функции органов экспансии и подавления сопротивления. Внешнеэксплуататорской деятельности такого социального организма соответствовала специфическая форма соционполитической организации, в наиболее развитой степени представленная феноменом «кочевой империи». Вследствие своих системообразующих качеств данный тип общества являлся тупиковым вариантом исторической эволюции и не мог вывести кочевые общества на индустриальный уровень цивилизации. Рано или поздно, считает Крадин, основанные на паразитической эксплуатации земледельческого населения, экзополитарные образования и кочевые империи распадались и номады возвращались на предклассовую стадию, которая, за небольшими исключениями, являлась предельной для их самостоятельного развития<sup>1</sup>.

Эти закономерности обусловили, по мнению автора, сложный характер отношений власти в кочевнических структурах и степных империях. Из нескольких каналов возникновения

---

<sup>1</sup> Крадин Н. Н. Структура власти в государственных образованиях кочевников // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. М., 1993. С. 197–198.

и институционализации власти, Крадин, как и Л.Е. Куббель, выделяет военный путь. Война была основой для высоких социальных позиций, так как являлась главным способом получения прибавочного продукта.

Здесь надо отметить, что кочевники-тувинцы не представляли собой самостоятельной военной силы, сформированной своими лидерами для завоеваний. Напротив, это были остаточные племена разнородного происхождения, главной задачей которых было выживание в условиях постоянных внешних экспансий. Для тувинцев более подходящим стал такой канал институционализации власти у кочевников, который также выделяет Крадин, как в целом регулирование внутренней организации общества: рациональное распределение пастищных и водных ресурсов, координация перекочевок, охрана стад и кочевий от диких зверей и врагов, разрешение внутренних конфликтов между отдельными индивидами и клановыми группировками<sup>1</sup>. Вождю приходилось балансировать между интересами разных групп — желаний обогатиться простым кочевникам-воинам и нежеланием рисковать своим имуществом родовой старой аристократии. Взаимоотношения личной верности начинали тем самым разрушать старые традиционные клановые, племенные взаимоотношения.

Поэтому в случае с тувинцами властные отношения выстраивались непросто, а также ныне проявляются в обществе в сложном виде. Завоеватели, в частности, маньчжуры назначали своими ставленниками представителей местной родовой знати, в их повседневное управление населением не вмешивались и позволяли чаще всего передавать должность по наследству. Тем самым, тувинские правители жили одновременно в старой системе родовых координат и отноше-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 198.

ший личной преданности (как в рамках своей внутренней иерархии, так и в отношении к верховным правителям над регионом). Клановость и патрон-клиентельные отношения в Туве выступают до сих пор рядом, «плечом к плечу». Очевидно, что здесь весьма перспективны исследования политического неотрадиционализма, политической архаизации.

В свете подобных положений, современный период этнополитической истории Тувы, представляющий собой особый интерес как период ярчайшего проявления этнополитических явлений, процессов, становится огромным полем для научных исследований. Необходимо углубление в истоки этносоциальной истории тувинцев и их предков, понимание проблематик генезиса культуры, этнической и социальной психологии и пр. Встает задача проведения междисциплинарных, комплексных исследований.

Некоторое оздоровление политической жизни в регионе, которое заметно с конца 2000-х годов, и естественный процесс обновления научных кадров (есть защиты кандидатских диссертаций по политологии, появились новые публикации), дают возможность надеяться, что уже в ближайшее будущее тувинская этнополитология будет развиваться более плодотворно.

*Бичелдей У.П.*

### **Об истоках и историко-генетических связях культов Неба и священных гор**

В буддизме по проблеме взаимодействия «человек и природа» были разработаны оригинальные, универсальные методологические подходы, основанные на иных пространственно-временных параметрах и отсутствии или преодолении дуализма. Именно поэтому буддизм оказал сильное влияние на формирование традиционной культуры этих народов, и

во многом формирование новой экологической культуры, в частности, входящей в более общую этноконфессиональную духовную культуру, совпадает с приходом более развитой религии. Кроме того, нельзя не учитывать тот факт, что буддизм пришел в Туву из родственного тибето-монгольского мира, а затем тувинцы из центрально-азиатского геополитического и этнокультурного пространства перешли в российское, что неизбежно привело к некоторому изменению стереотипов поведения.

Буддизм вынужден был сохранить очень популярный архаический культ оваа (бурят.-монг. обо), который был включен в буддийскую систему, где вместо шаманских призываний при исполнении обрядов стали читаться буддийские молитвы, а имена хозяев местности заменялись именами героев буддийских легенд и мифов. Как и в добуддийский период, культ гор и камней сочетался в ламаистском культе оваа с архаическим культом деревьев. При «ламаистских» обрядах деревья играли важную роль древнего символа «мирового дерева», соединяющего различные миры, как и «мировая гора».

Выявляя архаические истоки «ламаистского» культа оваа, историко-генетически связанного с культом священных гор у тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Алтая-Саяно-Байкальского региона, многие исследователи (К.М.Герасимова, Н.Л. Жуковская, В.П. Дьяконова и др.) обращали внимание, прежде всего, на «шаманскую» составляющую этого культа, игнорируя его явную тэнгрианскую космологическую основу, которая четко прослеживается в космогонических, этногенетических и генеалогических мифах сибирских скотов, религия которых была тесно связана с тэнгрианской религией прототюрков и древних монголов-хун.

Как мы уже отмечали, эти две этноконфессиональные традиции – религия сибирских скотов и тюрко-монгольское тэнгрианство – первоначально представляли собой две различные локально-региональные этнокультурные (культурно-

исторические) вариации единой небесно-солнечной религии, сформировавшейся именно в горно-таежной зоне Южной Сибири и Приуралья на основе космологической системы аборигенных этносов, в которой культ гор играл исключительно важное место.

Французский исследователь Ж.-П. Ру впервые выделил «тэнгризм» как особую духовно-религиозную традицию. Он отделил тэнгризм от «шаманизма», господствовавшего у тюрко-монгольских народов в добуддийский и доисламский периоды.

Ж.-П. Ру утверждал, что почитание Неба (Тэнгри) было лишь «культом повелителя», что оно было характерно для высших аристократических кругов кочевников, верховные правители которых считали свою власть ниспосланной Небом. По его мнению, в среде простого народа этот культ не был распространен. Все же он допускал, что сведения об этой религии из народной среды не могли попасть в письменные царские источники (Roux J.P., 1993, с.7, 21).

Так, например, Жан-Поль Ру, отмечая, что идеологической основой всех степных империй была тэнгрианская религия, писал, что это была сильная идея тюрков и монголов, повторяемая в течение двух тысяч лет от государства древних монголов хун (т.е. гуннов) до оттоманских турок: «Как на небе есть только один Бог, то и на земле может быть только один правитель... » (Roux J.P. 1956, 242.; 1962, р. 161).

Тем не менее, В.П. Дьяконова отмечала следующий интересный момент: «Однако не совсем ясно, почему в столь короткий срок, т. е. с конца XIX в., когда сведения о молении небу у тувинцев попали в этнографическую литературу, даже память о нем не сохранилась в среде современного старшего поколения тувинцев» (Дьяконова, 1977, с.172-216).

Видимо, утрата этого культа среди урянхайских племен Саяно-Алтая может быть объяснена тем обстоятельством, что на их религиозное мировоззрение за это время большое

влияние оказывали другие религиозные системы, принесшие в их культовую практику ряд иных религиозных объектов, непосредственно связанных с небом в значении божества. Так, небо в повседневных обращениях тувинцев выступает уже в форме *кудай өршээ* – «помогай бог», где *кудай* является олицетворением неба-божества. Иногда небо – это просто *бурган* (*бурган* или *курбусту-хаан*). В то же время народная память при всей сложной трансформации и заметном синкретизме данного явления очень фрагментарно сохранила и те древние представления, связанные с культом неба (*тэйнгэр* или *дээдис бурган*), которые вошли в культовую практику тувинских шаманов (Дьяконова, 1977, с.177).

Вместе с тем, Л.П. Потапов, впервые в отечественной науке поддержавший концепцию Ж.-П. Ру о «тэнгризме» как о самостоятельной религиозной традиции тюрко-монгольских народов, принципиально отличавшейся от первобытного «шаманства», писал: «Культ Неба был распространен у ряда кочевых народов Центральной Азии, таких как древне-монгольского государства хун (сюнну), ухуань, сяньби, гаогуй и других, еще до возникновения государства древних тюрков. Поскольку в составе упомянутых кочевых народов часто выступали (в различных комбинациях) одни и те же этнические элементы, естественно, в их религиозных верованиях и обрядах было много общего, ставшего традицией, воспринятой и древними тюрками от своих этнических предков или предшественников, в свою очередь передавших ее последующим поколениям различных групп кочевников и конечно, своим потомкам, вошедшим в новые этнические общности и комбинации. Если судить даже по отрывочным свидетельствам древних письменных источников, культ Неба в среде указанных народов нес в себе ряд устойчивых специфических черт, нашедших отражение у древних тюрков и частично сохранившихся у саяно-алтайских народов вплоть до наших дней» (Потапов, 1978, с.51-52).

Вслед за Ж.-П. Ру в этот «обширный обзор» почитания Неба (**Тэнгри**) у монгольских и тюркских народов Л.П. Потапов включал и «культ Тэнгри у сибирских татар (существовавший параллельно с культом Худай, Тейри у тюрков Северного Кавказа и др. (Потапов, 1978, с.51). Он писал: «В таких культурах видное место занимало поклонение либо непосредственно Небу как божеству высшего ранга, либо его персонифицированному аналогу вроде Ульгения у алтайцев. Это открывает возможность рассмотреть данный культ у саяно-алтайских народов в свете древнетюркских верований и обрядов, связанных с Небом как верховным вселенским божеством, и выявить в нем те или иные общие черты,ственные религиям древних тюрков» (Потапов, 1978, с.50).

При этом Л.П. Потапов отмечал сугубо родоплеменной характер культа священных гор **«Ыдык-Даг»** («священная гора») у ряда народов Саяно-Алтая, подчеркивая, что почитание таких гор было устойчивым и распространенным в среде рядового населения, особенно у женщин, постоянно обращавшихся к ним с простыми ежедневными просьбами и угощавших их молоком или чаем и кусочками пищи. Женщины делали это после каждого доения скота, брызгая молоком в сторону почитаемых гор с целью обеспечить хорошие удои, благополучие в семье. Например, не в столь уж отдаленном прошлом во многих семьях южных тувинцев, относящих себя к родоплеменной группе **kyргыс**, перед каждой едой бросали кусочки пищи или брызгали чаем в сторону своих родовых гор. Охотники же тувинцы во время промысла зверя ежедневно обращались к горам или хозяевам гор, расположенным в местах охоты, испрашивая хорошей добычи. Такие индивидуальные моления, без обращения к шаману, были весьма обычны. Исследователями описаны и горные моления, устраиваемые на высоких горах, отнюдь не родовых, с участием «шаманов» и даже лам (Потапов, 1988, с.213-214). У хакасского племени белтиров культ священных гор, носивший, по мнению

Л.П. Потапова, «ярко выраженный родовой характер», был тесно связан с культом Неба и назывался «тигир тайых» (ср. с тув. «дээр тагыыр») (Потапов, 1978, с.57).

Таким образом, у исследователей наметилось явное противоречие в понимании родоплеменного характера культа гор и надэтнического государственного характера культа Неба. Культ Неба был неразрывно связан с почитанием верховного правителя как «сына Неба», а тэнгрианские культуры и «народные» причислялись к «шаманским», независимо от того, кто именно исполнял эти культуры, т.е. кто выполнял роль «жреца» этой религии. Но никакого противоречия не будет, если тэнгрианскую религию рассматривать не как бессистемный набор родовых, племенных, семейных культов. Она представляет стройную целостную мировоззренческую, религиозно-философскую, космологическую, метафизическую, этическую и ритуально-практическую систему. В ней каждый элемент органично встроен в общесистемный комплекс и образует органическое структурно-функциональное единство. Т.е. она представляет собой сложную, многоуровневую, самоорганизующуюся систему. Поэтому и культ гор, и культ Неба, в том числе и культ Земли-Воды (др.-турк. Йер-Су), необходимо рассматривать в неразрывной связи друг с другом и с общекосмологической системой «трех уровней (сфер) мироздания», или, иначе, «трех миров», т.е. трехчленной структурой космического миропорядка, включающей в себя и Небо как бесграничное, беспредельное пустотное пространство, состоящее из «верхнего», «среднего» и «нижнего» миров.

С этой точки зрения более правомерным представляется подход Л.Л. Абаевой, которая рассматривает любую родовую гору бурят-монголов как «Мировую Гору», выполняющую роль универсального медиатора, соединяющего все три сферы мироздания (аналогичные медиативные функции выполняет и «Мировое Дерево» со всеми его аллоэлементами-замени-

телями), хотя она отнюдь не отрицает связь культа священных гор с другими родоплеменными культурами и его роль как важнейшего маркера родовой территории (Абаева, 2002, с.178; 1992, с.43-58).

С другой стороны – священная гора тюрко-монгольских народов воплощает в себе «средний мир», представляющий собой место обитания «живых существ» и духов этой сферы мироздания, где сама гора является жилищем духов «среднего мира», а территория вокруг нее сакральным «экодомом» конкретных родов и племен (Абаева , 1992; Абаев, Абаева, 2004, с.15-19).

В то же время именно на гору спускаются духи «верхнего мира» - Тэнгрии-небожители, хаты, буумалы и др., которые выполняют функции мифологических культурных героев и становятся прародителями тех или иных аристократических родов, в частности «царских» (каганских, ханских), а также воинских и жреческих родов, которые образуют так называемую древнеарийскую триальную этносоциальную организацию (Абаева, 2002; 2004, с.282-304; Абаева, 1992, с.45-47; Абаев, 2005; Абаев, 2007; Бичеев 2005, 200; Бичеев, 2003).

Связь космологической системы «трех миров» с триальной организацией древних ариев, в том числе – сибирских скотов, подтверждается генеалогическими мифами скитских племен, связанными с генеалогическими преданиями и легендами как прототюрков, так и прамонголов.

Согласно скитской мифологии, первым царем Скифии стал Колоксай – младший из трех сыновей предводителя скотов Таргитая, брат Липоксая и Арпоксая, прародитель рода паралатов (Геродот, 1993; Абаева, 2004, с.180-187; Абаев, 2004, с.166-180). Это имя трактуется как «Солнце-царь», что в контексте имен других братьев приобретает космологическое звучание и позволяет видеть в Колоксае воплощение верхней зоны мироздания. Единственный из трех братьев сумел овла-

деть упавшими с неба золотыми воспламеняющими предметами: плугом с ярмом, секирой и чашей, олицетворяющими три сословно-кастовые группы скифского общества (рядовых общинников, воинов и жрецов), вследствие чего стал первым скифским царем. Таргитай разделил Скифию между своими сыновьями на три царства, в крупнейшем из которых сохраняются почитаемые золотые реликвии. В поэме римского поэта В. Флакка «Аргонавтика» имеется отражение мотива сражения Колоксая с его братом Арпоксаем (Апром) и гибель Колоксая. Ведущий происхождение от Колоксая род паралатов (соответствует др. иран. «предустановленные, поставленные впереди») занимал высшее положение в трехчленной структуре скифского общества (цари и военная аристократия); в скифской цветовой символике им соответствует огненно-красные атрибуты Колоксая, описанные В. Флакком.

У В. Флакка в качестве одного из персонажей выступает скифский военный вождь Колакс (тот же Колоксай). А на щитах отряда Колоксая сверкают оттенки красного, который является олицетворением огней, блистающих молний, золотисто-красных крыльев. Между тем, как уже было установлено Ж. Дюмезилем, символическим цветом варны воинов был красный или золотисто-красный цвет огня (Дюмезиль, 1976). Это дает веское основание полагать, что Колоксай, младший брат, ставший царем, был кшатрием, т.е. воином (ср. тюрк.-монг. Хор-огуз - Ухэрогуз, Укерогуз, Кыргыз).

Что же касается старшего брата Липоксая, предка рода авхатов, то его варновая принадлежность также выявляется при внимательном чтении поэмы В. Флакка. При этом Э.А. Грантовский обратил внимание на другого вождя скифов, седоволосого Авха (ср. бурят.-монг. **абга**-дед, прадед, дядя; тув. **өгбө**-предок, старец). У римского поэта он носит сложный головной убор, в точности соответствующий головным уборам жрецов у древних иранских народов. И сед он тоже не случайно. «По индоиранской традиции, - писал Э.А. Грантовский, -

основатель и бог военной касты рождался с волосами и бородой указанных оттенков красного цвета. Соответственно Авх, очевидно, основатель греческой касты, от рождения имел белые волосы» (Грантовский, 1960). Белый цвет у всех индоевропейских народов был цветом варны жрецов. Авх, или Липоксай, таким образом, брахман, а на долю среднего брата Арпоксая остается производство материальных благ; и он, стало быть, вайшья, т.е. «труженик» (соответствует понятию «арат» в кочевническом обществе).

Арпоксай в скифской мифологии – средний из трех сыновей Таргитая, брат Липоксая и Колоксая, прародитель скифского рода катиаров и траспиев (Геродот, 1993, с.5-7). Это имя трактуется как «владыка глубин», что в контексте имен других братьев приобретает космологическое звучание и позволяет видеть в Арпоксае воплощение нижней зоны мироздания. У В. Флакка (VI, 638-640) сохранилось указание на существование в скифском мифе мотива сражения между Арпоксаем (Апром) и Колоксаем. При социальном толковании природы членения скифского общества на возводимые к Апроксаю и его братьям родам, по мнению некоторых ученых, в потомках Апроксая следует видеть рядовых общинников, что подтверждается положительным толкованием их названий: «катиары и траспии» - «земледельцы и коневоды» (Грантовский, 1960; Дюмезиль, 1976; Раевский, 1982, с.64-80; Раевский, 1977, с.188).

Особый интерес для выявления этногенетических истоков древних предков тувинцев и их связей с древними монголами представляет самый старший брат, прародитель скифского рода авхатов, выполнявших жреческие функции (т.е. брахмана, «шамана», «кама»). Согласно скифской мифологии, после неудачной попытки овладеть упавшими с неба золотыми святыми предметами, Липоксай (Рипоксай) уступил владычество над Скифией младшему брату Колоксаю, который, судя по всему, фактически стал правителем лишь западной

части скифской державы, т.е. Северным Причерноморьем (ср. греч. название этой страны «Таврия» – «страна быков», что равнозначно самоназванию Осетия – «страна народа быков», т.е. осетинов, или иначе аланов, которые считаются самыми прямыми потомками причерноморских скифов, но которые до своего пришествия на Северный Кавказ и в Восточную Европу жили в Центральной Азии, в том числе – Саяно-Алтае).

Какой же частью империи правил сам Липоксай и откуда, собственно говоря, пришли причерноморские скифы, саки, аланы (осетины) и другие воинственные «кочевники» арии? На этот вопрос дает ответ само имя старшего брата, однокоренное название с названием мифических Рипейских (Рифейских) гор, якобы расположенных у северных (точнее, северо-восточных) пределов обитаемой земли, т.е. Гипербореи, где по данным Геродота и других античных авторов, жили «люди с песчими головами и олеными ногами» (ср. зимний наряд тувинцев-тоджинцев). В древнерусской религиозно-мифологической традиции Рипейские горы ассоциировались то с Карпатами, то с Уральским хребтом или Алтаем, а в античной и Западноевропейской – с Альпами, Кавказом и Гипербореей, которая, якобы, находилась на севере, северо-востоке от основной части скифской империи, т.е. значительно восточнее и (или) севернее Уральских гор и Алтая. А это как раз приходится на Саяны, особенно – на Восточные Саянские хребты и Тоджу, а так же Запад этнической Бурятии и Северо-Запад Монголии (т.е. на историческую родину протомонголов).

Помимо этого, имя Липоксай трактуется как «гора-царь», что в контексте имен других братьев приобретает космологическое звучание и позволяет видеть в нем воплощение средней зоны космоса (Раевский, 1977, с.319).

Однако, под «средней зоной» мироздания может подразумеваться и «средняя земля» (ср. «чжун-го» - «Среднее Государство», т.е. Китай), «Центральная Земля», «Центр Азии», где под «Азией» могла подразумеваться центральная часть Евразии, населенная азами (асами-ясами-осетинами),

произошедшими от центральноазиатских тюрков-огузов (ср. «край» – «огуз» – «окс» – «аз» – «ос»). На этногенические связи племени авхатов Липоксая с тюрко-монгольскими народами Центральной Азии указывают также и историко-лингвистические исследования в области индоевропейского, алтайского иprotoуральского, а также ностратического языкоznания.

Связь тэнгрианства с самой древней «авраамической» религией – иудаизмом – можно проследить в генеалогических мифах скитов, вероятно, сложившихся еще в сибирском периоде их обитания (т.е. до «броска» в Причерноморье) и связанных с древнейшими генеалогическими легендами и преданиями иранцев, тюрков и монголов. Согласно этой генеалогии, одним из трех предков скитов был мифический «царь Глубин» Арпоксай (Апроксай), который в тюркской мифологии фигурирует под именем Али-Арсалан, а в монгольской – Ариг-Буга («Ар-Бог»). «Царь Глубин» означает, что первоначально он был «водным» Змеем-Драконом, который впоследствии «поднялся» в своем статусе до «Небесного» Огнедышащего Змея-Дракона, приобретя функции Громовержца (тув. Хайыракан) и, вместе с тем, сохраняя функции Мирового Змея (монг. Аварга-Мохэ; тув. Ам(в)ырга-Чылан, Ам(в)ырга-Моос).

Другой вариант его имени связан с названием финно-угорского племени «авар» (др. русск. «обр»), тюрко-монгольским «двойником» которого было название группы племени «жужань», которое китайцы интерпретировали как «жуань-жуань» – «червяк ползучий», «змейка». Различные варианты этого наименования указывает на Урало-Алтайскую горную зону как на наиболее вероятную прародину «ариев» в широком смысле, т.е. всех индоевропейцев и тюрко-монголов, а также угро-финнов («туранцев»).

Среди многих этнонимов, эпонимов и топонимов этого ряда прослеживается явное указание на горы и горно-таежную местность, находящуюся к северу от Великой Степи (т.е., опять же, на Алтай, Саяны, далее на Урал), на что,

возможно, указывают слова типа «Сумеру» (тув. «Сүмбэр»; монг. «Сүмбэр»); г. Борус в Хакасии (ср. русск. «хвойный лес» - бор; ностратич. «Берги» - «высокий», откуда в герм. Берг - «гора»); Пермь («Парма» - «Барма»); Гиперборея (от Борей, бог северного ветра у древних греков), русское «север» (ср. литовским «Siaure» – «север»), «северяне» - одно из древнеславянских племен (ср. бур.-монг. «арп»; тув. «ары» - «северный») и др.

В этом ряду следует упомянуть названия либо непосредственно либо косвенно связанные с этнонимами семитских народов («караб» - «аран», «евер», «ибри»- архаические этнонимы евреев, «Авраам»- «Абрам», «гебры», «сабры»), либо содержащие указания на Переднюю Азию (Ближний Восток), где возникли **«авраамические»** религии: «сумер» - этноним шумеров, «субар» - этноним родственного хурритам народа, жившего в III-II тыс. до н.э. в Северной Месопотамии, «Субарту» - аккадское название Северной Месопотамии, распространенное у фракийцев имя Спартак (Голан, 1993, с.96). К этому же ряду можно отнести «ибер» - древнее название жителей Пиренейского полуострова, «имер»- топоним и этноним на Кавказе, который в древности, как и Пиренеи, тоже иногда назывался Иберией, Хиберния – древнее название Ирландии (Голан, 1993, с.96).

Таким образом, из вышеизложенного можно сделать вывод, что Евразийская «кочевая» цивилизация первоначально возникла в горно-таежной, лесостепной зоне Южного Приуралья, растянувшегося до Алтай-Байкальского региона и до Северо-Западной Монголии. При этом важную роль в переходе «арийско-туранской» этнокультурной общности к цивилизации вообще и к «кочевой» цивилизации, в особенности, сыграла так называемая «религия ариев» и родственная ей религия тюрко-монголов – **тэнгрианство**, в которой наряду с культом Неба особенно важное место занимал кульпт **священных гор**, что в известной мере было обусловлено горным ландшафтом исторической родины народов Центральной Азии тэнгриан-

ской культуры, которую, таким образом, можно рассматривать и как прародину самого тэнгрианства.

Результаты сравнительного анализа культов «Неба» в традиционном Китае и в том регионе распространения тэнгрианства, который связан с жизнью и деятельностью в древности и в период раннего средневековья монголоязычных и тюркоязычных народов (Центральная Азия и Алтае-Саяно-Байкалия), тоже подтверждают теорию о южно-сибирском происхождении как тэнгрианства, так и самого феномена евразийского пастушества, и об общих истоках обоих теонимов – китайского «тянь» и тюрко-монгольского «тэнгри».

Как известно, один из важнейших терминов религии и философии традиционного Китая «тянь», обозначающий «небо», представлял собой смысловую, сущностную многозначимость. Здесь имеются значения и «природа», и «бог», и «божество», и «сезон», и «день», «дневной свет», из чего могло возникнуть представление о «божестве света», сопоставимого с Верховным божеством национальной религии древних евреев – Яхве (Иегова), а также о «Боге Солнца» в религии древних ариев (Хор-Мазд, Митра).

В древнекитайской концепции «неба-тянь» общим с центрально-азиатским, тюрко-монгольским пониманием «неба-тэнгри» являлось его представление как о «верховном божестве», мужском супранатуральном начале, «супер-силе», несущей в себе весь набор качественных характеристик, «тяготеющих» к монотеизму (Абаев, Фельдман, Хертек, 2002; Абаев, Фельдман, 2007; Фельдман, 2008).

Исключительно важное значение в обеих культурно-религиозных традициях имели также представления о Верховном Правителе как о «Сыне Неба», которому Небо-Отец делегирует часть своих функций (Фельдман, 2009, 191; Абаев, Хертек, 2002, с.10-18; Абаев, 2009, с.8-10).

Выявленные параллели и взаимосвязи позволяют также сделать некоторые предположения об историко-генетических связях между культом «Неба» в Китае, древнекитайским

даосизмом и тюрко-монгольским тэнгрианством. Относительно понятия дао мы уже отмечали, что этимологически оно связано с теонимами древнеарийской религии дъяус//деус//теос//зевс//таурес//тур и др., а также с пиктограммой, изображающей тотемное божество – лося или оленя, которые стали верховными божествами как древнеарийской, так и тюрко-монгольской солнечно-небесной религии (Абаев, 2005; 2007).

В связи с этим интерес представляет теория монгольского академика Ш. Бира, согласно которой культ «Неба» был принесен в древний Китай племенами чжоу, которые первоначально были типичными центрально-азиатскими кочевниками и пришли с Запада, создав одноименную династию (Бира, 1978).

Это вполне согласуется с предположением о генетических связях религии ариев и тюрко-монгольского тэнгрианства с национальной религией тибетцев бон, впервые выдвинутым в отечественной науке Л.Н. Гумилевым и Б.И. Кузнецовым. Предположение о влиянии бон на китайский культ Неба явилось еще одним подтверждением теории о существовании единого центра (точнее, локуса, т.е. достаточно обширной зоны) формирования «кочевой» цивилизации, в котором еще раньше, т.е. до перехода сибирских охотников к кочевничеству, сложился общий «ностратический» прайзык и возникает общая «небесно-солнечная» (т.е. тэнгрианско-арийская) религия.

В реконструируемом лингвистами ностратическом языке, т.е. гипотетическом прайзыке, к которому восходят известные как современные, так и древние языки Евразии (поэтому его можно также назвать «праевразийским» языком), и который хронологически относится, по-видимому, к эпохе мезолита, уже существовали корнеслова, обозначающие «Солнечного Оленя» (напр., «ал» - «ар», откуда происходят имена тотемных предков Алан-Хоо, Алан-Гоа, Марал-Гоа и др., а также само понятие «арий» и названия многих «арийско-туранских» этносов).

Небесный же культ складывается и лингвистически оформляется чуть раньше, поскольку он был связан с понятием «дневной свет», «свет дня», «светлый день», а потом уже стал ассоциироваться с солнечным светом, когда культ солнца и солнечных, сугубо «мужских» божеств начинает выходить на первый план и заменять «женские» (по происхождению) небесные божества. Ядром этой суперэтнической общности, несомненно, была Урало-Алтайская общность, от которой и отпочковались индоевропейские, финно-угорские, тюрко-монгольские и другие «алтайские языки».

Дивергенция ностратической языковой общности начинается где-то 15 тыс. лет назад, значит, разделение арийско-туранской общности начинается позднее и происходит одновременно с переходом северно-евразийских племен к кочевничеству, а затем и их расселением по всей Евразии. Мы определяли этот первоначальный локус формирования евразийского кочевничества как горно-таежную зону Приуралья и Саяно-Алтая (Алтай-Байкальского региона), которая на юге и западе (Тянь-Шань, Монгольский Алтай и т.д.) плавно переходит в Тибетское Нагорье. Самый прямой и удобный маршрут в Тибет (а затем и в Индию) лежит через Верховья Хуанхэ, Кукунор и Амдо, где издревле проживали прототибетские племена (**кяны** - **цяны** – **жуны**), затем **дансяны**, предки тангутов и тибетских хоров, которые тесно соседствовали и взаимодействовали с племенами саяно-алтайских «северных варваров» ди (теле-уйгуры, «динлины»).

В результате этого взаимодействия при переходе арийско-туранских (т.е. тюрко-монгольских) племен к пастушеству и возникла так называемая «кочевая» цивилизация как комплексный духовно-культурный и хозяйственно-культурный феномен. Он сочетал в себе земледелие, скотоводство, охоту и т.д. При этом происходит и дальнейшее взаимодействие «солнечной» религии ариев с «небесной» религией тюрко-монголов, в результате чего складывается единая «солнечно-

небесная» религия, которая, в свою очередь, начинает взаимодействовать с другими автохтонными верованиями и культурами раннеземледельческих этносов, каковыми была основная часть предков тибетцев и китайцев. Известно, что религия бон была принесена в Тибет неким Шенрабом из Ирана (т.е. Арианы или Аратты, «страны ариев»), который в бонских исторических преданиях называется «страна Шаншунг».

Если располагать эту страну к западу от Тибета, то это будет Шумер, а шумерийцы, возможно, пришли с Севера, т.е. из Сибири. Но еще проще увязать ее с «восточными иранцами» (т.е. «туранцами») – восточными скифами-саками, согдийцами, тохарами, «индо-скифами» и т. д., которые могли в то время локализоваться уже к северо-западу от Амдо и Кукунора, т.е. в Восточном Туркестане и Средней Азии. В таком случае, Шаншунг можно перевести как «горные жуны», имея в виду, что от союза жунов с северными племенами «варваров-ди» и произошли древние монголы хун (в древнекитайском языке иероглиф «жун» может читаться «хун»; ср. тув. «хүн»), – ключевая стадия этногенеза, которая происходила уже в верховьях Хуанхэ, откуда еще раньше вышли предки китайцев иньцы и чжоусцы (бронзовый век), освоившие коневодство и создавшие первые «китайские» династии – Инь-Шан и Чжоу.

Древние монголы хун, освоившие железо при помощи своих саяно-алтайских предков (скифы, проживавшие на землях, где сегодня находится территория современной Тувы, уже владели железным оружием, а тюрки и монголы сразу перешли к железу), фактически двинулись на Восток по тому же пути, что и раннее предки корейцев, связанные с «солнечным народом» хор (ср. Коре-Когуре; Хор-Хонгорай), но китайцы к этому времени (III в. до н.э.) уже забыли о своем центральноазиатском происхождении и этнических связях с тибетцами, хотя у них одна языковая семья – сино-тибетская, к которой также относят и сибирских кетов, оказавших огромное влияние на этногенез тюрко-монголов.

Что касается иероглифа «Небо», то он состоит из двух элементов: «да» - «большой», сверху «накрытый» прямой горизонтальной чертой, которая и символизирует само «небо». Иероглиф «да» может означать и «гору», и «великого человека», соединяющего Небо и Землю, т.е. человека-медиатора, который выполняет свои медиативные функции через обрядовое действие поклонения небесному божеству на вершине горы (ключевой элемент в иероглифе «да» и есть самостоятельный иероглиф «жэнъ», означающий слово «человек», этимологически связанный с петроглифом «человек-птица, поднимающаяся в небо»). В любом случае, иероглиф «тэнь» – «Небо» – есть лишь первая часть двухсложного слова «тэн-гир» (или тэн - гор // хор), шумер. динг-ир.

Таким образом, если исходить из того, что термин тэнгир//тэнгри изначально был двухсоставным – «Небо» и «Солнце», из которого вторая часть содержала компоненты «ир», «эр», «ра», «хор», «яр», «ар»//«ал» и т.д., обозначающие культ солнца, а первая – сложное понятие «Небо-Гора», или «Человек на горе, совершающий культ Неба» (ср. тув. *дагыыр* – поклоняться горе, а от вершины горы поклоняться небу, где слог «даг-» передает значение «гора»), то саяно-алтайские, южно-сибирские корни всего понятия «Небо-Солнце» становятся еще более очевидными. Если тотемистической основой второй части явно был «Олень» (или «Бог-Бык»), то в первой прослеживается название другого тотемного божества – «горный козел» (алт. тау-теке; тув. те), связанный с этнонимами тюрки-тую и с титулом «тегин» «сын Неба» (в якутском тойон; бур.-монг. нойон; тув. нойян).

## Литература

1. Abaeva L. L. The cosmological and cosmogenetical myths of the Mongols. // Доклады 8-го международного конгресса монголоведов. – 5-11 авг., 2002. – Том 15 (36). - Улан-Баатар: Международная Асс. Монгол. иссл., 2004. – р. 282-304; Она же. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992.

2. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992; см. также: Абаев Н.В., Абаева Л.Л. Культ Неба-Земли у скотов и ономастика Саяно-Алтая / Н.В. Абаев, Л.Л. Абаева // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. - Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2004.

3. Abaeva L. L. The cosmological and cosmogenetical myths of the Mongols // Доклады 8-го международного конгресса монголоведов. – 5-11 авг., 2002. – Том 15 (36). - Улан-Баатар: Международная Асс. Монгол. иссл., 2004; Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992; См.: Абаев Н.В. Небесный Змей-Дракон в воинских культурах тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Г.Н. Потанин и народы Алтае-Саянского Горного региона: через поколения в будущее. - Горно-Алтайск: Изд-во Ин-та алтайистики, 2005; Абаев Н.В. Цивилизационная геополитика народов Алтай-Байкальского региона и Центральной Азии. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007; Аналогичная картина мира была характерна для западных монголов – ойратов, которые до эпохи Чингисхана жили в Саяно-Алтае (Бичеев Б.А. Дети Неба – Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. – Элиста: КалмГУ, 2005; Бичеев В.А. Этнообразующие константы духовной культуры западных монголов (ойратов). – Элиста: ИздКалмГУ, 2003).

4. Абаев Н.В., Фельдман В.Р., Хертек Л.К. «Тэнгрианство» и «Ак Чаяан» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. – Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2002; Абаев Н.В., Фельдман В.Р. Этноконфессиональные традиции и экологическая культура народов Центральной Азии и Алтай-Байкальского региона. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007; См. также: Фельдман В.Р. Традиционное общество народов Центральной Азии: пространственно-временные характеристики, механизмы организации и самоорганизации. – Кызыл, 2008.

5. Абаев Н.В. Ранние формы религии и этнокультурогенез тюрко-монгольских народов. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2005; Он же: Небесный Змей-Дракон в воинских культурах тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Г.Н. Потанин и народы Алтае-Саянского Горного региона: через поколения в будущее. -- Горно-Алтайск: Изд-во Ин-та алтайистики, 2005; Он же: Цивилизационная геополитика народов Алтай-Байкальского региона и Центральной Азии. – Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2007.

6. Бира Ш. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). – М., 1978.
7. Геродот. История : в 9 кн. (Пер. Ф.Г. Мищенко). – М., 1993.
8. Грантовский Э.А.. Индоиранные кастьи у скифов. - М., 1960; См. также: Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. - М., 1976; Раевский Д.С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982; Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов //Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - М.: Изд-во «Наука», 1978; См. также: Л.П. Потапов. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - М.: Изд-во «Наука», 1978.
9. Геродот. История: в 9 кн. (Пер. Ф.Г. Мищенко). – М., 1993; См. также: Абаева Л.Л. Небо и Земля как сакральные и пространственные маркеры у скифов и в этнокультурных традициях народов Центральной Азии и Саяно-Алтая /Л.Л. Абаева // Вестник БГУ. -2004 .-Сер.16.; Вып.1; Абаев Н.В. Отражение религиозно-мифологических представлений народов Саяно-Алтая в скифо-сакской мифологии / Н.В. Абаев // Вестник БГУ. - 2004 .-Сер.16.; Вып.1.
10. Голан А. Миф и символ. – М., 1993.
11. Там же.
12. Грантовский Э.А. Индоиранные кастьи у скифов. – М., 1960.
13. Дьяконова В.П. Религиозные культуры тувинцев. // Сб. МАЭ «Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – нач. XX вв.)». – Т. 33. – Л., 1977.
14. Дьяконова В. П. Религиозные культуры тувинцев // Сб. МАЭ «Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – нач. XX вв.)». – Т. 33. – Л., 1977; См. также: У.П. Опей-оол. К вопросу о взаимодействии буддизма и тэнгрианства в Центральной Азии (на примере Тувы) //Наследие народов Центральной Азии и сопредельных территорий: изучение, сохранение и использование. Мат.-лы Междунар. научно-практ. конф. - Ч.1.- Кызыл: КЦО «Анык», 2009.
15. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М., 1976.
16. Потапов Л.П. Мифология саяно-алтайских народов //МНМ. Энциклопедия. М. !988. - С. 213-214; см. также: Л.П. Потапов. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
17. Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов //Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978.

18. Там же. - С. 51.
19. Там же. - С. 50.
20. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - М., 1977.
21. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. - М., 1977.
22. Roux J.P. *Histoire de L'Empire mongol*. - Fayard, 1993.
23. Roux J.P. Roux J.-P. Tängri. *Essai sur le ciel-dieu des peoples altaigues*. - RHR, Paris, 1956, t. 149, № 1-2; t. 150, № 1-2; См. также.:Roux J.P. *La religion des Turcs de L'Orkhon des VIII-eme siecles*. - RNR, Paris, 1962, t. 161.
24. Фельдман В. Р. Традиционное общество народов Центральной Азии: пространственно-временные характеристики, механизмы организации и самоорганизации. /Отв. ред. д.и.н. Н.В.Абаев. - Кызыл: Издательство ТывГУ, 2009; Абаев Н. В., Хертек Л.К. «Тэнгрианство» и «Ак-Чаян» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Социальные процессы в современной Западной Сибири: Сборник научных статей. - Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2002; См.: Абаев Н.В. Некоторые синергетические и религиозно-философские основы экологической культуры в «кочевой» цивилизации. // Экология и этноэкологические традиции народов Центральной Азии: Материалы регионального научного семинара. 30 июня – 3 июля 2009 г. – Кызыл, 2009.

*М. Золзая*

### **Новые социально-политические тенденции в системе нравственных ценностей монголов начала XX века**

Социально-политическая мысль Монголии начала ХХ в. была изучена многими учеными, однако проблеме нравственных ценностей не было уделено должного внимания. Поэтому автор ставит перед собой задачу восполнить этот пробел посредством конкретизации некоторых аспектов проблемы нравственных ценностей данного периода.

Многими исследователями было доказано, что в конце XIX - начале XX вв. в Монголии формировалась националь-

но-демократическая идея за национальную свободу и независимость.<sup>1</sup> Академик Г. Лувсанцэрэн сделал вывод о том, что «идея национальной независимости, в большей части проявляясь в религиозной форме, использовала религиозное единство (идентификацию) как основное, главное условие борьбы за национальную независимость против чужеземных колонизаторов»<sup>2</sup>. Как писали монгольские историки Г. Чулунбаатар и Ч. Дацдаваа: «Национально-демократическая идея по исторической традиции и современному содержанию является идеей способной обеспечить общественный прогресс, будучи связующим звеном между системой национальных ценностей с общечеловеческими, обеспечивая их взаимное обогащение»<sup>3</sup>. Они же отмечают, что эта идея и в современных условиях может быть генерирующим направлением социально-политического мышления Монголии.

Таким образом, при анализе социально-политической специфики Монголии и общественных истоков социально-политического мышления начала XX в. наши философы и историки придерживались буддистской и марксистской ценностных теорий. Поскольку общественное бытие возможно охарактеризовать посредством оценки человеческой деятельности, то наиболее приемлемым (подходящим) представляется рассмотрение национальной освободительной идеи с точки зрения его ценностного содержания.

Концепция общественного договора, как важнейший результат политической философии нового времени, наполнила

---

<sup>1</sup> Дацдамц Д. К проблеме развития идеи о прогрессивной демократии /на рубеже XIX-XX веков/. Уб., 1970; Батсайхан О. К путям становления Монгольской нации суверенным государством /1911-1946/. Уб., 2007

<sup>2</sup> Лувсанцэрэн Г. Проблема истории и теории буддийской философии. Уб., 2008. - С. 190

<sup>3</sup> Чулунбаатар Г. Общественно-цивилизованное преобразования Монголии на рубеже XX, XXI веков. /Собрание научных произведений/ Уб., 2008. - С. 49

и обогатила миропонимание новым правовым содержанием и, как результат, в конце XIX и в начале XX веков множество государств мира, при провозглашении независимости руководствовались данной концепцией как идеологией развития. В общественно-духовной жизни и мышлении Монголии, наряду с сильным влиянием традиционного буддизма существовало стремление к независимости и свободной мысли. Именно поэтому нравственный императив националистически настроенных и образованных религиозных и государственных деятелей, впитавших в себя требования новой социальной среды и политического мышления, обусловил появление новой тенденции в социально-политической мысли Монголии. Поэтому одной из ключевых проблем истории Монголии начала XX века является изучение процесса переориентации нравственных ценностей, выражавших новую социально-духовную тенденцию.

С другой стороны, моральная, эстетическая и религиозная ценности являются тем, что делает общество целостным и единым. Будучи общечеловеческими, эти ценности иманентно несут претерпевающий изменения и обогащающийся новым содержанием в зависимости от времени и ситуации национальный характер.

Как основное направление философии XX века, феноменология полагает, что в обществе люди объединяются не спонтанно, а благодаря их уникальной способности видения идентичной сущности в результате схождения духа. Независимость Монголии связано с идейным единством проникнутыми национально-демократической идеей религиозно-государственных деятелей со спецификой нравственной оценки, как одного из их логических объяснений. Уточняя особенности нравственной оценки монголов этого периода, можно подразделить ее по содержанию нравственного учения на: 1) критическую, 2) религиозную и гражданскую и 3) пропагандирующую функцию и режим новой социально-

культурной институционализации. Содержание учения неразрывно связано с тенденцией общественного развития, структурой, стратификацией, культурой и традицией религии и государства.

Большинство этих учений относятся к учениям буддистских мыслителей того времени. В частности, можно назвать Цанид ловон Шагдар, Гэндэн мейрэн, Агванпирэнлэйжамц (1869-1939), Дандар аграмба (1836-1916), Агванданзаняном (1882-1937). Среди учений этих мыслителей можно выделить два течения: 1) учение, содержащее основные этические понятия, принципы и нормы буддийской религии, 2) учение, обогащающее содержание этики буддийской религии национальной традицией и этическими нормами нового общества.

К представителям нравственного учения гражданского характера, содержащего такие принципы, как социальная справедливость, долг, ответственность и гуманность, относятся Лувсанчайдон, Р. Хишигбат, Ч. Дэмчигдорж, Дарба бандид-святой перерожденец Агванчайжирдондов, также основатели комитета рукописей Ж. Цэвэн и Ч. Бат-Очир. Их этическое учение стало массовым достоянием благодаря газетам «Новой зеркало» и «Столичная газета», в также отдельным книгам и брошюрам.

Освещенные в философских, художественных и литературных трудах основы новой идеи призывали к справедливости, долгу, ответственности и принципу активности исходя из социальной ситуации. Вообще буддизм призван влиять на душу, разум и нравственному совершенствованию человека. С этой точки зрения несомненно, что этическая традиция буддийской религии в Монголии в данное время служит главной движущей силой для продвижения новой идеологии.

Исходя из вышеизложенного, мы предпринимаем попытку философского анализа этического учения на основе трудов, которые были переведены монгольскими мыслителями с тибетского языка на монгольский. В частности, так называемый

Цанид ловон Шагдар (конец XIX - начало XX вв.) был уроженцем Гобийского хошуна бывшего Түшэтийн ханского аймака, нынешнего Сайхан-Дуланского сумона Восточно-Гобийского аймака. Он был преподавателем буддийской философской школы «Цанид дацан». В написанной на тибетском языке книге «Учение двух принципов мира, питающих радостью ясный ум»<sup>1</sup> он разъясняет этические понятия “добро” и “зло” через категории “знание” и “грех”, “мудрость” и “глупость”. Разъясняется различие сущности оптимального и неоптимального действия посредством сопоставления таких понятий как грех и знание. Согласно автору, утаивание своего греха, преступность, склонность, неоказание помощи другим, отсутствие заботы к родителям являются грехами, а такое человеческое альтруистское качество как способность полностью посвящать свое счастье избавлению других от страданий, является знанием.

Агванпринлейжамц (1869-1938) в своем учении о двух принципах указал на такие простые нравственные нормы, как сердечность, аккуратность, простота, чувство застенчивости и боязни, общительность, справедливость, мир и согласие в душе. Он учил, что, если князь и чиновник будут поступать согласно законности, то станут “украшением государства”. Также он проповедовал важность нейтрального подхода к любой своей деятельности, избегать горделивости, заносчивости и уныния, столь необходимых как для простых людей, так и для князей и чиновников.

Дандар аграмба в труде «Заметки о вхождении в срединный путь» ввел такие понятия, как просветление, нирвана и нисванис в сферу морали, определил пути преодоления страсти с позиции “Я” к поступкам мира, проявлениям «глупости», ибо понимая их сущность, человек осознает истину мира, понимает

---

<sup>1</sup> Алтан хүрдэн. /Хэвлэлд бэлтгэсэн Л.Хүрэлбаатар/. Уб., 1992 С.34-46.

свою душу. Выдвигая нравственное понятие “направление, не располагающее к плохим поступкам” он говорил, что оно обладает тремя такими качествами, как “направление, соответствующее плохому”, “направление, несоответствующее плохому” и “направление, соответствующее духовному спокойствию”. Он считал, что нравственное сознание зависит от уровня познания. При правильном постижении вещей и явлений, направление, несоответствующее дурным поступкам, станет доступным. Причем нельзя рассматривать соответствующее и несоответствующее направления по отдельности, а наоборот, исследовать их во взаимной связи. «Это является дверью к высшему качеству или духовности. Нирвана является сознательным и творческое действием». Это означает действие со знанием порождающей сансарское страдание причины, творческое действие как основу, приводящую к нирване. Также понятие “пути предрассудка” означает состояние неосознания абсолютной истины, взаимосвязи и пустоты, когда мир, его вещи и явления мы считаем как бы действительно сотворенными и, соответственно, когда наше духовное око прикрывается ложным взглядом на страсть к всему, что кажется реально существующими. Поэтому любой индивид считает предметы и явления сотворенными своей сущностью, что соответственно ведет к катастрофе мира и приводит к состоянию нисваниса, когда он не избавлен /не высвобожден от пут предрассудка<sup>1</sup>.

VIII богда Жавзандамба (1870-1924) в своем наставлении-учении с моральной точки зрения использовал метод морального футуризма в отношении к будущему, уча тому, что мерзкое время будет преодолено, если каждый будет соблюдать мир и согласие. Это является отражением общественного

<sup>1</sup> Б.Ариунзул. Данбар аграмба үнэхээр эс бүтэхүй болон шүтэн барилдахуйн зарчмыг тайлбарласан нь. // Философско-правоведенческое исследования. ХХIV том. Уб.,2009

нравственного состояния того времени. В его учениях и наставлениях, таких как «О чуде», «Капля святой воды как чудо Богда», «Слово сердца», «Делать вид, что не слышал, хотя слушал», «Наполненная посуда грехов», преобладает оттенок умаления, наставления и уныния. Все они имеют прямую связь с социальной, духовной и религиозной ситуациями, их содержание заключает в себе следующее общее: 1) соблюдение принципа единства, 2) трезвый образ жизни, 3) защита окружающей среды, 4) экономия, 5) стремление к знаниям, 6) раскаяние, 7) чистоплотность и аккуратность. Небрежное отношение к своему имуществу, наличие богатых одежд и драгоценных предметов все больше углубляют бедность народа, находящегося под игом чужеземных захватчиков, и проводят к духовному, нравственному и религиозному падению. Богда учил, что в мерзкое время нельзя носить золото и серебра весом больше 5 ценов. Если они попадут в руки проклятых врагов, народ немедленно испытает страдания.

Агванчайжирдондүв (1870-1922) в своей шастире «Народная священная этика», подвергая резкий критике распространение нравственных отрицательных противоречивых буддийской религии, небесному порядку, законам государства и карме явлениях, отмечал важность защиты гуманности и интересов граждан в обществе. По его убеждению, предпочтением субъектов власти являются обряд, истинная застенчивость, порядок и скромность. Также он подчеркивал, что эти субъекты должны действовать за обеспечение спокойной жизни народа, критикуя и советуя политике новой власти, исправляя их ошибки при провождении политики новой власти в жизнь. Он считал самыми серьёзными трудностями проявление таких безнравственных явлений как постоянное стремление угнетать, подхалимство, лицемерие, присвоение имущества, неоказание помощи бедным и угнетенным, и присущая верхушкам междуусобица.

Агванданзанням (1882-1937) написал такие учения как «Звучная мелодия поучительных слов», «Ловушка для ясного ума», «Слова, напоминающие бренность», «Благожелание бренности, слова, управляющее вероятным восходом солнца», «Поучительные стихи для себя», «Учение, посвященное как к высшему так и низшему», «О учение, воспринимающее», «Учение, начинающееся с бога как единственного отца»<sup>1</sup>. Он писал, что если не уважать честь других и постоянно не развивать бы свой ум, нехотя попадешь в зависимое положение от греховного заблуждения, когда будешь считать зло добром, а желтое белым. В труде «Ловушка для ясного ума» говорится, что с удалением действия тела, языка и души от бдительности, знания и контроля преступное действие проникает через эти три врата и возникает грех. В труде «Слова, напоминающие о бренности» повествуется о характере осознания сущности органического и неорганического мира. Углубляя эту мысль в труде "...место управления вероятным восходом солнца", он напоминает, что неправильное неосознание сущности бренности чревато опасностью планирования и осуществления безнравственных поступков.

Как доктор Д.Дашжамц отмечал, у нас создавались учения, выражавшие эту мысль "...путем нравственного воспитания человека, просвещения государственных деятелей и изменения законодателей возможно обеспечить общественный прогресс". По его словам, это создало соответствующую почву для восприятия идей марксизма.<sup>2</sup>

Подчеркивая значение "домашнее обучения", Лувсанчайдон (1875-1928) определил, что "домашнее обучение" монголов является приспособленной к кочевому животноводству формой обучения и воспитания. Домашнее обучение – это

<sup>1</sup> Сонинбаяр Ш. Лобон хубилган Агванданзанням. Уб., 2009

<sup>2</sup> Дашжамц Д. К проблеме развития идеи о прогрессивной демократии /на рубеже XIX-XX веков/. Уб., 1970

основа государства. Он прежде всего подвергал критике поправивших прогрессивные традиции предков падких к чинам и званиям монгольских князей и социально-политическую и экономическую политику Манжурского царя. В частности, были осуждались жадность и стремление к чинам и званиям знати/верхушки, ведущая к коррупции, установление родственных связей с потомками Манжурского царя через узы брака, чувство униженности простых бедных, которые не отводят глаза от остатков со стола богатых.

В XIX части книги «Предмет домашнего обучения монгольского наследия», он писал, что чрезмерная кичливость знати своей родословной и пессимизм простых людей ясно показывают ослабление влияния домашнего обучения монголов из-за религиозной слепой веры и чужеземного угнетения.

Также на основе многочисленных фактов он доказал существование реальных противоречий как, например, ослабление воли монгольского народа вследствие сильного распространения буддийской религии.

В своей шастире «Драгоценное зеркало», Ч.Дэмчигдорж /Чимишийн Дандаа/ (1863-1932) изучал взаимосвязь жизни и быта, традиционных обрядов монгольских кочевников с буддийской религиозной этикой и в многих аспектах обосновал необходимость и потребность разработки и проведения в жизнь реформы социальной и духовной жизни монгольского общества. В статье «Главные принципы новой власти» он также считал составляющие общественной морали, такие как всеобщую грамотность, культуру прически и одежды, знание своих предков, равноправные отношения хозяев и подчиненных, преодоление дурных обычаев и нравов, охрану культурного наследия, устройство грамотной семьи, необходимыми условиями для ускоренного развития в ряд с цивилизованными странами мира.

Брошюра Ч.Бат-Очира (1874-1937) «Заря восходящего солнца» в основном определяет элементы почитания и

табу, необходимых для участия людей в многосторонних общественных отношениях.

В содержании этого учения проявляются элементы национальных традиций, фольклора и письменности, пропагандирующих как и учение Богда, обрядов и этики буддийской религии, конфуцианство, так и влияние начинавшего распространяться в Монголии марксизма.

Ж.Цэвэн в «Столичной газете» писал, что “...если какое-нибудь событие является справедливым, тем оно светлее для зрения, звучнее для слуха, а если совершено воровство, то оно одинаково для любого независимо от того, если он простой смертный или феодал. Глупо не переводить законы других цивилизованных государств, слепо следя отсталым законам Цинского государства. Странно, что считается в порядке вещей употребление таких многих вещей как иностранные шелка, ткани и кареты, тогда как справедливость для народных масс считается запретной. Это попытка оттолкнуть от светлой идеи любить тысячи граждан и пытаться вечно угнетать их.

Таким образом, мыслители нового времени Лувсанчайдон, Ч.Дэмчигдорж, Ч.Бат-Очир и Ж.Цэвэн ярко выразили пути адаптации традиционной этики к новым общественным и культурным нормам.

Также вышеуказанные учения показывают неразрывную связь возрождения страны и судьбы независимого существования с активностью и деятельностью каждого человека помимо правильной политики государства и деятельности государственных деятелей следующих нравственным нормам.

Духовные основы национально-демократической идеи содержат цель правильного развития религии, просвещения народа через гражданское образование, защиты национальной независимости, развития страны на примере других цивилизованных стран, опираясь на традиционной мир и согласие, этические ценности буддийской религии.

Этическое учение Монголии начального периода XX века характеризуется особой заботой о социализации личности, сочетанием и использованием идей буддизма, конфуцианства, марксистской этики и традиционного монгольского воспитания, являясь выражением новой общественно-политической тенденции.

Основы основ духовной национально-демократической идеи заключались в этих учениях того времени.

### **Литература**

1. Батсайхан О. К пути становления Монгольской нации суверенным государством /1911-1946/. Уб.,2007
2. Дацшамц Д. К проблеме развития идей о прогрессивной демократии /на рубеже XIX-XX веков/. Уб.,1970
3. Дацшамц Д, Дарьхүү Р, Золзая М. История этического мышления Монголии. Уб.,2009
4. Лувсанцэрэн Г. Проблема истории и теории буддийской философии. Уб.,2008.
5. Лувсанчойдон. Понятие о нраве Монголов. ΘMAXX.,1981
6. Столичная газета. 1914. № 40
7. Сонинбаяр Ш. Лобон хубилган Агвандаанзаням. Уб.,2002
8. Чулуунбаатар Г. Общественно-цивилизованное преобразования Монголии на рубеже XX, XXI веков. /Собрание научных произведений/ Уб.,2008.
9. Философско-правовые исследования. XXIV серия. УБ., 2009

*Татаринцева М.П.*

### **Социокультурная адаптация русских переселенцев в Туве в конце XIX - начале XX века**

Безусловно, эта тема не раз затрагивалась в трудах тувиноведов - историков и этнографов. Однако новые источники - полевые материалы, опубликованные воспоминания старожилов, напечатанные ранее малодоступные архивные документы и другие - позволяют несколько расширить наши

представления о взаимоотношениях коренных жителей и переселенцев и их социокультурной адаптации в Туве, начиная с последнего десятилетия XIX в. до первых десятилетий XX в.

Русские в Туве по сравнению с другими регионами Сибири появились позже, но, как и другие переселенцы в Сибирь, вынуждены были приспосабливаться к местным природным и климатическим условиям, к ведению хозяйства в новых условиях, вступать в неизбежные экономические и политические контакты с местным аборигенным населением. Хозяйственное обустройство, быт также нужно было организовать с учетом местной специфики.

Как известно, в последние десятилетия XIX в. на территории Тувы из русских постоянно проживали в основном торговцы и золотопромышленники со своими семьями и наемными работниками. Массовая крестьянская колонизация Тувы только еще начиналась. Живые картины из жизни немногочисленных русских первопоселенцев и их взаимоотношений с коренными жителями мы находим у Н.Ф. Катанова, который в 1889 году в течение полугода был в Туве в научной командировке и оставил подробный дневник своего путешествия. Труд его наконец-то был издан [1], и из него можно почерпнуть немало любопытнейших сведений по интересующей нас теме.

Так, Н.Ф. Катанов неоднократно говорит о жестком контроле начальства (китайцев, их ставленников монголов) за отношениями местного населения и русских, поскольку китайцы не желали усиления какого бы то ни было влияния русских в Урянхае. «Сойоты вообще опасаются своего начальства, запрещающего им всякое сношение с русскими... Они [из-за этого страха. - М.Г.] русским не сообщают ни места своего жительства, ни сумына своего, ни имени, ни возраста» [1, с.141]. С этим столкнулся и сам Катанов, собиравший у тувинцев лингвистический, этнографический и фольклорный материал. На этом этапе русско-тувинских взаимоотноше-

ний Н.Ф.Катанов отмечает в целом их мирный характер, он неоднократно записывает от тувинцев частушки о русских, подобные нижеприведенной:

Если не будет Леонтия, кто построит теплую избу?

Если не будет Василия, то кто построит избу с глиняной печкой? [1, с.165].

(Надо сказать, что Леонтий и Василий – вполне конкретные лица, русские купцы.)

Д. Каррутерс, посетив Туву в 1910 г., спустя двадцать лет после Н.Ф.Катанова, обратил внимание на быструю адаптацию и хорошую приживаемость русских переселенцев в Туве – как крестьян, так и торговцев, а также отметил в целом благожелательное отношение местного населения к русским: «Русские настолько хорошие колонизаторы, что подобных им трудно встретить где-либо еще в мире, которым, однако, недостает только настойчивости и оригинальности для того, чтобы возвести свою родную страну на первую ступень... Только густые леса, отделяющие... хребты, представляют из себя настоящие препятствия для дальнейших успехов русской колонизации. На краю лесной опушки стоят целые русские селения, в лесах же встречаются наиболее энергичные из торговцев, охотников на пушных зверей и рыбаков, которые отваживаются проникать сюда с намерением завязать хотя бы непрочные торговые сношения с туземными племенами и в надежде вознаградить себя за то обилием тех богатств, которые заключает в себе «тайга» в виде запасов минералов и мехов» [2, с.77]. И далее: «...Одно очевидно, что к русскому покровительству туземцы относятся весьма доброжелательно..., и ввиду предпочтения русского правопорядка китайскому, странным будет, если в один прекрасный день все это земли не подпадут окончательно под протекторат Российской Империи» [2, с.176].

Но самую значительную часть русских поселенцев во времена поездки Д. Каррутерса в Туву уже составляли не

торговцы и промышленники, а крестьяне-земледельцы, которые во время массового аграрного переселения на Восток добирались и до Тувы и обыкновенно расселялись в тех местах, где были резервные земли и можно было заниматься землепашеством. В основном переселялись люди предпримчивые, готовые пойти на риск, но, тем не менее, и у многих из них на первых порах обустройство на новых землях было не всегда успешным.

Межэтнические взаимодействия вначале развивались преимущественно в хозяйственно-экономическом плане. Нужно было какое-то время для взаимной адаптации переселенцев и коренного населения. Следует отметить различие типов хозяйственной культуры и связанного с этим мировоззрения у двух оказавшихся по соседству народов. Экосоциальная модель функционирования общества у каждого народа была своя, и они не совпадали. Тувинские скотоводы ориентировались на сохранение окружающей среды, от этого зависело благосостояние кочевника-скотовода. А способы хозяйственного самообеспечения русского земледельца предполагали неизбежное преобразование природного ландшафта, активное вмешательство в эту самую среду. Такое хозяйственное поведение новопоселенцев да еще в значительных масштабах могло вызывать недовольство, раздражение у какой-то части коренных жителей. Кроме того, долгое время недостаточно адаптирована к конкретным условиям была деятельность государственных и общественных институтов, чтобы регулировать возникающие противоречия и обеспечивать элементарный порядок в реальных сферах межнациональных отношений [3, с.33].

Межнациональные трения и конфликты имели в основном хозяйственно-бытовую основу. Нередкими были споры и ссоры из-за захвата земель, аренды ее, краж скота, нарушения взаимных договоренностей, воровства, потрав и других инцидентов, неизбежных при столкновении столь несхожих

этнических культур и образа жизни двух народов. Однако ни расового, ни политического характера эти трения и столкновения никогда не имели.

Несостоятельной является также теория об особо жесткой эксплуатации тувинцев русскими богатыми переселенцами (влияние теории сибирских областников). Подобные утверждения встречаются в сочинениях о Туве у Ф.Я.Кона, И.Г.Сафьянова. Авторами проводилась даже параллель с плантаторами – угнетателями и неграми – рабами. Но никаких реальных фактов насильтственной ассимиляции, сегрегации и тем более геноцида по отношению к тувинскому населению со стороны русских авторы привести не смогли.

Да, старожилы не раз вспоминали, что тувинцы охотно нанимались батраками к состоятельным русским переселенцам, поскольку для них это была реальная возможность что-то заработать. Еще Н.Ф.Катанов в своем дневнике отмечал: «Русские за подобное покровительство или помощь нуждающимся урянхайцам-тюркам заслуживают со стороны последних большую симпатию, чем их повелители-китайцы, поставившие себе необходимым долгом безнаказанное обиздание урянхов-тюрков при всяком удобном случае» [1, с.34].

Но и русские батраки у русских богатых хозяев находились точно в таком же положении, как и батраки-тувинцы (иногда те и другие работали только за еду и одежду).

В отличие от переселенцев в другие регионы Сибири, русские в Туве не чувствовали себя под защитой государства, напротив, понимали, что живут в чужой стране. Они подвергались репрессиям, выселению из Тувы за правонарушения, за религиозные убеждения (в период кампаний по борьбе с религией), в годы коллективизации как кулаки. Иногда высылалась не вся семья, а только ее глава, через определенное время некоторые из высланных возвращались, семьи восстанавливались. Руководство ТНР копировало

методы борьбы с «врагами народа», имевшие место в СССР, и не только по отношению к русским.

Но в большинстве случаев коренное население относилось к переселенцам благожелательно, особенно в малолюдных районах Тувы, где много было свободных земель. Новопоселенцы платили им тем же, т.е. сказывалась присущая русским людям толерантность к инородцам. Вот высказывание одного из старожилов Тувы, жителя Шагонара: «Зайдешь в юрту – без угощенья не выйдешь. Спокойный был народ» [4, с.11].

О неизменном гостеприимстве тувинцев сохранилось в памяти русских много воспоминаний, но приведем еще один небезынтересный отрывок из дневника Н.Ф.Катанова о том, как в конце XIX в. бывали в гостях у русских сами тувинцы: «Будучи у русского человека в гостях, сойоты пользуются случаем и уносят с собой не только сахар и хлеб, но и посуду. Зная хорошо этот обычай, русские подают им чай в деревянных китайских чашках, отдельно дают им известное количество табаку и хлеба. Также отдельно дается им и мясо. За пищу благодарят редко, но за табак почти всегда» [1, с.119]. Приведенный пример показывает, насколько разными у двух народов были не только мировоззренческие представления, но и бытовые обычаи, поведенческие нормы.

Было бы неверно считать, что колонизация русскими просторов Сибири и Дальнего Востока, как и более позднее по времени заселение русскими крестьянами Тувы, проходило «без сучка и задоринки»: ведь, как уже говорилось, должны были соседствовать на одной территории совершенно этнически разные культуры. Той и другой стороне приходилось адаптироваться и к этим обстоятельствам, понять и принимать во внимание особенности жизненного уклада, быта, обычаев, религии и менталитета народа, с которым нужно было научиться жить рядом, вступать в хозяйственно-экономические отношения, в общем, не конфликтовать, а ладить. И не

стоит идеализировать историю: и в Туве между аборигенами и переселенцами довольно часто случались конфликты, взаимные обиды и претензии.

Приведем отрывок из воспоминаний одного из первых жителей с. Сосновки (ныне – Тандинский кожуун): «Взаимоотношения с местным населением вначале были сложными. Местные занимались разведением скота и в период прорастания посевов умышленно загоняли его на поля. Приходилось по очереди охранять посевы. Потравы не прекращались до тех пор, пока мы не огородили все посевы заборами [5, с.14].

В годы Гражданской войны, подстрекаемые враждующими сторонами, а также не желающими уступать своих позиций в Туве представителями Монголии и Китая, местные «экстремисты», как бы мы их назвали в наше время, сжигали и даже вырезали русские заимки. Иногда поводом для таких действий служила торговля в кредит русских торговцев и накопившиеся долги, хотя в ходе расправы пострадавшими оказывались и старики, и дети. Такие эпизоды тоже вспоминают русские старожилы, названы эти факты в «Истории Тувы», об этом свидетельствуют и архивные материалы.

Но все же, как единодушно считают ученые-сибиреведы, в период освоения русскими просторов Сибири коренные жители, сохраняя присущие им этнокультурные черты, испытывали на себе большое влияние русских в области политической, социальной жизни, а также в хозяйстве и культуре. Русские переселенцы, устанавливая разнообразные связи с местными жителями – административно-правовые, хозяйствственные, торговые – стремились хоть в какой-то степени овладеть языком местных жителей или искали для установления контактов с ними толмача-переводчика. То же подтверждает и история русско-тувинских взаимоотношений.

В 1924 г. в одном из документов, направленном в советское консульство в ТНР и адресованном также руководству РСТК,

говорилось, что необходимо: «стремиться к большему культурному и политическому сближению с тувинским народом и Танну-Тувинским правительством, широко пропагандировать среди русского населения необходимость этого сближения, изживать всякие колонизаторские настроения и оказывать народу и Танну-Тувинскому правительству активную поддержку в его культурных и политических начинаниях». И далее: «Следует помнить, что вся его [СССР.- М.Т.] политика проникнута интернационализмом, почему никаких привилегий русские в Урянхае иметь не должны» [6, с.37,38].

Но еще намного раньше этих руководящих указаний русские приобщали к землепашеству и огородничеству тувинцев (более интенсивно - в период перехода на оседлость). Хлеб, картофель появились в рационе питания раньше всего у тувинцев, проживающих по соседству с русскими и значительно позже – в других районах Тывы. Тувинцы учились самостоятельно выращивать картофель, и многим это удавалось. Русские старожилы вспоминают, что некоторые тувинцы охотно меняли мясо на печенный хлеб, отдавали выращенное на своих участках зерно на помол русским мельникам, затем из муки пекли лепешки [4, с.10]. Интересно отметить, что раньше всего из овощей тувинцы стали употреблять в пищу картофель, а огородная зелень – капуста, свекла, редька и другие овощи - дольше не признавались ими как нужная и полезная пища, как и грибы, которые они никогда прежде в пищу не употребляли, хотя те в разнообразном изобилии произрастают в местных лесах.

Тувинцы умели ловить рыбу разными способами, но далеко не у всех рыба была популярна в качестве еды, у некоторых родоплеменных групп рыба вызывала полубрезгливое отношение – «водяная змея», и русские старожилы вспоминают, как жившие поблизости от них тувинцы часто меняли рыбу на хлеб, другие продукты.

Нередко русские мужики араковали с тувинцами (или тувинскую молочную водку), вместе ходили орешничать, охотничать, белковать [7, с.18].

В 1931-32 гг. в Туве было введено самообложение, часть зерна русские крестьяне сдавали в пользу государства. Кроме того, они платили налоги, сначала небольшие по размеру, потом увеличившиеся, но денег при натуральном хозяйстве крестьянину доставать было трудно, продавать излишки сельскохозяйственной продукции было негде, долгое время рынок практически отсутствовал (распространена была меновая торговля). Некоторым переселенцам удавалось значительную часть урожая с огорода и солонину (мясо, рыбу) вывозить на прииски и там продавать.

Другой источник денег – работа по найму – например, работа на приисках, работа по извозу, на заготовках и сплаве леса для развернувшегося строительства. Перевозка грузов из-за Саян и вывоз продукции за Саяны в 20-30-е годы осуществлялись регулярно. Как свидетельствуют информанты, в январе-феврале в 20-е годы через поселок Усинск проходило до 100 обозов с грузами в ТНР. В основном это было оборудование для работы на приисках и товары повседневного спроса. Обратно они везли сырье, шерсть и мясо [4, с.4]. Нанимались русские также на плотницкие работы при строительстве зданий общественного назначения – школ, больниц, административных зданий, магазинов, складов и т.д. в г. Кызыле, Шагонаре, Туранд и других строящихся населенных пунктах.

Вновь приведем воспоминания одного из старожилов – строителя Кызыла о реакции простых тувинцев на оживленную стройку: «Сначала тувинцы не обращали внимания на строительство города, старались его объехать, но в конце концов привыкли к новому явлению. Стали заходить в город, знакомиться с русским населением, особенно когда в центре открыли базар, обменивались продуктами, даже участвовали в строительстве города» [5, с.100].

В Кызыле базар работал раз в неделю, русские крестьяне близлежащих сел продавали там сельхозпродукцию. Таким образом у крестьян появлялись деньги.

По воспоминаниям людей старшего поколения - и русских, и тувинцев - брачные связи у русских мужчин с местными женщинами, далеко не всегда официально оформленные, также нередко имели место. Но и узаконенные смешанные браки в 30-е годы «тоже были не редкостью» [5, с.188].

В период ТНР и 40-е годы в помощь тувинским женщинам по освоению нового быта создавались женсоветы (при райкомах партии) и специальные женские отряды «красные косынки». Русские женщины охотно помогали тувинским семьям налаживать новый быт. Вспоминает одна из участниц этого движения: «Приехали в юрту. Воды нагрели, ребенка вымыли. Потом стирать начинаем. Учили шить белье. Теперь они сами всему научились» [4, с.11]. Это были первые шаги государства по сближению очень разных народов, разных этнических культур - улучшению условий жизни, освоению нового быта, особенно с переходом кочевников на оседлость. В СССР государство последовательно вело политику выравнивания уровня всех сторон жизни разных народов страны, сближения культур, а после вхождения Тувы в состав СССР эта политика интенсивно начала проводиться и здесь.

Близкое соседство с другим этносом, с другой культурой, мировоззрением способствовало развитию дипломатических способностей народов. С той и другой стороны преобладало

желание скорее договариваться, обмениваться опытом, чем спорить и конфликтовать. Происходило также заимствование переселенцами у аборигенов полезных хозяйственных навыков, связанных с местными природно-климатическими условиями. Например, местное население употребляло в пищу многие ранее неизвестные русским таежные съедобные травы и кореня, в частности, луковичные (горный лук, дикий чеснок, сарану), а также черемшу и др. Тувинцами издавна использовались местные травы в лечебных целях, как для людей, так и для скота. Переселенцы быстро переняли этот полезный опыт, тем более что в некоторых районах Тувы огородничество развивалось с трудом, постепенно приспособливаясь к местным условиям. Русские старожилы вспоминают, как на заготовку дикого лука, других дикоросов (не говоря уж об орехе) отправлялись в тайгу на лошадях. Русским переселенцам было чему поучиться у тувинцев в промысловой деятельности, которая у аборигенов была хорошо развита применительно к местным условиям.

Но наиболее важным для русских земледельцев было использование опыта поливного земледелия, строительство оросительных канав, которое практиковалось у тувинцев (хотя и на сравнительно небольших участках земли) и в засушливой Туве обеспечивало поселенцам более надежные урожаи, чем на богарных землях.

Через батрачество у состоятельных русских хозяев тувинцы также приобщались к новым формам хозяйствования: мараловодству, сенокошению, осваивали новые транспортные средства – упряжное коневодство, сани, телеги, для уборки своих посевов стали применять серпы и т.д. Тувинские батраки заготавливали дрова, чистили канавы, пасли скот. Ту же самую работу делали и русские работники, оказавшиеся после перехода в Туву не в состоянии сразу обзавестись собственным хозяйством, таких тоже было немало. Тем и другим хозяева обычно платили натурой – зерном, мукой, чаем, тканями. Бога-

тые русские нанимали опытных тувинских охотников и для добычи пушнины, а также для поимки маралов с целью их дальнейшего разведения в маральниках.

Как следует из воспоминаний старожилов, иногда тувинцы приезжали издалека, чтобы найти у состоятельного русского хозяина работу и заработок [4, с.11]. А вот рассказ русского старожила из Турана, родители которого тоже свою жизнь в Туве начинали с батрачества, о том, как они переезжали из Минусинска в Туву: «Доехали до Сейбы, потом до Мезеля, там жил известный богач Сафьянов. Заехали обогреться к нему и нанялись в работники. Мать получала 3 рубля в месяц, отец 5» [8, с.28].

Успешную политическую карьеру С.К.Тока некоторые современные тувинцы объясняют, помимо природных данных этого человека, еще и тем, что он хорошо выучился русскому языку, работая батраком у русских. «Он вырос в русской усадьбе, у русского кулака, на которого работал, - говорит Г. Санчаа. - Знание русского языка – вот главное его везение. Это знание открыло ему широчайшую дорогу в будущее. Второе – грамотность, ведь это кулаки научили его грамоте. А третье – у русских кулаков он узнал цену труда. Ведь в «Слове арата» он писал, что за один день ему платили определенную сумму денег. Вот та база, на которой потом вырос, и возмужал, и полностью раскрыл свой талант политика этот выдающийся человек» [5, с.157].

Основные заимствования, обмен опытом у переселенцев иaborигенов происходят в области материальной культуры, в области духовной культуры – религии – таких контактов и заимствований почти не наблюдалось. Русские индифферентно относились как к буддизму, преобладавшему среди тувинцев, как и к шаманизму. Слабые попытки священников из-за Саян распространить христианство среди тувинцев успехов не имели [9]. Конечно, единичные случаи перехода в православие у тувинцев были, об этом писал еще Н.Ф.Катанов,

когда рассказывал о смешанных браках между русскими и тувинцами еще в последние десятилетия XIX в. «Некоторые из жен приняли православие, кроме того, детей крестят по православному обычанию» [1, с.191]. Официальные же церковные власти не предпринимали никаких настойчивых попыток для христианизации края, «опасаясь новых противоречий» [10, с.11]. Тувинцы даже из любопытства в русскую церковь почти не заглядывали.

По воспоминаниям старожилов, тувинцы долгое время, в первые десятилетия века, в деревнях среди русских не селились, а ставили юрты несколько поодаль. Однако соседские, бытовые контакты с ними были, русские женщины подкармливали хлебом, стряпней тувинских ребятишек. Заготавливая в тайге грибы, ягоды, русские женщины оставляли на время собранное в тувинских юртах, иногда ночевали там и т.д. [11].

Первые переселенцы обычно хотя бы немного говорили по-тувински, это отмечал Н.Ф.Катанов, об этом вспоминают и старожилы [1, с.125; 7, с.17].

Как показывает исторический опыт, двуязычным скорее становится тот народ, который меньше по численности, зависим в социально-бытовом и экономическом отношении [12, с.535]. Русские переселенцы в первые десятилетия жизни на тувинской земле были именно в таком положении.

В целом же, как видно из приведенных материалов, обустройство русских переселенцев на новых местах, в ино-географической, иноклиматической, иноэтнической и иноязычной обстановке сочетало в себе адаптивную и адаптирующую деятельность.

### Литература

1. Катанов Н.Ф. Очерки Урянхайской земли.- Кызыл, 2011.
2. Каррутерс Д. Неведомая Монголия.- Ч.1. Урянхайский край. - Пг., 1914.
3. История Тувы, т.2.- Новосибирск, 2007.

4. РФ ТИГИ, т.961 (материалы СТИКЭ).
5. Народная летопись.- Кызыл,2001.
6. История Тувинской Народной Республики в архивных документах.-Новосибирск, 2011.
7. РФ ТИГИ, т. 982.
8. РФ ТИГИ, т.1002.
9. Стороженко А.А. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Усинско-Урянхайском крае в последней четверти XIX – начале XX века // Ученые записки ТИГИ. Кемерово, 2007. Вып. XXI.
10. Становление православия в Туве.- Кызыл, 2011.
11. РФ ТИГИ, д.921.
12. Русские в Бурятии. – Улан-Удэ, 2002.

*Биче-оол С.М.*

### **Ссыльно-поселенец Ф.Я. Кон – исследователь культуры и быта тувинцев**

Рождение этнографии как науки обычно относят к 1860-1870-м годам, когда в странах Западной Европы и Америки начали выходить классические сочинения по истории «человеческой культуры», построенные на этнографическом материале. Одно из наиболее ранних этнографических и антропологических научных обществ «Парижское общество этнологии» было создано в 1839 г. В России в 1845 году было основано Русское географическое общество (РГО) с четырьмя отделениями – общей географии, географии России, статистики и этнографии. В 1851 году открылся Сибирский отдел в Иркутске, который в 1877 году разделился – на Восточно-Сибирский отдел в Иркутске и на Западно-Сибирский в Омске<sup>1</sup>.

Сбором этнографических материалов, описанием народов традиционно занимались ученые-путешественники, географы,

---

<sup>1</sup> Некрылова А.Ф. В.Н. Харузина и этнография ее времени (1866-1931). Вступ. статья // Харузина В.Н. Этнография. СПб., 2007. с.15-27.

археологи, военные специалисты. С середины XIX века усилилась тяга к сближению этнографии с естественными науками. И этнография, становящаяся самостоятельной наукой, шла рука об руку с географией, биологией, ботаникой, языко-знанием, юриспруденцией, социологией и экономикой. Более того, этнографическая информация – как подробные данные о народах, их быте, культуре, нравах и обычаях, считалась весьма ценным источником и использовалась колониальными державами в управлении населением колоний.

В России же, не имевшей заморских колоний, этнографический интерес сосредоточился на российских народах. В 1847 г. в Петербурге под грифом РГО была составлена и разослана программа по сбору этнографического материала. Это общество обратилось «ко всем русским образованным людям с призывом присыпать описание отдельных местностей. Этот призыв не остался без отклика. Начали поступать десятки и сотни монографических описаний быта, обычаяев, материальной и духовной культуры отдельных районов, волостей, деревень»<sup>1</sup>. Для Русского географического общества, что было не характерно для западных стран, «невольными» собирателями, «этнографами», «фольклористами», геологами, становились многие политические ссыльные. Вот и Феликс Яковлевич Кон, оказался тем «невольным» политическим ссыльным, написавшим известную монографическую работу – «Экспедиция в Сойотию».

Ф.Я. Кон (1864-1941 гг.) – польский российский революционер, государственный и общественный деятель СССР. В 1882 г. восемнадцатилетний Ф.Я. Кон был арестован вместе с Ф.Э. Дзержинским и осужден по делу польского «Пролетариата», а в 1884 году по этапу был отправлен на каторгу в Сибирь. До 1890 года Ф.Я. Кон сидел в Карийской тюрьме

---

<sup>1</sup> Токарев С.А. История русской этнографии. М., 1966. с.216.

в Забайкальской области, затем его перевели в Якутию, где он нелегально участвует в экспедициях по исследованию якутов, увлеченно работает и начинает серьезно заниматься наукой. Следует отметить, что этнографические программы, разработанные РГО и отправленные в самые отдаленные уголки России, сыграли в судьбе многих политических ссыльных важную роль в их жизни. Чтобы не пасть духом и быть полезным русской науке и тому народу, которого им довелось изучать, ссыльные открывали их уникальные традиции и обычай. В Якутии Ф.Я. Кон тщательным образом занимался изучением, собиранием антропологического и этнографического материалов якутского народа, которые впоследствии были опубликованы в нескольких трудах<sup>1</sup>.

В 1895 году по состоянию здоровья Ф.Я. Кона переселяют в Минусинск. Судя по тому, как он часто обращался с письмами то к одному, то к другому начальству по поиску своих товарищей в ссылке, по устройству своей семьи и т.д., можно сказать, что Ф.Я. Кон был весьма деятельным и настойчивым ссыльным. За ним, как за ссыльно-поселенцем, следовал гласный надзор полиции. Как только он прибыл в Минусинск, сразу же начал искать работу, т.к. нужно было кормить семью. Ф.Я. Кон пытался устроиться работать преподавателем, обучать детей латыни и греческому языку, заниматься научной работой, но ему не разрешали. Наконец, не очень афишируя об этом, он устроился переписчиком бумаг и исполнителем обязанностей секретаря у мирового судьи I участка Минусинского уезда у К. Гадилье. Вот как докладывала полиция о Ф.Я. Коне: «В городе определенных занятий не имеет, пособия не получает.

---

<sup>1</sup> Кон Ф.Я. Арынское скопческое селение // Изв. ВСОРГО. Иркутск. 1896; Намские письма // ж. Новое слово. Кн. 5. 1897; Рецензия на книгу И.И. Майнова «Некоторые данные о тунгусах Якутского края» // Научное обозрение. № 8. Иркутск. 1899; Физиологические и биологические данные о якутах. Антропологический очерк. Минусинск, 1899.

Имеет жену и детей, находящихся при нем. Поведения хотя и хорошего, но замечен был в желании противодействовать полиции»<sup>1</sup>. В это время Ф.Я. Кон вел переписку с людьми, ведущими научную работу в других музеях.

Работая над якутскими материалами, он приходит к мысли о необходимости побывать в Засаянском (Урянхайском) крае. С одной стороны, поездка давала ему возможность получить дополнительные антропологические данные по тувинцам для сравнения с якутским материалом, с другой стороны, он был уверен, что ему не разрешат, как ссыльному, да и «сойоты», как он пишет, «жили за пределами Российской империи, в Китае, и числились верноподданными китайского бодыхана»<sup>2</sup>. В поездке в Урянхайский край Кону Ф.Я. большую помошь окказал директор Минусинского музея Н.М. Мартынов. Сам Ф.Я. Кон тоже деятельно готовился к экспедиции. Он переписывается с Д.А. Клеменцем, с распорядительным комитетом ВСОРГО, разрабатывает программу исследований вместе с Г.П. Сафьяновым, который, впоследствии, и окажет ему финансовую помошь для экспедиции. С легкой руки Иркутского генерал-губернатора графа Кутайсова, посчитавшего, по невежеству, «урянхайцев-сойотов» подданными Российской империи, подписал разрешение Ф.Я. Кону, и более того, он даже «изволил» написать в документе, что «рад, когда государственные ссыльные занимаются полезным для края научным трудом». Кон Ф.Я. тоже был рад этому разрешению. Он совершил научное путешествие и собрал ценнейший этнографический материал о тувинцах конца XIX и начала XX столетия. Мы должны быть признательны ему за его интересную и содержательную работу о тувинцах, на

<sup>1</sup> ГАКК, ф.595, оп. 63, д. 3618, л. 3-4.

<sup>2</sup> Кон Ф.Я. Экспедиция в Сойотию // соб. соч. «За пятьдесят лет», т.III. Изд-во Всесоюзного об-ва политкаторжан и ссыльно-поселенцев. М., 1934. с.7

страницах которой чувствуется огромный научный интерес к Туве и его сочувствие бедным аратам. Говоря о его работе «Экспедиция в Сойотию», следует отметить, что материал собирался, как видно, по главам, согласно антропологической и этнографической программе Русского географического общества. Заметна та строгость изложения, столь характерная для работ того времени. В работе чувствуется, что Ф.Я. Кон использовал этнографический метод наблюдения, благодаря которому им были подмечены интересные материалы в главах «Охота и рыболовство», «Шаманизм», «Суд и наказание у сойотов» и т.д. Уникальные материалы представил Ф.Я. Кон в главе «Отношение к женщине, брак и семья». По тому, как тщательно он подбирал материалы для будущей публикации, видно, что Ф.Я. Кон пытался быть ближе к истокам в разработке и анализе столь трудной темы, как брак и семья. В данной статье хотелось бы акцентировать внимание на свадебные обряды, на которые обратил внимание Ф.Я. Кон.

Ф.Я. Кон, увидев отдельно стоящие юрты, в которых, как он пишет «жили взрослые девушки, каждая в отдельной юрте» и, что «девушка могла свободно располагать собой и без стеснения принимать своего возлюбленного», пишет, что «девушка, имея жениха, принимала другого», и это «равным образом считалось настолько в порядке вещей, что жених знал об этом». И вместе с тем он далее отмечает: «Меня поражало всегда, как тонко сойоты разбирались в этом вопросе. Девушек, ... проще говоря, проституирующих, сойоты до того презирали, что о том, чтобы такие девушки могли выйти замуж, не может быть и речи»<sup>1</sup>. В этих описаниях Ф.Я. Кона есть некоторая противоречивость и, вместе с тем, есть желание разобраться, выбрать правильный подход в освещении сложных и проблемных вопросов. Приступая к описанию брака и семьи

---

<sup>1</sup> Кон Ф.Я. Указ. раб., с.128.

түвинцев, на наш взгляд, Ф.Я. Кону нужно было начать с изучения свадебных обрядов. Вот тогда бы он по-другому преподнес материал о том, что «каждая взрослая девушка жила в отдельной юрте». Скажем, не каждая молодая девушка могла жить в такой отдельной юрте. Молодая незамужняя взрослая девушка могла иметь юрту только в том случае, когда она была уже засватана и прошла обряд бракосочетания «дугдээшкин». Именно к этому обряду ее родители, родственники готовят юрту для молодоженов. Ее родители, приготовив юрту, устанавливают ее недалеко от своей юрты. Именно эту юрту своей невесты-жены жених мог навещать до ее перевоза в свой аал, в аал своих родителей. Этот обряд сохранил архаические отголоски далекого матрилокального брака. Как видим, матриархальные порядки не были полностью вытеснены. Они имели законную силу, освященную обрядом «дугдээшкин», когда невеста становилась женой. Для этого и ставилась юрта, чтобы она не на чужбине, а в своем родном аале привыкала к мужу и к своей будущей роли хозяйки юрты. Ведь замуж түвиныцы выдавали юных девушек 12-15 лет. Конечно, түвиныцы отрицательно относились к женщинам распутного поведения. Таким женщинам давались и определенные имена- клички, на них показывали пальцем, их даже близко к юртам не подпускали.

Есть еще один обряд, по всей видимости, весьма древний и важный, на который обратил внимание Ф.Я. Кон. Этот обряд встречается у многих тюркских народов. У некоторых кочевнических народов он превратился в спортивные мероприятия или игры, у других он олицетворял важный социальный обряд. Ф.Я. Кон так описывает увиденный им обряд: «После этого жених кладет в рот кусок бааранины, придерживая его зубами так, что часть этого куска торчит наружу. Невеста должна ухватить зубами эту торчащую часть, после чего жених резким движением головы отрывает кусок, придерживаемый невестой зубами». Далее он обращает внимание на другую

свадебную игру, называемую «чода хунаажыр» («отбиение кости»), как правило, это берцовая кость задней ноги овцы. «Кто-нибудь из присутствующих среди пиршства бросает в дверь или в отверстие очага обглоданную кость. У порога юрты, выждающие этого момента стояли два молодых парня: один – со стороны жениха, другой – со стороны невесты. Выбирались самые сильные, ловкие, проворные парни, готовые состязаться за владение этой берцовой кости. Хотя всем, а в том числе и этим парням, известно, что завладение костью юношей со стороны жениха является хорошим предзнаменованием, и, наоборот, дурным, если костью завладеет представитель родных невесты, тем не менее, каждый из юношей напрягает все силы завладеть костью<sup>1</sup>. Обряд, связанный с «куском бааринны», как объяснили Кону Ф.Я. сами тувинцы, «является символом того, что при выходе замуж девушка отрывается будущим мужем от клана ее родителей и переходит в клан мужа». Действительно, жених показывает всем свою силу, утверждая этим самым патриархальные устои даже в трапезе, демонстрируя послушание ему и перевоз ее в свой аал. Добавим, что совместное поедание бааринны означало еще и трапезу единения молодых, а раз такая трапеза на виду у всех состоялась, то это уже семейная трапеза новой семьи. Второй обряд «отбиение кости» очень похож на игровой свадебный обряд, имевшийся у маньчжур Синьцзяна, который был зафиксирован в начале 1900-х годов русским консулом в Урумчи Н.Н. Кротковым. Выпускник кафедры китайско-маньчжурской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, дипломат, в свободное от работы время занимался сбором этнографических материалов маньчжур и сибинцев, переселенных в середине XVIII века на территории Синьцзяна. Он пишет: «Обычно во время пира устраивались различные соревнования, например, во время застолья жених и невеста садились друг против друга,

<sup>1</sup> Кон Ф.Я. Указ. раб., с133

а рядом с каждым из них садился человек, называвшийся младшим братом. Посередине стола клалась вареная бааранья нога. После того как чашечка с водкой обходила по кругу три раза, каждая сторона пытлась овладеть костью. Считалось, что если ее захватит сторона жениха, то муж будет главным в семье, а если сторона невесты, то наоборот. Затем мясо с кости съедались двумя младшими братьями<sup>1</sup>. Как видим, это почти идентичный с вышеуказанным по основному замыслу обряд «борьба за кость». И в этой борьбе должна была победить сторона жениха.

Говоря об этих обрядах, нельзя не сказать о значимости в житейских обрядах народов Центральной Азии мясной пищи, в первую очередь, бааранины. Это основная пища кочевников, и бааран выступает в качестве главного сакрального объекта. Любой жизненно важный шаг человека – рождение ребенка, договоры, сватовство, свадьба, похороны и т.д. – не проводится без мясной баараньей еды. Это жертвенное животное, которое приносилось многими народами мира. Например, у монгол (байтов, мингатов, халха) берцовая кость «использовалась как атрибут обряда бракосочетания жениха и невесты, которых усаживали на белый войлок и подавали им берцовую кость, один конец ее держал жених, другой – невеста. Соединенные берцовой костью они совершали обряд поклонения солнцу»<sup>2</sup>.

Почему именно берцовой кости баарана отводилась столь важная, ритуальная роль? Действительно, отварное мясо берцовой кости очень вкусно, вкусен и сам костный мозг голени, но как считалось у тувинцев, мясистые части берцовой кости и крупность ее кости были знаком обилия крупных пород овец. Для гостей голень подается вместе с «ужа» и представляет

<sup>1</sup> Пан Т.А. Две рукописи Н.Н. Кроткова о свадьбе у знаменных маньчжур //Алаика IX. ИВ РАН. М.2004.с.129.

<sup>2</sup> Галданова Г.Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск. Изд-во «Наука», СО РАН 1992.с.73.

собой самую почетную и вкусную часть еды. В чем же сакральный смысл этой кости? Тувинцы считали, что если баран хорошей упитанности, значит в нем имеется добротный костный мозг (чилиглиг хой) в суставах, отсюда баран крепок на ноги и мясо его должно было быть вкусным. Сакральность обрядовых моментов с использованием «чода» связывали с желанием иметь сильные стада овец. Это очень древний обряд, своими корнями уходящий в эпоху возникновения скотоводства, зарождения и укрепления патриархальных отношений, где мужчина стал выполнять ведущую роль в хозяйственной жизни общества.

Сакральное значение при проведении обрядов имело и молоко. Распитие из одной пиалы женихом и невестой знатной и знаковой белой пищи – молока, хойтпака или кумыса – также обозначало трапезу единения и укрепления молодой семьи.

Ф.Я. Кон не только описывал увиденные им этнографические действия, но и собирал вещи для экспонирования в музеях РГО и ВСОРГО, а также сделал много фотоснимков. Правда, когда автор данной статьи знакомилась с коллекцией Ф.Я. Коня в Иркутском краеведческом музее, то оказалось, что его коллекция разрознена и многих вещей, указанных в каталоге, нет в запасниках. В Русском этнографическом музее г. Санкт-Петербурга имеются некоторые вещи, собранные Ф.Я. Коном.

Остановимся на одной очень интересной и важной этнографической вещи, которая имеет непосредственное отношение к свадебной обрядности. Это свадебные головные уборы невесты, их два – «баштанги» и «тумаалай». Ф.Я. Кон так описывает обряд, связанный с головным убором: «После всех этих церемоний сват-проводатый вводит прячущуюся за его спиной молодую, покрытую свадебным головным убором «тумаалай», в который она прячет лицо от отца и старших братьев мужа. Только после того, как отец мужа сорвет с нее «тумаалай» и погладит ее темя, она может не прятать лица<sup>1</sup>. Прятанье лица

<sup>1</sup> Кон Ф.Я. Указ. раб., с.133.

невесты встречается почти у многих кочевнических народов Центральной Азии. У тувинцев свадебные головные уборы одевались перед выездом невесты в аал мужа. «Туумалай» – это своего рода вуаль, чаще из красного шелка, сшитая длиной в рост невесты. Она покрывала невесту с головы до пят. По краям вуали пришивались бусенки бирюзового или красного цвета. Как рассказывали мне информаторы, богатые родители одевали наголову своей дочери-невесты вуаль-тумаалай, покрывающую всю ее лошадь до колен с тем, чтобы невеста не видела, по какому пути ее везут и не знала обратной дороги к родителям, если она вдруг вздумает сбежать. Это тоже весьма древний обрядовый наряд, преследовавший в первоначальном своем варианте увоз невесты либо путем хищения, либо против желания молодой расставаться со своими родителями, повторимся, ведь выдавали замуж 12–15-летних лет девушек. Со временем вуаль укоротили до пояса девушки. Этот наряд выполнял важную социальную функцию, которую выполнял отец жениха. Срывая перед всеми с лица своей невестки вуаль-тумаалай, он представляя ее уже законным членом своего рода. После этого она открыто общалась со всеми родственниками мужа, скромно соблюдая этикет поведения – уважения старших родственников мужа. Например, у маньчжур муж хлыстом срывал вуаль. Все эти этнографические данные свидетельствуют о весьма жесткой борьбе, патриархальных началах в борьбе за моногамный брак, о чем поведал нам Ф. Я. Кон в своей исследовательской работе по тувинцам. Он открыл интереснейшие материалы, которые дают возможность делать научные обобщения по истории и культуре тувинского народа.

Заслуга Ф. Я. Коня, как ученого, состоит в том, что в те далекие и не простые годы он мужественно отстаивал позицию исследователя-гуманиста, давшего нам неоценимые сведения о расселении, антропологии, образе жизни, хозяйственных занятиях тувинцев в заграничной Урянхайской земле. Монографическая работа Ф. Я. Коня «Экспедиция в Сойотию» является свидетельством и доказательством весьма древ-

ней и уникальной истории тувинцев. Преодолевая и выживая в сложнейших исторических условиях, наши предки сумели донести до нас уникальные формы хозяйственного и общественного развития, сохранить культуру и развитую систему обрядовых свадебных ритуалов, в которых отразились мировоззренческие, религиозные представления и семейно-бытовые особенности традиций и обрядов тувинцев.

**Донгак С.Ч.**

### **Аал – социальная организация тувинских кочевников**

Как и у всех тюрко-монгольских народов, формой социальной организации у тувинцев являлась кочевая община, называемая аал. Она, как правило, объединяла людей, связанных семейно-родственными узами, однако не меньшее значение в ней имели отношения хозяйственной необходимости и распределения рабочей силы, а также социальные факторы.

Вопросы, касающиеся тех или иных аспектов тувинского *aala*, были рассмотрены в работах Р.М. Кабо, В.И. Дулова, Л.П. Потапова и С.И. Вайнштейна<sup>1</sup>. Диссертацию по проблемам общин у народов Южной Сибири защитила Н.П. Денисова<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Кабо Р.М. Очерки истории и экономики Тувы. – М.-Л., 1934.; Дулов В.И. Пережитки общинно-родового строя и родового быта у тувинцев // Советская этнография. № 4, 1951; Он же. Социально-экономическая история Тувы. XIX-начало XX в. – М., 1956; Потапов Л.П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчики // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. – М., 1969; Он же. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969.; Вайнштейн С.И. Род и кочевая община у восточных тувинцев // Советская этнография. № 6, 1959; Он же. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. – М., 1972

<sup>2</sup> Денисова Н.П. Община у кочевников горно-степной зоны Южной Сибири в конце XIX-начале XX в. // Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1981.

Прежде чем говорить о тувинском *аале* рубежа XIX-XX вв., следует сказать, что на его внутреннее содержание (тип хозяйства) определенное влияние оказала территориальная и административная система тувинского общества. Поскольку с 1757 г. Тува входила в состав Цинской империи, ее административное устройство было подчинено маньчжурским порядкам, и представляла собой строго регламентированную структуру – знаменную систему, организованную в зависимости от числа военнообязанных мужчин в возрасте от 18 до 60 лет. Например, самая мелкая административная единица, называемая *арбан*, должна была состоять из 10 мужчин, *сумон* – из 150, а из двух *сумонов* можно было образовывать *хошун* – знамя. Во главе каждого деления стояло то или иное административное лицо. Согласно новым порядкам, чиновникам разных рангов предписывалось иметь обслуживающий персонал из числа простых скотовладельцев. Помимо исторически сложившегося положения, когда обедневшие семьи естественным образом примыкали к хозяйствам богатых людей и прислуживали им, теперь, в законодательном порядке определенную службу должны были нести и те, кто вел самостоятельное хозяйство. Работа на чиновника ограничивалась конкретным сроком – от одного-двух месяцев до одного-двух лет. По причине того, что на службу призывались мужчины работоспособного возраста, в отдельных случаях это могло повлиять (пусть и временно), на структуру отдельного аала, о чем будет сказано ниже.

Что касается социальной характеристики тувинского общества, то оно делилось на крупных (*байлар*), средних (*ортумак*) и бедных (*ядыылар*) скотовладельцев. Представителей последних двух слоев по аналогии с монгольским термином ард – «простой скотовладелец», в Туве называли *аратами*. Это название укоренилось и в русской литературе. *Араты* составляли большинство населения и были разного социального положения – от среднего достатка (даже тех, кто иногда нанимал рабочую силу, хотя, следует иметь в виду, что под

термином *аrat* строго говоря, понималось именно ведение самостоятельного хозяйства и отсутствие рабочей силы со стороны) и до обнищавших людей. Состоятельные люди представляли собой верхушку общества – чиновничество (*дужуметтер*) разных рангов, а также родовую аристократию – *нояннаар* (в русской литературе – *нойонство*), стоявшую во главе этой иерархии.

Вне зависимости от социального и имущественного ранга, все тувинцы проживали в *аале*. В видимой форме он представлял собой определенное сосредоточение юрт, число которых варьировало от одной (редко) до пяти-шести, в среднем, три юрты. Соседние хозяйства назывались *кожса аалдар* – «соседними *аалами*». Несмотря на то, что *аал* в целом, представлял собой родственную группу людей, одним из основных принципов его существования (функционирования, формирования) было равномерное распределение основных трудовых процессов, таких как совершение перекочевок, выпас скота, строительство хозяйственных помещений, обработка земли, выделка шкур, изготовление войлока и т.д. Эти работы в основном ложились на молодое и среднее поколение *аала*. Пожилые члены хозяйства от таких работ освобождались. Помимо рабочих рук, в *аале* должно было быть достаточное количество скота необходимого не только на пропитание, но и рабочих, и ездовых животных. Таким образом, в полном объеме *аал* должен был быть самодостаточной и, поэтому, саморегулирующейся единицей.

Следует отметить, что каждый *аал* имел свое название, происходившее от имени или прозвища старшего по возрасту или социального статуса человека (название *аалу* давалось соседями или родственниками, но не членами данного хозяйства). Что касается ставок крупных чиновников, к примеру, правителя Тувы Амбын-нояона, то выражение *Амбын ноян аалы* – «аал Амбын-нояона», хотя и использовалось, но могли быть употреблены еще и такие выражения, как *Амбын-ноян*

*оргээзи* – «буквально – шатер (дворец) Амбын-нойона» или *Амбын-ноян турлаа* – «ставка Амбын-нойона» (хотя, термин *турлаг* мог быть применен и по отношению к зимним стоянкам отдельных *аалов*). В отношении *аалов* богатых людей, под выражениями *оргээ* и *турлаг* в целом представлялась не только большая и белая юрта правителя, но и местоположение, и сезон расположения хозяйства. В первом случае под выражениями «шатер» или «дворец» прозрачно представлялось летнее стойбище правителя. Во втором – термин *турлаг* от глагола *турар* – «быть, находиться» обозначало более стабильное (условно – тяжелое на подъем), т.е. зимнее расположение хозяйства. Таким образом, название тувинского *аала* заключало в себе не просто информацию о нем, но и в какой-то степени, социальный статус хозяев в данном кочевом сообществе, а так же, как в последнем случае, «выдать» его сезонное место-расположение.

Социальное положение тувинца как кочевника, определялось, естественно, по количеству имевшегося у него скота. Здесь следует сказать, что у тувинцев, как например, у монголов и бурят, существовал своеобразный подсчет скота, приравненный к одному крупному (по габаритам) взрослому животному – лошади, корове и верблюду, понимаемому, как один *бода*. Один *бода* (лошадь, корова или верблюд) приравнивался к 5 овцам или 6-7 козам. Кроме того, не считалось также животное, не достигшее двух лет. По этим принятых у тувинцев представлениям, хозяин, у которого было меньше 5-ти *бодов*, к примеру, одна-две коровы, одна лошадь и один десяток мелкого рогатого скота считался бедняком. Средними считались хозяева, у которых было до одного и более десятка коров, столько же лошадей и до ста и более голов мелкого рогатого скота. Таким образом, если *аал* состоял из трех юрт, то общее поголовье скота позволяло вести хозяйство, не прибегая к помощи других. Иногда такие хозяева, особенно те, у кого поголовье мелкого рогатого скота переваливало за три-четыре

сотни, привлекали наймовую силу. Хотя привлечение людей могло носить сезонный характер, фактом остается то, что хозяйство нуждалось в рабочих руках. Таким образом, средние хозяева по своему положению были разными. Богатых же скотовладельцев, из-за их большого количества скота, всегда обслуживали зависимые от них люди, о чем будет сказано ниже. Существовали и совсем обедневшие хозяева, которые потеряли все поголовье скота, например, в результате джута.

Как было сказано, все тувинские хозяйства, вне зависимости от социального положения, исторически были основаны на семейно-родственных отношениях. Однако хозяйства крупных скотовладельцев (чиновников одновременно) наиболее ярко отражали также и ослабление этих связей. Это было основано на том, что к богатым хозяевам зачастую прымкали обедневшие люди, не состоявшие в родственных отношениях с первыми. *Аал*, принявший бедных людей основывался на рациональных началах – хозяева использовали труд бедняков для содержания собственного хозяйства. Для обедневших же людей это было не только способом собственного выживания, но и в какой-то степени, содержания своего небольшого хозяйства, поскольку в отдельных случаях они сохраняли некоторое количество скота. Таким образом, это было взаимовыгодным существованием, и они уже не являли собой традиционную общину. Типы таких хозяйств были характерны не только для тувинцев, но и практически для всех кочевников. Родственные отношения в них могли как пропасть, так и отсутствовать, однако в целом, именно в них и менялся семейно-родственный характер *аала*.

Однако следует отметить, что, помимо рационального начала, в богатых *аалах* действовали и другие механизмы, в частности, негласные правила, принятые в кочевых обществах. Так, согласно традиции, сложившейся у кочевников, оставлять людей в беде было нельзя. Наряду с неписанными правилами, принятыми у кочевников, на рубеже XIX-XX вв.

в Туве действовали также законы, прописанные в Уложении Китайской «Палаты внешних сношений», согласно которым управляющие в тех или иных административных единицах несли ответственность за благосостояние людей в подчиненных им местах. Об этом может свидетельствовать, например, документ, хранящийся в ЦГА РТ, в котором говорится: «Ввиду падежа скота, вызванного неурожаем прошлого и обильным снегом этого года, чиновникам всех рангов приказывается, чтобы в сумонах своего подчинения, каждый [человек] был взят под контроль властей. Предупреждается, что чиновники, не выполнившие данный указ, понесут тяжелое наказание»<sup>1</sup>.

В кочевой среде (впрочем, как и в любой другой), иногда срабатывали и сугубо личностные факторы. Например, по словам нашего информанта из Самагалтая Б.Чооду, в тех местах проживал богатый хозяин по имени Дар-Хелин, который отличался своим сострадательным отношением к бедным людям. Отец нашего информанта попросил у него в качестве тягловой силы двух волов на какой-то срок. В таких случаях, обычно ставились условия – если животных использовали, например, для перевозки зерна, то при их возвращении, хозяину в определенном количестве надо было дать этого продукта. В случае же с отцом нашего информанта, Дар-Хелин не только не потребовал за аренду волов что-либо дополнительно, но и отдал ему этих животных. Этот случай приведен не в качестве характеристики взаимоотношений в *аале* и, тем более, формирования того или иного типа хозяйства, а как отдельного примера, но, тем не менее, способствовавшего тому, что какой-то человек (возможно, отец нашего информанта) остался при своем хозяйстве, не примыкая к богатому хозяину. Такие случаи, как видно, бывали, но редко, обычно же срабатывали правила, основанные на взаимовыгодных отношениях. Таким

<sup>1</sup> Отношение Управления Хемчик Кун хошуна о бедствиях населения Тувы и др. – ЦГА РТ. Ф.115. Оп.1.Д.296. Л.1.

образом, в аалах богатых людей действовали немало скрытых, а также узаконенных факторов.

Отличительной чертой богатых хозяйств от других было то, что хозяева практически были свободны от выполнения основных домашних работ, все за них выполняли зависимые от них люди. Другой особенностью ведения хозяйства богачей было то, что не все зависимые люди проживали с хозяевами на одном кочевье, а внешне вели самостоятельное хозяйство. Это объяснялось тем, что скот хозяев разбивался на отдельные отары, стада и табуны, по причине выпаса их на конкретных типах пастбищ. Зачастую скот содержался на участках зависимых от хозяев людей.

Из-за привлечения посторонней помощи, ставки крупных чиновников отличались также большим, по сравнению с другими аалами количеством юрт — их могло быть до десяти и более, включая хозяйственные, а также жилище обслуживающего персонала. По сведениям В.И.Дулова в ставках таких богатых людей, как Долгар, Ёзуту, Ананды было от 11 до 20 юрт<sup>1</sup>. Прислуга была разного ранга и названий. Здесь отметим лишь роль кочага, поскольку его присутствие в аале чиновника могло отразиться на структуре его собственного хозяйства. Это объяснялось тем, что к месту службы на один или два года он прибывал со своей юртой-семьей. Расстояние между кочевьем кочага и ставкой чиновника могло быть несколько сот км., например, хубсугульские тувинцы, подчинявшихся непосредственно Амбын-нойону пересекали до 100-150 и более км<sup>2</sup>. Или, как в примере отца нашего информанта Хомушку Идамчапа, прослужившего в качестве кочага в течение 2-х лет правителю Даа хошуна Хайдыпу угэр-даа. Расстояние

<sup>1</sup> Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. — М., 1956. — с.193-194.

<sup>2</sup> Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. — М., 1956. — С. 227.

между его кочевьем и ставкой правителя превышало 100 км. В таких случаях расстояние и время могли изменить структуру *аала*, из которого прибыл *кочага*. Если хозяйство состояло из работоспособных людей, то из-за убытия одной юрты-семьи состав *аала* мог и не измениться. Однако если это была семья, к примеру, сына со старыми родителями, то пожилым людям на один-два года приходилось либо пристраиваться к другому *аалу*, либо каким-то образом решать проблему с выпасом скота (к примеру, отдать часть скота на выпас другим) и перекочевкой (просить посторонней помощи) и т.д. Таким образом, из-за внешних факторов, в данном случае, действий маньчжурской системы, состав *аала* мог измениться, порой навсегда. Это свидетельствовало о том, что социально-политические обстоятельства Тувы рубежа XIX-XX вв. стали влиять на семейно-родственные формы тувинских общин.

О влиянии маньчжурских порядков на характер не только кочевой общины, но и в целом, на социальную структуру тувинского общества свидетельствует документ в ЦГА РТ. В нем нойон Угер-даа Сарый пишет письмо другому нойону: «Этим [письмом] сообщаю Вам о том, что в качестве *хамжылга* можете забрать из сумона *чанги* Лопсана – Калдана, Чамбала, Узун-Кара, из сумона *чанги* Максыра – Суур-оола, из сумона Севээндея – Койгунака, из сумона *чанги* Хулууна – Маспайчыка – всего шесть юрт, согласившихся [перейти к Вам]. Можете [сразу] отправить гонцов, и забрать их. Прошу не требовать с них *албан-ундуруга* (албан – выплата пушниной в пользу маньчжурских властей, *ундуруг* – выплата в виде разных товаров в пользу тувинских и монгольских чиновников – С.Д), а использовать их вечно в качестве Ваших полностью бесправных поданных»<sup>1</sup>.

Это свидетельство того, что, во-первых, правители хошунов согласно данному им праву в «Палате внешних сноше-

ний», на законных основаниях могли распоряжаться судьбами вверенных им людей, во-вторых, о зачатках формирования нового слоя в тувинском обществе. Следует отметить, что прослойка крепостных аратов – *хамжлага* (в русской литературе – *хамжилга*), прикрепленных к тому или иному лицу, существовала в Монголии, также находившейся под Цинским правлением. В Туве же, несмотря на завуалированные формы эксплуатации, крепостных людей (в классическом понимании – без личной свободы и официально прикрепленных к какому-либо лицу), как в Монголии, не было. Однако такая прослойка населения, постепенно должна была сформироваться, по-видимому, и в среде тувинцев, о чем свидетельствует вышеуказанный документ. Таким образом, именно *аалы* богатых скотовладельцев наиболее ярко отражали изменения в структуре традиционной кочевой общины и социальных перемен в тувинском обществе.

Наиболее характерными для тувинцев были *аалы*, связанные прочными семейно-родственными узами, представлявшими собой в основном хозяйства среднего достатка, и по этой причине, самостоятельные единицы. Самостоятельность *аала* проявлялась, прежде всего, в достатке рабочей силы, а также рабочего и верхового скота. Рабочая сила – те, кто мог выпасать скот (начиная с подростков), сооружать хозяйственные постройки для скота, производить перекочевки, орошать поле, собирать урожай, стричь животных, катать войлок и т.д. Хотя, следует сказать, все перечисленные работы носили в основном коллективный характер и производились в основном силами соседних хозяйств. Здесь важным являются совместные возможности *аалов*, производить вышеуказанные работы.

Что касается количества животных, то их должно было хватать не только на пропитание, но и совершения с их помощью перекочевок, а также производства основной скотоводческой продукции – войлока. При возможности самостоятельно совершать кочевки и производить войлок (по

сведениям наших информантов, на покрытие средней юрты должно хватить шерсти около 100 овец). В таком случае *аал* был независимой единицей. В быту кочевника войлок играл определяющую роль – из него готовили покрытие самой юрты, постельные и напольные принадлежности, часть конского снаряжения, одежду и т.д. Таким образом, средние хозяйства были более стабильными единицами, однако на рубеже XIX-XX вв. и они не были гарантированы от вмешательства извне, например, вызова одного из членов *аала* или целой семьи на службу к тому или иному чиновнику, и тогда структура хозяйства могла измениться. Разрушительную роль в существовании тувинских *аалов* играли также поборы в пользу маньчжурских властей и монгольских феодалов, которые, в конечном итоге, привели почти к массовому обнищанию тувинских хозяев. Это отмечали почти все дореволюционные авторы, посещавшие Туву. Внутренней угрозой существования *аала* мог быть джут, в результате которого хозяйство могло потерять более, а в отдельных случаях и большинство скота.

К следующей группе *аалов* относились бедные хозяйства. К ним, как было сказано выше, тувинцы относили тех, у кого было одна-две лошади, столько же коров и до одного-двух-трех десятков мелкого рогатого скота. Для существования, зачастую даже для пропитания, им приходилось просить помощи у других, однако внешне они все же вели самостоятельное хозяйство. Ареал передвижения таких хозяев был небольшим, некоторые и вовсе обходились без кочевок. Родственные связи в них в целом также сохранялись, однако были и такие, кто объединялся только для совместного ведения хозяйства и не был связан между собой родственными узами. Например, в одной семье могло быть 1-2 лошади, в другой – несколько коров и мелкий рогатый скот, достаточный для прокорма двух-трех семей. Такие хозяйства можно выделить как отдельные типы. Нами они были зафиксированы в южной части Тувы, в частности, в Эрзине, и по словам наших информантов К. Маажая и Б.К-Х.Сояна назывались *којсууттар аалы* –

«аалы бедняков»<sup>1</sup>. Этимология слова *кожууттар* исходит, по-видимому, от термина *кожалар* – «сосед», «соседи».

В отличие от хозяйств среднего достатка, они особенно были более уязвимы перед природными факторами, например, таким, как джут, после которого люди могли оказаться абсолютно неимущими. И тогда единственным способом их существования было примкнуть к состоятельным хозяевам. Что же касается отношения официальных властей к беднякам, то они не были заинтересованы в их услугах, поскольку на службу люди должны были прибыть со своим скарбом, своей лошадью и т.д. В этом отношении они, в отличие от людей среднего достатка, были более свободны от официальных вызовов. Однако они не освобождались от выплаты *албана* и *ундуруга* в пользу властей, и именно поэтому на рубеже XIX-XX вв. быстро росла нищета среди тувинцев.

Что же касается соотношения *аалов* с административными структурами, то, как было выше отмечено, в самом меньшем делении *арбане* должно было быть 10 военнообязанных мужчин в возрасте от 18 до 60 лет. Столько мужчин, как правило, находилось не в одном, а нескольких общинах, поэтому один *арбан* объединял несколько *аалов*. *Сумоны* и *хонцуны* соответственно, состояли из еще большего количества *аалов*.

В период Тувинской Народной Республики в результате экспроприации скота у богатых хозяев в 1930 г. (подобной раскулачиванию в СССР), и передачи скота малоимущим людям (в соответствии с традиционными представлениями, скот был раздан всем малоимущим хозяевам в размере до 5-ти *бода*), все *аалы* практически были доведены до уровня среднего достатка. Появились и кулацкие общины – *кара баи*.

Таким образом, разные типы хозяйств у тувинцев свидетельствовали в целом о гибкости общинной системы, ее

<sup>1</sup>Этнографические материалы, собранные Донгак С.Ч. в 1986-2005 гг. – РФ ТИГИ. Д.22.00. Л.Л.12,24.

приспособленности не только к естественно-природным условиям (в частности, к системе ведения кочевого хозяйства), но и социально-политическим (например, маньчжурской системе или социалистической) факторам. Эти свойства общинной системы у тувинцев способствовали тому, что *аалы* того или иного типа сохранялись практически до середины XX в. и окончательно были разрушены лишь с началом коллективизации сельского хозяйства Тувы и перехода тувинских кочевников на оседлость.

*Монгуш А.Д.-Б.*

**Опыт сравнительного анализа ладозвукорядных  
структур тувинских традиционных песен и  
песен тувинцев Китая**

Ладозвукорядный аспект традиционных тувинских народных песен был изучен автором статьи в рамках отдельного исследования [5]. В настоящей работе автор делает попытку сравнительного анализа ладозвукорядной специфики народных песен тувинцев Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской народной республики (КНР) и коренных жителей республики Тыва. Материалом для исследования послужили имеющиеся нотные расшифровки традиционных песен А.Н. Аксенова из известного сборника «Тувинская народная музыка» [1] и собственные нотные расшифровки традиционных песен тувинцев Китая, записанных У.А. Донгак и З.Б. Самдан<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В 2011 году в рамках Гранта РГНФ У.А. Донгак и З.Б. Самдан (кандидаты филологических наук, ведущие научные сотрудники ТИГИ) провели экспедицию с целью сбора фольклора у тувинцев, проживающих в селе Хом Алтайского аймака Синьцзян-Уйгурского аймака КНР. Автор статьи использовал музыкальные записи и расшифровки текстов, любезно предоставленные У.А. Донгак.

Автором были сделаны расшифровки песен «Аъткарап уругнүң ыры» («Песня невесты»), «Ээви-Хем» («Река Ээви») в исполнении самобытной и яркой носительницы традиционной манеры пения тувинцев КНР Сергилен.

Рассмотрим песню «Аъткарап уругнүң ыры» («Песня невесты»). Из содержания текста понятно, что песня свадебная. С помощью характерного для народного стихосложения принципа психологического параллелизма судьба невесты, которая вынуждена жить на чужой земле, сравнивается с горной средой обитания сокола. Эта песня по характеру лирическая протяжная, исполняется на большом дыхании, имеются внутристоговые распевы. Долгие звуки выдерживаются настолько, насколько хватает дыхания у певца. По названным музыкальным признакам можно определить ее как протяжную песню узун ыр (по классификации З.К. Кыргыс [4]). Отметим открытую форсированную подачу звука<sup>1</sup> у исполнительницы.

#### Пример № 1

хадун да-га-ла-за-эм-кан  
хар-ти-ла-ку-тун-та-зан-ай  
ха-ри-ла-ку-тун-та-ра-эм-кан  
ү-ру-ла-ко-ку-тун-са-сан-ай

<sup>1</sup> Это понятие по отношению к тувинской традиционной манере пения протяжных песен использует в своих работах В.Ю. Сузукей: Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии.-М.: Композитор, 2007.- С. 47.

Ладозвукоряд песни представляет собой семиступенную ангемитонную (бесполугоновую) пентатонику (**a-e<sup>1</sup>-d<sup>1</sup>-e<sup>1</sup>-g<sup>1</sup>-a<sup>1</sup>-c<sup>2</sup>**). Диапазон песни довольно широкий. Главной опорой является самый нижний тон. Побочными опорами, на которых завершаются мелостроки, становятся звуки **d<sup>1</sup>-e<sup>1</sup>**. По ритмическому параметру звуки **a-d<sup>1</sup>-g<sup>1</sup>-a<sup>1</sup>** выделяются как полуопорные тоны (по классификации С.П. Галицкой<sup>1</sup>). Таким образом, почти все тоны играют важную опорную функцию, кроме верхнего звука **c<sup>2</sup>**, который встречается всего один раз на короткую длительность, и нижнего проходящего тона **e<sup>1</sup>**.

Звукоряд песни с разными опорными тонами выглядит следующим образом<sup>2</sup>:

Схема 1



Рассмотрим принцип объединения звуков в мелостроках. На мой взгляд, для этого необходимо вкратце выделить особенности стихосложения. Рассмотрим слоговое строение всех масштабных уровней в данном образце<sup>3</sup>.

<i>Хадыр дагга / чаяаткан //</i>	7	4-3	2-2/3//
<i>Хартыга күштуң / чаяаны-ай, //</i>	9	5-4	3-2/4//
<i>Хары-ла чуртта / чаяаткан //</i>	8	5-4	3-2/3//
<i>Уруг-ла хөөкүйнүң / чаяаны-ай. //</i>	10	6-4	3-3/4//

<sup>1</sup> Галицкая С.П. Теоретические вопросы монодии.- Ташкент: Фан, 1981.- 92 с.

<sup>2</sup> Здесь и далее используются следующие условные обозначения: прямоугольник – главный опорный тон, овал – побочная опора, квадрат – полуопора, зачерненная нота – неопорный тон.

<sup>3</sup> В рассмотрении вопросов структуры стиха автор опирается на работу У.А. Донгак: Донгак У.А. Тувинское стихосложение.- Кызыл: Тув. книж. изд-во им. Ю.Ш. Кюнзегеша, 2006.- 152 с.

В мелострое песни есть четкое разделение на полустроки, так же как и в стихосложении. По этим полустрокам можно выделить количество объединяемых звуков. В начальных полустроках каждой мелостройки участвуют по 4 тона, а в третьей полустроке - 5 тонов. Завершающие полустроки основаны на двух, трех и четырех тонах. Они образуют так называемые ладовые звенья<sup>1</sup> и субзвенья (более мелкие ладовые структуры) из которых формируется общий звукоряд песни. В данном случае мы отметим, что каждая мелострока образует самостоятельное ладовое звено из четырех- и пяти тонов. В результате образуется четыре ладовых звена: тетрахорд в сексте (первая мелострока), тетрахорд в квинте (вторая мелострока), пентатоника 2-2-3-2<sup>2</sup> (третья мелострока), пентатоника 3-2-2-3 (четвертая мелострока). Субзвенья из трех и двух тонов входят в тетрахорды и в пентатоники. Выделим следующие ладовые звенья в общем составном ладозвукоряде:

Схема 2.



Поскольку каждая мелострока состоит из разных ладовых звеньев, музыкальную форму песни обозначим следующим образом: А В С D. Здесь же отметим, что направление движения мелодии в песне нисходящее. Первый звук, кроме последующего неустойчивого верхнего тона, является почти самым высоким звуком. Из этого следует, что песня начинается с высшей точки кульминации, а затем движение направляется вниз до нижнего тона.

<sup>1</sup> Принцип составности ладозвукорядов монодии (одноголосия) из нескольких узкообъемных структур описывается в работе С.П. Галицкой. См. указ. соч.

<sup>2</sup> Цифры 2 и 3 обозначают число полутонов (2 – один тон, 3 – полтора тона).

На наш взгляд, особый интерес в анализируемой песне представляет собой музыкальный ритм, а точнее ритмические особенности начальных мелодических оборотов каждой мелостроки. Если первая мелострока начинается с сильной доли, то вторая и третья – со слабых долей. Начало четвертой строки с коротких длительностей, а затем остановка на более продолжительном тоне создает ощущение слабых первых двух долей. Таким образом, три мелостроки из четырех начинаются со слабых долей. Акцент падает на вторую долю, ударным становится второй слог. Здесь, на мой взгляд, происходит несовпадение музыкального ритма и ритма стиха. В слове «хартыга» в мелодии выделяется слог *ты*, а в слове «харыла» – слог *ры*. Кроме этого, ритм заключительных распевов в мелостроках также имеют синкопированные (со смещением сильной доли на слабую) ритмические формулы. Если мелодия не отражает ритмику стиха языка тувинцев, проживающих в КНР, то в ней, скорее всего, произошло заимствование ритмических формул из музыкальных традиций других народов, возможно, китайцев, монголов, казахов и других, что в свою очередь также требует сравнительных исследований.

Итак, в песне «*Аъткаар ургнуц ыры*» отметим черты жанра *узун ыр*, бесполутоновую семизвучную ангемитонику в звукоряде, полиопорность (пять опорных звуков разного качества), многозвенность (четыре ладовых звена), что в целом достаточно характерно и для традиционных песен Тувы. Однако, выделим такие ее особенности, как нисходящее направление мелодии, преимущественное объединение тонов в ладовых звенях в тетрахорды (по четыре тона), наличие синкопированных ритмов со смещением сильной доли на слабую.

Для сравнительного анализа обратимся к одной из традиционных песен Тувы. Основным критерием для отбора стал жанровый принцип, общий диапазон песни и нисходя-

щая направленность мелодии. Была выбрана песня «Кызыл - Чыраа» (Красный кустарник) из сборника А.Н. Аксенова [1, с. 84]. Приведем мелодию песни.

Пример № 2.

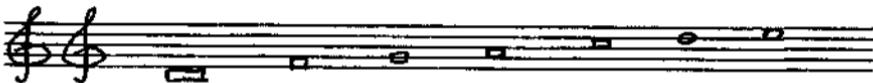
Медленно  $\text{L} = 69$

Вар.

1. У - руг чаш - тан ой - ная ос - кен  
у - лут шык - тыг у - лаан - Бу - ра,  
у - зак. ке - зек чо - рук чо - руур

В полном тексте песни воспевается природа родной земли, которая подобна любимому коню и любимой девушке. Мелодия двух мелострок повторяется, поэтому музыкальная форма выглядит как А А В С. Звукоряд песни представляет собой семизвучную ангемитонную структуру (d-f-g-a-c'-d'-e'). Все звуки мелодии являются опорными тонами разного качества.

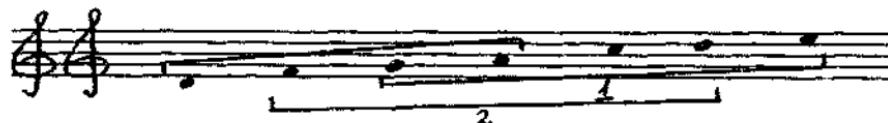
Схема 3.



Первые две мелостроны построены на звуках ангемитонной пентатоники 2-3-2-2 (g-a-c'-d'-e'), третья мелострока также

представляет собой пентатонику 2-2-3-2 (f-g-a-c<sup>1</sup>-d<sup>1</sup>), четвертая – тетрахорд 3-2-2 (d-f-g-a). Итак, звукоряд песни является составной структурой из трех ладовых звеньев. Обозначим эти ладовые звенья.

Схема 4.



Таким образом, сравнивая два музыкальных образца («Аъткарар уругнуң ыры» и «Кызыл-Чыраа») можно заметить, что песни очень близки по жанру и по основным музыкальным признакам. Ладовой основой песен является семизвучная ангемитонная пентатоника, почти все звуки являются опорами разного качественного уровня, составная структура ладозвукоряда из трех- и четырех ладовых звеньев налицо. Однако, заметим, что в песне «Кызыл-Чыраа» все мелострохи начинаются с сильной доли, что характерно для тувинских традиционных песен в целом. Синкопированного ритма как в песне «Аъткарар уругнуң ыры» в этом примере нет. Заметим, что подобный ритм не характерен для тувинских народных песен. Кроме этого, при общей нисходящей направленности мелодии песни, она начинается со средних звуков звукоряда с постепенным повышением вверх и плавным движением вниз. Напомним, что первый музыкальный образец начинался с самого высокого тона. Попутно можно отметить пример песни тувинцев-тоджинцев «Өдүген тайга», которая начинается с самого высокого тона [1, с. 98]. Приведем фрагмент песни.

Пример № 3.

Голос  
1. Одү - ген тай - га чурт - тур - да зын.

Балалык

Как писал в свое время А.Н. Аксенов, основными ладовыми ячейками в тувинских народных песнях являются трихорды<sup>1</sup> (в кварте и большетерцовые трихорды), что подтверждается, в частности, в песне «Кызыл-Чыраа», в которой все начальные полустроки мелострок основаны на трихордах. Напротив, в песне «Аъткаарар уругнуң ыры» тетрахордовая организация (из четырех звуков) преобладает.

Рассмотрим песню «Ээви-Хем» в исполнении Сергилен. Приводим нотную расшифровку песни:

Пример № 4.

The image shows a handwritten musical score for 'Ээви-Хем' on six staves. The music is in common time (indicated by '4'). The first staff starts with a forte dynamic (F) and includes lyrics in Tuvan: 'Ээ - ви - ши - ах - ка -' followed by a fermata over the last note. The second staff begins with a forte dynamic and includes lyrics: 'Ээ - ви - хем - ий'. The third staff begins with a forte dynamic and includes lyrics: 'Ээ - ви - гем - ий'. The fourth staff begins with a forte dynamic and includes lyrics: 'Ээ - ви - бор - чи - ий'. The fifth staff begins with a forte dynamic and includes lyrics: 'Хем - чи - ах - ка -' followed by a fermata over the last note. The sixth staff begins with a forte dynamic and includes lyrics: 'Хем - чи - ах - ка -' followed by a fermata over the last note. The score uses vertical bar lines to separate measures and includes various slurs and grace notes.

<sup>1</sup> Указ. соч. – С. 44.

Песня «Ээви-Хем» тоже относится к жанру узун ыр. Налицо все характерные признаки: широкий диапазон, наличие крупных длительностей и продолжительных распевов на один слог, окончание мелострок на слоги *ий*, *эй*, *ый*. Музыкальную форму можно обозначить буквами *AB A<sub>1</sub>B<sub>1</sub>*. Третья и четвертая мелостроны являются вариантами мелострок *AB*. Звукоряд песни представляет собой восьмизвучную ангемитонную пентатонику с обилием опорных тонов разного качества. Приведем звукоряд:

Схема 5.



Как видно, почти все тоны являются опорными, кроме двух верхних звуков. Главная опора находится в середине.

Рассмотрим слоговое строение текста песни:

Эргилип аккан-ый / Ээви-Хемий //	10	6-4	3-2-1/3-1
Эдержип ёскен-ий / Өөр-черге-лей /	10	6-4	3-2-1/3-1
Хольчуп аккан-ый / Хом-Ханас-ый //	9	5-4	2-2-1/3-1
Хойлажып ёскен-ий / Өөр-черге-лей. //	10	6-4	3-2-1/3-1

В мелодии песни также есть цезуры в середине мелостроны. По временной продолжительности мелодии начальных полустрок значительно длиннее заключительных за счет развитых распевов. В первой полустроке задействовано семь тонов из восьми. Отметим стремительный восходящий ход почти по всем звукам ангемитонники. Во второй полустроке всего три звука (трихорд в квинте). В третьей полустроке используется пять звуков (пентатоника), в четвертой – два звука (дихорд). В двух последующих мелостроках *A<sub>1</sub>B<sub>1</sub>* происходит вариантическое повторение. Таким образом, мы можем выделить два больших ладовых звена (шестизвучную ангемитонную структуру и пентатонику), которые в свою очередь представляют

собой составные структуры из меньших ладовых субзвеньев (трихордов и дихорда).

Из характерных особенностей музыкального ритма отметим наличие, так же как и в песне «Аъткаарар уругнуң ыры», синкопированных структур, когда каждая мелострока и полустрока начинаются со слабой доли. Акценты в данном образце падают на второй или третий слоги. В слове из трех слогов первые два произносятся на очень короткие (шестнадцатые) длительности (например, начало первой и второй мелострок).

Итак, из характерных особенностей песни «Ээви-Хем» со всеми признаками жанра узун ыр выделим стремительное движение мелодии от самого нижнего до самого высокого звука в течение первой полустроки. Оно подчеркивает мелодическую кульминационность самой первой мелостроны. Кроме этого, отметим стабильную синкопированность ритма мелодии в начале мелострок.

Для сравнения приведем фрагмент традиционной тувинской песни «Тооруктүг тайга», в котором мелодия разворачивается постепенно, формируясь из трихордов. Подобное мелодическое движение более типично для народных песен в жанре узун ыр.

#### Пример № 5.

Медленно ♩ = 60

Вер.

1. Тое рүк. тут дах . тай тай. дым

2. то - гы . тай. да то - дар - ла нен.

Таким образом, в результате сравнительного анализа ладозвукорядной стороны традиционных песен тувинцев, проживающих в КНР и в Туве можно прийти к выводу, что

по многим характерным признакам они похожи (основные черты жанра узун ыр, количество звуков в звукоряде, опора на ангемитонную пентатонику, множество опорных тонов и ладовых звеньев). Однако, в песнях тувинцев КНР наблюдается наличие синкопированных ритмов, когда ударным становится второй или третий слог, что не совпадает с ритмом стиха. Кроме этого, обе нами проанализированные песни («Аъткарап уругнуң ыры» и «Ээви-Хем») начинаются с кульминационных верхних звуков, либо процесс восхождения от нижнего до самого верхнего тона совершается очень быстро. Напротив, в народных песнях Тувы мелодия развивается медленно и плавно. Основной принцип объединения звуков – трихорды, тогда как в традиционных мелодиях тувинцев КНР звуки больше объединяются в тетрахорды.

Как известно, песня является жанром, где мелодия и стих играют в равной степени важную роль. В связи с этим думается, что в мелодиях анализируемых песен многое связано с особенностями языка тувинцев КНР, влиянием на них языковой культуры соседних народов. Здесь следует учитывать диалектные особенности языка названного региона, поскольку А.Н. Аксенов справедливо писал: «Корни национально-своеобразной ритмической организации ладовых ячеек тувинской народной песенной мелодики следует искать прежде всего в традиционных закономерностях стиховой и музыкальной ритмики тувинской народной песни» [1, с. 39].

## Литература

1. Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка / Под редакцией и предисловием Е.В. Гиппиуса.- М.: Музыка, 1964.-238 с.
2. Галицкая С.П. Теоретические вопросы монодии.- Ташкент: Фан, 1981.- 92 с.
3. Донгак У.А. Тувинское стихосложение.- Кызыл: Тув. книж. изд-во им. Ю.Ш. Кюнзегеша, 2006.- 152 с.
4. Кыргыс З.К. Песенная культура тувинского народа.- Кызыл: Тув. книж. изд, 1992.- 144 с.

5. Монгуш А.Д.-Б. Тувинский песенный фольклор: ладозвучный аспект. Дисс. ... канд. иск.- Новосибирск, 2009.

6. Сузек В.Ю. Музыкальная культура Тывы в XX столетии.-М.: Композитор, 2007.- С. 47.

*Хертек Л.К.*

### **Хронотоп в ритуально-обрядовой культуре тувинцев**

Социокультурные процессы конца ХХ – начала ХХI века наряду с общемировыми процессами урбанизации, модернизации и глобализации связаны с тенденциями духовного возрождения, направленными на переосмысление исторического опыта и актуализацию потенциала традиционных этнических культур. Все возрастающий интерес к традиционным культурам не только среди исследователей, но и потребность общества в сохранении этнокультурной идентичности и самобытности, поиск новых форм самовыражения культуры в созидательных процессах творческого отношения к изменяющейся действительности требуют научной рефлексии на происходящие процессы и обобщения огромного эмпирического материала с тем, чтобы возрождение традиционной культуры не стало воссозданием внешних, формальных сторон отдельных феноменов культуры. Необходимо выявление и исследование ценностно-смыслового ядра культуры, которое является базовой матрицей, связывающей все сферы бытия и сознания, включая глубинные слои культурно-бессознательного.

Изучение хронотопа традиционной культуры важно для выявления инвариантной модели мира, определяющими координатами которого выступают пространство и время. Пространственно-временная символика в традиционной культуре тюрко-монгольских народов стала предметом исследования в конце ХХ – начале ХХI века в связи с развитием и

широким применением структурных и семиотических методов исследования в фольклористике, этнологии, лингвистике и литературоведении. Исследователи традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири в своих трех монографиях выявили и на примере различных текстов, относящихся к основным сферам традиционной культуры, показали, как представляется мифологическая модель мира в многочисленных вариантах (1). Для анализа модели мира и пространственно-временной символики в традиционной культуре тюрко-монгольских народов большое значение имеют также работы А.Я. Гуревича, В.Н. Топорова, С. Дулама, Н.Л.Жуковской, А.М. Сагалаева (2).

Время и пространство в архаическом мифологическом сознании выступают как синкетическое целое – хронотоп\* (< греч. *chronos* ‘время’, *topos* ‘место’), в котором главным является понятие «время», которое по О. Шпенглеру, активно по отношению к воспринимающему субъекту, человек же, напротив, активен по отношению к пространству (3). Активность времени по отношению к человеку проявляется в формировании в сознании динамичной структуры модели мира на основе мироощущения (на уровне бессознательного) и мировосприятия (на уровне подсознательного). Активность человека по отношению к пространству проявляется в моделирующей функции мифологического хронотопа, задающего модели взаимоотношения субъекта культуры с окружающим миром, в том числе ирреальным. Таким образом, культурообразующая функция мифологического хронотопа проявляется в двунаправленных процессах – в восприятии (от объекта к субъекту) и в моделировании (от субъекта к объекту).

---

\* Термин «хронотоп» введен М.М. Бахтиным в литературоведение для анализа художественных произведений, в дальнейшем стал использоваться в культурологических и других исследованиях неразрывного единства пространства-времени.

В последнем случае он выступает матрицей для создания культурных форм организации пространства материальной (жилища, поселения, вещи и пр.), ритуально-обрядовой и повседневной культур. Любой объект (предмет или явление) окружающего мира, включая внутренний мир человека, воспринимается в контексте мифологической модели мира и получает соответствующую семантику и аксиологическую оценку, в соответствие с которыми строится модель поведения по отношению к данному объекту.

Неразрывная связь между временем и пространством в мифологической картине мира проявляется в структурированности, конкретности, семантико-аксиологической неоднородности и анизотропности хронотопа. Целостное восприятие окружающего мира и его объектов, проецированное в жизненный мир как их неразрывное единство, в том числе и хронотоп, В.Н. Топоров объясняет как сгущение времени, которое «специализируется» и тем самым выводится вовне, откладываясь «четвертым» измерением пространства («локализация» времени), становится его формой, а пространство, в свою очередь, втягивается в его движение (« temporализация » пространства) (4). Структурирование хронотопа возникает на ранних стадиях фило- и культурогенеза на уровне мироощущения и мировосприятия, связанного с предоставлением благоприятных и неблагоприятных условий в зависимости от времени и пространства. Большую роль в выработке циклических концепций играют лунные ритмы, которые служат архетипом для всех циклических процессов и состоят из следующих фаз: появление, рост, убыль, исчезновение, за которым следует новое появление через три темные ночи (5). Максимум благоприятных условий предоставляет в суточном цикле день, в лунном цикле полнолуние, в годовом цикле лето, максимум неблагоприятных – ночь, безлунные темные ночи, приходящиеся на последнюю и первые две ночи лунного цикла, зима. Неблагоприятные периоды в традиционной куль-

туре тюрко-монгольских народов называются «закрытыми», возможно, такое название появилось также из мироощущения. И для того, чтобы «открыть» мир, после «закрытия» неба в зимний период вместе с первой весенней грозой хозяйка юрты вместе с детьми проводит ритуал трехкратного, по ходу солнца, кругового обхода юрты снаружи с постукиванием по стенкам ковшом, поливанием молоком и благопожеланиями. Каждое утро «открытие» дня встречает та же хозяйка с благопожеланиями и совершением окропления первым чаем с молоком окружающего мира и сакрального центра жилища – очага.

В мире проявленных форм, который является объектом изучения культурной семиотики, минимум проявленности выражается точкой, содержащей в потенции все возможные последующие проявления. Мифологический хронотоп, воспроизводимый в ритуале, восходит ко времени «первотворения», создания начала – пульсирующего, всепорождающего и всепоглощающего центра мира, с существованием которого связано и существование самого мира, в котором в период его развертывания действуют центробежные силы, а в период его сворачивания – центростремительные. В первой половине периода развертывания мира происходит установление космоса, однако с начала второй половины начинается действие деструктивных сил, приводящее к возврату хаоса, внутри которого с начала второй его половины начинают действовать конструктивные силы, связанные с зарождением космоса. Таким образом, полюсы бинарной оппозиции «жизнь – смерть» составляют в целом равновесную систему, взаимодополняют друг друга, при этом каждая из них в потенции содержит свою противоположность, проявляемую в тенденции к жизни либо к смерти, вследствие чего жизнь и смерть в течение цикла взаимопереходят друг в друга, обуславливая повторяемость циклов.

Модель циклической динамики хронотопа (смены состояний или явлений во времени-пространстве) можно рассмотреть схематически как последовательность следующих фаз (см. рис. 1):

В непроявленной форме:

1. зарождение (точка **A**)
2. тенденция к проявлению (дуга **AB**) под действием положительных конструктивных сил.

В проявленной форме:

3. проявление или рождение всех форм, движений, звуков, красок, запахов и т.д. (точка **B**);
4. рост и развитие под действием положительных конструктивных сил (дуга **BC**);
5. достижение совершенства или максимума жизненных сил (точка **C**);
6. упадок или разрушение под действием отрицательных деструктивных сил (дуга **CD**);
7. смерть (точка **D**) или переход в имплицитную форму, когда все проявленное в точке **B** исчезает (поглощается мраком).

В непроявленной форме:

8. процесс исчезновения или потери формы (дуга **DA**);
9. полное исчезновение (точка **A**).

Первая и последняя фазы совпадают в минимальной точке экстремума **A**, то есть конец цикла совпадает с зарождением нового цикла. Точки **B** и **D** тесно связаны с пассивной горизонталью – всепорождающим и всепоглощающим женским началом, связанным с дуальным сакральным центром и средним миром. Активная вертикаль представлена верхним миром (положительное начало) и нижним миром (отрицательное начало). Каждая из стадий хронотопа характеризуется присущими ей семантико-аксиологическими значениями. Амбивалентный средний мир поочередно соприкасается с верхним (днем) и нижним (ночью) мирами, называется в тувинском

языке «сарыг өртөмчей» (букв. ‘желтый мир’), характеризуется движением солнца по небу, неугасаемым огнем очага в юрте и пульсирующим движением крови по кровеносным сосудам. Таким образом, жизнь и средний мир символизируются красным либо желтым цветом, цветом солнца, огня и крови, исчезновение которых приводит к разрушению мира, рода и человека. Точки перехода из одной стадии в другую отмечаются ритуалами, призванными актуализировать мифологический хронотоп.

Циклический круг жизни природы в ритуалах календарного цикла соответствует смене сезонов и отмечается в следующей последовательности: в точке *B* – Новый год по лунному календарю Шагаа, в точке *C* – летние обряды «дагылга» и праздник Наадым, в точке *D* – обряд освящения огня очага, в точке *A* – канун Нового года «Шагаа бүдүүзү» (от монг. *битүү* ‘закрытый’). Канун Нового года представляет собой закрытое время во всех отношениях, когда подготовка к празднику завершена, приостанавливается всякое действие, даже в государственных делах производится церемония «закрытия печати» на все праздничные дни. Это время, когда мир погружается в «плодотворный» хаос, отменяющий иерархическую структуру упорядоченного космоса повседневности, переворачивающий все его нормы и ценности. С рассветом начинается открывание мира, когда вторгается жизнь со всеми присущими ей атрибутами – светом, теплом, движением, звуками и т.п. Основные параметры ритуально-обрядового воспроизведения циклической структуры мира представлены в таблице (см. табл.1). Здесь отмечаются три точки перехода: из небытия в бытие, максимум проявления всех жизненных сил природы и уход в небытие. При этом ярко проявляются бинарные оппозиции «мужское – женское» и «активное начало – пассивное начало». Во всех точках перехода активную позицию в освоении внешнего разворачивающегося пространства принимает мужское нача-

ло (монг. *арга* ‘метод’), в отличие от женского начала (монг. *билиг* ‘знание’), сосредоточенного вокруг сакрального центра. В Новый год отмечается рождение и начало разворачивания мира из сакрального центра вовне, то есть из амбивалентного пространства юрты, в горизонтальной проекции представляющего круг, как символического средоточия рождающего женского начала (6). В темпоральном коде ритуально-обрядовые действия начинаются с рассветом на новолуние первого месяца весны. Ритуально осваивается только близлежащее пространство, при этом акцентируется восточное направление, где на небольшой возвышенности устанавливается алтарь для сжигания жертвоприношений. Ритуальные действия направлены на размыкание пространства-времени и отмечены как «разбивание» либо «раскальвание» целого. Так, одним из самых первых действий разделывание уложенной в шкуру и замороженной осенью туши барана (тув. «үүже бузар» букв. ‘разбивание мясной заготовки’). Отделение нижней челюсти вареной головы барана производится как символическое разделение неба и земли в момент первотворения, когда, по широко известному тексту древнетюрских памятников письменности, появились сыны человеческие. Так, в монгольской культуре при разделывании верхнюю часть держит мужчина, нижнюю – женщина (7). В праздничных состязаниях акцентируется также идея «разбивания» и благоприятного начала для того, кто «разбил», например, твердую кость грудного позвонка либо берцовую кость крупного рогатого скота. Замкнутость зимнего времени «прорывают» взаимные хождения в гости с поздравлениями, благопожеланиями и подарками, начиная от самых старших и далее по кругу. Раскачивание на волосяных качелях, катание с гор на шкурах, кувыркания на снегу с последующим стряхиванием прилипшего снега служат импульсом движению – последующему разворачиванию пространства и времени.

Следующая точка отмечает максимум расширения хронотопа и соответствующего ему уровня социума, полноту жизни и энергии во всех её проявлениях: в движении, красках, звуках, запахах, во всевозможных формах, в неограниченных возможностях. Мы не согласны с мнением исследователей традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, которые отмечают летнее время как «закрытое», так же как и зимнее, в отличие от «открытых» переходных сезонов весны и осени (8). «Открытость» переходных сезонов представляет собой открытость для перехода в иной мир, и соответствуют точкам **B** и **D** на схеме. Лето никак не связывается с идеей статичности и покоя пространства-времени в «закрытом» хронотопе. Это как раз наивысшая точка разворачивания мира, изоморфная полдню, когда солнце в зените. Как отмечает С. Дулам, «дверь неба» начинает открываться после последнего схождения луны и Плеяд, которое приходится на 3 число первого месяца лета, когда на небо поднимается дракон, проходит первая гроза, прилетают перелетные водоплавающие птицы, начинает куковать кукушка и пр. (9). Все летние праздники проходят в течение всего лета, начиная с первого летнего месяца по лунному календарю, приходящегося на май месяц. Празднования приурочиваются к середине дня и полнолунию. В середине лета в полдень максимум света и минимум тени, в это время солнце прямо над головой и ничто не отбрасывает тень. Жертвоприношения в этот период приносятся божествам Неба и Земли-Воды: при проведении обрядов жертвоприношения Небу (Дээр дагыры) приносят в жертву либо посвящают коней светлой масти, духам-хозяевам местностей (оваа дагыры) – быков либо баранов, духам воды – быка либо козленка темной масти. При проведении обрядов на возвышенностях мужчины поднимаются на вершину горы, а женщины остаются в низине, чем достигается максимальное удаление друг от друга по вертикали бинарной оппозиции «мужской – женское», «небо – земля». Это показывает достигнутый максимум энтропии

самоорганизующейся системы, максимум разнонаправленных тенденций и к жизни, и к смерти. Достигнута точка бифуркации, откуда начинаются действия преобладающих и все увеличивающихся деструктивных сил. Эти ритуалы сопровождаются состязаниями в борьбе, конными скачками и стрельбой из лука, олицетворяющими борьбу двух начал бинарной оппозиции «космос – хаос». Разграничение действия двух начал в месячном цикле, связанном с бинарной оппозицией «мужское - женское», до настоящего времени сохранилось у тувинцев Китая, известных как тувиноязычные алтайские урянхайцы. Так, мужчины ритуал поклонения луне проводят в день новолуния при появлении нового серпика луны (2 и 3 числа по лунному календарю), женщины – в день полнолуния (15 и 16 числа) (10).

Третья точка отмечает момент падения до нуля конструктивных сил, что означает смерть природы, соответствующее зиме в годовом цикле, трем темным ночам в лунном цикле и ночи в суточном цикле. Это и есть «закрытое» время, когда «закрывается» небо, а в юрте на ночь обязательно закрывают свето-дымовое отверстие. Данная точка знаменуется проведением обряда освящения огня домашнего очага в вечернее время, после появления первых звезд на исходе месяца в последний месяц осени и обязательно до выпадения снега. Происходит сворачивание мира в изначальный и вечно возрождающийся сакральный центр, который в обряде освящения огня обновляется, то есть тушится старый огонь и зажигается новый. Так завершение одного цикла совпадает с актом зарождения нового цикла. Огню очага посвящают холощеного козла рыжей масти и просят у огня душ-зародышей детей и скота. Одним из обязательных элементов обряда является освящение стрелы, которую после этого укладывают в чехол «кэжик хавы» (букв. «мешочек благодати»), символизирующий оплодотворенное природное чрево. Данное действие дублируется на социальном уровне: муж, двигаясь вокруг очага по ходу солнца, съедает длинную колбасу (тув.

аңдарышки, кургулдай), символизирующую мужское начало, жена, двигаясь по кругу против хода солнца, снимает со стены ритуальную веревку (тув. челе) с миниатюрными моделями различных сосудов, символизирующих женское начало. Таким образом, ритуал освящения огня домашнего очага знаменует начало зародышевого состояния мира, который каждый раз умирает и обновляется, пока существует всепорождающий и всепоглощающий центр, представленный огнем очага. Осень соотносится с оплодотворением в самом широком смысле: семена растений падают на землю, в мире зверей начинается брачный сезон, скотоводы организуют случку скота и пр. После имплицитного развития в зимний период весной мир снова рождается, расширяется до возможного максимума и вновь сворачивается в сакральный центр поздней осенью, так цикл за циклом в их бесконечной череде. В социальном плане в полном цикле расширение происходит от уровня одной семьи и через альянсу общины, состоящую из близкородственных нескольких семей, до уровня всего рода (племени) в летних обрядах и всенародном празднике Наадым.

В обрядах жизненного цикла в традиционной культуре тувинцев универсальные кризисные ситуации отмечается следующим образом: в точке *B* – рождение, в точке *C* – свадьба, в точке *D* – похороны, в точке *A* – ритуал 49 дней после смерти. Считается, что за этот период пребывания в промежуточной области\* полностью заканчивается цикл жизни умершего, после которого он получает новое рождение. Интересно, что согласно буддийской мифологии, Будда Шакьямуни на 49 день под деревом бодхи достиг просветления (11). То есть 49 дней есть период, в течение которого полностью преобразуется сущность. Тогда дуга *AB* представляет собой отрезок времени от зачатия до рождения человека, то есть, по представлениям

\* Промежуточная область в шаманских текстах называется Чоорат оран (< монг. Зуурдын орон, букв. ‘Промежуточный мир’), известный по тибетской книге мертвых «Бардо тхёдол».

түвинцев, 9 месяцев или 1 год, так как при рождении ребенок считается уже годовалым.

Таким образом, верхняя часть схемы показывает, что в оппозиции «жизнь - смерть» жизнь содержит в себе тенденцию к смерти, а смерть (нижняя часть схемы) содержит в себе тенденцию к жизни. В связи с этим следует указать, что, по-видимому, еще в верхнем палеолите появилось стремление отметить смерть символом жизни с целью последующего возрождения. Так, в древнейших захоронениях умерших укладывали в позу эмбриона и обсыпали красной охрой, цвета солнца, огня и крови. В түвинской культуре умерших с целью перерождения в своем роду также отмечают символом жизни, угольком как производным огня в укромном месте ставят точку, либо рисуют солнце или крестик. Использование производного огня связано также с тем, что он выступает универсальным преобразователем природного в культурное (сырец в приготовленное, нечистое в чистое, чужое в свое и пр.). Кроме этого, в целях возрождения используют зерна, которыми обсыпают и умершего, и поверх могилы, а также в обряде захоронения плаценты. В каждом случае руководствуются идеей возрождения, в силу чего смерть обязательно отмечают символикой жизни.

В связи с представлениями о круговороте человеческой жизни, аналогичному природному циклу (годичному, месячному, суточному), на трех узловых моментах жизненного цикла проводятся специальные обряды, сопровождаемые пиршествами. В түвинском языке сохранилось выражение о том, что в жизни человека бывает три пиршства «үш той» – при рождении, на свадьбе и на поминках. В родинных и похоронно-поминальных обрядах происходит переход из одного мира в другой, в свадебном обряде невеста переходит из рода отца в род жениха, происходит контакт между оппозицией «свои – чужие».

Многочисленные исследования показывают, что элементарной и универсальной познавательной моделью служит

сам человек, мир как человек или складывается изоморфная и синкретическая система «мир - человек». В древней мифологии космос был сотворен из тела первожертвы, глаза которого превратились в солнце и луну. В эти темные периоды мир (человек) закрывается, «закрывая» глаза – солнце, «вышедшая» из тела душа видна на ночном небе в виде луны (душа человека в виде звезды). Следовательно, в вечернее время душа как жизненная сила из центра перемещается к периферии, а затем может «выйти» во время сна (когда человек видит сновидения) и вернуться потом, на что указывают данные эпических сказаний тувинцев, в которых душа героя выходит из левой и по возвращению входит в правую ноздрю. Периферийной локализацией души в вечернее время связан запрет на расчесывание и стрижку волос и ногтей в вечернее время. Максимум открытости мира связан с максимумом жизненной энергии сакрального центра: в годовом цикле лето, в лунном цикле полнолуние, в суточном цикле полдень, в жизненном цикле человека 40 лет как возраст «акмэ», с которого ему позволяются многие вещи – произносить благопожелания, умеренно употреблять молочную водку, управлять государством и пр. В это время солнце как сакральный центр мира находится в зените. В связи с этим большой интерес представляют данные тибетской культуры, связанные с представлениями о жизненной силе «ла» (bla), которая в течение жизни перемещается по телу человека (у мужчин по ходу солнца, у женщин – в противоположном направлении), покидает его с последним дыханием. Перемещается «ла» в соответствии с лунным циклом – 30 и 1 числа каждого месяца находятся в пятке: левой у мужчин, правой у женщин, в полнолуние – на родничке (12). Указание на нахождение жизненной силы в пятке 30 и 1 числа связано с представлением о «закрытости» неба в это время, 30 и 1 числе месяц не виден, 2 числа появляется лишь его тонкий серпик. Эти три дня считаются переходным периодом от одного цикла к другому. В традиционной культуре данный переход рассматривается

обязательным элементом природных и культурных циклов, воспроизводимых в ритуально-обрядовой сфере. В тюрко-монгольской культуре переход природного в культурное и обратный символически оформляется временным периодом с обязательным атрибутом числа «три» на всех уровнях, сопровождается ритуальным (созидающим) разрушением и в большинстве случаев осуществляется в стандартизированной игровой форме. В жизненном цикле: обряд первой стрижки волос ребенка проводится на 3 году жизни, включая год его внутриутробного развития и первый год жизни, когда в нем преобладает природное, то есть эти два года считаются для социума «закрытыми». Как тонкий серпик месяца, показывающийся на 3 день лунного цикла, так и ребёнок входит в мир культуры на 3 году жизни. Первым разрушением в нем природного становится отрезание волос, но не всех, оставляется кружок на родничке, который связывает его с миром божеств (ребёнок в тувинской культуре так и называется «маленькое божество») до тех пор, пока он не окрепнет – сменятся молочные зубы, окрепнут икроножные мышцы, тогда затянется родничок и наступит время перевода его в статус человека. В родинной обрядности на 3 день проводят обряд ритуального очищения роженицы, захоронения плаценты, в свадебной – первое освящение огня очага проводится на третий год брака, в похоронной – на 3 день хоронят умершего.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Целостное и синcretическое восприятие окружающего мира привело к формированию мифологической циклическо-динамичной модели мира, в которой гармонически взаимодействуют комплементарные взаимопереходящие полярные начала. В связи с тем, что определяющими координатами модели мира являются пространство и время, символическое значение объекта либо явления зависит от соотнесенности с хронотопом. В зависимости от него любой феномен может оцениваться положительно либо негативно.

2. Условием существования циклической модели мира выступает его амбивалентный сакральный центр, из которого развертывается мир в начале цикла и в который сворачивается в его конце. Между каждым циклом имеется переходный промежуток, когда мир находится в хаосе, содержащем новое рождение. Он характеризуется инверсионной символикой, смеховой составляющей культуры, играми и состязаниями.

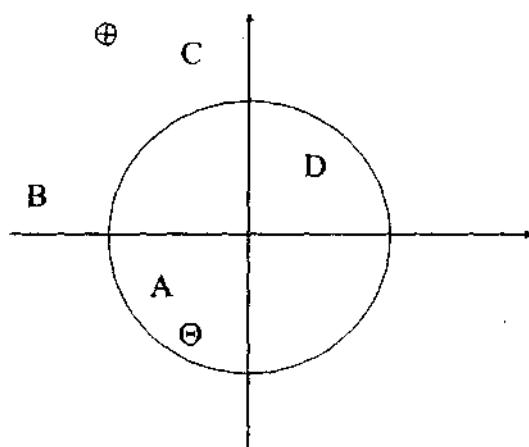
3. В основе организации и функционирования системы «человек – общество – культура» лежит мир в своем нерасчененном синкетическом единстве. Хронотоп выполняет моделирующую роль и культурообразующую функцию в организации пространственно-временных параметров жизнедеятельности традиционного общества в соответствии с ритмами природного цикла. Динамичная циклическая модель мира воспроизводится в ритуально-обрядовой (синхронизирующей природные и социальные процессы) и повседневной культуре.

### Литература

1. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск, 1988. – С. 8, 11.
2. Гуревич А.Я. Время как проблема истории культуры // ВФ. – 1969. - № 3. – С. 107-116; Он же. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. – М., 1971. – С. 159-198. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983. – С. 227-284; Дулам, С. Система символики в монгольском фольклоре и литературе: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / Сэндэнжавын Дулам. – Улан-Удэ, 1997. – 50 с.; Он же. Монгол бэлэгдэл зүй. IV. Зүүд, зөн совингийн бэлэгдэл зүй. Цагийн бэлэгдэл зүй. – Улаанбаатар, 2002; Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988; Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология: Символ и архетип. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991.
3. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1993. – С. 66.

4. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 232.
5. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (Архетипы повторение) // Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. - С. 90.
6. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. – С. 150.
7. Дулам С. Цагаан сарын бэлгэдэл. – Улаанбаатар, 1992. – 21-р тал.
8. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. – С. 49.
9. Дулам С. Монгол бэлэгдэл зүй. IV. Зүүд, зөн совингиин бэлэгдэл зүй. Цагийн бэлэгдэл зүй. – Улаанбаатар, 2002. – С. 251.
10. Научный архив ТИГИ: РФ 52. Рукопись перевода Л.Ю. Доржу с китайского на русский язык статьи: Хэ Синлян. Первые шаги в изучении религиозных верований алтайских урянхайцев // Миньцю яньцю. – 1986. - № 1. – С. 66-74. – Л. 5-6.
11. Мялль Л.Э. Шакьямуни // Миры народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 637.
12. Миры народов мира: Энциклопедия. Т. II: - М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 506.

**Рис.1**  
**Схема динамической модели мира**



**Табл. 1. Ритуально-обрядовое воспроизведение циклической структуры мира**

Наименование обряда	Новый год <i>Шагаа</i>	Летние праздники	Обряд освящения очага <i>От дагыры</i>
Темпоральный код	Годовой цикл (по лунному календарю)	1-ый месяц весны (февраль)	В течение лета, начиная с 1-го летнего месяца (май)
	Лунный цикл	Начало месяца ай чаазы 'новый месяц'	Середина месяца, полнолуние ай долзуу 'полный месяц' (у монголов 16 число 1 летнего месяца день солнца – улаан тэргэл <i>өдөр</i> )
	Суточный цикл	Рассвет (первые лучи солнца)	Полдень (солнце в зените)
Локативный и зооморфный коды	Внутри юрты (очаг, алтарь) и пространство снаружи юрты (восток, жертвеник возле входа в юрту и на ближайшей возвышенности). Жертва: баран белой масти.	Жертвоприношение коня светлой масти небу ( <i>дээр дагыры</i> ) на вершине горы; быка либо козленка темной масти духам-хозяевам воды в месте истока реки ( <i>суг бажы дагыры</i> и просительного канала ( <i>буга бажы дагыры</i> ); быка либо барана духам-хозяевам земли ( <i>овaa дагыры</i> ) на возвышенностях.	Сакральный центр – очаг и пространство внутри юрты. Жертва: холощеный козел рыжей масти.

---

## МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

---

*Юша Ж.М.*

### **Результаты полевых исследований у тувинцев Китая и Монголии**

В августе 2010 года состоялась экспедиция к тувинцам, проживающим в Синьцзян-Уйгурском районе Китая. Цель ее – знакомство с традиционной культурой и фольклором. Проведение полевой работы обеспечило создание коллекции материалов, представляющих устное поэтическое творчество и обрядовую культуру китайских тувинцев. Во время данной поездки нами было установлено, что традиционная культура и фольклор представляют живую функционирующую систему; подтверждена возможность и целесообразность сбора, фиксации фольклорно-этнографических материалов у данной группы тувинцев.

В течение 2011 года в рамках экспедиционного гранта РГНФ (№ 11-04-18025е) нами были проведены комплексные фольклорно-этнографические экспедиции к этнолокальным группам зарубежных тувинцев, компактно проживающим на территории Китая и Монголии. Основной целью полевой работы являлась запись произведений устного народного творчества, визуальная фиксация этнографических реалий и обрядов на цифровую аудио-, видео-, фотоаппаратуру.

Учитывая календарно-сезонную обрядность тувинцев, полевые исследования проходили в три этапа: зимний, летний, осенний. Продолжительность каждой экспедиции составила один месяц.

Во время полевой работы нами были использованы разные приемы: метод включенного наблюдения; фиксация фольклорных произведений без отрыва от ритуала в их живом,

естественном бытении, исключая постановочные кадры; интервьюирование; беседа; «исследовательская провокация» (термин Т.Б. Диановой) [Дианова, 2011, с.5].

С 25 января по 23 февраля 2011 г. состоялась поездка в населенные пункты Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской Народной Республики, в места компактного проживания тувинцев: Хаба, Ак-Хаба, Ханас, Хом, Ала-Хаак, г. Алтай, г. Бурчин, зимние стойбища близ села Ханас. Основной целью экспедиции была запись традиционной зимней календарной обрядности - встречи Нового года по лунному календарю (*Шагаа байырлалы*).

В настоящее время численность тувинцев Китая составляет около 2300 человек. Самоназвание тувинцев Китая варьируется: *кок-мончак, мончак, алдай дывазы*. Однако из-за малочисленности их в паспортах записывают как монголов, что затрудняет установить реальную численность. Родной тувинский язык сами носители называют *мончакча* или *дываджса*. Сфера функционирования родного языка достаточна узка, он является языком общения в семейном кругу и с соплеменниками. Кроме этого, тувинцы, живя в полигэтническом окружении, владеют монгольским, казахским, китайским языками, то есть являются полилингвами. Тувинцы не имеют своей письменности, их дети обучаются в монгольских или казахских школах, с обязательным изучением государственного языка – китайского. Занимаются скотоводством, в последние же годы в летний период жители селений Ханас и Хом подключились к туристическому бизнесу, обслуживая туристов.

Во время зимнего этапа полевой работы нами применялся метод включенного наблюдения, при котором исследователь может участвовать наравне с другими в проведении некоторых новогодних обрядов. Прием «исследовательской провокации» нами использовался тогда, когда информант затруднялся с ответом. В этих случаях в виде подсказки или «провокации» мы исполняли то или иное фольклорное произведение, характерное для тувинской традиции.

Как свидетельствуют наши полевые материалы, у китайских тувинцев до настоящего времени в полном виде представлен календарно-обрядовый цикл, который обусловлен, по-видимому, тем, что они до сих пор ведут традиционный образ жизни. Так, в зимний период тувинцы широко отмечают встречу Нового года по китайскому лунному календарю (*Шагаа*) в течение пятнадцати дней. У них этот праздник наиболее любимый и долгожданный. Предновогодний этап характеризуется четко выраженной очистительной символикой: люди убирают свои дома и юрты, чистят территорию вокруг жилищ. По народным представлениям, считается, что все плохое, весь негатив прошедшего года, должен уйти вместе с грязью, так как «...каждый календарный цикл (день, месяц и в особенности год) характеризуется постепенным накоплением «шлаков», отходов, нечистот, деструктивных сил, и как следствие, происходит его изнашивание, старение, требующее специальных, ритуально оформленных процедур, гарантирующих очищение и омоложение» [Байбурин, 1991, с. 40]. Кроме того, для этого же этапа свойственен подготовительный характер: заранее готовят еду для будущих гостей, заготавливают впрок дрова с расчетом на пятнадцать дней, на время празднеств.

Канун *Шагаа* тувинцы называют «чапсар», или по-монгольски «кучун». В этот день тувинские семьи возле бургана ставят зажженную свечу – чула, а в послеобеденные часы накрывают праздничный стол и приглашают к себе в гости пожилых родственников на совместную трапезу, с тем, чтобы проводить уходящий Старый год.

Вечером, когда на небе появляются звезды, члены 4-5 семей, живущих по соседству, объединяются и, начиная с дома уважаемого человека, затем в порядке очереди, заходят в остальные дома. В каждом доме садятся за праздничный стол, трапезничают, проводят специальный обряд – чилиг *кагары* (разбивание бедренной кости коровы или овцы). Считается,

что с проведением этого ритуала «открывается дорога новому». Это совершают зять этой семьи или же другой молодой человек, пришедший в гости. После того, как одним ударом разбивают кость, оттуда извлекается костный мозг, который делят между участниками обрядового действия. Затем мужчины выходят на улицу и с криками «курай-курай», призывают счастье и достаток, громко кричат, запускают петарды. Здесь отчетливо прослеживается влияние древних представлений китайцев о том, что шум отгоняет злых духов, и они побоятся прийти.

Новый 2011 год по лунному календарю наступил 3 февраля с первыми лучами солнца. В селе Ак-Хаба, как и в других населенных пунктах, зимниках, где проживают тувинцы, на возвышенности имеется специально сооруженное место, называемый *байлын*, считающийся местом обитания духа-хозяина местности.

Ритуал встречи Нового года проводится мужчинами. Обряд состоит из последовательных звеньев: подготовка места моления и жертвенного костра; троекратный обход *байлына*; развесивание жертвенных ленточек – *чалама*; окропление молоком или чаем; троекратный обход *байлына*; произнесение знатоком традиций и уважаемым человеком от имени всего коллектива *чалбарыг*, обращенного к духу-хозяину Алтая, седобородому старцу; коленопреклоненное моление участников обряда; разжигание жертвенного костра – *сан салыры*; призывание счастья *курайлаар*; приветствие по обычью – *шагаалажыр*<sup>\*</sup>, держа на руках *хадаки*<sup>\*\*</sup> – ритуальные шелковые платы (обычно белого, синего, желтого цветов), младший по возрасту подставляет ладони старшему.

На это священное место *байлын* женщинам категорически запрещено приходить, но мне, как чужестранке, разрешили снять этот сакральный обряд.

\* диалектное слово, лит. *чолукшуур*

\*\* диалектное слово, лит. *кадак*

В селе Ак-Хаба от начала до конца были нами зафиксированы на видеоаппаратуру традиционные спортивные состязания по стрельбе из лука – обязательное составляющее новогодних празднеств. Они проводились два дня – с утра до вечерних сумерек. В состязаниях участвуют только мужчины, считается, что мальчики еще не могут поднять тяжелый лук. В правилах этих состязаний присутствуют многие элементы традиционной мифологии: поклонение духам-хозяевам, вера в магическую силу слова, запреты, поверья, а из фольклорных жанров широко используются дразнилки.

Во время празднования *Шагаа* все семьи принимают гостей у себя дома и ходят в гости друг к другу, навещают родственников, друзей и знакомых в течение пятнадцати дней. Считается, что во время *Шагаа* нет плохих людей с дурными помыслами. Каждого зашедшего в дом человека, даже незнакомого, нужно приветить и угостить.

Последним днем Нового года считается пятнадцатый день первого месяца по лунному календарю. В этот день тувинцы отмечают особый обряд, называемый *Мэтэр*, в честь Майтреи – Будды грядущего тысячелетия. Поскольку в этих местностях нет буддийских храмов, обряд ограничивается проведением празднеств, во время которых уважаемым людям старшего поколения, а также молодым, которые хорошо работают, посвящаются благопожелания, преподносятся *хадаки*, поются народные и авторские песни. В проведении таких празднеств мы склонны видеть трансформацию буддийского обряда, адаптированного к местным условиям. Обряд *Мэтэр* нами был заснят в Ала-Хааке, Бурчине и Хабе, население которых представляет разные родоплеменные группы тувинцев.

Кроме новогодних обрядов, в городе Алтае нам посчастливилось зафиксировать все этапы тувинской свадьбы, первый и второй этапы которой проводились в доме родителей невесты. Во время этих ритуалов совершались различные

обрядовые действия, связанные с принятием жениха в свой род, произносились благопожелания, пелись свадебные песни, импровизированные песни-пожелания для каждого гостя, исполняемые матерью жениха.

Во время зимней экспедиции нам не удалось записать репертуар сказителя Тыдыка из рода кара-тош, которого намеревалась записать в эту поездку. Оказалось, что у китайских тувинцев, согласно их мифологическим представлениям, существует запрет на рассказывание героических сказаний после наступления Нового года. В случае нарушения запрета считается, что весна будет долгой, затяжной и будет падеж скота.

В ходе полевой работы была проведена видеосъемка исполнения фольклорных произведений, обрядов и этнографических реалий, самих носителей традиции, музыкальных инструментов. Сопоставление записей, полученных одновременно на аудио- и видеоаппаратуре показало, что комплексное применение разной аппаратуры дает более полное, адекватное представление об исполнении того или иного фольклорного произведения.

На втором этапе, с 21 июня по 18 июля 2011 г., летняя экспедиционная работа продолжилась в этой же среде тувинцев Китая. Некоторые респонденты записывались повторно. Достижением летней полевой работы стало то, что нам впервые удалось посетить селения Кок-Догай, Тамыкы, где проживает малочисленная группа тувинцев (около 130 чел.). Эти поселения находятся в значительной удаленности от основной группы китайских тувинцев, на территории, граничащей с Кобдоcким аймаком Монголии. Тувинцы этих мест проживают с численно преобладающим казахским населением. Они, кроме скотоводства, занимаются и земледелием. Здесь нами собраны в основном жанры несказочной прозы: мифы о созвездиях, о животных, исторические предания о бегстве тувинцев в Монголию в период гражданской войны в Китае,

многочисленные варианты исторических преданий про Амыр-Сану – Хун-тайджи, восставшего против власти маньчжуро-ханов. Помимо этого материала, собраны этнографические данные: описания календарных, семейно-бытовых и похоронно-поминальных обрядов, характеризующих вариативность обрядовой культуры тувинцев Китая.

Большой удачей экспедиции можно считать то, что в этот раз нам удалось записать на летнем стойбище репертуар Тыдыка из рода кара-тош, 74 лет, одного из последних тувинских сказителей. В течение нескольких дней от него записаны три героических сказания, относящихся к архаическому типу эпоса: «Буга-Чарын, Бора-Шээлай», «Моге Сагаан-Тоолай», «Кунан-Кара», которые были исполнены традиционным напевным речитативом без музыкального сопровождения.

Во время этой же экспедиции записанные образцы песенной культуры тувинцев представлены разными жанрами, здесь и узун ыр (протяжные песни), кыска ыр (короткие песни), овей ыры (колыбельные песни), элдек ыр (шуточные песни), магтал ырлары (песни-восхваления родителей, родных мест), дагша ырлары (песни при подношении молочной водки). Поскольку жители этих мест свободно владеют языками соседних народов, то в их песенном репертуаре имеются и казахские, и монгольские, и китайские народные песни. С точки зрения изучения традиционной инструментальной культуры представляют интерес наигрыши на музыкальных инструментах шоор, илгиир и дотшуур.

Собранные нами у тувинцев Китая произведения фольклора идентичны фольклорным образцам российских тувинцев. Например, мотивы и сюжеты героических сказаний «Буга-Чарын, Боктүг-Кириш», «Кунан-Хара», «Моге-Сагаан-Тоолай», мифологических рассказов о происхождении созвездий, о духах-хозяевах местностей, о злых духах, исторических преданий про Амыр-Сану, тематика благопожеланий, восхвалений, заклинаний полностью совпадают.

В результате трех экспедиций к китайским тувинцам нами зафиксированы следующие жанры устно-поэтического творчества: *бурун хоочулар* (мифы), *тууку хоочулары* (предания, легенды), *тоолдар* (сказки, героические сказания), *алгыш-йөрээлдер* (благопожелания), *макталдар* (восхваления), *ырлар* (народные песни), *согааткан ырлар* (авторские песни), *мал алзыры* (мелодии приручения приплода домашних животных к самкам), *тывызыктар* (загадки), чечен, *үлгегер сөстер* (пословицы и поговорки), *бузурелдер* (приметы и поверья). Записаны уникальные исторические сведения о репрессиях, о родоплеменных группах, об истории четырех сумонов, о русских переселенцах, которые жили в этих местах до 1956 года, о бегстве тувинцев Китая в Монголию и др. Кроме этого, полностью записаны все этапы обряда встречи Нового года по лунному календарю, современный свадебный ритуал, а также описание промысловых и поминально-погребальных обрядов.

В ходе проведенных исследований можно сделать следующий вывод. Тувинцы Китая проживают в основном рядом с численно преобладающим казахским населением, исповедующим ислам, но владеющим родственным языком тюркской языковой семьи. Однако по отношению к казахам у тувинцев наблюдается оппозиция «свои-чужие», причиной чего является различие в сфере обрядового цикла: семейно-бытового, календарного, похоронно-поминального, обусловленные принадлежностью к разным религиям. Можно констатировать, что взаимовлияние тувинской и казахской культур идет больше всего на уровне языка, хотя есть и единичные заимствованные обычаи и традиции. Например, в свадебной обрядности – калым за невесту; в детском цикле – проведение мусульманского обряда для мальчиков *сундем* (обрезания) у городских тувинцев.

Третий этап полевых исследований был проведен с 14 сентября по 17 октября 2011 г. в Монголии, в аймаках компактного проживания тувинского населения. К территории современного расселения тувинцев относятся Баян-Ольгийский, Дарханский,

Селенгинский, Ховдинский и Хубсугульский аймаки\*. По имеющимся данным численность монгольских тувинцев составляет около 10000 человек. Они, как и тувинцы Китая, в паспортах записаны как монголы, что также затрудняет вычислить реальное число.

В языковом отношении тувинцы Ховдинского и Хубсугульского аймаков являются билингвами, знающими монгольский и тувинский языки, остальные же группы тувинцев владеют тувинским, монгольским, казахским языками\*\*.

Нашим первым пунктом экспедиционной работы стал сумон Цагаан-Нур Хубсугульского аймака. Здесь же нам представилась возможность поработать и в труднодоступных таежных местах, где находились осенние стойбища тувинцев-оленеводов. Нarrативная сфера представлена мифами, легендами, сказками *тоол*; обрядовые жанры включают благопожелания *алгыш-йорээл*; лирическая поэзия представлена песнями *ыр*, исполненными на традиционные общетувинские типовые напевы и характерные для определенных песен мелодии (такие как «Одуген-тайга», «Межегейим», песни-восхваления оленей и др.). Помимо песенного и повествовательного фольклора, нами было зафиксировано большое количество материала, иллюстрирующего традиционное мировоззрение тувинцев: их взгляды на окружающий мир, представления о жизни и смерти, описания различных обрядов, а также ценные сведения по истории и этнографии тувинцев-оленеводов, которые дополняют комментарии к фольклорным текстам. Материал, записанный у тувинцев-оленеводов, презентирует жанровое многообразие в том виде, как она сохранилась на сегодняшний день.

---

\* В Баян-Ольгийском аймаке казахи составляют 97% населения, в остальных преобладает монгольское население.

\*\* Это связано с тем, что тувинцы, живущие в Дарханском, Селенгинском аймаках, являются выходцами из сумона Цэнгэл Баян-Ольгийского аймака.

Кроме запланированной полевой работы среди тувинцев-оленеводов Хубсугульского аймака, состоялась поездка и в другие аймаки Монголии, где также компактно проживают две этнолокальные группы этнических тувинцев. Мы посетили следующие населенные пункты: сумон Орхон Дарханского аймака, где живут выходцы из сумона Ценгел Баян-Улэгэйского аймака и город Ховд Ховдинского аймака, представители старшего поколения которого во время гражданской войны 30-40-х гг. бежали из Китайского Алтая на территорию Монголии. В этих местах нами записаны образцы семейно-бытового фольклора, описание обрядов детского, похоронно-поминального циклов. Можно отметить, что среди записанных фольклорных жанров преобладают нарративные – миф, предание. В гораздо меньшей степени сохранилась народная песенная культура. Опрошенные информанты в основном пели авторские песни на тувинском или монгольском языках.

Поскольку наш маршрут проходил через город Улан-Батор, то здесь удалось встретить и записать представителей хубсугульской, ценгелской, ховдинской этнолокальных групп тувинцев Монголии.

Несмотря на то, что монгольский язык не является родственным для тувинцев, у них с монголами имеются схожие обряды, обычаи и религиозные представления, что обусловлено историко-культурными связями, укладом жизни двух кочевых народов.

Таким образом, во время экспедиционной работы среди тувинского населения, проживающего в Китае и Монголии, была собрана живом звучанием обширная коллекция материалов. Впервые зафиксированы фольклорные, этнографические и музыкальные образцы четырех этнолокальных групп на современную высокочувствительную аппаратуру.

В результате наших полевых исследований было установлено, что устная фольклорная традиция тувинцев Китая и

Монголии до настоящего времени является достаточно живой и функционирующей системой традиционной культуры, сохраняющей взаимосвязь с религиозными представлениями, мифологией и обрядами жизненного цикла. Кроме того, в обрядовой сфере наблюдаются консервативность и устойчивость в проведении религиозно-культовых, семейно-бытовых, похоронно-поминальных ритуалов.

Зарубежные тувинцы живут в окружении разных национальностей: казахов, монголов, китайцев, дункан, что не могло не повлиять на процессы естественной трансформации исконной культуры, некоторых мифологических представлений: в частности, китайской и монгольской. На уровне лексики замечено также отличие от современного тувинского языка в употреблении диалектных слов, особенным фонетическим произношением, морфологическими особенностями построения речи, заимствованными словами из языков соседних народов. Однако записанные фольклорные произведения демонстрируют единую общетувинскую фольклорную традицию с этнолокальной спецификой.

Результаты экспедиций: видеофиксаций 28 ч., аудиозаписей – 123 ч., фотографий более 1000 шт. Эти полевые материалы послужат основой для сравнительно-сопоставительного анализа фольклора тувинцев России, Китая и Монголии.

### **Литература**

1. Байбурин А.К. Ритуал: старое и новое // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С.40.
2. Дианова Т.Б. Полевой эксперимент в фольклористике: методы и формы // Традиционная культура, № 4, 2011. – С.5.
3. Материалы, записанные в ходе экспедиций 2010-2011 гг. в Синьцзян-Уйгурском районе Китайской Народной Республики и Хубсугульском, Дарханском, Ховдинском аймаках Монголии.

## Об итогах фольклорной экспедиции в Бай-Тайгинский кожуун

Одним из важнейших направлений деятельности сектора фольклора Тувинского института гуманитарных исследований является, как известно, собирательская работа. В её рамках сектор активно организует различные научно-организационные мероприятия, в т. ч. фольклорные экспедиции. Так, в 2009 г. была проведена комплексная фольклорная экспедиция в Сут-Хольском кожууне, в 2010 г. – в Тоджинском. В 2011 г., с 6 по 15 сентября, состоялась очередная экспедиция. На этот раз её маршрут пролегал из Кызыла в один из отдалённых кожуунов республики – в Бай-Тайгинский, который славится своими мастерами-умельцами, продолжающими вековые традиции разных видов народного художественного творчества, в частности, резьбы по чонар-даш (агальматолиту), изготовления ювелирных изделий и предметов быта, кузнецкого дела.

В состав экспедиции входили: зав. сектором Орус-оол С.М. (начальник экспедиции), в.н.с. Самдан З.Б., Кунгаа М.Б. (научный руководитель экспедиции), н.с. Дугаржап А.Т., зав. научным архивом ТИГИ Салчак В.С. (заместитель начальника экспедиции) и водитель Монгуш А.А.-Т.

Маршрут экспедиции охватывал все населённые пункты кожууна: сс. Шуй, Тээли, Хемчик, Бай-Тал, Кызыл-Даг, за исключением сумона Кара-Холь – самого отдалённого и труднодоступного.

Учёные-фольклористы, собиратели не раз вели экспедиционную работу в Бай-Тайгинском кожууне. Самая первая из них – это экспедиция всемирно известного учёного-турковеда В.В. Радлова: в 1861 г. он в течение четырёх дней пребывания на территории Кара-Холя записал в русской транскрипции два сказания и некоторые образцы (четыре куплета) песенного творчества и в 1866 г. опубликовал их в I части «Образцов народной литературы тюрksких племён, живущих в Юж-

ной Сибири и Джунгарской степи». А последней экспедицией, проведённой в Бай-Тайгинском кожууне, является комплексная фольклорная экспедиция, проведённая совместно Институтом филологии СО РАН (г. Новосибирск) и Тувинским институтом гуманитарных исследований в октябре 2001 г. Её участниками было записано от местного населения, в том числе и от школьников, большое количество фольклорных произведений разных жанров, часть которых уже опубликована: в 2006 г. вышел в свет сборник «Фольклор тувинцев Бай-Тайги: в записях от школьников», составленный научным руководителем экспедиции Н.А. Алексеевым и её участником У.А. Донгак. Некоторые записи экспедиции, а именно миф «Как охотник избавился от дирена» («Анчының диренден адырлып алганы») и легенды «Рассказ про Бай-Тайгу» («Бай-Тайга дугайында чугаа»), «Рассказ об Аран-Чула» («Аран-Чула дугайында чугаа») включены в вышедший в свет в 2010 г. том «Мифы, легенды и предания тувинцев» (составители – А.Н.Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М.Юша) двуязычной академической серии «Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока», а в фоноприложение (компакт-диск) тома вошли семь записей, сделанных участниками экспедиции.

На примере материалов, собранных в ходе этих и других фольклорных экспедиций, а также индивидуальных командировок научных сотрудников института можно увидеть, что фольклор Бай-Тайгинского кожууна собирался и публиковался довольно активно: в Фольклорном фонде ТИГИ хранятся записи, сделанные в разные годы, начиная с 1947 г.; многие фольклорные сборники включают героические сказания, сказки, легенды, предания и т.д., записанные от сказителей, знатоков фольклора из Бай-Тайги, например, Чанзана Шынараповича Салчака, Бичен Наадын-Хооевны Салчак, Оржунмаа Туменооловны Хертек, Балгана Ленчаевича Кужугета и других.

Фольклорная экспедиция, состоявшаяся в Бай-Тайгинском кожууне с 6 по 15 сентября 2011 г., как и все другие, имела

основной целью сбор (запись на диктофоны) фольклорных произведений разных жанров, сведений о народных сказителях, певцах, музыкантах, шаманах и других неординарных личностях, когда-либо проживавших или проживающих ныне на территории кожууна, историко-этнографических, лингвистических и других материалов с последующей их обработкой (расшифровка, компьютерный набор текстов и т.д.) и сдачей в научный архив института для пополнения Фольклорного фонда и Фонотеки, а также учёт имеющихся в настоящее время носителей фольклора, изучение степени его сохранения.

В связи с тем, что в 2011 г. (27 января) исполнилось 110 лет со дня рождения известной бай-тайгинской сказительницы, участницы II Слёта (1962 г.) народных сказителей и певцов Тувы Салчак Бичен Наадын-Хооевны, общая программа работы экспедиции включала, кроме собственно полевой работы, проведение научно-практической конференции, посвящённой этой юбилейной дате.

Состоялась она в первый день работы экспедиции, 7-го сентября, на базе средней общеобразовательной школы сумона Шуй, на территории которого родилась и жила Бичен Наадын-Хооевна. Приняли в ней участие более 60-и человек: учащиеся, учителя, местные жители.

В первой части конференции выступили со своими докладами члены экспедиции: Орус-оол С.М. собравшихся ознакомила, опираясь на материалы Фольклорного фонда ТИГИ, с репертуаром Салчак Б.Н.-Х., в который входят, наряду со сказками, песнями, припевками и произведениями других жанров, и героические сказания, что является редким и в силу этого уникальным случаем среди женщин-сказительниц; Самдан З.Б. рассказала о жизненном и творческом пути Бичен Наадын-Хооевны, обратив внимание на то, что, несмотря на все невзгоды и трудности (рано осталась без матери и, будучи старшим ребёнком в семье, помогала отцу растить младших братьев и сестёр; в 17 лет, заболев оспой, потеряла зрение),

она сумела реализовать себя и как мать двоих детей, и как талантливая сказительница, оставившая свой след в культуре Тувы; Кунгаа М.Б. в своём выступлении акцентировала внимание на многогранности её таланта как сказительницы, обладавшей феноменальной памятью, знатока старины, целительницы-врачевательницы, а также представила анализ хранящихся в Фольклорном фонде ТИГИ сказок Бичен Наадын-Хооевны с точки зрения их жанрово-видового и сюжетно-структурного разнообразия; Дугаржап А.Т. рассказала об основных тематических группах и образах песен и припевок, записанных от сказительницы, особо выделяя те, что связаны с конкретными событиями и лицами, таким образом раскрыв её импровизаторский талант; Салчак В.С., для которого сказительница является не только землячкой, но и «хин-ава» (буквально: пуповина-мать – так по обычаю, в знак уважения, называли тех, кто отрезал пуповину), в своём выступлении, также посвящённом жизни и творчеству Бичен Наадын-Хооевны, подчеркнул необходимость издания всех записанных от неё фольклорных произведений отдельным сборником.

Во второй части конференции выступили ветераны сумона: Хюрен Солдуковна Серен (невестка сказительницы), Куске Делгеровна Салчак, Валентина Баштаковна Кужугет, Кара-кыс Идамчаповна Соржу, Вера Кыргысовна Конгар и директор школы Кара-Донгак Андрей Чагырович. Их сообщения, основанные на воспоминаниях очевидцев (в некоторых случаях это были сами выступающие) также были посвящены знаменитой землячке – Бичен Наадын-Хооевне, её жизни и творчеству.

Завершилась конференция докладом «Тыва чогаалдың судалын туткан шинчээчи», символизирующим преемственность поколений: его автор З.Б. Самдан ознакомила собравшихся с жизнью и деятельностью ещё одного их земляка, члена экспедиции, автора трёх сборников статей по различным вопросам тувинской литературы, заведующего научным архи-

вом ТИГИ В.С. Салчака, которому в декабре 2010 г. исполнилось 50 лет со дня рождения.

Данная научно-практическая конференция, которая, как отзывались её участники, дала много нового узнать как о сказительнице Салчак Б.Н.-Х., так и об устном народном творчестве в целом, и положила начало работы экспедиции.

Кроме отмеченных в маршруте населённых пунктов, экспедиция два дня, 9-10 сентября, работала в местечке Тей-Адаа в трёх километрах от с. Тээли, где проходил праздник, посвящённый 70-летию со времени образования Бай-Тайгинского кожууна, с участием большого количества народа, приехавшего из разных мест, благодаря чему удалось охватить, хоть и частично, и с. Кара-Холь, который не входил в её маршрут, одновременно сделав снимки с различных конкурсов и состязаний, например, по чүч ээрер (изготовление нити из шерсти на веретене), кидис салыр (изготовление кошмы), чеп эжер (витьё верёвки из шерсти), дарганнаары (состязание между кузнецами) и др.

Также экспедиция побывала на чабанской стоянке в местечке Хол-Аксы неподалёку от с. Бай-Тал.

В соответствии со своей основной целью экспедиция старалась записать прежде всего фольклорные произведения разных жанров.

**Героический эпос и сказки.** Ни в одном сумоне нам не встретилось исполнителей героических сказаний, да и из жанра сказок удалось записать всего два произведения.

Это, во-первых, сказка под названием «Хунажык анай», относящаяся к числу распространённых по всей Туве. Её исполнила информант Сурун Куске Делгеровна (1936 г.р.), жительница с. Шуй. Как она сказала, в детстве в их семье взрослые часто рассказывали детям сказки, но со временем все они забылись, и в памяти у неё осталась только эта сказка.

Во-вторых, сказка «Тактына-кадай», записанная от Донгак Розы Сереновны (1958 г.р.), работающей в Доме куль-

туры им. К. Хензиг-оола в с. Кара-Холь. Согласно словам информанта, эту сказку она слышала, будучи ещё ребёнком, от своей бабушки Хертек Оржунмаа Тумен-ооловны (1892-1980) или «Тоолдаар-кадай» («Сказывающая сказки»), как называли её в народе. «Бабушка нам постоянно рассказывала сказки. Их у неё было много. Но я, к сожалению, не помню уже. Единственная сказка, которую хорошо помню, это «Тактыына-кадай», потому что бабушка, когда её рассказывала, обязательно ругалась по отношению к героине, говорила, что ей надо было заниматься делами, а не ходить просто так и подбирать какие-то вещи, от которых и нашла свою смерть» — так нам рассказала Роза Сереновна.

Сказка «Тактыына-кадай» по своему сюжету и образу похожа на сказку под названием «Төппене-кадай», которую в 1976 г. записала Самдан З.Б. вместе с другими произведениями от Хертек Оржунмаа Тумен-ооловны и которая вошла в том «Тувинские народные сказки» (составитель — Самдан З.Б.) серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Как известно, записи разных вариантов одного и того же фольклорного сюжета в исполнении разных людей имеют особое значение в изучении преемственности фольклорных традиций, и в этой связи вновь сделанная запись является весьма ценной находкой экспедиции.

В то же время очевидно, что в кожууне угасают традиции сказительства: об этом свидетельствуют малочисленность записей героических сказаний и сказок, сделанных и предыдущей экспедицией (см. «Реестр записей...» в XX выпуске «Учёных записок» ТИГИ), и настоящей, а также то, что исполнители с трудом вспоминают сюжет, пытаются в последовательности его частей, а манера и стиль исполнения суроваты, язык лишён красочных оборотов и выражений, присущих этим произведениям. Всё это говорит об отсутствии практики рассказывания сказок как таковой. И даже если допустить, что экспедиции, возможно, не удалось найти исполн-

нителей, которые более опытны, очевидно угасание традиций сказительства в силу разных причин, и в этом плане Бай-Тайга не является исключением: подобное наблюдается практически везде.

### **Несказочная проза: мифы, легенды, предания и устные рассказы.**

По сравнению с жанрами героического эпоса и сказок, мифы, легенды и предания, а также устные рассказы бытуют среди народа более активно. Это видно по результатам нашей экспедиции: от разных информантов нами записаны в общей сложности 24 произведения следующих жанров:

*А) легенды:* о духе-хозяйке горы Бай-Тайга; о местностях Ырлаар-Тей, Чараш-Даш, Көөп-Сөөк; о невероятных, сверхъестественных шаманских способностях шаманов Хураган-хам, Саая Динмет Шетчик; Кок-хам, живших в Бай-Тайге; о воре-кайгале, сумевшем угнать табун у богатого монгола, у которого были стражи; о девушке-охотнице, унесенной в тайгу медведями; о человеке по имени Кара-Чода (краткий вариант);

*Б) предания:* «Ёзуту-Мээрэн», «Согааш», «Чингис-Хаан биле Субудай»;

*В) устные рассказы:* об открытии аржаана-источника Шивилиг (в двух вариантах); о местных сказителях. Это, например, рассказы-воспоминания Хюрен Солдуковны Серен (1935 г.р.) и Куске Делгеровны Салчак о сказительнице о Салчак Бичен Наадын-Хооевне; Донгак Розы Сереновны о своей бабушке-сказительнице Хертек Оржунмаа Тумен-ооловне. Ещё два, правда, очень коротких и не столь насыщенных, как предыдущие, рассказы-воспоминания о бай-тайгинских сказителях: Салчак Араптане по прозвищу Тар-Карак и Токтак-ооле записаны от информантов Саая Анатолия Чымбаевича и Иргита Думен-оола Дембиреловича (1930 г.р.).

Одной из важных составляющих фольклорных материалов являются рассказы о местных шаманах, целителях, предска-

зателях и т.д. В этом плане, кроме вышеуказанных легенд о знаменитых шаманах Хураган-Хам, Саая Динмет Шетчик, Кок-хам, нами записаны рассказы ныне практикующих шаманов-целителей Хертек Аймаа Доржуевны (1965 г.р.), участницы IX Слёта народных сказителей и певцов Тувы (2008 г.), и Серен-Чимит Зоя Сайын-Маадыровны (1956 г.р.), унаследовавших, как они сами сказали, свои необычные способности от своих шаманов-предков. Аймаа Доржуевна, у которой в роду были шаманы по материнской линии, ещё в детского возраста стала проявлять «странные», присущие шаманам: когда она ни с того ни с сего начинала плакать, глядя на кого-нибудь, обычно этот человек вскоре умирал; в 13 лет попала под грозу, после чего стала постоянно падать в обморок и т.д. «Открыла» её в середине 1990-х годов Серен-Чимит Зоя Сайын-Маадыровна, посоветовавшая ей заниматься целительством. Способы диагностирования и врачевания, используемые Аймаа Доржуевной, традиционны: гадание на камушках *хуваанак*, на картах, проведение обрядов очищения, воскуривание можжевельником, заговоры-заклинания, массаж.

Примерно такими же способами диагностирования и врачевания пользуется и Серен-Чимит Зоя Сайын-Маадыровна, у которой в роду тоже было много шаманов, в том числе легендарная Хураган-хам, и которая также ещё в детстве стала проявлять «странные». Как сказала её мать, Салчак Дарыймаа Иргитовна (1934 г.р.), они с мужем боялись, что люди сочтут их дочь сумасшедшей, поэтому запрещали её говорить что-либо насчёт того, что чувствовала или видела. Поэтому Зоя Сайын-Маадыровна только в 1990-е годы стала заниматься шаманской практикой.

Члены экспедиции побывали в гостях и у Саая Анатолия Чымбаевича (1941 г.р.), потомка легендарных бай-тайгинских шаманов Саая Динмет Шетчик (прадед) и Саая Анзат Динмет (дед). Анатолий Чымбаевич не занимается шаманской прак-

тикой как таковой, но лечит с помощью массажа и лекарственных трав. Согласно его словам, шаманским даром обладает и его сын, Саая Эртине Анатольевич (1985 г.р.), учитель физкультуры средней школы с. Бай-Тал, но он тоже не практикует.

**Музыкально-песенное творчество: песни (ырлар), припевки (кожамыктар), горловое пение (сыгыт-хөөмөй), наигрыши на музыкальных инструментах (аялгалар).**

Основную часть собранного во время экспедиции материала составляют песни, припевки (кожамыктар). Их насчитывается в общей сложности 154 наименований, включая некоторые повторные записи.

Из протяжных народных песен нами записана широко известная «Бай-ла-Тайгам» в исполнении Содунам Чечек Лама-Сууевны (1945 г.р.).

От 78-летней Салчак Дарыймаа Иргитовны (1934 г.р.) были записаны слова (спеть информант не смогла в силу возраста) песни, которую, как она помнит с детства, исполняли во время обряда освящения оваа-жертвеннника, а мелодия была протяжная:

Арамайлаан дагыл ышкаш, оой,  
Арамайлыг Алажымны, оой.  
Амызрай бурган боду-ла ышкаш, оой,  
Айдызымыг Бай-ла-Тайгам, оой.

Как видно, содержание этой песни заключается в восхвалении родной земли, в поклонении ей.

Такого же характера песня зафиксирована была от Донгака Мижит-оола Демдековича (1934 г.р.):

Белдириндеп аржаан аккан  
Бедик ала Бай-ла-Тайга.  
Ортузундан аржаан аккан  
Огаан ала Бай-ла-Тайга.

Тематика собранных припевок, а их всего 150, весьма разнообразна и одновременно традиционна: родная земля, родители (мать, отец), дети, любимая (любимый) и т.п. Немало зафиксировано и припевок сатирико-юмористического содержания.

Среди них преобладают повсеместно распространённые произведения. Но в то же время встречаются и примеры, в которых поётся о тех или иных конкретных местностях или людях, проживавших в кожууне. В этом плане наиболее интересны припевки, записанные от Сурун Куске Делгеровны из с. Шуй, Хертек Пирры Даш-ооловны (1944 г.р.) из с. Кара-Холь, Донгак Розы Сереновны из того же сумона.

Из песенной поэзии детского фольклора зафиксирована одна колыбельная («Өпей ыры») в исполнении Байкова Вячеслава Хомушкуевича (1965 г.р.). От данного информанта, с которым работали и члены экспедиции 2001 г. (см. «Реестр записей...» в XX выпуске «Учёных записок» ТИГИ), мы также записали, кроме колыбельной песни, 6 припевок, **сыгыт** и **каргыраа** в сопровождении игры на баяне, а также 5 легенд и преданий («Вор-кайгал», «Девушка-охотницы и медведи», «Шаман Кок-хам», «Чингис-Хаан биле Субудай», «Кара-Чода»).

От Владимира Салчаковича Шомбула (1946 г.р.), известного мастера-камнереза, музыканта, с которым также работали члены экспедиции 2001 г. (см. «Реестр записей...» в XX выпуске «Учёных записок» ТИГИ) записаны, кроме вышеупомянутой легенды о духе-хозяйке Бай-Тайги и 1 припевки, **наигрыши** на тувинском национальном инструменте бзыянчи и на баяне.

Основными исполнителями народных песен и припевок для нас явились информанты-женщины: Сурун Куске Делгеровна, Соржу Кара-кыс Идамчаповна, Хертек Пира Даш-ооловна, Хертек Зинаида Салчаковна, Содунам Чечек Лама-Сууевна, Доржу Кок Шомбуловна, Монгуш Лидия Чыргаловна, Саая Анна Хертековна, Таргын Чечек Салчаковна.

Как видно, наиболее активно бытующим среди населения кожууна жанром песенной поэзии является жанр припевок. Что касается народных песен, их знают и поют единицы, по сравнению с ними, более популярны современные авторские песни, которые также встречаются среди записей экспедиции.

**Обрядовая поэзия: шаманские песнопения, благопожелания, восхваления, заклинания, заговоры, проклятия.** От 5 информантов нами записаны:

А) **заклинания**: 2 из них это заклинания, произносимые при окроплении утреннего чая; а третье является заклинанием-обращением к духу-хозяину целебного источника;

Б) **благопожелания**: 1 молодожёном и 1 членам экспедиции (было исполнено Зоей Сайын-Маадыровной).

В) **заговоры** приручения матки животных к приплоду: *өшкү чучулаары, хой тоотталаары, инек хөөглээри, бе алзыры* и возгласы для усмирения собаки.

Все записанные заклинания и благопожелания небольшие по объёму и не имеют каких-то особых локальных свойств.

**Афористическая поэзия: пословицы и поговорки.** Из этих жанров записаны всего 2 произведения, относящиеся к числу распространённых: пословицы «Чыварлыг-даа болза, чуртум кончуг, чывактыг-даа болза, чонум кончуг», «Альт болуру кунундан, кижи болуру чажындан».

**Загадки.** Их тоже зафиксировано мало – всего 4. Это известные загадки о разных частях юрты (хараача, ынаалар, эжик, өрөге).

**Участниками экспедиции собраны и записаны некоторые лингвистические материалы:** объяснение топонимов, оронимов и т.д. (например, Мешкен-Хөл, Хөл-Аксы, Эзер-Туруг, Көспек и др.), диалектных слов и выражений (например, «ыдык даш», «чараш даш», «сүру даш»).

Кроме того, при работе с информантами, занимающимися шаманско-знахарской практикой, выявлялись применяемые ими способы врачевания, соблюдаемые ими табу или традиции.

По маршруту экспедиции снято более 300 фотографий.

Таким образом, за время работы экспедиции было собрано и записано 176 единиц фольклорных произведений разных жанров от 23 информантов (в целом было охвачено более 50 информаторов в возрасте от 38 до 81 лет), а также некоторые лингвистические и историко-этнографические материалы.

По собранным произведениям видно, что в Бай-Тайгинском кожууне в настоящее время одни фольклорные жанры продолжают более или менее активное существование, другие же стали редкостью, что, как известно, обусловлено целым рядом причин. К числу наиболее популярных, активно бытующих среди народа жанров относятся припевки, легенды, предания и устные рассказы.

*Миэсит Л.С.*

**Монография Аранчына Ю.Л.  
«Тыва улустун маадырлыг оруу»**

К началу работы «III-х Аранчыновских чтений» в Тувинском институте гуманитарных исследований издана монография доктора исторических наук, действительного члена Российской академии социальных наук, заслуженного деятеля науки Республики Тыва Юрия Лудужаповича Аранчына «ТЫВА УЛУСТУН МААДЫРЛЫГ ОРУУ» («Героический путь тувинского народа»), посвященная 85-летию ученого. Ю.Л. Аранчын в течение 27 лет руководил Тувинским научно-исследовательским институтом языка, литературы, истории (ныне ТИГИ), ставшего известным в научном мире как центр научно-исследовательской мысли по изучению истории, языка, традиционной культуры и духовного наследия народа в Центре Азии.

Монография Ю.Л. Аранчына является исследованием по истории тувинского народа в научно-публицистическом стиле,

написанном на тувинском языке. Он объединил разрозненные факты этнической истории тувинцев с древних времен до 1914 г. – года объявления протектората Российского государства над Тувой (тогда – Урянхайским краем). Нет сомнения, что этот труд представляет собой аргументированный, правдивый взгляд на спорные моменты истории, открывает новые горизонты для дальнейших научных исследований, а также творческих исканий в искусстве Тулы.

Предисловие о жизни и научной деятельности Ю.Л. Аранчына (1926-1997) написано директором ТИГИ, академиком РАЕН и РАСН, доктором филологических наук К.А. Бичелдеем (ныне – министр образования и науки РТ) и кандидатом исторических наук А.К. Канзаем, которые преклоняются перед его сыновней преданностью своей Туве, своему народу и истории своей земли. Рукопись, написанная в 1992 г., подготовлена к печати А.К. Канзаем и Л.С. Мижит.

Выдающийся тувинский историк Ю.Л. Аранчын, обобщая свои многолетние исследования по истории Тулы, выстраивает стройную концепцию динамики исторического пути тувинского народа. Опорные моменты этой концепции обозначены названиями глав: «Наша древняя история», «60 богатырей», «Национально-освободительное движение», «Российский протекторат».

В первой части своей книги автор рассматривает вопросы происхождения тувинского этноса, задаваясь вопросом: «Откуда ты родом, Тува моя? Какова была судьба твоя?». Эти пронзительные строки задают вдумчивый тон размышлению об этногенезе тувинской нации, родо-племенном составе, общественно-социальном устройстве общества.

Далее изложено всестороннее исследование героического события тувинской истории в XIX веке, в период правления Цинской империи, - восстания тувинских аратов в 1883-85 гг., основанное на фактах, анализе архивных документов на монгольском, китайском и русском языках, также рассказах

очевидцев грозных лет и их детей. (Как известно, первое глубокое исследование этого стихийного восстания тувинских аратов было проведено в начале 1950-х годов доктором исторических наук В.И. Дуловым.)

Ю.Л. Аранчын раскрывает мотивы и объективные предпосылки восстания *кайгалов* – удальцов, самых храбрых тувинских мужчин против несправедливости угнетателей, доведших народ до крайней нищеты и беспредельного унижения, – местных и монгольских чиновников китайско-маньчжурского правления. Автор, используя многочисленные сообщения информаторов, выводит основную причину начала этой стихийной борьбы аратов. Благодаря архивным разысканиям исследователя, проясняется настоящая картина стихийного восстания, названного в то время правящими кругами «60 дургун» («60 беглецов»). Достоинством книги является глубокое проникновение в рассматриваемые события и их значение. Включен и документальный материал о восстании 1883-85 гг. – письма правителей Танды-Урянхая, Угердаа Дугера, правителей кожуунов, протоколы допросов, песни восставших героев... Автор уточнил список имен главных участников восстания – 68 аратов, а всего их было более 300 человек. Предводителей аратов подвергли нечеловеческим, изуверским телесным наказаниям – *тос-эрээ*, закончившимся отрезанием головы и повешением их на высоких столбах. Движение восставших героев навстречу трагической гибели, но несломленных духом, переименовано впоследствии на «Алдан-Маадырларның тура халышыкыны» («Восстание 60-ти богатырей»). Книгу пронизывает мысль о трагизме безжалостного века в истории Тувы, об утверждении свободы духа и справедливости. До боли души прямо и достоверно изложив факты данного восстания, автор обратился ко всем: «Мой тувинский народ! Вот имена героев, запомни и не забывай их, с гордостью храни и передавай новым поколениям как священный завет!».

Вторая глава монографии посвящена национально-освободительному движению тувинского народа против полуторавекового маньчжуро-китайского гнeta вслед за провозглашением независимости Монголии от Китая в результате «бескровного переворота». В Туве антиманьчжурское стихийное движение аратов по разгрому китайских торговых факторий (лавок) началось в декабре 1911 г. Простые араты прогнали китайских ростовщиков из Тувы: в Баян-Коле, Таспы, Хем-Белдире, Чая-Холе, Чадане, Эрзине и Тес-Хеме, Танды, Каа-Хеме, Бии-Хеме, Овюре (в местностях Бора-Шай и Дус-Даг, а также в Чадане произошли вооруженные стычки). Автор приводит фактологический материал о том, что некоторые феодалы тувинских кожуунов, особенно правитель Даа кожууна Буян-Бадыргы, защищали китайских торговцев, поставили охрану, создали карательный отряд, жестоко избивали, допрашивали и пытали задержанных аратов. Буян-Бадыргы со своими феодалами и войском до осени охранял китайские фактории и 83 китайцам помог бежать на родину через Россию.

Национально-освободительное движение закончилось участием тувинских аратов в освобождении монгольского города-крепости Кобдо (тув. Хомду) от китайского гарнизона 6 августа 1912 г. В этом году исполняется 100 лет Кобдинскому сражению (тув. Хомду дайыны). Ю.Л. Аранчын приводит список участвовавших в освобождении Кобдской крепости тувинских аратов со всех кожуунов – их было 675 человек. Всего участвовало в данном сражении три тысячи монгольских и тувинских войск. Многие воины были награждены за героизм чинами и званиями. Это событие автор считает знаковым в дальнейшем истории Тувы.

Особый интерес представляет заключительная глава книги, в котором рассматривается «Урянхайский вопрос» и установление протектората России над Урянхайским краем в 1914 г.

Эти важные исторические моменты тувинской истории получили в данной книге уточненное, основательное, объективное объяснение.

Книга написана на хорошем, сочном языке и без сомнения заслуживает самого пристального внимания и уважения тувиноязычного читателя. Во время презентации было предложено перевести монографию на русский и монгольский языки.

Высочайшее уважение Ю.Л. Аранчына к истории своей Родины, к нашим предкам и искреннее обращение к нынешним и последующим поколениям служит ярким примером выражения национального самосознания и гордости. Можно не сомневаться, что исследование доктора, академика Ю.Л. Аранчына вызовет большой интерес общественности, станет предметом всестороннего осмыслиения истории и займет свое достойное место в памяти народа.

*Моллеров Н.М.*

**«Нравственный Представитель верующих СССР –  
священник Владимир Юневич»**

В XIX веке начинается проникновение в Урянхайский край (Туву) русских людей. В конце 1830-х годов в системе притока р. Бий-Хем – Сыстыг-Хема были открыты два первых золотых прииска. С начала 1860-х годов на основе российско-китайского торгового договора русским купцам было разрешено беспошлино торговать в Туве. Пользуясь этим разрешением, они основывали в Туве многочисленные торговые фактории и залмки. В середине 1880-х годов в Туву начали проникать русские крестьяне-переселенцы, которые основали здесь первые земледельческие поселения – Туран, Уюк, Севи, многочисленные залмки в Пий-Хеме и на Тодже, а затем устремились в глубь Тувы. Возникавшие за пределами Усинского края русские населенные пункты для отчетности стали включать в состав Усинского пограничного округа

(УПО), основанного в 1886 г. В них из с. Усинского бывали наездами пограничные власти, священник, врач. Дети зажиточных русских крестьян учились в усинской школе.

Первым и наиболее крупным земледельческим поселением в Туве стал Туран, основанный в 1885 г.<sup>1</sup> В 1908 г. в нем была открыта своя небольшая школа, а в 1911 г. освещена православная церковь Святого Иннокентия Иркутского. 29 мая 1913 г. настоятелем в нее был назначен священник-миссионер В.А. Юневич (о. Владимир), которому в рамках научно-практической конференции «Православие в Туве. История и современность» будут посвящены отдельные доклады.

Задача настоящего небольшого сообщения заключается в том, чтобы акцентировать внимание участников конференции на одном из ярких эпизодов жизни Владимира Юневича в Тувинской Народной Республике, а именно на его вызове на всесоюзный диспут, брошенном в апреле 1927 г. редактору журнала «Безбожник» Емельяну Ярославскому (Губельману) и обращении в ЦИК СССР.

Об этом факте мне стало известно из сводки Управления Государственной Внутренней Политической Охраны (УГВПО) ТНР за апрель 1927 г., подписанной заместителем начальника УГВПО Бодан-оолом и инструктором К.И. Максимовым<sup>2</sup>. С нею я ознакомился, работая Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) в г. Москве. В политической части сводки в разделе «Православные общины» была зафиксирована информация о том, что 23 апреля 1927 г. священник туранской церкви Владимир Юневич направил в Москву две телеграммы.

---

<sup>1</sup> Подробно о начальном периоде истории г. Туран см. Моллеров Н.М. Основание и развитие г. Турана в конце XIX – начале XX века. (Исторический очерк) // Ученые записки ТИГИ. Кызыл, 2004. Вып. XX. С. 60 – 84.

<sup>2</sup> РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Лл. 63-65, 85.

В первой из них, адресованной Е.М. Ярославскому, сообщалось: «От имени 150-миллионного верующего русского народа, в присутствии живых свидетелей Советских организаций г. Красного и всего населения Тану-Тувинской Республики, через партийное районное бюро, в день воскресения Христова, бросаю в лице Вас безбожию – всесоюзный вызов»<sup>1</sup>.

Во второй телеграмме на имя председателя ЦИК СССР М.И. Калинина говорилось: «На основании статьи 13 Основных Законов Советской Конституции, в память наступающего юбилея десятилетия Октябрьской революции, от имени 150-миллионного верующего народа через Полномочного Представителя СССР, консула-гражданина Старкова, передаю ЦИК СССР акт государственной важности и прошу внимания Правительства к этому историческому обращению»<sup>2</sup>.

Обе телеграммы были подписаны одинаково: «Нравственный Представитель Верующих СССР – Священник Владимир Юневич»<sup>3</sup>.

Владимир Юневич писал, что «все, написанное им до сего времени, труды духовно-нравственного содержания, не издаются»<sup>4</sup>, а на его неоднократные запросы в Священный Синод был получен ответ, что литература такого характера не публикуется по цензурным соображениям. Из этого ответа он заключал, что Советское Правительство, именуемое им «атеисты», «свои учреждения превратило в орудия борьбы, не отличающиеся от буржуазных. ...[и] старается задушить все, что направлено в сторону религии»<sup>5</sup>. Действуя подобным образом, считает он, «Советское Правительство не усиливает мошь коммунистического движения, а, наоборот, показывает

<sup>1</sup> Там же. Л. 63.

<sup>2</sup> Там же. ЛЛ. 63-64.

<sup>3</sup> Там же Л. 64.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

свои бессилие и слабость», так как «атеисты в вопросах научно-нравственного понимания слабы»<sup>1</sup>.

Авторы сводки отмечают, что подобные заявления Владимир Юневич «не стесняется говорить, где бы то ни было, стараясь этим подчеркнуть правду своих заявлений»<sup>2</sup>, сравнивая положение таких, как он духовно-нравственных представителей, которых власти, вопреки правилу: «лежачего не бьют», - продолжают бить, и это не делает им чести. В сводке отмечается, что в основном священник Юневич направляет свои усилия «на пропаганду духовно-нравственного состояния своих прихожан»<sup>3</sup>, идеализируя свое учение под лозунгом «Жизнь для Бога», что он даже высказывает за организацию союза наподобие Священного Интернационала.

Далее работники УГВПО или по-другому, службы безопасности ТНР приводят ряд примеров, когда о. Владимир опережал советских и партийных пропагандистов, сводя на нет их усилия в атеистической пропаганде. Такие случаи были ими зафиксированы в пос. Тарлаг и с. Уюк Турено-Уюкского совхозуна<sup>4</sup>. «Действует крайне уверенно, - отмечают они, - высказываясь за желание устроить религиозный диспут, не имеет намерения выступать против местных сил, считая их мало компетентными в вопросе религии, единственное его желание в настоящее время – выступить на диспут с Ярославским»<sup>5</sup>.

Подытоживая свои наблюдения и размышления, работники УГВПО заключают: «Не получая сопротивления, Юневич, чем дальше, тем больше чувствует уверенность в правоте своих заявлений, несмотря на то, что они пока что положительных

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. ЛЛ. 64-65.

<sup>4</sup> К этому времени районы Советской колонии в Туве были переименованы в советские хошуны (совхозуны).

<sup>5</sup> РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. ЛЛ. 65.

результатов не дали. Авторитет его среди верующих вполне достаточный, сам же он от слов переходит к делу...»<sup>1</sup>.

Сформулированный таким образом вывод не оставляет сомнений в том, что активные действия туранского священника по противодействия антирелигиозной пропаганде и попытка вынесения вопроса о духовно-нравственном воспитании россиян на всесоюзный уровень послужили основанием для приятия местными партийно-советскими властями Советской колонии в Туве, а, возможно, и тувинского правительства в лице УГВПО, решения о высылке священника Владимира Юневича из Тувы.

В октябре 1927 г. на плоту он отправился вниз по Енисею. Но не в Москву на Всесоюзный диспут с Емельяном Ярославским, а как депортированный из Тувы. Заключительный период его жизни был связан с г. Минусинском. Здесь в 1929 г. он был приговорен к трем годам лагерей. Сюда же он вернулся после отбытия незаслуженного наказания. В Минусинске в ноябре 1937 г. он был арестован и 12 декабря 1937 г. расстрелян за принадлежность к контрреволюционной организации. 5 октября 1957 г. Владимир Юневич был реабилитирован за отсутствием в его действиях состава преступления<sup>2</sup>.

Анализ сводки УГВПО показывает, что уже в период пребывания в Туве Владимир Юневич стоял на позициях обновленчества, т.е. принадлежал к числу служителей культа, склоняющихся к сотрудничеству с Советской властью. Справедливо отмечая ее слабость в духовно-нравственном воспитании населения, он рассчитывал на сотрудничество церкви и власти в этом вопросе, но в результате натолкнулся на воинствующий атеизм и полное нежелание идти на разумные компромиссы.

Ценным для последующего изучения религиозной деятельности Владимира Юневича в Туве является упоминание

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См. об этом. Становление православия в Туве. Кызыл, 2011. С. 13.

в сводке о написанных им и направленных для опубликования трудах духовно-нравственного содержания. Возможно, что хотя бы часть из них уцелела и храниться в архивах Русской православной церкви или же в государственных архивах. Интересно было бы ознакомиться с их содержанием и попытаться ответить на вопрос: что в этих трудах так насторожило цензоров, почему их так и не опубликовали? Ведь поднятый в них вопрос о духовно-нравственном воспитании населения со всей остротой встал в последнее пятилетие существования советской власти, в так называемые годы застоя. Отвергнув помочь церкви в этом вопросе, коммунистическая партия и правительство СССР не смогли решить его удовлетворительно. В этом, пожалуй, заключается главная причина вырождения партийно-советской элиты и резкого падения нравов в обществе накануне распада Советского Союза.

*Лудуп Р.Д.*

### **Кто изображён на горе Суме-Бели?**

На территории Чая-Хольского района нашей республики на горе Суме-Бели есть высеченное на скале буддийское святилище (см. фото №1). В 80-х годах прошлого века, после введения в эксплуатацию Саяно-Шушенской ГЭС на Енисее, это место попало в зону затопления. С тех пор, каждое лето, в связи с сезонными повышениями уровня воды на Саяно-Шушенском водохранилище, данное святилище уходит под воду. Недаром говорят, что вода камень точит. Я не знаю, из какой породы эта самая скала, на которой высечено данное изображение, но это явно не гранит. Будь она из гранита, может быть, воздействие воды было бы не таким уж катастрофичным. Мне посчастливилось дважды посетить это святое место и сделать несколько снимков, и в результате этих посещений я убедился, что мы уже безвозвратно потеряли бесценный

памятник истории и культуры. Под воздействием воды скала с каждым годом буквально на глазах расслаивается и смыывается. Некогда имевшая все цвета и атрибуты буддийская святыня сегодня просто неузнаваема. По мнению специалистов, реставрации данный памятник, увы, уже не подлежит.

Народный писатель Тувы А.А. Даржай и другие местные жители мне рассказывали, что до затопления на наружной стороне ниши по бокам были видны высеченные изображения двух гневных божеств. Скорее

всего, это были двое из четырёх локапал (санск. *lokapala* или *catvari maharadja*, монг. дөрвөн махаранз), хранителей 4-х сторон света. Традиционно локапал изображали на воротах буддийских храмов Китая, Тибета, Монголии и ряда других стран, где распространён буддизм и эта традиция до сих пор сохраняется.

Со слов тех же жителей Чая-Холя, центральное божество и стоящие рядом с ними два божества имели все свои цвета и атрибуты. Сегодня изображения двух локапал полностью смыты и попытка персонифицировать их весьма проблематична. А в самой нише от центрального божества и его свиты можно увидеть лишь только внешние очертания (см.фото №1) и это привело к тому, что многие стали теряться в догадках, кого же неизвестный художник прошлых столетий изобразил в этой рукотворной пещерке. Среди местных жителей бытует мнение, что это Авыдай бурган – так звучит на тувинском языке имя



фото № 1



фото № 2

его двух учеников Шарипутры и Маудгальяяны (см. фото №2). Поэтому научные сотрудники попросили меня высказать своё мнение по поводу этого памятника культуры.

Бегло сравнив эти два изображения, можно действительно подумать, что на скале художник изобразил Будду Шакьямуни с двумя своими учениками. На обоих изображениях центральные фигуры восседают в позе лотоса, имеют на головах ушниши (санск. usnisa) – символы просветлённости. И из-за этой визуальной общности совершенно спонтанно мы можем прийти к выводу, что в нише высечено изображение Будды Шакьямуни с Шарипутрой и Маудгальяной. Но это только на первый взгляд.

Для того, чтобы дать окончательный ответ, кто же изображен в скальной нише, нам понадобится небольшой сравнительный анализ танок Будды Шакьямуни и Будды Амитабхи. Такой анализ вполне приемлем, поскольку на

Будды Амитабхи (санск. Amītabha, тиб. Одпагмэд, монг. Авид бурхан), одного из пяти дхьяни-будд (санск. Панчататхагата). Этого мнения придерживаются и некоторые сотрудники ТИГИ, в том числе и К.А. Бичелдей, директор ТИГИ при Правительстве РТ, доктор филологических наук, профессор, академик РАН и РАСН.

Следует, однако, отметить, что в тувинском обществе, в том числе среди служителей буддийского культа, считалось также, что это изображение самого Будды Шакьямуни и

Следует, однако, отметить, что в тувинском обществе, в том числе среди служителей буддийского культа, считалось также, что это изображение самого Будды Шакьямуни и

на скальном изображении всё  
ещё можно заметить фрагменты  
нескоторых атрибутов буддийских  
божеств, и они могут послужить  
ключами для их идентификации.

В буддийском изобразитель-  
ном искусстве изображение  
того или иного божества всегда  
выполнялось в строгом соответ-  
ствии с иконографическим тек-  
стом. Свет, цвет, персональные  
атрибуты божеств, позы (асаны),  
знаки рук и ног (мудры) и т.п.  
элементы строго индивидуальны  
и должны изображаться согласно  
каноническим правилам. Если  
человек не обладает этими зна-  
ниями, то ему весьма трудно  
будет идентифицировать, что за божество изображено перед  
ним.

Итак, давайте посмотрим на танку Будды Амитабхи (см. фото №3) и сравним его с танкой Будды Шакьямуни (фото №2) и с нашим наскальным изображением, что на фото №1.

На первый взгляд нам покажется, что там и тут изображен  
Будда Шакьямуни. Однако, мы видим, что они всё же имеют  
некоторые различия. Во-первых, это цвета тел и, во-вторых,  
положения рук и ног, т.е. мудры. Цвет тела Амитабхи красный, а  
у Будды Шакьямуни - золотистый. Мудра у Амитабхи - дхьяни-  
мудра (мудра медитации). Обе руки опущены и покоятся внизу  
живота ладонями вверх, распрымлённые пальцы правой руки  
над распрымлёнными пальцами левой, а на ладони - чаша для  
подаяний - патра.

У Будды Шакьямуни - бхумиспарша-мудра, т.е. мудра  
касания земли. Здесь мы видим, что у Будды Шакьямуни



Будда Амитабха (фото № 3)



Авалокитешвара  
(фото №4)



Махастхамапрапта  
(фото №5)

правая рука опущена и касается земли кончиками пальцев, а левая рука покоится на верхней части левого бедра и держит чашу для подаяний - патру.

На нашем наскальном изображении обе руки центрального изображения опущены и отчётильно видны, что они направлены к низу живота, как и у Будды Амитабхи на фото № 3. Следовательно, можно утверждать, что это всё-таки дхьяни-мудра и можно согласиться с теми, кто считает, что это изображение Будды Амитабхи. Но, если и этот аргумент покажется недостаточным, можно сделать и другие сравнения.

Теперь рассмотрим и сравним окружения Будды Шакьямуни и Будды Амитабхи.

Будда Шакьямуни изображён в окружении двух своих учеников Шарипутры и Маудгальяяны (см. фото № 2). Оба ученика держат монашеские посохи и чаши для подаяний, головы без ушниш и корон, облачены в скромные монашеские одежды и не имеют никаких украшений.

Будду Амитабху окружают две бодхисаттвы Авалокитешвара (тиб. Ченрезиг) и Махастхамапрапта (тиб. Тхучентхув).

Авалокитешвара (см. фото № 4) белого цвета, имеет четыре руки. Его первые две руки сложены вместе у сердца и в них он держит Драгоценность, исполняющую желания, а в другой правой руке хрустальные чётки и в левой - стебель лотоса. Эти предметы, являются сугубо индивидуальными атрибутами Авалокитешвары.

У Махастхамапрапты (см. фото № 5) цвет синий, имеет две руки. Отличительные атрибуты: стебель лотоса в левой руке, а в правой - ваджра.

У обеих бодхисаттв есть ушниши, увенчанные коронами, а вокруг шей - ожерелья из драгоценных камней.



Будда Амитабха в окружении восьми бодхисаттв  
(фото №6)



фото № 7

Авалокитешвара стоит справа от Будды Амитабхи, а Махастхамапрапта - слева. Это далеко не единственный способ изображения Будды Амитабхи. Встречаются изображения только одного Амитабхи без свиты, есть и изображения в окружении восьми бодхисаттв и других божеств. Притом бодхисаттвы изображаются не обязательно стоячими, но и в сидячей позе (асане). На представленном изображении у бодхисаттвы Махастхамапрапты правая рука слегка отведена в сторону и держит её на уровне плеч, а ладонь обращена вверх, и ваджра стоит на ладони, словно парит в воздухе.

Но встречаются и другие варианты, где он правую руку держит с ваджрой у сердца (см. фото № 6, 7).

Теперь посмотрим на наше наскальное изображение и попытаемся отыскать хоть что-нибудь, своим внешним очертанием напоминающее хотя бы одного из этих вышеперечисленных символов.

Фигура, высеченная на правой стороне от центральной фигуры (см. фото № 8), сильно пострадала от воды, но всё же, на ней можно увидеть, что

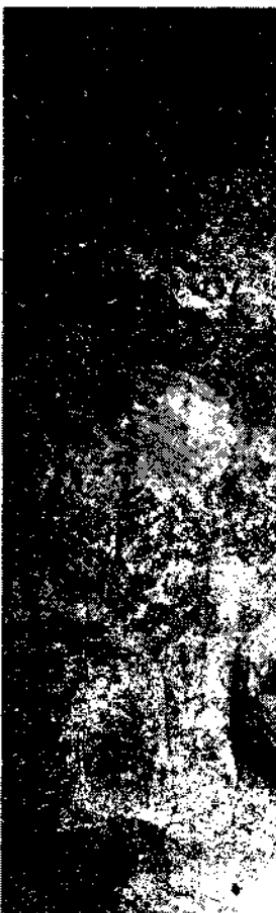


фото № 8

голова фигуры имеет ушнишу, а на изображении длинной набедренной повязки отчётливо видны насечки напоминающие узор ткани. Следовательно, это изображение бодхисаттвы, а не одного из учеников Будды Шакьямуни.

Теперь обратим своё внимание на фигуру, изображённую слева от центральной фигуры (см. фото № 9). Здесь мы также отчётливо видим, что на голове фигуры есть ушниша. Хорошо видна также правая рука фигуры. Рука, как и на фото № 7, согнута, а кисть руки находится в области сердца, пальцы зажаты в кулак и держит какой-то предмет, внешне очень похожий на ваджру, на обязательный индивидуальный атрибут бодхисаттвы Махастхамапрапты. Кроме того, в области шеи фигуры сравнительно хорошо сохранилось изображение ожерелья. Отсюда вывод – фигура, высеченная на левой стороне от центральной фигуры, является изображением бодхисаттвы, а ещё точнее бодхисаттвы Махастхамапрапты.

В процессе написания этой статьи меня всё время тревожил тот факт, что я не располагаю никакими историческими документами. Чтобы окончательно убедиться в достоверности данного факта, мне стали необходимы фотографии святилища, сделанные до его затопления. Поэтому я обратился за помощью к научным сотрудникам ТИГИ, которые любезно предоставили мне возможность ознакомиться с электронными копиями старых фотографий буддийского святилища на горе



фото № 9

Суме-Бели. Эти материалы для меня оказались уникальными. Одна из фотографий датируется 1906 годом (см. фото №10). По всей видимости, это самая ранняя фотография нашей ниши с буддийскими божествами.



фото №10

Здесь мы видим, что перед входом в нишу есть крыльцо, выложенное из плоских камней, а сам вход закрыт деревянной конструкцией, имеющей дверцу из досок.

Видимо, это сооружение было установлено в целях защиты святилища от агрессивных воздействий дождя, ветра, солнечных лучей и т.д.

Далее идут фотографии уже без этой конструкции. Странно, конечно, что кто-то мог демонтировать данное сооружение. Или оно просто от ветхости рухнуло само по себе, или это дело рук каких-то вандалов – нам теперь знать не дано.



фото № 11

Итак, на следующих фотографиях мы видим святилище уже без той деревянной конструкции. Я лично не исключаю, что это защитное сооружение было демонтировано теми, кто так усердствовал сделать фотографии данного объекта. Местные жители просто не осмелились бы поднять руки на своё святилище. Зато, (как говорится, не было бы счастья, да несчастье помогло) этот факт теперь нам даёт возможность увидеть, каким было наше древнее святилище в самом начале прошлого столетия. Фотография № 11 была сделана с неудачной позиции, зато она получилась с очень хорошей выдержкой. Благодаря чёткости снимка у нас теперь появилась возможность посмотреть на наш объект уже по-новому.

Мы видим, что перед входом есть каменная кладка, а с двух сторон входа во весь рост высечены фигуры двух локапал, но к ним вернёмся чуть позже. Далее в самой нише мы видим головы и плечи всех трёх фигур. Несмотря на то, что фотография черно-белая можно с уверенностью сказать, что

фигуры раскрашены в цвета, а тело Будды, по всей видимости, имеет красный цвет. Ещё один немаловажный факт то, что Будда изображён сидящим под деревом. На первый взгляд, нам кажется, что это орнамент из цветов, но на самом деле это стилизованные изображения веток драгоценного дерева бодхиврикша. (для сравнения см. фото №6). Амитабху часто изображают под этим деревом, растущим в раю Сукхавати (тиб. Дэвачэн, тув. Дываажан). То, что это, несомненно, Будда Амитабха доказывают и другие фотографии (см. фото №12 и 13). Как мы видим, на этих фотографиях центральная фигура в нише изображена с дхьяни-мудрой, характерной для Будды Амитабхи и фигура слева от центральной фигуры имеет на голове ушнишу.



фото № 12

Это ёщё раз доказывает то, что в нише рядом с центральной фигурой изображены бодхисаттвы Авалокитешвара и Махастхамапраптта.

Теперь, на мой взгляд, есть ёщё одна интересная особенность этой ниши. Вход ниши обращён на восток и это не случайно. Если мы сядем у входа в нишу и будем смотреть на изображения, то заметим, что мы сидим лицом на запад. И это даёт нам право предполагать, что нишу сделали согласно каноническим текстам для конкретной медитативной практики, т.е. для созерцания Будды Амитабхи, творца западного рая буддизма Сукхавати. Размеры самой ниши и изображённых в ней святых не столь велики и это тоже не случайно. Видимо, художник изначально планировал создать объект для медитации, и выбрал именно такие размеры, чтобы было удобно созерцать его с близкого расстояния. В данном случае, крыльцо перед нишой – самая удобная точка для созерцания объекта. Значит, несохранившаяся каменная кладка перед нишой была не только крыльцом, но и служила местом расположения для медитирующего человека вовремя созерцаний.

Теперь насчёт изображённых у входа двух локапал. (Следует сказать, что на их изображения пристальное внимание обратили также сотрудники ТИГИ.) Задача наша всё такая же – попытаться обнаружить индивидуальные атрибуты божеств и с их помощью идентифицировать обоих локапал.

Сначала небольшая предыстория. В некоторых источниках пишется, что в эпоху третьего Будды – Будды Махакашьяпы (тиб. Одсрунг Чэнпо), постоянно враждовали меж собой 2 нага (тиб. Лу, монг. Лус, тув. Суг ээзи) и 2 гаруды (монг. Хангарьд, тув. Хаан-Херети), вследствие чего они испытывали безграничные страдания, которые прекратились лишь тогда,



фото № 13

когда они приняли прибежище в Трёх Драгоценностях (в Будде, Дхарме и Сангхе). После чего и наги, и гаруды поклялись Трём Драгоценностям впредь помогать живым существам и защищать Дхарму. А в эпоху четвёртого Будды – Будды Шакьямуни, эти наги и гаруды, приняв облик четырёх локапал, поселились на горе Сумеру и стали защитниками четырёх сторон света.

Теперь рассмотрим их по порядку.

Зашитника восточных небес на тибетском языке называют Юлхорсрунг (санск. Dhrtarastra). Цвет тела зелёный, облачён в железные доспехи, в руке держит струнный музыкальный инструмент бибинг. Он играет на своём инструменте, чтобы никто не услышал его голоса, т.к. его голос может причинить вред живым существам.

Второй - защитник Пагкъэво (санск. Virudhaka). Он защитник южных небес. Цвет тела синий, облачён в железные доспехи, в правой руке держит меч. Своим мечом он устрашает живых существ, тем самым даёт знать им, что к нему нельзя прикасаться, т.к. прикосновение может их отравить.

Западные небеса защищает Жанмисанг (санск. Virupaksa). Цвет тела красный, облачён в железные доспехи, в правой руке держит буддийскую ступу, а в левой нагу. Его один только взгляд может причинить вред другим. И чтобы не причинять вреда живым существам, он смотрит на свою ступу. Есть ещё и объяснения, что он держит ступу, чтобы живые существа смотрели не в его глаза, а на его ступу.

Четвёртый махаранза – Намзырай (санск. Vaisravana). Он защитник северных небес. Цвет тела жёлтый, в правой руке держит зонт, а в левой - мангуста, изрыгающего драгоценности. Как правило, его изображают восседающим на снежном льве, но бывают изображения без этого льва. В отличие от предыдущих трёх локапал, Намзырай в северном буддизме относится ещё и к пантеону десяти дхармапал – защитников Учения и считается божеством богатства.

Согласно вышеприведённым описаниям можно составить следующую таблицу:

	Юлхорсунг (санск. Dhitarashtra)	Пакьебо (санск. Virudhaka)	Жаммисанг (санск. Virupaksa)	Намзырай (санск. Vaisravana)
Сторона света	восток	юг	запад	север
Цвет тела	зелёный	синий	красный	жёлтый
Символ	струнный музыкальный инструмент бибинг	меч	1. ступа 2. нага	1. зонт 2. мангуст

Теперь вернёмся к нашим фотографиям. На фотографиях мы видим, что изображения двух локапал практически не сохранились. С первого взгляда сказать, кто они, не представляется возможным. Особенно сильному разрушению подверглась первая фигура и как следствие из индивидуальных символов ни один не уцелел. (см. фото №14) Но, приняв во внимание положения рук, можно с некоторой уверенностью сказать, что это всё-таки изображение локапалы Вирудхаки – защитника южных небес. Как мы знаем, его изображают с мечом в руке.

Видимо в этом варианте его изображали с мечом в левой руке. Такой вариант тоже существует, особенно в китайском стиле.

А вот со второй фигурой нам повезло. По сравнению с первым изображением у второго изображения остались кое-какие детали, внешне напоминающие атрибуты одного из локапал. (см. фото №15) Надо отметить, что буддийское изобразительное искусство тибетцев и монголов



фото № 14

существенно отличается от буддийского изобразительного искусства китайцев и ряда других народов. Как только мне представили эти старые фотографии, пристально рассмотрев изображения локапал, я понял, что это работа не тибетских и не монгольских художников, а научные сотрудники ТИГИ лишь подтвердили мою догадку, сказав, что это явно китайский стиль.

Полистав имеющиеся у себя материалы, а также обратившись за помощью к ресурсам интернета, я убедился, что это действительно китайский стиль изображения локапал.



фото № 16



фото № 15

Итак, на фото № 15 мы видим, что локапала в левой руке держит шарообразный предмет, а в правой руке какой-то предмет вытянутой формы, предположительно, это то, что осталось от изображения ния головы наги. Надо отметить, что по тибетским и монгольским традициям ни один из локапал с шарообразным предметом в руке не изображается. Теперь обратите внимание на фото № 16. На фотографии запечатлена статуя локапалы Ви-

рупаксы, установленной у ворот буддийского храма в Китае. По тибетско-монгольскому канону Вирупакса традиционно изображается со ступой в левой руке, а в правой с нагой и никак иначе. Как мы видим, в китайском варианте – в левой руке вместо ступы он держит золотистый жемчуг, а в правой нагу. В китайских храмах встречаются и другие варианты, где Вирупакса изображается несколько иначе, т.е. с жемчугом в правой руке, а в левой с нагой. Удивительное сходство пропорций и характера я . стов божества на фото №15 с фотографией локапалы из Китайского храма, нам даёт право утверждать, что второе изображение, что у входа на скальной ниши, высеченной на горе Суме-Бели это изображение локапалы Вирупаксы – защитника западных небес.

Итак, наш небольшой труд подходит к своему логическому завершению, и я считаю, что можно уже подводить черту. И мой окончательный вывод таков:

1. На горе Суме-Бели, что на территории Чая-Хольского кожууна РТ, на высеченном на скальном святилище изображён Будда Амитабха в окружении бодхисаттв Авалокитешвары слева и Махастхамапрапты справа, а не Будда Шакьямуни со своими учениками.

2. Изображение Амитабхи с его окружением создавали не для слепого поклонения, а для медитативного тренинга.

3. У входа в нишу некогда были изображены две локапалы. Справа от Амитабхи было изображение локапалы Вирудхаки – защитника южных небес, а слева локапалы Вирупаксы – защитника западных небес.

4. Работа выполнена в китайском стиле.

### **Литература**

1. Буддийская живопись Бурятии, Улан-Удэ, Нютаг. 1995.
2. Буддизм: Словарь/ Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др. М.: «Республика»
3. Буддын шашин, соёлын тайлбар толь, Улаанбаатар хот, 1999.
4. Монгольская национальная живопись «Монгол зураг», Н.Цултэм, Госиздательство, Улан-Батор, 1986 .

5. Старобурятская живопись: Исторические сюжеты: в иконо-графии Агинского дацана. - М.: Искусство. 1975.

**Материалы из сайтов:**

1. [www://gumilevica.kulichki.net/articles/tibet.html](http://gumilevica.kulichki.net/articles/tibet.html)
2. [http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BC%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%B0%D1%85%D0%B0](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BC%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%B1%D1%85%D0%B0)
3. [http://www.khandro.net/deities\\_bodhisattvas.htm](http://www.khandro.net/deities_bodhisattvas.htm)
4. [www.abhidharma.ru/A/Buddha/Content/Amitabh.htm](http://www.abhidharma.ru/A/Buddha/Content/Amitabh.htm)
5. <http://www.epochtimes.ru/content/view/42929/4/>
6. <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%9B%9B%E5%A4%A7%E5%A4%A9%E7%8E%8B>

*Винокурова У.А.*

**Возвращение Путешественника**

В языке эвенского народа, освоившего бескрайние просторы тундры и тайги на оленях, есть замечательное слово “арчан”, обозначающее поездку навстречу человеку, который может заблудиться в неизвестной ему местности.

Издание трудов хакасского исследователя, всемирно известного учёного-турколога Николая Федоровича Катанова (1862-1922 гг.) представляет собой своеобразный “арчан” для современных исследователей культуры, языка и быта тюркских народов Сибири, Центральной Азии и Восточной Европы. Исследовательский метод Н.Ф. Катанова представляет собой живописание в сочетании с глубоким кросскультурным погружением в окружающую реальность. Синкретичность внимания учёного воссоздаёт живую старину культуры повседневности, многогранный мир общих предков современных тюркских народов.

Энциклопедический труд Н.Ф. Катанова «Очерки урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии Наук и Императорского Русского Географического Общества», опубликованный докто-

ром культурологии А.К. Кужугет сразу стал событием научной жизни Сибири и достоянием тюркоязычных народов. Книга издана на средства РГНФ и ТИГИ при Правительстве РТ.

Эта книга представляет собой образец труда «антрополога изнутри», учёного, представителя хакасского народа, владеющего культурным наследием родного народа, с уважением изучающего культуру общих предков тюркских народов и стремящегося ввести в научный мир тувинский язык, хакасскую культуру, интеллектуальный опыт народов Сибири. Глобальность масштаба интеллектуальной биографии Н.Ф. Катанова унаследована от глобализационных процессов, свойственных тюркскому миру Сибири с древнейших периодов истории человечества. Становлению учёного способствовал выдающийся исследователь В.В. Радлов, поощрявший исследовательский интерес студента Санкт-Петербургского университета Николая Катанова. Сказалось и влияние крупного деятеля “сибирского областничества” Н. М. Ядринцева.

Страсть к путешествиям была в крови хакаса Н.Ф. Катанова, остро чувствующего свою ответственность перед народами Сибири. Только такой человек глобального масштаба, своими ногами ощущавший каждую пять исконной земли, своими глазами впечатлившийся её древним ландшафтом, своими словами разговаривавший с разноязычными племенами, может оставить такое бесценное наследие и назвать её «Урянхайская земля».

Мы, называющие себя урянхай-саха, с особым пристрастием вчитываемся в летопись жизни урянхайской земли, оставленную пытливым умом и любящим сердцем Николая Фёдоровича Катанова. И находим множество схожих черт, символов, сохранённых в языке, фольклоре, верованиях саха с тувинскими и хакасскими. Снабжение книги рисунками и описанием автора-исследователя облегчает сравнительно-культурологический анализ и повышает достоверность информации.

Из дневниковых записей путешествия по урянхайской земле предстаёт живой образ хакасов, тувинцев, русских, сойотов, татар, китайцев и других. Предстаёт поющая урянхайская земля, а в песнях, как в символических кодах, зафиксированы духовные ценности, традиции и картина мира этих народов. Из толщи веков проплывает стратегия оптимизма, стойкости к давлению и насилию, своеобразный юмор как способ преодоления вызовов судьбы. Эта стратегия остаётся в современном мире жизнеспособной солидаризующей ценностью сибирских народов.

Обращение Н.Ф. Катанова к песенному фольклорному наследию неслучайно. Именно в песнях повседневности осуществляется передача духовного наследия поколений, живая практика межкультурного взаимодействия. Поколения сменяются, и единственной связующей нитью остаются песни, создающие художественный образ народа. Понятие «воображаемого общества» Андерсона по сути является солидаризующим художественным образом этноса, функционирующим преимущественно в таких фольклорных формах, как народное песенное творчество. Через интеллектуальное наследие Н.Ф. Катанова простирается духовный путь, связующий народы Сибири в единую культурную целостность. Через Сибирь прокладывались различные дороги – и завоевания, и торговые, и промысловые. Они заросли травой исторического небытия. А путешествие Н.Ф. Катанова вернулось цветущим многообразием народов, многоголосием культурного разнообразия, жизненным оптимизмом, унаследованным последующими поколениями людей, называющих себя «сибиряками».

Поистине, рукописи не горят, если они попадают в руки людей, чьи сердца воспламенены любовью к народам и к науке. Таковой в этом случае оказалась Айлана Калиновна Кужугет, представительница тувинского народа, доктор культурологии, кандидат искусствоведения. Книга издана в полном соответствии с академическими требованиями к фундаментальным трудам, снабжена комментариями, указателем

названий, авторскими рукописями и рисунками. Достойное почитание выдающегося предшественника сочетается с высоким профессионализмом подготовки рукописи к изданию и биографическим исследованием жизни и творчества Н.Ф.Катанова. Книга издана в г. Кызыле под грифом Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) и Тувинского института гуманитарных исследований.

Издание претворило в жизнь духовное завещание Н.Ф. Катанова – интеллектуальную и культурную взаимопомощь народов Сибири. Махтал – издателям, Урый-айхал – научному памятнику Н.Ф. Катанова!

*Мижит Л.С.*

### **Международная научная конференция к 100-летию В. М. Наделяева**

Выдающемуся отечественному ученому-лингвисту по тюркским, монгольским и тунгусо-маньчжурским языкам, теоретику общего языкоznания, основателю сибирской фонетической школы, Заслуженному деятелю науки Тувинской АССР Владимиру Михайловичу Наделяеву в этом году исполнилось бы 100 лет.

В.М. Наделяев был одним из составителей и редакторов уникального «Древнетюркского словаря» (1969 г.), над которым более десяти лет работали ученые Ленинградского института языкоznания АН СССР. Работая в 70-80-х годах в Институте истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР (по приглашению академика А.П. Окладникова и члена-корреспондента АН СССР В.А. Аврорина), Владимир Михайлович организовал Лабораторию экспериментально-фонетических исследований, разработал новую методику, и под его руководством исследованы 33 языка народов Сибири и сопредельных регионов и множество диалектов.

В.М. Наделяев внес неоценимый вклад в тувинское языко-  
знание и тувиноведение в целом, являясь учителем и настав-  
ником ставших впоследствии докторами и кандидатами наук,  
ведущих ученых тувинской филологической и исторической  
наук – Ш.Ч. Сата, А.Ч. Кунаа, Ю.Л. Аранчына, М.Б.Кенин-  
Лопсана, А.К. Калзана, З.Б. Чадамба, В.Ч. Очура, Е.Б. Сал-  
зынмаа, К.Х. Оргу, А.К. Делгер-оола, К.А. Бичелдея и С.Ф.Сег-  
ленней.

В связи с этой знаменательной датой Тувинский институт  
гуманитарных исследований организовал Международную  
научную конференцию «Тюрко-монгольские народы Централь-  
ной Азии: язык, этническая история и фольклор (к 100-летию  
со дня рождения В.М. Наделяева)» под эгидой Правительства  
Республики Тыва с 20 по 23 мая 2012 г. Соорганизаторами  
выступили: Министерство образования и науки Республики  
Тыва, Министерство культуры Республики Тыва, Российский  
комитет тюркологов (г. Москва), Тувинский государственный  
университет и Национальный музей им. Алдан-Маадыр Рес-  
публики Тыва.

Всего принято более 70 заявок на очное и заочное участие  
в конференции. Это ученые из Монголии, Китая, Казахстана,  
Туркменистана, из Российских регионов - Башкортостана,  
Бурятии, Горного Алтая, Хакасии, Тувы и Якутии, а также из  
Москвы, Иркутска, Новосибирска, Новокузнецка и Кемерово.  
В их числе 5 академиков, 11 докторов наук, 9 PhD, 45 канди-  
датов наук, научные сотрудники и аспиранты, а также пред-  
ставители органов государственной власти Республики Тыва.

К началу работы конференции изданы Материалы, вклю-  
чающие доклады участников на русском, тувинском, мон-  
гольском и английском языках. К сборнику приложен биоби-  
блиографический указатель трудов В.М. Наделяева.

На конференции обсуждались актуальные проблемы фон-  
нетики, грамматики и перспективы сравнительно-истори-  
ческого изучения алтайских языков, этноязыковые процессы

в истории народов Сибири и Центральной Азии, фольклор и литература, этнография и культура тюрко-монгольских народов.

Глава – Председатель Правительства РТ Ш.В. Карапоол, выступая с приветственной речью в Центре тувинской традиционной культуры и ремесел Министерства культуры Республики Тыва, отметил выдающийся вклад В.М. Наделяева в развитие тюркологии в целом и тувиноведения, как особой отрасли российской науки. Высоко оценивая научное наследие В.М. Наделяева, воспитавшего более сотни лингвистов Сибири и Дальнего Востока, как ценнейший источник, который еще долго будет питать гуманитарные науки России, он обратился к участникам конференции, чтобы бережно пользовались этим благодатным источником.

Головной доклад министра образования и науки РТ, доктора филологических наук, академика РАН и РАСН К.А.Бичелдея на пленарном заседании конференции был посвящен жизни и деятельности одного из выдающихся тюркологов, монголистов, алтайцев XX века В.М. Наделяева, народного академика, благодарным учеником которого он является.

Далее выступили с докладами уважаемые гости конференции: доктор филологических наук, профессор, член-корр. РАН, зам. председателя Российского комитета тюркологов, зав. отделом урало-алтайских языков Института языкоznания РАН Дыбо А.В. (г. Москва) с докладом «*Компаративистская процедура и сравнительно-историческая грамматика тюркских языков*»; доклад д. филол.н., г.н.с. Института филологии СО РАН Селютиной И.Я. «*В.М. Наделяев – основатель сибирской фонологической школы*» зачитан к.филол.н., с.н.с. Института филологии СО РАН Уртегешевым Н.С.; выступление к.и.н., зав. кафедрой мировой истории Монгольского университета образования Надмид Сухбаатар о монгольско-тувинских научных связях; д.и.н., г.н.с. Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов

Севера СО РАН Борисов А.А. (г. Якутск) с докладом «Якутская историография происхождения героического эпоса олонхо»; д.ф.н., профессор, в.н.с. Центра компаративистики при Российском гуманитарном университете Мудрак О.А. (г. Москва) с докладом «Еще раз о месте тувинского языка в генеалогической классификации тюркских языков: данные фонетики и морфологии».

На пленарном заседании также прозвучал совместный доклад д.филос.н., профессор, президент Академии традиций Монголии Д. Лувсандамба, д.филол.н., академик РАН и РАСН Бичелдея К.А. и к.филол.н., в.н.с. сектора монголоведения ТИГИ Донгак А.С. «Состояние и перспективы развития монголоведения в Туве» и доклад к.п.н., библиотекарь Научной библиотеки ТИГИ Монгуш З.М. «История и современное состояние библиотеки В.М. Наделяева в ТИГИ». Доклад, многие годы непосредственно работавшего с В.М. Наделяевым, ведущего языковеда, тюрколога Тувы, к.ф.н. Д.А. Монгуша «Выдающийся педагог и ученый» опубликован в сборнике материалов конференции.

В конференц-центре ТИГИ и Тувинском государственном университете состоялись работы пяти секций: фонетика и грамматика тюркских языков; лексикологические исследования тюрко-монгольских языков; социолингвистические исследования, языковые контакты; фольклористические и литературоведческие исследования; историко-культурологические исследования.

На заключительном пленарном заседании подведены итоги работы секций, прозвучали слова благодарности гостям конференции за плодотворную работу. В конце заседания ректор ТувГУ, д.биол.н. С.О. Ондар и проректор по научной работе и международным связям ТувГУ, д.филос.н. О.М. Хомушку торжественно вручили удостоверение о присуждении Шаминой Людмиле Алексеевне, д.филол.н., г.н.с. Института филологии СО РАН (г. Новосибирск) звания «Почетный профессор Тувинского государственного университета».

По итогам работы пленарного и секционных заседаний участники форума приняли следующие резолюции:

1. Сектору языка ТИГИ вести работу по изучению и публикации научного наследия В.М. Наделяева.
2. Усилить внимание к проблемам культуры родной речи, нормирования литературного языка устной и письменной форм.
3. Принять меры по разработке государственной программы по охране нематериального культурного наследия народов Тувы.
4. Начать работу по составлению программы языкового воспитания населения, двуязычия.
5. Организовать научные проекты по исследованию состояния диалектов тувинского языка.
6. Увеличить количество часов преподавания тувинского языка и литературы в программах школ, сузов и вузов Тувы.
7. Просить ГТРК «Тыва» организовать общеобразовательные передачи по актуальным вопросам тувинского языка и традиционной культуры, заслуживающим широкого обсуждения на страницах СМИ, радио и телевидения.

В рамках культурной программы гости конференции с большим воодушевлением посмотрели концерт Национального оркестра Министерства культуры Республики Тыва.

Во второй день конференции в части научного туризма состоялись экскурсия в Национальный музей Республики Тыва им. Алдан-Маадыр, поездка в «Долину царей», где гости посмотрели место скифского кургана VIII в. до н.э., и в культурно-этнографический комплекс «Алдын-Булак».

Помимо утвержденных программой мероприятий в рамках уже ставших традиционными «Встреч в ТИГИ» 24 мая состоялась встреча с профессором, член-корр. РАН Анной Владимировной Дыбо. Присутствовавшие учёные ТИГИ с большим интересом выслушали выступление известного учёного о работе отдела урало-алтайских языков Института языкоznания

РАН, о проблемах составления «Исторических грамматик» отдельных тюркских языков, о составлении электронного корпуса языков Российской Федерации, о плане создания Тувинского отделения Российского комитета тюркологов. Речь шла также о работе по завершению «Этимологического словаря тувинского языка» Б.И. Татаринцева, безвременно ушедшего из жизни в прошлом году. Издано 4 тома ЭСТЯ, который является единственным среди тюркских языков Сибири. Языковедам ТИГИ предстоит завершить V том и полностью составить VI том. А.В. Дыбо предложила свою поддержку в этом кропотливом труде, а также помочь отдела урало-алтайских языков Института языкознания РАН.

Таким образом, международная научная конференция в честь 100-летия крупнейшего отечественного тюрколога и монголиста, выдающегося ученого-педагога В.М. Наделяева стала одним из значимых мероприятий ТИГИ, Республики Тыва и научного сообщества российских ученых.

---

## ЗНАМЕНАТЕЛЬНЫЕ ДАТЫ

---

*Моллеров Н.М.*

### Тувинская Народная Республика: 23 года из истории тувинской государственности (к 90-летию ТНР)

14 августа 1921 г. Всетувинский учредительный хурал провозгласил образование Народной Республики Танну-Тува (Танну-Тува улус). Из четырех конституционно закрепленных и близких по смыслу названий государства, в научно-политическом лексиконе и обыденной разговорной практике применительно ко всему периоду его существования закрепилось название «Тувинская Народная Республика» (ТНР). Под влиянием и при помощи советского государства ТНР встала на путь социалистической модернизации традиционного кочевого общества. В своем развитии она прошла через два качественно разных этапа.

В 1920-е годы правящая элита, состоявшая из представителей рода-племенной знати и служителей буддийской религии, на базе кочевой экономики, разумной налоговой и таможенной политики, развития торговых отношений с Советским Союзом, расширения обучения и подготовки кадров в монастырях (хурэ) стремилась обеспечить независимый курс развития государства. Многие важные государственные решения принимались под влиянием буддийской идеологии. Созданная в 1922 г. Тувинская народно-революционная партия (ТНРП) широкого влияния на аратские массы и органы власти в 1920-е годы не имела. Наибольшие успехи в этот период были отмечены в создании институтов государственной власти.

Верховную власть в республике получил Великий Хурал (по конституции 1921 г. – Народный), созываемый сначала ежегодно, а после создания Малого Хурала в 1924 г. (постоянного законодательного и распорядительного органа власти) – один раз в три года. Исполнительную власть сосредоточило в своих руках правительство (Центральный Совет, а с 1922 г. Совет Министров). Формирование его на первых порах по принципу квотирования: «один представитель от каждого из семи кожуунов», как дань прежней системе административно-территориального деления, быстро обнаружило свою неэффективность, и вскоре были созданы министерства. Правительство в этот период сосредотачивало в своих руках и всю полноту судебной власти, разрабатывало и издавало законы<sup>1</sup>.

Экономика республики в 1920-е годы развивалась поступательно, хотя и невысокими темпами. В 1923 г. на I Великом Хурале был принят первый бюджет ТНР. Ключевую роль в развитии внешней и внутренней торговли, кредитно-финансовой системы республики сыграли советско-тувинские смешанные предприятия – Тувинценкооп (1924) и Тувинбанк (1925). С 1925 г. в практику отношений ТНР с Советским Союзом вошло ежегодное заключение торговых договоров. Вхождение Тувы в советскую «рублевую зону» в 1926 г. способствовало упрочению финансового положения республики, страховало ее от глубоких экономических кризисов и социальных взрывов. Ежегодно увеличивались, оставаясь весьма скромными, ассигнования на образование. С помощью СССР началось развитие промышленности, транспорта и связи.

Главным достижением этого периода во внешней политике стало заключение дружественных соглашений с Советским Союзом (1925) и Монгольской Народной Республикой (1926), которыми предусматривался обмен дипломатическими пред-

<sup>1</sup> См. об этом в кн.: Дубровский В.А. Конституции Тувы (1921-1993). Кызыл, 1999.

ставительствами сторон<sup>1</sup>. В отдаленной перспективе намечалось установление дипломатических отношений с другими государствами. Советский Союз до конца 1928 г. не стремился к ведению массовой агитационно-пропагандистской работы среди тувинского населения, позиционируя себя как «искреннего друга стран Востока» и успешно развивая с Тувой торговые отношения. У «руля» тувинского государства в это время стояли Монгуш Буян-Бадыргы, Куулар Дондук и др<sup>2</sup>.

С 1925 г. началось обучение в вузах СССР тувинской молодежи, из числа которой вышла новая правящая элита ТНР, просоветски настроенная и нацеленная на решительные социальные преобразования. Самым ярким ее представителем был С.К-Х. Тока.

Поражение революции в Китае в 1927 г. побудило советское руководство к действиям по укреплению своих геополитических позиций в Центральной Азии. В Туве это проявилось в советской поддержке революционно настроенных представителей тувинской правящей элиты, усиленной первыми выпускниками Коммунистического университета трудящихся Востока (КУТВ). В 1929 г., прия к власти, они провозгласили курс на ускоренные социальные преобразования при поддержке СССР.

1930-е – начало 40-х годов составляют второй основной этап развития ТНР и характеризуются радикальными действиями новой политической элиты по осуществлению «некапиталистического строительства». В 1930 г. принимается новая конституция. В Туве создаются суды и прокуратура, которые осуществляют политические репрессии в отношении «классово-чуждых элементов» (к судам это относится в большей степени, к прокуратуре – в меньшей). В начале 1930-х годов

<sup>1</sup> См. кн.: Моллеров Н.М. История советско-тувинских отношений (191701944 гг.). М., 2005.

<sup>2</sup> См.: Государственная Книга. Заслуженные люди Тувы. XX век. Новосибирск, 2004.

была проведена конфискация феодальных хозяйств с целью ликвидации феодалов «как класса». Первые руководители тувинского государства подвергаются репрессиям и расстрелу. Тогда же предпринимается неудачная попытка коллективизации и перевода кочевых аратов на оседлость, приведшая к вооруженному сопротивлению, большому сокращению поголовья скота и потребовавшая принятия «нового политико-хозяйственного курса» (своеобразного тувинского нэпа).

Опора на частно-хозяйственную инициативу аратов и широкомасштабную советскую помощь позволили просоветскому руководству Тувы во главе с С.К. Тока значительно усилить экономический потенциал республики, создать в нем крупный государственный сектор, перевести ее на национальную валюту (акша). На основе принятой в 1930 г. национальной письменности проводится массовая ликвидация безграмотности, расширяется сеть светских школ, ведется систематическая работа в области здравоохранения. Вместе с тем, в эти годы Тува становится политически и финансово зависимой от СССР.

Со второй половины 1930-х годов под влиянием Коминтерна ТНРП занимает лидирующие позиции в системе власти. В конституции ТНР 1941 г. она квалифицируется как «политическое ядро всех государственных и общественных организаций». Генеральный секретарь ЦК ТНРП С.К. Тока становится фактическим главой тувинского государства. Борьба между партией и хуралами (советами) за власть послужила одним из политических мотивов проведения в Туве второй массовой кампании политических репрессий, жертвой которых пали главы правительства, Малого Хурала, прокуратуры, ряд министров и глав ведомств, бездоказательно обвиненных в стремлении реставрировать прежний строй и шпионаже в пользу Японии. Активные действия японской военщины на границе с МНР подогревали шпиономанию тувинских правоохранительных органов.

В годы войны Советского Союза против фашистской Германии ТНР проявила себя как верный и надежный военно-политический союзник советского государства. Война также показала, насколько тесно оказались взаимосвязаны политические системы и хозяйственые механизмы двух государств. На фронте храбро сражались тувинские добровольцы. В военный период Тува экспорттировала в СССР продукции больше и лучшего качества, чем в предвоенные годы, а импортировала из СССР по строгим лимитам.

Еще в апреле 1941 г. тувинская сторона официально выразила желание включить Туву в состав советского государства. За годы войны она еще больше укрепилась в своем желании. В октябре 1944 г. Советский Союз был полностью освобожден от немецко-фашистской оккупации и его авторитет на международной арене возрос. Это позволило перевести вопрос о вхождении ТНР в состав СССР в практическую плоскость. В августе 1944 г. на сессии Малого Хурала ТНР была единогласно принята декларация с положительным решением по этому вопросу. 11 октября Тува была принята в состав РСФСР, а 13 октября в состав СССР.

*Орус-оол С.М.*

### **Тоолчу Маннай Намзыраевич Ооржак (120 харлаанынга)**

Ооржак Маннай Намзыраевич бистиң республикада суралыг болгаш бойдустан чаялгалыг, хөй тала-бите салымныг-тоолчу, ыраажы, чечен, төөгүчү, хөгжүмчү, башкы, хам, эмчи-домчү – кижилерниң бирээзи. Оон талантлылыг уран-мергежилин аас чогаалындан магадап, чоннуң салгалдан салгалче дамчып келген мерген угааны, чечен сезү синниккен, ханы утка-шынарлыг тоолдарындан номчуп, билип турар бис.



Ооржак Маңнай Намзыраевич 1892 чылдың январь 15-те Сүт-Хөл районнуң Манчүрекке ядышы өг-бүлеге төрүттүнген.

Бо чылын оон төрүттүнгендөн бээр 120 чыл ою болуп турар. Анаа тураскааткан байырлыг кежээни октябрь айда Кызылга тыва күльтураның төп черинге ТГШИ-ниң эртем ажылдакчылары, чангыс чер-чурттүлары, тоолчунун төрелдери, чалаттырган аалчылар демдеглеп эрттире деп төлевилеп турар.

Бичии Маңнай дөрт харлыг тургаш, ёскус калырга, ону оон кырган-ачазы Ооржак Дагырык деп аас чогаалын кончуг эки билир, уктут чечен тоолчу болгаш ус-шевер кижи азырап каан. Ол «тос-каралар» дээр Шекпээр чурттуг кезек ооржактардан үнген.

Маңнай бичизинден-не кадыг-берге амыдыралды эртил, күш-ажылга дадыккан. Ол он иийи харлыындан эгелеп, бай Бижээчи-Чалаң деп кишинин малын кадарып берип чораан.

Октябрьның социалистиг революциязының база 1921 чылда Тывага ёөскээн улусчу революциязының соонда, Маңнай Теве-Хаяже көже бергеш, дуржуулга станциязынга инек кадарчылап ажылдай берген. Анаа чеди чыл ажылдаанының соонда, баштай Сүт-Хөлдүн Хөлчүктүг сумузунга арбан даргазынга, а 1944 чылда Манчүрекке школа тутчуп ажылдап турган. Оон соонда ол-ла школаның повар база ажыл-агый эргелекчизи апарган.

Ада-чурттун улуг дайынының үезинде Маңнай үш айдын Кызыл шеригге белекке берген. 1946 чылдың чайынында оон кадайы аарааш, чок апаарга, Теве-Хаяже көшкөш, база катап инек кадара берген. 1953 чылда хүндүлүг дыштанылгаже үнген.

Маңнайның кырган-ачазының угу – иезинден эгелээш, дүңмаларының чедир шупту тоолдаар улус чораан. Дагырыктың иези Тоолдаар-Кадай (шолазы) оглунга бодунун аас чогаалының байлаан долузу-бile дамчыдып берген.

А Маңнай боду тоолдаар мергежилди, байлак арга-дуржуулганы кырган-ачазы Дагырыктан шингээдип алган. Кырган-ачазы тоолдаарга, улус кайгап ханмас болгаш тоол дыңнаксааннар боттарының чыып алган ыяжын ап алған, оон аалынга кежээ чедип кээрлер. Ол ыяш доозулбаанды, тоол база соксавас.

«Дыгырык тоолдай бергенде, улус тыныжын безин тыртыныптар, чүгле отта кезек дызырааны дыңналыр, имистелген дең баарында алганып орган тоолчу ында-хаая тоолун үзе кааптарга, «шыян ам!» деп эрээшкинниг сөс дыңналыр турган. Кырган-ачазының тоолдарын бичии Маңнай магадап, сонуургап дыңрап чорааш, оларны доктаадып ап, чоорту улус мурнунга ыдып өөрени берген» (Дарыма О.К.-Ч., 1971, ар. 4).

Ооржак Дыгырык 84 харлыынга чедир Маңнайны тоолдап, ырлап, тывызыктап өөредип, бодунун тоолдаар эртемин оглунга дамчыдып берип, чамдыкта ону тоолдаткаш, оон частырылып эдип берип чораан. Маңнай моон-бile холбаштыр мынчаар сактып чугаалаан: «Кырган-ачам кара албан-бile «ол тоолду азы бо тоолду ыт» деп олурап. Частырымын «ол ындыг эвес болгай» деп, эдип олурап кижи. Мени тоолдаарынга мынчаар өөреткен кижи-дир ийин» (том 22, х. 103, ар. 3а).

Маңнайнын чаш болгаш элээди чылдары мынчаар ол үениң улуг хоочун тоолчуларның аразынга эрткен болгаш, ол аас чогаалы-бile таныш апарған.

Маңнай бичизизинден тура кырган-ачазының тоолун сонуургап, дыңрап алгаш, чээрби харлыынг чонга билдингир, бедик мергежилдиг. Тываның эң сураглыг, бирги салгалдың ёзуулуг тоолчузу болу берген болгаш оон ат-сурас бүгү Тывага алгый берген. Ол ег бүрүзүнгө чалаттырып, чоннун хүндүткелин чедип алган.

Ооржак Маңнай Намзыраевич тыва аас чогаалга бодунун улуг үлүг-хуузун киирген. Оон репертуары аажок байлак болгаш янзы-бүрү. Ол дыка хәй маадырлыг тоолдарны билир болгаш оларны чечен-мерген күүседип чораан: «Алдай-Сүмбер», «Алдай-Мерген», «Артылан-Кыссыл аytтыг Артылан-Мерген», «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» дээш оон-даа ёске маадырлыг болгаш хуулгаазын, анаа, дириг амытаннар дуга-йында тоолдар улустун сонуургалаын чаалап алган болгаш чоннун ынак тоолдары апаргылаан.

ТГШИ-ниң эртөм архивинде тоолчунун ытканы дараа-зында тоолдар шыгжатынган:

1. «Алдай-Мерген».
2. «Алдай-Сүмбер».
3. «Артылан-Кыссыл аytтыг Артылан-Мерген».
4. «Арзылан-Кыссыл аytтыг Артылан-Мерген»
5. «Бай болгаш ийцай кайгал».
6. «Балдыр-Бээжек Ёскүс-оол».
7. «Белергин ашак».
8. «Бойду, Бокан алышкылар».
9. «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей».
10. «Бора-Шокар биле Сайлыйтай».
11. «Демир-Мерген, Амыр-Мерген алышкылар».
12. «Дойнур-Мерген».
13. «Ийи лама».
14. «Кайгал эрес анчы».
15. «Каралбай хаан».
16. «Карыш-кулаш хаайлыг Хан-Шилги аytтыг Мергелдей-Мерген».
17. «Көгелдей ашак».
18. «Кудурукпай».
19. «Мелегейлер».
20. «Мергенчик» (2 катап бижиткен).
21. «Орлан-оол биле Чечен-кыс».
22. «Өскүс-оол».
23. «Улуг-Карак, Улуг-Сал, Улуг-Хырын».

24. «Сазыг-ашаю».
25. «Үүле-Бүдүгээжчи».
26. «Хапчык идик».
27. «Чаваа-Кылбан аyttыг Чангыс-Карыш».
28. «Чечен-Маанай, Тенек-Дулун».
29. «Шевер-Мерген».
30. «Шулуу».
31. «Эрге-Кара-Сыйбын».
32. «Чечен-оол».

ТГШИ-ниң эртем архивинде тоолчунуң ытканы 32 тоолдардан ангыда, оон бижиттинген дыка хөй тывызыктар, ырлар, төөгү болгаши тоолчургу чугаалар кадагалаттынган. Ында Мациайдан бижээн аас чогаалының материалдарынын аразында чүгүү үллегер домактардан тургустунган бүдүн томбар (том 22, хөректер 103-106). Оларның чамдызы «Тыва үллегер домактар, чечен сөстер» (1966) деп чынызды же кирген. Сураглыг тоолчу тыва чоннуң чаңчылдарының, оюннарының, эм оъттарның дугайында дыка хөй солун материалдарны боду бижээш, институтка база дамчылып берген.

Мациай Намзыраевичиниң чогаалдарында уран сөс дамчыштыр тыва чоннуң, ылангыя өгбелеривистин өртөмчейже көрүүшкүнү, бурунгу сагыш-сеткили, үзел-бодалы, иштики делегейи көскүзү-билс тодаргай илерттинген. Ол дээргэ Ооржак Маннай Намзыраевичиниң мерген угаанының, ханы билииниң болгаш дуржуулгазынын хөречизи-лир.

1971 чылда Кызылга үнген «Маннайның тоолдары» (тургузукчзу О. Дарыма) деп тускай чыныды номунче ооц 11 тоолу кирген.

Чамдык тоолдары, тодаргайлаарга, «Демир-Мерген, Амыр-Мерген алышкылар», «Чечен-Маанай, Тенек-Тулун», «Орлан-оол биле Чечен-кыс», «Көгелдей ашак», «Алдай-Мерген» деп аттыг чогаалдар «Тыва тоолдар» 1960, 1963, 1964, 1968 чылдарда үнген «Тыва тоолдар» деп чыныдаларда парлаттынган.

Россияның Эртемнер Академиязының Сибирь салбырының (Новосибирск) үндүрүп турары 60 томнуг «Сибирь болгаш Үраккы Чөөн чүк улустарының аас чогаалының тураскаалы» деп сериязының «Тыва улустун тоолдары» (тургузукчузу З. Самдан) деп томунче О.Н. Маннайның «Чечен-Маанай, Тенек-Дулун» деп тоолу, а «Тыва улустун маадырлыг тоолдары» (тургузукчузу С. Орус-оол) деп томче «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» деп маадырлыг тоолу кирген.

Тоолчунун «Алдай-Сүмбер», «Эрге-Кара-Сыйбын», «Алдай-Мерген», «Демир-Мерген, Амыр-Мерген адашкылар», «Мергенчик», «Чечен-оол» деп аттыг алды тоолун 1960 чылда оон чангыс чер-чурттуу Сүт-Хөл школазының башкызы О.-Д. Херлиг-оол бир дугаар хол-бile дыңап бижээш, Тываның эртем-шинчилел институдунче чоруткан.

Тоолчу аас чогаалының элээн хөй хевирлерин боду база бижээш, институтче чорудуп, оон ажылдакчылары-бile үргүлчү харылзааны тудуп келген.

Алдарлыг тоолчунун чогаалдарын чүгле оон төрээн суурунга эвес, а Тываның тоолчуларының 1962 чылда Кызылга болган II следунун үезинде Кызылдың күрүнениң башкы институдунун студентилери Куулар Александра биле Хертек Ленов оон тоолдарын база дыңап бижээннер.

Ооржак Маннай Намзыраевич чангыс чер-чурттугларының, Сүт-Хөл тоолчуларының эң улуг хүндүткелдиг, бот-тускайлан онзагай шынарлыг удуртукчузу башкызы болгаш дагдыныкчызы чораан. Ол тускай тоолчулар «школазының» төлээлерин Сүт-Хөл кожууннун янзы-бүрү суурларынга арттырып каан.

Маннай Намзыраевичиниң угун салгаан, оон салымчаяанныг өөреникчилери улуг тоолчудан дыңап, өөренип алган чогаалдарын чонга тоолдап-даа, ырлап-даа, тывызыктап-даа берип чорааннар. Оларның бирээзинге Ооржак Маннайның өөреникчизи, ийиги салгалдың сураглыг тоолчузу Монгуш Сазыг-Хунаевич Хүргүл-оол база Бора-Тайга чурттук хоочун башкы Сарыглар Борбак-оол Дүктүг-оолович хамааржыр.

Борбак-оол Дүктүг-оолович «Арзылаң-Шокар аyttыг Аваадай Мергеннин аза оранынче чорааны» деп тоолду Чечектиг деп черге бир-ле дугаар Маңрайдан дыңнааш, аас чогаалынга сундугуп эгелээнин сактып чугаалаан (Самдан З.Б., 2005, ар. 34).

Монгуш Сазыг-Хунаевич Хүргүл-оол Ооржак Маңрайдан «Алдай-Сүмбер», «Боктут-Кириш, Бора-Шээлей», «Аралбай Эгэ-Хаан», «Танаа-Херел», «Кангывай-Мерген», «Тевене-Мөгө» деп маадырлыг тоолдарны, «Алаадай ашаю», «Адыйган ашак», «Эр-хей Сыйбын-Кара», «Боралдай» болгаш оон-даа ёске хуулгаазын болгаш анаа тоолдарны дыңнаап өөренип алган. Ол башкызының тускай тоолчулар «школазын» уламчылааш, бодунуң аныяк салгалдыг өөреникчилиринге, ылангыя, Монгуш Сөңгаар-оол Хүргүл-ооловичиге, Монгуш Аркадий Күдер-ооловичиге болгаш оон-даа ёске тоолчуларга билдилиг дамчыдып берген.

Хүргүл-оол Сазыг-Хунаевичиниң башкызы Маңтай Намзыраевичиниң дугайында мындыг сактыышкыннары бар: «Маңтай эмин эртири оожум, онзагай, топтуг, томаанныг кижи. Ооң тоолдары кижи сагыжындан черле ыравас. Ол бичиизинден турған тоолдап чораан. Маңтай улустарга чалаттырып чораанын үргүлчү чугаалай бээр: «Шайла-ла» дээр. Аалдарга чеде бээргэ, ашкaryп-чемгергеш, тоолдадып алыр. Ол хамналдаа, тоолдап-даа чораан, уран-чечени эмин эртири. Сагышка киргенин-не чугаалаар. Тоолдап чорааш, чүве черле утпас. Бир тоолун 2-3-даа каталтавас кижи. Ооң ыдып чораан тоолдарының аразында маадырлыг, хуулгаазын, анаа-даа тоолдар эндерик. Маңтайның эн ынак тоолдары – «Боктут-Кириш, Бора-Шээлей, «Демир-Шилги аyttыг Тевене-Мөгө». Ол шупту узун, улуг тоолдар ыдар. Боду 70 ажыг харлында чок апарган. Маңтайны бичиимден турға-ла кады эдерип чоруур мен, аннаарда-даа» (Орус-оол С., 2009, ар. 33).

1992 чылда Сүт-Хөл кожууннун Алдан-Маадырга Маңтайның 100 чыл ою-бile холбашкан байырлалдың үезинде

тоолчунун төрелдеринин сактыышкыннарын, ылангыя уруунук уругларының Чанғыс-Карыш Дур-ооловна Ооржактың, Варвара Дур-ооловна Ховалыгның болун чугааларын З.Б. Самдан диктофонга бижидип алган.

«Кырган-ачазынын чаа бижикти бот-өөредилгэ-бile уругларындан өөренип алгаш, тоолдарны боду бижип эгелээниниң дугайында, база ол ышкаш кырган-ачазының канчап хам апарганының дугайында сактып чугаалап турал, мындыг медээни бергени болун» деп, З.Б. Самдан «Тыва чогаалдын кокплары-бile» деп номунда демдеглээн: «Маңтай бичиизинде 7 харлыында хой кадарып чорааш, аytтыг каас хептиг дииренгэ таварышкан соонда аарааш, хам апарган. Ол-ла дииренгэ ол 30 харлыында база катап канчап ужурашканының дугайында болун төөгээн. Маңтай үр үениң дургузунда хам чораанын чажырып чорза-даа, эмчи-домчу, хам салым-чаяаның өскелерге бүдүү дамчыдып четтигипкен бооп турар. Маннайның Теве-Хаяже аай-дедир көжүп турганы, дериг-дүңгүрүн хавыртып турганы, 1926 чылдан 1960 чылга чедир тоолдавайн чорааны – бо-ла бүгү хоруглар-бile холбашкан турган дээрзи илден» (Самдан З.Б., 2009, а. 71-72).

Маннайның чогаалдары дыл талазы-бile уран-чечен, байлак, утка талазы-бile ханы, мергени-бile дыннакчыларга, номчукчуларга улуг салдарны чедирип турар.

Ооржак Маннай ышкаш, кайгамчыктыг мерген угаанныг, ат-алдарлыг тоолчуларның улуг таланттызын, кызымаккай ажылын, чогаалдарын чон чогууру-бile үнелеп, оларны утпайн камнап, хумагалап чоруур.

1968 чылда тоолчунун чүрээ сокпастаан. Ынчалза-даа оон тоолдары, төөгү болгаш тоолчургу чугаалары, ырлары, тывызыктары, үлегер домактары дээш оон-даа өске төөгү-этнографтыг материалдары амга чедир дириг арткан. Оон чогаалдарын чон номчуп, аныяк өскеңгэ дамчыдып берип турар.

Сөөлгү үениң аас чогаал чыыкчылары, бижикчилери, шинчилекчилери онзагай салым-чаяанныг, хоочун тоолчу Оор-

жак Маннай Намзыраевичиниң чогаадыкчы намдар-төөгүзүн сонуургап, олче улуг кичээнгейни салып турар апарган.

Тоолчунун допчу намдарының, чогаадыкчы ажылының, репертуарының бот-тускайлаң онзагай шынарының дугайында эртем ёзугаар шинчилээн ажылдар бижиттинген. Ук ажылдар Кызыл, Новосибирск, Москва хоорайларга үнген эртем номнарынга кирген (тоолчунун дугайында адаанды литератураны көр) болгаш «ХХ чүс чылдың Тываның алдарлыг кижилери» деп номда анаа тураскааткан тускай чүүл кирген.

Алдан-Маадыр суурда тоолчунун чурттап турган кудумчузу ооң ады-бile адаттынган.

### Литература

1. Тоолчу Маннайның тоолдап чоруур тоолдарының даңзызы. Тываның тоолчуларының II слёдунга ККБИ-ниң студентилери Хертек Ленов биле Куулар Александра 1962 ч. дыннаат бижээннер // Фф т. 156, х. 613, а. 1-3; т. 156, х. 614, а. 1-3 / 1-2.
2. Ооржак Маннай Намзыраевичиниң чагаазы (бижээн тоолдарының даңзызы кирип турар) // Фф т. 22, х. 107, а. 24-25; 1962 ч. (боду бижип чоруткан).
3. Тоолчу Ооржак Маннай Намзыраевичиниң бот-намдары // Фф т. 22, х. 103, За, а.34 / 33; 1963 ч. (боду бижип чоруткан).
4. З.Б. Самдан. «Монгуш Хүргүл-оол – Сүт-Хел тоолчуларынын шылгарангай төлээзи» // Тоолчу Монгуш Хүргүл-оол (100 харлаанынга). Кызыл, 2009, ар. 71.
5. Орус-оол С.М. Эпиктиг ыраажы болгаш оон репертуары // Тоолчу Монгуш Хүргүл-оол (100 харлаанынга). Кызыл, 2009, ар. 33-34.
6. Самдан З.Б. Маннайның одаа // Шын, 1992, июнь 2.
7. Дарыма О. Тоолчу О.Н. Маннай. // Маннайның тоолдары, Кызыл, 1971, ар. 3-6.
8. Аранчын Ю.Л. «Дуураан тоолчу Маннай» // Альманах «Улуг-Хем», 1988, № 69, ар. 147-153.
9. Орус-оол С.М. Тоолчу О.Н. Маннай. 100 хар харлаанынга // Люди и события. Год 1992. Кызыл, 1991, ар. 12.
10. Орус-оол С.М. Маннайның дугайында // Т. 12. Тувинские героические сказания (Памятники фольклора народов Сибири и

Дальнего Бостока). /Тург. С.М. Орус-оол – Новосибирск: Наука, 1997. – с. 539-540.

11. Орус-оол С.М. Традиционный стиль и исполнительское мастерство тувинских сказителей // Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль), М., 2001, ар. 102-190.

12. Ооржак Маннай Намзыраевич. Заслуженные люди Тувы XX века. Кызыл, 2004, ар. 283.

13. Самдан З.Б. Маннайнын одаа //Тыва чогаалдың кокпалары биле. Эртемденниң демдегләлдери. Кызыл, 2005, ар. 32-36.

14. Орус-оол С.М. Сказитель О. Маннай //Литературы народов России: XX век: словарь. М.: Наука, 2005, С.295; С.М. Орус-оол. Избранные научные труды. Сост. М.Б. Кунгаа. Кызыл, 2011, с. 171-172.

15. Орус-оол С.М. Маннай Ооржак Намзыревич. К 120-летию со дня рождения //Летопись Тувы 2012. Кызыл, 2011, ар. 76-79.

### ***Маннай-оол М.Х.***

#### **Феликс Кон и этнография Тувы**

Большой вклад в этнографическое изучение Тувы внес выдающийся польский и российский ученый-революционер, этнограф и антрополог Феликс Яковлевич Кон.

В 2012 г. исполняется 110 лет начала этнографической экспедиции в Туву, совершенной Ф.Я. Коном в 1902-1903 годах по поручению Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества. Он совместно с известным знатоком Тувы и ее народа И.Г. Сафьяновым составил детальную программу исторических, антропологических и этнографических исследований в Урянхайской земле [1, с.72-78]. В 1902 г. Ф.Кон совершил несколько поездок по Туве. Во время первой поездки (февраль-март) изучал русско-тувинские связи, в частности, заселение русскими Усинского района, где с давних пор жили тувинцы, хозяйство и быт местного русского населения.

Летом и осенью этого же года Ф.Я. Кон совершил поездку в Чая-Холь и в долину р. Хемчик, где собрал большой этнографический материал. При этом он обращал внимание и на

живопись, и на скульптуру местных жителей. Он писал: «По моему заказу один художник написал красками 5 картин, иллюстрирующих быт сойот, а вырезанные предметы из агальматолита и дерева по тонкости и изяществу могут конкурировать с лучшими европейскими изделиями этого рода» [2, № 341, л. 5].

В 1903 г. Феликс Яковлевич продолжил свои исследования в центральных и восточных районах Тувы. За время экспедиции он обследовал не только основные кожууны Тувы, но и самые отдаленные и труднодоступные – Тоджу и Тере-Холь. Ему удалось собрать очень ценный материал. Среди богатых этнографических находок занимали важное место и фольклорные. Крупный ученый сибирoved-тувиновед, профессор В.И. Дулов писал: «Этнографические исследования Тувы, которые проводились до Коня, были лишь более или менее серьезными разведками в этой области. Это относится и к экспедициям Потанина и Катанова... Кону удалось обследовать все основные кожууны Тувы, чего до него не сделал ни один исследователь» [3, с. 11]. По мнению С.И. Вайнштейна, в своих экспедиционных исследованиях Кон стремился не только фиксировать этнографические явления, которые он имел возможность наблюдать, но и по возможности устанавливать их происхождение и развитие.

Кроме богатейших этнографических и фольклорных материалов Ф.Я. Кон собрал антропологические и археологические коллекции. Все эти материалы, составляющие около тысячи предметов материальной и духовной культуры тувинского народа, хранятся в бывшем Государственном музее этнографии народов СССР в Санкт-Петербурге и в Минусинском музее



имени Н.М. Мартынова. Не менее важную ценность имеют несколько сот уникальных фотоснимков, которые являются важными документальными источниками для изучения истории и этнографии тувинцев и широко используются современными исследователями.

Во время своего путешествия Ф.Я. Кон попутно интересовался также археологическими памятниками, чем богата Тува.

Ф.Я. Кон, как крупный ученый-гуманист, очень доброжелательно относился к тувинцам и завоевал их уважение. Многие тувинцы обращались к нему за медицинской помощью, а он снабжал их лекарствами, ставил детям прививки. Он писал: «Оказываемая мною медицинская помощь позволила мне изучить вопросы до сих пор исследователями не затронутые».

После завершения экспедиции 30 августа 1903 года Феликс Кон сделал доклад о своих исследованиях в Туве на закрытом заседании Комитета Географического общества г. Иркутска.

За проведенную экспедицию Ф. Кону была присуждена премия имени Рацветова и золотая медаль Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.

К сожалению, богатейшие этнографические материалы по разным обстоятельствам не были изданы своевременно. Весной 1904 года Ф.Я. Кон получил разрешение вернуться на родину. Так, после 20-летнего скитания по царским тюрьмам и ссылкам он возвратился в Варшаву, но находился под строгим надзором полиции. В 1906 году Феликс Кон снова был арестован за революционную деятельность, но ему удалось бежать за границу. Он жил в Галиции и Швейцарии. В мае 1917 года Ф.Я. Кон возвращается в Россию, в Петербург. В 1918 году вступает в ряды ВКП(б) и занимает ряд высоких и ответственных постов.

Феликс Кон приступил к обработке, обобщению и изданию собранных в Туве этнографических материалов спустя не-

сколько лет. Впервые ему удалось обобщенно опубликовать их в 1934 году в своей книге под названием «Экспедиция в Сойотию», в третьем томе его сочинений «За пятьдесят лет». Эта книга включает следующие основные разделы: «Суд и наказания», «Верования сойотов», «Шаманизм», «Охота и рыболовство», «Скотоводство», «Земледелие», «Ремесла», «Игры и развлечения», «Народные празднества», «Отношение к женщине, брак и семья», «Беременность и роды, и уход за ребенком», «Род (клан)», «Административное управление», «Подати и поборы», «Жилище и его принадлежности», «Одежда и наряды», «Пища и питье», «Народное творчество». Этот труд является первым капитальным изданием по этнографии тувинцев, научное и источниковедческое значение которого трудно переоценить.

Но, к сожалению, богатейшие материалы, зафиксированные им в своих дневниках и записях, не нашли полного отражения в его книге. До недавнего времени считалось, что эти этнографические дневники безвозвратно утеряны. Однако, после длительных и целенаправленных розысков в различных архивах и музеях в 1964 году известному ученому этнологу-тувиноведу, профессору С.И. Вайнштейну удалось обнаружить и ознакомиться с большой частью экспедиционных дневников Ф.Я. Коня в бывшем Центральном архиве Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.

В ходе дальнейших розысков С.И. Вайнштейн ознакомился с архивом семьи его дочери, рукописями, включавшими записи Коня в период подготовки экспедиции в Туву. Среди них находились ценнейшие обширные выписки из различных архивных документов 1861-1901 гг., касающиеся Тувы, а также неизвестная ранее «Летопись священника Путинцева», посвященная главным образом истории заселения Тувы русскими во второй половине XIX века.

Обнаруженная в архиве часть дневников состоит из 624 страниц. Она охватывает почти все время работы экспедиции.

Эти уникальные материалы до сих пор в полной мере не изучены и не опубликованы. Их краткое изложение нашло отражение в предварительном сообщении С.И. Вайнштейна, но он, к сожалению, не успел их основательно изучить и опубликовать.

Исключительно ценное и богатейшее научное наследие Феликса Яковлевича, в частности, его дневники, требует дальнейшего изучения.

### Литература

1. Архив ГМЭ, ф. 1, № 341, л. 1, 1 об.
2. Архив ГМЭ, оп. 2, № 341, л. 5. «Переписка Ф.Я. Коня и Д.А.Клеменца.
3. Кон Ф.Я. и Сафьянов Г.И.. Программа экспедицию в Урзинхайскую землю. Известия ВСОИРГО, 1904, т. XXV, 1, с. 72-78.

*Салчак В.С.*

### Тываның Чогаалчылар эвилелинин 70 чыллынга

Тывага чаа тыва бижик чогааттына бергенде, 1930 чылдарның ийиги чартыындан 1940 чылдарның эгезинге чедир массалыг литература шимчээшкининиң үези болур. Үйнчан барык суму бүрүзү шүлүкчүлүг турган.

1942 чылдың октябрь 23-те «Тувинская правда» солуннун 1-ги арнынга ТАР-ның Сайыттар Чөвүлелиң болгаш ТАРН ТК-ның ТАР-ның Чогаалчылар эвилелин организаастаар дугайында доктаалы унген:

#### «ТАР-ның Чогаалчылар эвилелин организаастаар дугайында

ТАР-ның Сайыттар Чөвүлелиң болгаш ТАРН ТК-ның  
доктаалы

Национал-хосталгалыг революцияның эрткен 21 чылдарының иштинде улус массаның материалдыг болгаш куль-

турлуг байдалының деннелиниң бедээни-бile тыва национал-революстүг уран чогаал тургустунуп, сайзыравышаан элээн улуг чедишиккннерлиг болган. Чуртта чогаал шимчээшкини калбаа-бile хөгжүл, национал уран чогаалдың аныяк каадырлары өзүп турар. Национал-революстүг уран чогаалдың улам ыңай сайзыралын хандырары-бile ТАР-ның Сайыттар Чөвүлели болга-ш ТАРН ТК-ның доктаадыры болза:

1. Национал-революстүг уран чогаалды намның амги үедеги негелдөлөринге дүүштүр көдүрери, ол ышкаш нам-чазактың тодаргай удуртулгазы-бile уран-чогаалдың хүнбүрүде хөгжүлдезин чедип алышы-бile **Тыва Арат Республиканың Чогаалчылар эвилелин** тургузар.

2. Чогаалчылар эвилелинин бижик-саавырларын организаастаары-бile Чогаалчылар эвилелиниң оргбюrozунга эштер Пюрбю, Саган-оол, А.А. Пальмбах оларны томуйлаар. Оргбюронун даргазынга эш Пюрбюну бадылаар.

3. Эвилел кежигүнүнчө хүлээп алышкын саавырларын, **Тыва Арат Республиканың Чогаалчылар эвилелинин Уставының** төлевилелин октябрь 15-тен эртиrbейн ТАР-ның Сайыттар Чөвүлелингэ бадыладыры-бile кирип кээрин оргбюрога дагзыр.

4. Национал-революстүг уран чогаалдың дайынчы сорулгаларын сайгарары, **Чогаалчылар эвилелиниң** организастыг чоруун быжыктырары болгаш чогаалчыларның чогаадыкчы ажылын күштелдирери, база ол-ла айтырыглар талазы-бile практиктиг хемчеглерни чорутпушаан, чогаалчыларның республика конференциязын бо чылдың ноябрь айда чыылдырарын **Чогаалчылар эвилелиниң** оргбюrozунга дагзыр.

ТАР-ның Сайыттар Чөвүлелиң ТАРН Төл Комитетинин даргазы Чымба. Секретары Тока.

Кызыл, 1942 чылдың октябрь 10..»

Үк доктаалды хүлээп алган соонда, үжен хире литераторларны хаараа тудуп тураг тыва Чогаалчылар эвилелинин 1942 чылдын 11 айның 22-23 хүннериnde тургужукчу хуралы болган. Ол үеде Тываның чогаалчылар организацизы эн-не баштай башкылар, агрономнаар, артистер, журналистер, көдээ корреспондентилерден хевирлэгтигэн<sup>1</sup>.

Тыва Республиканың Төп Күрүнэ архивинин партиялар, хэй-ниити талазы-бile Архив документилеринин төвүндө (Ф.734, Оп.1, Д.665) кадагалаттынып чыдар шүлүк, проза чогаадырының база очулга талазы-бile ТАР-ның ЧЭ-ниң кежигүннериnin 1943 чылда кылган ажылдарының отчедууда, даңзыда кирип тураг эвилел кежигүннери үжен бир чогаалчыларның аттары-бile таныжып көрээлинер.

Олар дээргэ тыва сөстүн шылгарангай өгбелери: 1) Салчак Тока, 2) Сарыг-Донгак Чымба, 3) Сергей Бүрбү, 4) Степан Сарыг-оол, 5) Монгуш Идам-Сүрүн, 6) Алексей Хөвөнмей, 7) Ондар Доржу, 8) Полина Калиничева, 9) Чамзырай, 10) Васил Эренчин, 11) Самба-Лүндүп, 12) Иргит Бадыраа, 13) Оюн Сундуй, 14) Оюн Эргил-оол, 15) Салчак Лопсан, 16) Ондар Сагаан-оол, 17) Рамазанова Мария, 18) Куулар Тамбы-Сүрүн, 19) А. Пальмбах, 20) Очурбаанак, 21) Леонид Чадамба, 22) А.Көк-оол, 23) Исполнев, 24) Матвеев, 25) Бобкова, 26) Сегленмей, 27) Салчак Тамба, 28) Дугаржап, 29) Соян Тамба, 30) Хертек Кунгаа, 31) Тевек-Кежеге – тыва чоннун чечен чогаалчының ак өөн өглешкен онзагай салым-чаянныг чогаалчыларның баштайгы одуруу-дур.

Баштайгы ол шуулганга ТАР-ның ЧЭ-ниң Уставын хүлээп ап, баштаар черниң кежигүннериинге С. Бүрбүнү (даргазы), О.Сагаан-оолду, А. Пальмбахты, С. Сарыг-оолду, Б. Хөвөнмейни, А. Бобкованы, Л. Чадамбаны сонгаан, эвилелдин сорулгаларын тодараткан.

---

<sup>1</sup> Ленин-Сталинниң тугунун адаа-бile. 1942. №3, ар. 131-133.

1945 ч. 10 айның 16-да ТАР-ның Чогаалчылар эвилелин Совет Чогаалчылар эвилелиниң Тыва салбыры кылдыр чаарткан<sup>1</sup>, оон баштаар черинин даргазынга О.К. Сагаан-оол соңгуткан.

1946 ч. 10 айның 11-де Тываның чогаалчыларының хуралы Кызылга болган.

1948 ч. 4 айның 15-те Кызылга Тываның чогаалчыларының чөвүлел хуралы болган<sup>2</sup>.

1958 ч. 7 айның 31-де РСФСР-ниң ЧЭ-ниң Тыва салбырының бирги отчет сонгуулдалыг хуралы болган. Ол-ла чылдың 10 айның 4-13 хүннериnde Москвага РСФСР-ниң Чогаалчылар эвилелиниң тургузукчу съездизи болган. Аңаа С.К. Тока болгаш О.К. Саган-оол Тываның чогаалчыларының төлээлери болуп киришкен. С.К. Тока РСФСР-ниң ЧЭ-ниң баштаар черинин кежигүнүнгө соңгуткан<sup>3</sup>.

1960 ч. 8 айның 30-де РСФСР-ниң ЧЭ-ниң Тыва салбырының ийи дугаар отчет-сонгуулдалыг хуралы болуп эрткен<sup>4</sup>.

1962 ч. 4 айның 28-те РСФСР-ниң ЧЭ-ниң Тыва салбырын Тыва АССР-ниң Чогаалчылар эвилели кылдыр эде тургускан.

1963 ч. 1 айның 22-де Кызылга Тыва АССР-ниң чогаалчыларының тургузукчу съездизи болган<sup>5</sup>.

1964 ч. 12 айның 25-те Кызылга Тыва АССР-ниң чогаалчыларынын отчет-сонгуулдалыг II съездизи болган

1968 ч. 5 айның 22-де Кызылга Тыва АССР-ниң чогаалчыларының отчет-сонгуулдалыг III съездизи болуп эрткен.

1972 ч. – IV; 1976 ч. – V; 1980 ч. – VI; 1984 ч. – VII; 1988 ч. – VIII; 1993 ч. – IX; 1997 ч. – X; 2001 ч. – XI, 2005 ч. – XII; 2009 ч. – XIII отчет-сонгуулдалыг съездилери болуп эрткилээн. Тываның Чогаалчылар эвилелиниң XVII отчет-сонгуулдалыг

<sup>1</sup> Ученые записки. 1957. № 5, ар. 235.

<sup>2</sup> «Шын» солун. 1948. Апр. 14.

<sup>3</sup> «Улуг-Хем» альманагы. 1958. № 12, ар. 257-266.

<sup>4</sup> «Шын» солун. 1960. Авг. 30.

<sup>5</sup> «Улуг-Хем» альманагы. 1963. № 20, ар. 203

съездизи 2011 чылдың 7 айда болган (ТЧЭ – 1942 ч. тургузукчу хуралын, Тыванын ССРЭ-ге каттышкан соонда 1946 ч., 1948 ч. хуралдарын немей санааны-бile).

ТЧЭ баштаар черинин даргазынга С.Б. Пюрбю – 1942-1944 чч.; О.К. Сагаан-оол – 1945-1973 чч.; О.Ө. Сувакпит – 1973-1978 чч.; К.-Э.К. Кудажы 1978-1988 чч.; А.А. Даржай – 1988-1990 чч., 1997-2001 чч.; Н.Ш. Куулар – 1990-1992 чч; М.Б. Ховалыг – 1992-1997 чч., 2007-2009 чч.; Ч.Ч. Куулар 2001-2005, 2009-2011 О.Ч.-Д. Чылгычы – 2005-2007 чылдарда сонгудуп чораанинар.

2011 чылдың 7 айдан бээр ТЧЭ баштаар черин Э.Б. Мижит удуртуп туар.

Тыва чечен чогаалдың хөгжүлдезинге киирген улуг үлүгхуузу дээш Тываның Улустун чогаалчызы хүндүлүг аттарны ангы-ангы чылдарда дараазында чогаалчыларга тывыскан:

- 1) Сергей Бакизович ПЮРБЮОГЕ – 1973 чылда;
- 2) Степан Агбаанович САРЫГ-ООЛГА – 1974 чылда;
- 3) Салчак Калбак-Хөрековиch ТОКАГА – 1974 чылда (мөчээн соонда);
- 4) Кызыл-Эник Кыргысович КУДАЖЫГА – 1978 чылда;
- 5) Юрий Шойдакович КЮНЗЕГЕШКЕ – 1993 чылда;
- 6) Монгуш Борахович КЕНИН-ЛОПСАНГА – 1994 чылда;
- 7) Салим Сазыговиch СЮРЮН-ООЛГА – 1994 чылда;
- 8) Екатерина Түктүг-ооловна ТАНОВАГА – 2005 чылда;
- 9) Александр Александрович ДАРЖАЙГА – 2007 чылда;
- 10) Черлиг-оол Чашкынмаевич КУУЛАРГА – 2010 чылда;
- 11) Эдуард Баирович МИЖИТКЕ – 2011 чылда.

Ангы-ангы чылдарда ССРЭ-нин Чогаалчылар эвилелинин хүрээлсинге 33 чогаалчы бактаап чораан.

1945 чылда – С.К. Тока, В.Ш. Көк-оол, С.А. Сарыг-оол, О.К. Саган-оол, С.Б. Пюрбю (1948 ч. репрессияга таварышкаш үндүрткен, оон соонда 1957 ч. дагын хүлээн алдынган), Б.Д. Хөвөнмей, А.А. Пальмбах, В.Л. Эренчин, С.К-К. Самба-Люндуп, М.Ы. Идам-Сюрюн (1948 ч. репрессияга таварышкаш үндүрт-

кен, оон соонда 1961 ч. дагын хүлээн алдынган), И.Б.Чадамба, А.Д. Бобкова (1951 ч. эвилел кежигүнүндөн үнгөн);

1949 чылда – Ю.Ш. Кюнзегеш;

1960 чылда – А.К. Калзан, С.С. Сюрюн-оол;

1963 чылда – О.Ө. Сувакпийт;

1964 чылда – С.В. Козлова, А.Т. Даржaa (1975 ч. эвилелден үндүрткен);

1966 чылда – М.А. Хадаханэ;

1968 чылда – К.-К.К. Кудажы;

1977 чылда – А.Ф. Емельянов;

1978 чылда – М.Б. Кенин-Лопсан;

1979 чылда – А.А. Даржай;

1980 чылда – Д. Д. Сарыкай;

1981 чылда – Е.Т. Танова;

1982 чылда – Ч.Ч. Куулар, В.С. Серен-оол;

1983 чылда – М. К. Өлчей-оол, В.Б-Х. Монгуш;

1990 чылдарның эгезинде – Н.Ш. Куулар, А.К. Уержаа, А.Х.-О. Ховалыг, Е.В. Антуфьев – олар ССРЭ-ниң ЧЭ-ниң хүрээлэлийнчэ киргеннэр.

Амгы үеде ТЧЭ 89 кежигүнүг, оларнын аразындан 27 кижи Россияның чогаалчылар эвилелинин кежигүннери болуп турар.

*Кунгаа М.Б.*

### **«Тыва тоолдарның» 1947 чылдагы үндүрүлгези**

Тыва аас чогаалы-бile холбашкан, оон тус-тус жанрларын улус-чонга таныштырган чыныды номнаар эвээш эвес. Ылангыя тоол жанрының янзы-бүрү үлгөрлерин хаара туткан чыныдылар кескү черни ээлеп турар. Тыва Арат Республика чылдарында Эртем комитетиниң 1938 чылда латинчиткен алфавитке парлап үндүргени «Тыва тоолдар» деп чыныды бо талазы-бile баштайгы ном болур.

Аас чогаалын чыып бижип болгаш парлап үндүрерин Эртем комитети ынчаар эгелеп каан болза, 1945 чылдан бээр бо ажылды Тыванын дыл, литература болгаш төөгүнүн эртем-шинчилел институту (ТДЛТЭШИ) чорудуп эгелээни билдингир. Институт тургустунган үслеринден бээр амга чедир хэй-хэй чыындыларны чонга бараалгадып үндүрген. 1947 чылда парлаттынган «Тыва тоолдар» деп ном – кирилл алфавитке парлаттынган бир дугаар чыынды.

Ук чыынды чырыкче үнгендэн бээр бо чылын (2012) 55 чыл бооп турар.

Ында нийтизи-бile он чогаал хаара туттунган. Ол дээрge, бирээde, «Танаа-Херел», «Мөгө Шагаан-Тоолай», «Тон-Аралчын-Хаан», «Кангытай-Мерген», «Баян-Тоолай» деп маадырлыг тоолдар. Ийide, «Артаа-Седи-Авыгаа-Седи», «Уран-Дойду», «Тос шилги альтыг Өскүс-оол», «Өскүс-оол биле алдын даңгына», «Өскүс-оол» деп тоолдар.

Чыындыны редакторлаан болгаш эге сөзүн бижээн кижи – С.А. Сарыг-оол. Эгэ сөстү утка аайы-бile ону алды кезекче чарып болур. Бирээde, аас чогаалының кол ужур-утказынга хамаарышкан тайылбырлар. Олар колдуунда эгэ сөстүн баштайгы кезээнде мөөннэттинген. Ийide, тыва аас чогаалының байлаа болгаш ангы-ангы кожууннарда чурттап чоруур ат-сураглыг тоолчулар дугайында тайылбырлар. Манаа тодаргай чижек кылдыр автор Улуг-Хем кожуундан Түлүш Баазацай тоолчуу киирген. Уште, чыындының парлаттынып үнүп турар үезинде тыва улустуң аас чогаалын чыып бижиir ажылдың байдалын көргүсken тайылбырлар. Бо талазы-бile автор Лундюп (Салчак Самба-Лундүп), Максим Мунзук, Карап-кыс Мунзук, Леонид Чадамба (ТДЛТЭШИ-нин ынчанги директору), Кыргыс Сарыг-Хаа ышкаш чамдык аас чогаал чыкчыларын онзалап демдеглээн. Дөрттэ, аас чогаалын чыып бижиirинин дүрүмнери. Бо талазы-бile эгэ сөстүн автору дараазында чүүлдерни чугулалап демдеглээн: аас чогаал чыкчызы тоолчу тоолдап олурда, ону үзе кирип, айтырылгар

салып будалдырбас, тоолдун сөс-домаан бичи-даа өскертпейн, тоолчу канчаар чугаалаан-дыр, олчаан бижиир. Беште, кандыг таварылгаларда тоолдун сөс-домаанга холгаарлап болурунга хамаарыштыр тайылбырлар. Мурнуку кезекке удурланыш-как уткалыг бо кезекте автор чамдык тоолчуларның тоолун каастаар дээш, моол сөстер ажыглай бээрин база ол сестер-ниң чараш-даа эвес бооп турарын айыткан болгаш ындыг таварылгаларда оларны эдип болурунун дугайында бодалды илереткен. Алдыда, чынындыга хамаарышкан тайылбырлар. Бо кезекте автор чынындыда нийтизи-бile он тоолдун хаара туттунганын айытпышаан, оларның чамдыктарының утказын допчулап тайылбырлаан.

Чынындыда кирген чогаалдар жанр айы-бile дараазында ийи бөлүкке чарлыр. Бирээде, маадырлыг тоолдар. Ол дээрge «Танаа-Херел», «Мөге Шагаан-Тоолай», «Баян-Тоолай», «Тон-Аралчын-Хаан», «Кангывай-Мерген» деп маадырлыг тоолдар.

Ийиде, тоолдар. Ол дээрge «Артаа-Седи, Авыгаа-Седи», «Уран-Дойду», «Тос шилги аytтыг Өскүс-оол», «Өскүс-оол бile алдын даңына», «Өскүс-оол» деп тоолдар.

Чынындыда кирген тоолдарны ыдып күүсеткен тоолчуларның болгаш оларны бижээн улустун ат-сывын айтып көргүскени амгы үениң чынындыларындан ылгалдыг: тоолдун адьының соон дарый тоолчунун адь болгаш чер-чурту айтынган. А тоол төнгөн соонда, ону дыңнап бижээн аас чогаал чыкчызының адь бижиттинген.

Кым деп тоолчуларыл дээр болза, ол дээрge: Тевек-Кежеге (Сүт-Хөл), Дүктүг-Бора (Бай-Тайга), Албанчы (Чөөн-Хемчик), Баазанай (Улуг-Хем), Докур-оол (Чөөн-Хемчик), Аажакай (Чөөн-Хемчик), Хая (Чөөн-Хемчик), Кашкан (Бай-Тайга), Чалбай-оол (Чөөн-Хемчик) олар-дыр.

Бо тоолчуларны М. Идам-Сүрүүн, М. Кызыл-оол, М. Люн-дүп, С. Сарыг-оол болгаш В. Көк-оол (чынындыда А. Көк-оол деп адаан) дыңнап бижээннер.

Чынынды ұжүк-бижик, эртем-билиг чаа-ла нептереп, сайзырап эгелээн үеде кылдынган болғаш, ооң қаасталгазында (чурукчузу – Н.К. Рушев) улуг-ла онзаланып турар чүве чок деп болур. Ол ыншаш чынындыда кирген чогаалдар болғаш оларны ыдып күүсеткен тоолчулар-бile холбашкан медээлерлиг кезектин азы паспортизацияның долу эвес бооп турары, утказы билдинмес сөстерниң тайылбырлаттынмааны ону амғы үеде үнүп турар чынындылардан ылгалдың болдуруп турар.

---

## ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

---

### Катанов Николай Федорович

Николай Федорович Катанов (хакасское имя – Пора) родился 18 (6) мая 1862 г. в Тураковом улусе, в 16 км от с. Аскиз. Отец Катанова Федор Семенович (Хызыл), улусный писарь, происходил из хакасской этнической группы сагайцев, мать Мария Кизякова принадлежала к этнической группе качинцев. В 1869 г. Катанов поступил в недавно открывшееся в Аскизе сельское училище. В 1876 г. он принял решение поступить в русскую классическую гимназию г. Красноярска. В 1884 г. Катанов заканчивает гимназию с золотой медалью. К этому моменту он уже твердо знал, что ему необходимо получить серьезное тюркологическое образование и стать ученым. Первоначально он планировал поступить в Казанскую духовную академию «для совершенного изучения восточных языков». Получив разрешение («приговор») степной думы, по которому на время обучения с него снимались все повинности, Катанов приехал в Казань. Однако там он узнает, что некогда знаменитая на всю Россию Казанская школа востоковедов переживает упадок, а востоковедные исследования в Казани практически прекратились. Таким образом, осуществить свои планы в Казани Катанову не удалось. Между тем Ильминский и Радлов, уже успевшие услышать о молодом талантливом «инородце»,



советуют ему поступать на факультет восточных языков Петербургского университета – в центральное востоковедное учебное заведение России. Катанов решает последовать этому совету, приезжает в Петербург и 15 августа 1884 г. становится студентом факультета восточных языков по разряду арабско-персидско-турецко-татарской словесности. В 1888 г. обучение Катанова в университете подошло к концу. После сдачи выпускных экзаменов, получив по всем дисциплинам отличные оценки (лишь по русской истории ему была поставлена отметка «хорошо»), 30 мая 1888 г. он был утвержден Советом университета в степени кандидата, а по представлению проф. И.Н. Березина – профессорским стипендиатом на факультете восточных языков. Еще до окончания им университета один из главных петербургских «покровителей» Катанова академик В.В. Радлов предложил отправить его в этнолого-лингвистическую экспедицию для изучения «туркских племен» Сибири и Восточного Туркестана, сведения о которых были крайне отрывочными и ненадежными. 11 декабря 1887 г. на заседании Отделения этнографии Русского географического общества была рассмотрена «Записка» В.В. Радлова, в которой обосновывалась необходимость организации такой экспедиции как соответствующей важнейшим целям Общества и предлагалось командировать в эту экспедицию Катанова. Радлов, в частности, писал: «Из слов профессоров его и из собственных наблюдений я убедился в его усердии, способностях, преданности науке и знаниях его по избранным предметам, так что нельзя найти более подготовленного и более способного лица для исполнения вышеупомянутого предприятия». Радлов просил Общество ассигновать на проведение экспедиции 1000 руб. и извещал о том, что будет ходатайствовать о выделении субсидий и перед Академией наук. Просьба Радлова, поддержанная деканом факультета восточных языков В.П. Васильевым, была удовлетворена, и

Совет Географического общества постановил выделить Катанову на путешествие 600 руб.

Катанов выехал из Петербурга в начале 1889 г. и далее через Омск и Томск прибыл в Красноярск. Свое путешествие по Туве, которая тогда называлась «Урянхайской землей», он начал 7 марта 1889 г. из своего родного села Аскиз, сделав его в некотором роде базой для проводимых им полевых исследований. Поездка в «Урянхайскую землю» длилась 5,5 месяцев (с 15 марта по 28 августа 1889 г.). Несмотря на то, что Катанов, по его собственным словам, «не жил... вместе с самими урянхайцами в их юртах и кочевьях, он собрал огромный корпус сведений по их языку и этнографии, который впоследствии составил основу труда его жизни – «Опыта исследования урянхайского языка». В своей работе ему приходилось сталкиваться с недоверчивым отношением со стороны части тувинцев, которые подозревали, что он послан от Белого царя описывать их землю. Чтобы развеять подозрения, ученый «выдавал себя, смотря по обстоятельствам, то за переводчика урянхайского языка при Усинском пограничном начальнике, то за Татарина-писаря, то за торговца с реки Абакана. Благодаря этим нехитрым уловкам ему удавалось не только записывать сказки, песни, рассказы, загадки и шаманские молитвы и проверять их, но... заносить в тетрадь даже имена и возраст собеседников, чего не удавалось никому из прежних исследователей. Желая расположить к себе собеседников, Катанов платил за их сообщения нитками, кирпичным часом, табаком, писчей бумагой, хиной, карандашами, резинками, конфетами и калачами».

В начале сентября 1889 г. Катанов возвращается из Тувы в Аскиз, где приступает к обработке собранных им материалов. Она заняла у него несколько месяцев интенсивного труда. Результатом этой работы явились «Очерки Урянхайской земли», а также несколько других рукописей, в течение осени отправленных Катановым в Географическое общество. «Очерки

Урянхайской земли» по характеру работы над ними заметно отличаются от «Опыта исследования урянхайского языка», который потребовал длительного (примерно десятилетнего) труда и представлял собой результат привлечения, систематизации и кропотливого анализа огромного языкового материала (при этом не только по тувинскому, но и практически по всем известным в то время другим тюркским языкам и их диалектам).

Содержание и построение «Опыта исследования урянхайского языка» делают из него своего рода энциклопедию по Туве и тувинскому языку конца XIX – начала XX вв., а также «колossalный справочник по всем тюркологическим материалам» того же периода (Н.К. Дмитриев). Вместе с тем, своеобразная энциклопедичность, широкий охват явлений материальной и духовной культуры тувинцев характерны и для «Очерков Урянхайской земли», где Катановым действительно записано «все, что только можно было записать об урянхайском народе» и (добавим мы) им же довольно искусно зарисовано многие реалии традиционного тувинского быта: в рукописи имеется несколько десятков рисунков, сделанных автором. Предполагалось, что эта работа будет издана ИРГО, куда и поступила рукопись, но, несмотря на то, что пожелание Катанова об её издании было поддержано В.В. Радловым, «Очерки Урянхайской земли» не вышли в свет ни тогда, ни в более позднее время. Рукопись была передана в архив Музея антропологии и этнографии Академии Наук (Санкт-Петербург), где она пролежала вплоть до наших дней. Следует выразить удовлетворение тем, что труд Н.Ф. Катанова, в конце концов, а именно в 2011 году стараниями зав. сектором культуры ТИГИ, доктора культурологии А.К. Кужугет, все-таки вышел в свет.

Катанов оставил большое научное наследие, в значительной мере основанное на материалах, собранных им во время вышеупомянутой командировки. Достаточно назвать его основной научный труд «Опыт исследования урянхайского языка

с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня» (Казань, 1903), защищенный в качестве докторской диссертации, положивший начало тувинской филологии и вошедший в золотой фонд мировой тюркологии.

Гражданская война и последовавшие за ней страшная разруха и голод резко ударили по благосостоянию всех групп населения, не исключая ученых. Помимо научно-преподавательской деятельности Катанову, уже далеко не молодому человеку, приходилось заниматься тяжелым физическим трудом (колкой дров, переноской тяжестей), выполнять изнурительную работу на огороде, много часов простоявать в очередях. Материальные условия становились откровенно невыносимыми, и Катанов начал всерьез задумываться о том, чтобы сменить Казань на более благополучное место жительства. Имеются сведения о том, что ему поступали выгодные предложения из университетов Красноярска, Владивостока, Ташкента и Баку с обещаниями «материально обеспечить его и предоставить ему лучшие условия ученой работы». Но ученый остался в Казани и, несмотря на все лишения, продолжал заниматься напряженным умственным трудом. Организм Катанова не выдержал недоедания и непосильной работы, и осенью 1921 г. с ним случился паралич. Катанов еще нашел в себе силы, чтобы перебороть болезнь, но когда в начале 1922 г. он простудился и заболел гнойным плевритом, ему стало ясно, что дни его сочтены. В начале марта Катанова положили в Казанскую Шамовскую больницу, где ему была сделана срочная операция. Однако было уже слишком поздно. 10 марта 1922 г. Катанова не стало. Прах Николая Федоровича Катанова был предан земле в ограде Казанского Преображенского монастыря. В 1928 г., при сломе монастыря, он с разрешения Казанского городского исполкома был перенесен на Арское кладбище.

Симчит К-М.А.

## Сейфулин Хамид Мухамедзянович

(1902-1978)



Хамид Мухамедзянович родился в 1902 году в г. Стерлитамак Уфимской губернии (на территории современной Республики Башкортостан), в семье служащих.

Свою трудовую деятельность он начал еще подростком. Он до 1918 г., учась в школе, подрабатывал младшим приказчиком у торговцев. После освобождения родного города от белогвардейцев в 1919 г. Х.М. Сейфулин добровольно вступил в ряды Красной Армии, где он служил сначала в военизированной милиции, а затем в войсках ВЧК-ГПУ политруком роты.

В период гражданской войны участвовал в операциях по борьбе с контрреволюцией. Тогда же, в 1920 г., он был принят в члены ВКП (б).

После демобилизации в 1921 году Хамид Мухамедзянович поступает учиться Коммунистический университет трудящихся Востока имени И.В. Сталина (КУТВ), который в 1924 г. окончил по специальности преподаватель социально-экономических дисциплин. После окончания университета его оставили в лекторской группе для преподавательской работы. Однако в том же году он по заданию партии был направлен в Донбасс, где работал преподавателем и заведующим учебной частью Артемьевской окружной советской партийной школы.

В 1928 г. поступил в аспирантуру Московской научно-исследовательской ассоциации по изучению национальных и колониальных проблем (НИАНиКП) и одновременно вел преподавательскую работу в КУТВе. Работая в КУТВе,

Х.М.Сейфулин познакомился с тувинскими студентами и Тувой. Так, начиная с 1929 г. вся его научно-преподавательская деятельность была неразрывно связана с Тувой. Он являлся преподавателем и заведующим монголо-тувинского сектора КУТВа, затем руководил монголо-тувинской кафедрой. Хамид Мухамедзянович был неоднократным участником научных экспедиций и командировок в Тувинскую Народную Республику (1930, 1931, 1934, 1936, 1938 гг.), где активно содействовал организации государственного планирования и статистики, проведению сельскохозяйственной и демографической переписи 1931 г., развитию народного хозяйства и культуры молодой республики. Во время работы в КУТВе ему было присвоено ученое звание доцента (в 1935 г.).

После присоединения в 1937 г. КУТВа к Московскому институту востоковедения (МИВ) Х.М. Сейфулин продолжал вести преподавательскую работу и возглавлять монголо-тувинскую кафедру.

В 1941 г. Хамид Мухамедзянович добровольцем вступил в ряды Красной Армии и самоотверженно сражается за Родину. В действующей армии он участвовал в многочисленных боях в качестве агитатора полка. В 1943 г. в связи с тяжелым ранением под Полтавой он был демобилизован и вернулся к научно-преподавательской работе в Московском институте востоковедения. В 1944 г. им была успешно защищена диссертация по тувинской тематике на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме «Краткий очерк по истории Тувинской Народной Республики». В октябре того же года Сейфулин Х.М. направляется в Тувинскую автономную область. Здесь он до ухода на пенсию в 1958 г. работает заместителем директора по науке ТНИИЯЛИ, преподавателем Тувинской областной партийной школы и на общественных началах – лектором вечернего университета марксизма-ленинизма при Кызылском горкоме КПСС.

За годы своей научной деятельности Х.М. Сейфулин создал около 40 научных трудов по истории и экономике Тувы, имя его находится в одном ряду с такими выдающимися тувиноведами как А.А. Пальмбах и В.И. Дулов. Среди научных работ особо следует отметить «История Тувы. Краткий очерк» (1958 г.), «Образование Тувинской автономной области РСФСР» (1954 г.), «К истории иностранной военной интервенции и гражданской войны в Туве» (1956 г.). Х.М. Сейфулин был соавтором и членом редакции двухтомной «Истории Тувы» (1964 г.), а также участвовал в подготовке и издании многих коллективных трудов ТНИИЯЛИ..

Многолетняя и плодотворная научно-педагогическая и общественная деятельность Х.М. Сейфулина была высоко оценена государством и обществом. За свои ратные и трудовые заслуги Хамид Мухамедзянович был награжден орденом «Знак Почета», медалями «За отвагу», «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.», «За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг.», многими почетными грамотами и знаками. Кроме того его заслуги в деле изучения истории и экономики Тувы было также высоко оценено руководством Тувинской АССР, которое наградило его Почетной грамотой Президиума Верховного Совета Тувинской АССР и званием Заслуженного работника культуры Тувинской АССР.

Монгуш Б.Б.

### **Сердобов Николай Алексеевич**

Н.А. Сердобов – один из многих русских специалистов, навсегда связавших свою жизнь и работу с Тувой.

Родился он в 1916 году 9 мая в г. Самаре в семье священника, но новое время сформировало из него атеиста. Он стал активным комсомольцем. Незадолго до начала войны

Н. Сердобов закончил педагогический институт им. Ленина в Москве, в 1940 году был призван в армию и учился в Харьковском военном училище, а по окончании его осенью 1941 года добровольцем ушел на фронт. Он служил в артиллерии, командовал знаменитыми «катюшами». С боями он освобождал от фашистов оккупированные западные области Советской страны, вместе с десятками тысяч советских солдат



гнал немцев с Украины, Польши и закончил войну в Берлине. Имеет много боевых наград : Орден Отечественной войны I и II степени, Орден Красного знамени, два ордена Красной Звезды, восемь медалей. Войну закончил гвардии майором.

Демобилизованный фронтовик недолго отдыхал среди родных и близких. Вскоре его пригласили в обком партии и предложили поехать в Туву, которая очень нуждалась в грамотных, квалифицированных специалистах. Он согласился.

В Кызыле ему доверили руководство областным отделом народного образования, и в течение четырех лет Николай Алексеевич руководил строительством школ города, районов, комплектовал их кадрами, организовывал учебу молодых педагогов, заботился об их трудоустройстве, обеспечении их жильем и т.д. Здесь же, в Туве, Николай Алексеевич женился, обзавелся тремя детьми.

Постоянные командировки в самые разные и отдаленные уголки Тувы, связанные с этой хлопотной работой, дали ему возможность очень быстро и хорошо узнать Туву, ее людей, что сильно помогло ему в дальнейшей научной и общественной работе.

В начале 50-х годов Н.А. Сердобов возглавил Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории и работал в нем до конца жизни. Он быстро защитил диссертацию по теме народного образования в Туве, стал кандидатом педагогических наук и в дальнейшем полностью посвятил себя изучению истории Тувы. В результате в 1971 году увидел свет его фундаментальный труд «История формирования тувинской нации», освещавший историю Тувы с древнейших времен до 60-х годов XX века. По этой теме в 1973 году им была защищена докторская диссертация.

Ему удалось привлечь к сотрудничеству с молодым научным учреждением Тувы маститых ученых из крупных научных центров – А.А. Пальмбаха, Л.П. Потапова, В.И. Дулова, Ф.Г. Исхакова, И.А. Батманова и других.

Будучи директором научного учреждения, занимая позже другие руководящие посты в ТНИИЯЛИ, Николай Алексеевич много сил и времени тратил на повышение квалификации молодых ученых. Трудно сказать, где больше он проводил времени – дома или в институте, который поистине был для него вторым домом (кстати, именно при нем в 1950-е годы было построено современное здание института). Он учил молодых ученых писать статьи и монографии, редактировать научные труды. Он читал все, что шло в печать из стен института, не жалел на это ни своего времени, ни сил. Иногда объем его замечаний по статье начинающему автору превышал объем самой работы. Он всегда заботился о научном росте ученых, хлопотал об аспирантурах, стажировках, а также о их бытовом обустройстве – квартирах для них, детских садиках для их детей и т.д.

Несмотря на слабое здоровье, этот человек отличался неутомимой энергией, силой духа, настойчивостью в достижении цели, самодисциплиной. Многие из тех, кому довелось работать рядом с ним, учились у него всем этим качествам.

Это была хорошая школа ответственности, дисциплины, бескорыстной преданности делу.

Много сил у Н.А. Сердобова отнимала и общественная работа, в частности, в Верховном Совете Тувинской АССР. Байкара Долчанмаа, бывшая председателем Президиума Верховного Совета Тувы с 1962 по 1977 г., вспоминала о Н.А. Сердобове (он был ее заместителем) как об одном из самых значительных людей, с которым ей довелось работать. «Николай Алексеевич Сердобов – фронтовик, историк, писатель. Многим я обязана ему в своей работе, человек он был умный, требовательный, не терпел разгильдяйства, вырастил тувинских ученых».

Было у Н.А. Сердобова немало и трудовых наград, в частности орден Трудового Красного знамени.

Свой опыт фронтового офицера-разведчика Николай Сердобов достоверно и занимательно отразил в художественных произведениях «Цена жизни», «Войною опаленные», «Продолжение не последует». Книги вызвали в Туве большой интерес, получили общественный резонанс, по ним в кызылских и районных библиотеках проходили читательские конференции.

По природе своей человек скромный и сдержаный, Н.А. Сердобов никогда не выпячивал своих боевых и трудовых заслуг, не любил выступать с личными воспоминаниями о войне, праздновать своих юбилеев. Накануне своего 70-летия он обратился в администрацию института с заявлением, содержащим просьбу не устраивать по поводу этого события никаких чествований. Он совсем немного не дожил до своей юбилейной даты – скоропостижно умер в апреле 1986 года. Всем, кто работал вместе с Николаем Алексеевичем долгие годы, трудно было представить институт без него. Но именно такие как он и заложили основы науки в Туве.

Татаринцева М.П.

## Гребнев Леонид Васильевич



28 августа 2011 г. Леониду Васильевичу Гребневу исполнилось 90 лет. Это его юбилейная дата, наполненная молодостью и мечтами о науке, дата, вобравшая Великую солдатскую битву за свою Родину – СССР, и давшая трудные, но прекрасные мгновения творческого исследовательского труда.

Леонид Васильевич Гребнев прошел трудовой путь характерный для всей советской научной

интеллигенции. Он родился 28 августа 1921 г. в Ленинграде (ныне Санкт-Петербург) в семье служащих. В 1938 г., после окончания школы, он поступил на философский факультет на специальность «турецкий цикл» этнографического отделения Ленинградского государственного университета. Преподавателями его в университете были доктор исторических наук, профессор И.Н. Винников, Н.П. Дыренкова - автор первого учебника «Грамматика ойратского языка». Небольшая группа этнографов-туркологов слушала интереснейшие лекции, увлеченно занималась в библиотеках университета и Ленинграда. Об этом времени Л.В. Гребнев говорит, что «это были незабываемые, счастливые предвоенные годы полнокровной студенческой жизни», однако дальнейшую его учебу прервала война.

С началом Великой Отечественной войны, как все молодые советские студенты, Л.В. Гребнев, сдав досрочно экзамены за третий курс, в июне 1941 г. подает заявление с просьбой о зачислении его в народное ополчение (тогда в ополчение было принято 537 тыс. ленинградцев), а уже 15 июля 1941 г. он был

призван в ряды Красной Армии. Л.В. Гребнев не успел даже попрощаться с матерью, и вместе с другими новобранцами, был определен под Казань в учебный дивизион запасного артиллерийского полка. В начале декабря 1941 г. он в звании сержанта-командира артиллерийского расчета в составе маршевой роты прибыл под Москву. Его часть определили в 19-й стрелковый полк 8-й гвардейской стрелковой дивизии. Он попал в легендарную 316-ю дивизию, в которой 16 ноября 1941 г. 28 солдат совершили выдающийся подвиг, не пропустив немцев к Москве. Всем участникам этого боя было посмертно присвоено звание Героя Советского Союза.

В начале декабря в условиях секретности советское командование готовило мощное контрнаступление под Москвой, а 5 декабря 1941 г. советские войска начали, контрнаступление по всему фронту от Калинина до Ельца. В этих наступательных боях Л.В. Гребнев принял свое первое боевое крещение. Он сражался в рядах защитников Москвы в составе 16-й армии Западного фронта под командованием К. Рокоссовского. Л.В. Гребнев прошел всю войну, несколько раз был ранен, но возвращался снова в строй.

1944 год начался новыми крупными наступательными операциями советских войск. Дивизия 2-го Прибалтийского фронта, в которой Л.В. Гребнев служил в полковой артиллерии, продвигалась вперед в непрерывных, упорных наступательных боях, отражая ожесточенные контратаки немцев. 31 марта 1944 г. в боях у Святогорского монастыря на Псковщине он был тяжело ранен и определен в госпиталь. В гор. Чусовом на Урале 1 сентября 1944 г. Л.В. Гребнев выписывается из госпиталя инвалидом Великой Отечественной войны, а 9 сентября 1944 г. он прибывает в родной Ленинград. Дома его никто не встретил. Всех его родных унесла война.

Нелегко ему было одному, с раной на руке, в трудные послевоенные годы. Однако надо было заканчивать университет. Он восстанавливается в университете и приступает

к учебе, теперь уже на Восточном факультете на «турецкий цикл» этнографического отделения. В 1946 г. Л.В. Гребнев успешно окончил университет, получил квалификацию этнографа- тюрколога и по рекомендации заведующего кафедрой профессора И.Н. Винникова поступил в аспирантуру. За годы учебы в аспирантуре Л.В. Гребнев углубленно изучает историю, языки, фольклор народов Саяно-Алтайского нагорья, тесно общается с тувинскими студентами, обучаясь у них тувинскому языку. В аспирантуре он «слово в слово», записывал лекции своих преподавателей – С.Е. Малова, Н.В. Кюнера, В.Я. Проппа, А.Н. Бернштама, В.М. Жирмунского, В.М. Наделяева. Тувинским языком с ним занимался член-корреспондент АН СССР С.Е. Малов.

В 1947 г. он выезжает в плановую научную экспедицию в Туву. Вызывает уважение удивительная целеустремленность Л.В. Гребнева в получении знаний о Туве. Он знакомится с первым директором ТНИИЯЛИ Л.Б. Чадамба, взявшим кураторство над аспирантом на время его пребывания в Туве. Л.В. Гребнев знакомится с заведующим облОНО Н.А. Сердобовым, с ученым-туркологом А.А. Пальмбахом. Встреча с ними сыграла впоследствии решающую роль в его согласии приехать в Туву и работать в ТНИИЯЛИ в качестве приглашенного, от Министерства высшего образования СССР, специалиста. В 1950 г. Л.В. Гребнев был принят на работу в ТНИИЯЛИ старшим научным сотрудником сектора истории и этнографии, а в 1952 г. он становится заведующим сектора. В секторе он создает атмосферу доброжелательности и заинтересованности. В те годы в институте было много текущей научно-организационной работы, а над завершением своей диссертационной работы, как рассказывал Л.В. Гребнев, «работал ночами». Благодаря человеческим и организаторским способностям, Л.В. Гребневым был сформирован творческий научный коллектив как в секторе, так и в институте. К концу 1955 г. он завершает работу над своей диссертацией, а уже

летом 1956 г. в институте этнографии АН СССР защитил диссертацию на тему «Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа)». Ему была присвоена ученая степень кандидата исторических наук. Работа Л.В. Гребнева была высоко оценена московскими, ленинградскими фольклористами и этнографами. Это была фундаментальная историко-этнографическая работа, убедительно доказавшая бытование тувинского эпоса, как ценнейшего исторического источника. Генерируя идеи, Л.В. Гребнев всегда находился в поиске новых путей, приемов и методов изучения этнических явлений. Удивляет широта диапазона его научных интересов. Среди его многочисленных трудов – учебник для тувинских школ, разделы двуязычных словарей, книги и статьи, посвященные различным этапам истории. Исследования, которые проводил Л.В. Гребнев это ценнейшие сведения, собранные им в Туве в процессе опроса или анкетирования. При создании, например, работы по истории перехода аратов к оседлой жизни и формированию рабочего класса, он собирали материалы непосредственно на промышленных предприятиях, в колхозах и совхозах Тувы. Высокой оценки удостоились его работы об изменениях социальной структуры тувинского общества, об истории и формировании рабочего класса в Туве. Огромный вклад внес Л.В. Гребнев в создание двухтомной «Истории Тувы» (1964 г.) и труда «История тувинской партийной организации» (1975 г.), выход которых стал важным событием в научной жизни республики. Значительный вклад внес Л.В. Гребнев в тувинскую историческую науку, написав около 30-ти статей. Огромны заслуги Л.В. Гребнева в развитии тувинской этнографии и просвещения Тувы. Его научная и преподавательская деятельность получили широкое признание среди общественности Тувы.

Л.В. Гребнев внимательно относился к молодым ученым, подсказывал, поправлял их работы. Он обладал удивительным тактом в общении с научными сотрудниками. В научных спорах он всегда соблюдал научный этикет, никогда не ставил себя

выше других. Это вызывало со стороны научных сотрудников огромное уважение и почтение к нему. Он никогда не поучал и не повышал голоса на своих коллег.

За многогранную научную и общественную деятельность он удостоен Почетной грамоты Президиума Верховного Совета Тувинской АССР (1964 г.), почетного звания «Заслуженный работник культуры Тувинской АССР». В 1970 г. он был награжден медалью «За доблестный труд» и неоднократно поощрялся администрацией ТНИИЯЛИ, обществом «Знание».

За заслуги перед Отечеством в годы Великой Отечественной войны Л.В. Гребнев награжден орденом Славы III степени и орденом Отечественной войны I степени и медалями. Как солдат, как инвалид Великой Отечественной войны, как человек, Л.В. Гребнев и по сей день гордится тем, что сражался с фашизмом в многонациональной Красной Армии за свою Родину, за СССР.

Л.В. Гребнев от природы удивительно интеллигентный, тактичный и мягкий человек. Он любит хорошую шутку, заразительно смеется. Любит природу, а на Енисее на своей моторной лодке он делал такие водные виражи, мало не покажется. Л.В. Гребнев - хороший семьянин, тепло и нежно любит своих детей и внуков. Сейчас он живет в городе Луганске на Украине, куда он с семьей переехал в 1975 г.

Биче-оол С.М.

### Аранчын Юрий Лудужапович

Юрий Лудужапович Аранчын – один из ведущих специалистов в области новой и новейшей истории Тувы, доктор исторических наук, Заслуженный деятель науки Тувинской АССР, действительный член Академии социальных наук, талантливый организатор науки и видный государственный и общественный деятель.

Ю.Л. Аранчын родился 21 декабря 1926 года в местечке Ак-Одек сумона Чыргаланды Тес-Хемского кожууна в семье арата-скотовода. В 1937-1941 гг. учился в Самагалтайской начальной школе. В 1942-1947 гг. – в Кызылской средней школе № 2, которую закончил с серебряной медалью. В 1947 году поступил на восточный факультет Ленинградского государственного университета. Пять лет учебы в прекрасном городе на Неве позволил Ю.Л. Аранчыну



получить высокую профессиональную квалификацию историка-востоковеда. За годы учебы в одном из престижных вузов страны – ЛГУ, стал формироваться круг его интересов в научно-исследовательской работе.

Еще, будучи студентом, он принимал участие в работе студенческого научного общества ЛГУ, опубликовал свою первую научную статью. Его статья «Сайгынская плита с древнетюркской надписью» была опубликована в 1951 году в научном журнале АН СССР «Эпиграфика Востока». Этот памятник был найден им поблизости тех мест, где он родился.

После окончания университета с красным дипломом в 1952 году поступил на работу в ТНИИЯЛИ, с которым в дальнейшем связана практически вся его трудовая деятельность. С 1952 г. по апрель 1958 г. был младшим научным сотрудником. За эти годы он без отрыва от основной работы написал кандидатскую диссертацию на тему «Тува в годы Великой Отечественной войны Советского Союза» и успешно защитил диссертацию соискание ученой степени кандидата исторических наук на ученом совете Иркутского государственного университета. Его научным руководителем был крупный историк-сибиревед, доктор исторических наук,

профессор В.И. Дулов, внесший неоценимый вклад в изучение дооктябрьского периода истории Тувы.

С июля 1959 года до октября 1961 года Ю.Л. Аранчын был заместителем директора ТНИИЯЛИ по науке. С октября 1961 года по октябрь 1967 года работал заведующим идеологическим отделом Тувинского обкома КПСС.

В октябре 1967 года Ю.Л. Аранчын возвращается в родной ТНИИЯЛИ в качестве его директора и со всей присущей ему энергией принялся за работу. На этой должности он бессменно проработал 27 лет. Находясь на этом посту, Юрий Лудужапович все свои силы и знания отдавал развитию науки в Туве, созданию ее материально-технической базы и подготовке научных кадров.

Под его руководством институт вышел на качественно новый уровень развития по всем параметрам деятельности. Произошли существенные качественные изменения в тематике исследований и издательской деятельности. В эти годы во многом усилиями Ю.Л. Аранчына укрепилась материально-техническая база института, была построена его пристройка во дворе, создавшие благоприятные условия для творческой исследовательской работы. Увеличилась численность научных сотрудников института, в том числе кандидатов и докторов наук за счет выпускников лучших вузов страны гуманитарного профиля, в частности, Ленинградского и Московского университетов. Подготовлены и изданы целый ряд капитальных трудов по истории, языкоznанию, экономике, социальному и культурному развитию тувинского народа с участием ведущих ученых Москвы, Ленинграда, Иркутска и Новосибирска. Многие сотрудники института проходили стажировку, учились в аспирантурах головных академических институтов АН СССР и лучших вузов страны и защищали кандидатские и докторские диссертации. Помимо существовавших со дня создания института секторов истории, языка и письменности, литературы и фольклора, создавались новые сектора экономики, социологии, культуры и учебников.

С большим размахом развернулись полевые исследования и собирательская работа. Организовывались, проводились систематические, планомерные исторические, археологические, этнографические, фольклорные и диалектологические, социологические экспедиции, в результате которых было собрано большое количество материалов по истории, материальной и духовной культуре, социальному и этническому развитию тувинского народа. В частности, уникальные по информативности находки кургана Аржаан-1, исследованный нами с участием известного археолога, профессора, моего наставника М.П. Грязнова, получили мировую известность. Символично, что по нашим стопам раскопали курган Аржаан-11. В организации этих экспедиций и их материальном и финансовом обеспечении принимал участие сам лично Ю.Л. Аранчын. Кроме того, проводились и слеты сказителей Тувы, в результате которых собирались почти все жанры устного творчества тувинского народа. Он много сил отдавал координации работы местных научных учреждений и усиления их связи с академическими научными учреждениями Москвы, Ленинграда, Новосибирска и др.

Ю.Л. Аранчын успешно сочетал научно-организаторскую работу с научно-исследовательской и научно-редакторской. Круг его научных интересов многогранен и широк. В центре его внимания – проблемы национально-освободительного движения тувинского народа, русско-тувинские связи, исторический путь развития Тувы от феодализма к социализму, Тува в годы гражданской и Великой Отечественной войн, незаконные репрессии в Туве 30-40 и начала 50-х годов и другие. Он автор свыше 90 научных трудов по новой и новейшей истории Тувы. Среди них монографии и книги «Тува в годы Великой Отечественной войны Советского Союза» (Кызыл, 1955), «Восстание 60 богатырей» (на тувинском языке), «Вместе с Великим русским народом» (в соавторстве с В.И. Дуловым), «Исторический путь тувинского народа

к социализму» (Новосибирск, 1982). В 1986 г. им была успешно защищена докторская диссертация на специализированном совете Института истории, филологии и философии СО РАН.

Ю.Л. Аранчын принимал самое активное участие в подготовке крупных коллективных трудов института. Он был членом редколлегии, соавтором первого издания двухтомной «Истории Тувы» (М., 1964), «Истории Тувинской организации КПСС», «Экономической истории потребительской кооперации Республики Тыва» (Новосибирск, 1996), первого тома нового переработанного и дополненного издания первого тома «Истории Тувы» (Новосибирск, 2004), ответственным редактором и членом редколлегии многих «Ученых записок» ТНИИЯЛИ, научных и тематических сборников, ряда социологических трудов, таких, как «Очерки социального развития Тувинской АССР», «Молодежь Тувы. Социальный портрет» и др. Его многочисленные статьи публиковались как в местных, так и в центральных научных журналах. Ю.Л. Аранчын принимал участие во многих отечественных и международных научных конференциях, симпозиумах и конгрессах, где выступал с докладами и сообщениями. Некоторые из них переведены на английский, испанский, монгольские языки.

Ю.Л. Аранчын, как крупный специалист по новой и новейшей истории Тувы, постоянно оказывал помощь молодым сотрудникам, был хорошим наставником молодежи. Через его руки прошло большинство рукописей крупных работ института.

Многогранную научную и научно-организаторскую работу Юрий Лудужапович сочетал с активной общественной работой. В течение многих лет был членом Тувинского обкома КПСС, депутатом ряда созывов, председателем Верховного Совета Тувинской АССР, председателем Тувинского отделения и членом Центрального Совета Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, председателем Тувинского отделения общества «Знание» и членом правлений об-

щества «Знание» РСФСР и СССР. Неоднократно избирался членом Советского Комитета солидарности стран Азии и Африки. Как ученый и активный пропагандист научных знаний, выступал с лекциями и беседами, постоянно был задействован в составе комиссий, совещаний по организации и проведению мероприятий научного, культурного, общественно-политического значения.

За многолетнюю добросовестную и плодотворную работу Ю.Л. Аранчын награжден высокими наградами: орденами «Знак Почета» (1970), «Дружба народов» (1986), медалями «За освоение целинных земель» (1973), «Ветеран труда» (1985), медалью Монгольской Народной Республики «Найрамдал» (Дружба), «За доблестный труд. В ознаменование 100-летия со дня рождения В.И. Ленина», «50 лет Победы» (1995), почетными грамотами и знаками. Ему присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Тувинской АССР», его имя занесено в Государственную книгу «Заслуженные люди Тувы XX века».

Юрий Лудужапович щедро делился со своими знаниями и богатым жизненным опытом со своими коллегами, постоянно оказывал научно-методическую и практическую помощь начинающим и молодым научным сотрудникам. В частности, по инициативе и поддержке Ю.Л. Аранчына я стал научным сотрудником ТНИИЯЛИ после окончания исторического факультета ЛГУ в 1959 г. С ним вместе проработал в общей сложности 40 лет. За эти годы он оказывал мне большую разностороннюю помощь, всячески содействовал моему научному росту и становлению как личности, продвижению по служебной и общественной лестнице.

Он был также очень доброжелательным, общительным и высоко эрудированным человеком, общение с которым интересно и приятно. Он, как ученый и общественный деятель, пользовался большим авторитетом и уважением не только научной общественности, но и населения республики и за ее пределами.

В заключение хотелось бы отметить, что Ю.Л. Аранчын оставил богатое письменное и рукописные наследие, в том числе дневники переписки с коллегами и друзьями и др. В 2012 г. архив ученого любезно был передан его супругой Е.Б. Салзынмаа в Научный архив ТИГИ. Хочется надеяться, что оно будет глубоко и объективно изучено в дальнейшем.

Маннай-оол М.Х.

**Сат Шулуу Чыргал-оолович**  
(15.09.1926- 18.05.1992)



Доктор филологических наук, профессор, Заслуженный деятель наук РСФСР, Заслуженный учитель школы Тувинской АССР.

Ш.Ч. Сат родился в местечке Кашпал Улуг-Хемского кожууна в семье арата-скотовода. В 1947 г. окончил с золотой медалью Кызылскую школу № 2 и в том же году поступил на восточный факультет Ленинградского государственного университета. Со студенческих лет обнаружил большие способности к языкоznанию: писал курсовые и дипломную работы под руководством выдающегося фонетиста, монголоведа и тюрколога В.М. Наделяева. За успехи в учебе в университете получал Сталинскую стипендию.

В 1952 г. Ш.Ч. Сат закончил ЛГУ с отличием и был принят на работу в сектор языка и письменности ТНИИЯЛИ. Вместе с группой тувинских языковедов работает над «Русско-тувинским словарем», которая вышла в свет в 1955 году, пишет

в качестве приложения к словарю Грамматический очерк. Это было второе после знаменитого труда Н.Ф. Катанова системное описание строя тувинского языка.

В 1958 г. Ш.Ч. Сат переходит на преподавательскую работу в Кызылский пединститут, одновременно поступает в заочную аспирантуру Института национальных школ Академии педагогических наук. И в 1962 г. защищает кандидатскую диссертацию на тему «Причастие в тувинском языке» под руководством Е.И. Убрытовой.

Ш.Ч. Сат успешно сочетал преподавательскую деятельность с научно-методической: он автор трех вузовских учебников: «Амгы тыва литературулуг дыл. Синтаксис» (1966, 1988), «Амгы тыва литературулуг дыл. Лексика, фонетика, морфология» в соавторстве с Е.Б. Салзынмаа (1980), «Тыва диалектология» (1987). Не оставались вне его внимания и вопросы преподавания тувинского языка в школе. Он автор школьного учебника «Тыва дыл. 2 класс», выдержавшего 6 изданий. Содержание учебных дисциплин «Родной язык» для вуза и школы определяет множество учебных программ, составленных Ш.Ч. Сатом.

В 1972 г. он защитил докторскую диссертацию на тему «Формирование и развитие тувинского национального литературного языка». Он первый из ученых Тувы получил звание профессора в 1979 году.

С момента создания кафедры тувинского языка и литературы с 1963 года и по 1983 гг. в течение 20 лет Ш.Ч. Сат был её заведующим. Внес неоценимый вклад в подготовку педагогических и научных кадров Тувы. В 1988 г. вернулся на работу в ТНИИЯЛИ, в сектор языка и письменности.

Круг научных интересов Ш.Ч. Сата: фонетика, грамматика, синтаксис, лексикология, диалектология и история тувинского языка, вопросы письменности и языковые контакты. Многое из задуманного он просто не успел реализовать.

Ш.Ч. Сат – автор свыше 100 научных публикаций, редактор и рецензент огромного числа научных и научно-методических работ, учебников для вуза и школ республики. Им написаны монографии «Синтаксические функции причастий в тувинском языке» (1960), «Тыва дылды шинчилеп келгенинин төөгүзүнүн очериги» (1964), «Совет үеде тыва дылдың хөгжүлдези» (1967) в соавторстве с Д.А .Монгушом, «Формирование и развитие тувинского национального литературного языка» (1973).

За свою многолетнюю плодотворную деятельность Ш.Ч. Сат награжден знаком «Отличник народного образования» и медалями им. Н.К. Крупской, «Ветеран труда».

### **Литература**

1. Бичелдей К., Доржу Ч. Шулуу Чыргал-оолович Сат: К 60-летию со дня рождения // Сов. Тюркология. – Баку, 1986. - № 6.
2. Монгуш Д.А. Научная деятельность Ш.Ч.Сата // Башкы, 1999.- № 3. С.60-64. – Библиограф.: (52 назв.).
3. Шулуу Чыргал-оолович Сат // Заслуженные деятели Тувы XX века: Гос. книга Респ. Тыва. – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2004. - с.238.
4. Профессор Шулуу Чыргал-оолович Сат: Библиогр. указ. Сост. З.М.Монгуш / Ин-т гум. исслед. Респ. Тыва. – Кызыл, 2001. - 34 с.
5. Сат Шулуу Чыргал-оолович // Юлакин А.П. Урало-алтайское (турко-монгольское) языкознание: Энциклопедия. – М., 2001. – с.448-449.
6. Сат Шулуу Чыргал-оолович // Преподавание тувинского языка в вузе. - Кызыл, 2008. - с.28-32.

Бавуу-Сюрюн М.В.

### **Куулар Доржу Сенгилович (1932-2007)**

Д.С. Куулар – литературовед, фольклорист, доктор филологических наук, профессор Тувинского государственного университета, Заслуженный деятель науки Тувинской АССР.

Родился 1 августа 1932 года в с. Хөндергей Дзун-Хемчикского района. В 1955 году закончил Абаканский педагогический институт. В 1969 году в Институте мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР (г. Москва) он защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме «Становление и развитие тувинской поэзии», а в 2000 году успешно защитил докторскую диссертацию в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ) по теме «Тувинский фольклор в контексте центральноазиатской устно-поэтической традиции».



С первых же лет труловой деятельности его жизнь была тесно связана с ТНИИЯЛИ (ныне ТИГИ), где он работал научным сотрудником сектора фольклора и литературы, а затем и заведующим. В эти годы он активно участвовал в фольклорных экспедициях, организуемых институтом, в разные районы Тувы, выступал популяризатором родного фольклора, инициатором публикаций произведений устного народного творчества тувинцев. Благодаря великолепному знанию родного языка и фольклора, Доржу Сенгилович сразу находил общий язык с информантами разных возрастов и в ходе задушевного разговора успевал записать от них множество произведений народного творчества. Он был великолепным собирателем и вдумчивым исследователем.

В последующие годы (1971- 2007) Д.С. Куулар работал доцентом Кызылского государственного педагогического института, а затем профессором ТувГУ, разработал и читал курсы тувинского фольклора и истории тувинской литературы

студентам филологического факультета. В университете он руководил фольклорной практикой студентов-филологов с целью записи новых материалов устно-поэтического творчества, передавая им свой многолетний опыт полевой работы.

Им написаны научные труды по проблемам тувинской фольклористики и литературоведения. В статьях, посвященных вопросам тувинской фольклористики, исследовал тувинскую версию эпоса «Гэсэр», обращаясь к устному народному творчеству, раскрывал его синкретическую природу. Д.С.Куулар является составителем многих фольклорных сборников: «Тыва тоолдар» («Тувинские сказки», 1957, 1960, 1963), «Ачыты Кезер-Мерген» («Благородный Кезер-Мерген», 1995), «Тывызыктар» («Загадки», в соавторстве с А.К. Калзаном, 1958). «Уругларга тоолдар» («Сказки детям», 1969) и в соавторстве с Ч.Ч. Кууларом составил сборник легенд и преданий «Кыс-Халыыр» («Девичья скала», 1974, 1996). В 2011 г. в издательстве «Наука» (Новосибирск) вышел в свет долгожданный том «Тувинские мифы, легенды и предания» 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», одним из составителей и авторов вступительной статьи которого является Д.С. Куулар (составители: З.Б. Самдан, Н.А. Алексеев, Ж.М. Юша).

Д.С. Куулар - автор монографий «Тувинская поэзия», (1970), «Төөгү болгаш амгы ўе» («История и современность» 1987), «История и современность» (2002).

В литературоведческих работах Д.С. Куулар анализировал процесс зарождения тувинской литературы, становление и идейно-художественное своеобразие тувинской поэзии, современное состояние тувинского литературоведения, рассматривал творчество писателей Тувы С.А. Сарыг-оола, С.Б. Пюрбю, С.К. Тока, В.Ш. Көк-оола, Ю.Ш. Кюнзегеша, О.Ө. Сувакпита, К-Э.К. Кудажы и др. Его работы о тувинской литературе и тувинских писателях вошли в многотомное академическое издание «История советской много-

национальной литературы», а также в «Краткую литературную энциклопедию», «Украинскую советскую энциклопедию» и «Шевченковскую энциклопедию».

Д.С. Кууларом разработаны программы по тувинскому фольклору и литературе для вузов и школ республики, методическое руководство для учителей по тувинской литературе (5 класс). Также он является автором учебника «Тыва чогаал» для 11 класса национальной школы.

Доржу Сенгилович, как педагог, ученый и наставник, постоянно поддерживал связь с молодым поколением исследователей национальной литературы Тувы и Сибири.

Заслуга Д.С. Куулара была признана не только в родной республике, но и за ее пределами. Он награжден медалью К.Д. Ушинского «За заслуги в области педагогических наук», нагрудным значком «Отличник народного образования РСФСР», ему присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Тувинской АССР». Почетный профессор Тувинского государственного университета.

Ученый, доктор филологических наук, профессор Куулар Д.С. внес значительный вклад в развитие тувинской фольклористики и литературоведения.

Чамзырын Е.Т.

---

## НАШИ ЮБИЛЯРЫ

---

2011 год

### Кима Биче-ооловна Март-оол



11 августа 2011 года исполнилось 75 лет со дня рождения ведущему научному сотруднику сектора языка Тувинского института гуманитарных исследований при Правительстве Республики Тыва, кандидату педагогических наук, доценту Киме Биче-ооловне.

К.Б. Март-оол родилась в Бай-Тайге на берегу живописного озера Мешкен-Холь. Она окончила школу № 2 горо-

да Кызыла, где в годы ее учебы в ее классе работал прославленный учитель тувинского языка и один из авторов первых советских учебников по родному (тувинскому) языку Алексей Мокур-оолович Белек-Баир. Специальное образование Кима Биче-ооловна тоже получила в Кызыле, окончив сначала Кызылский учительский институт (1956 г.), затем – Кызылский педагогический (1962 г.) по специальности «Тувинский язык и литература».

Свою трудовую деятельность она начала в школах Дзун-Хемчикского района, учила детей сначала в с. Теве-Хая, а потом в Хайыракане.

В 1964 г. Кима Биче-ооловна как квалифицированный и способный педагог была направлена преподавателем тувинского языка и литературы в Тувинскую студию Ленинградского института театра, музыки и кинематографии. Через год она поступила в очную аспирантуру Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена, окончила ее в 1968 г. и в 1969 г. успешно защитила кандидатскую диссертацию по методике преподавания тувинского языка.

В 1968 г. К.Б. Март-оол была принята научным сотрудником сектора языка и письменности Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Она стала работать в группе составителей «Русско-тувинского словаря», показала себя трудолюбивым, целеустремленным и квалифицированным работником. «Тувинско-русский словарь», одним из авторов которого стала Кима Биче-ооловна, вышел из печати в Москве в 1980 г. Лично ею были составлены в этом словаре словарные статьи на буквы д, р и часть буквы г.

В 1970 г. К.Б. Март-оол как специалист по методике преподавания тувинского языка переводится на работу в Кызылский педагогический институт. В этом институте и позже в созданном на его базе Тувинском государственном университете Кима Биче-ооловна проработала плодотворно свыше тридцати лет. Она читала лекции и проводила практические занятия не только по методике преподавания тувинского языка, но и по другим предметам тувиноведческого цикла, руководила педагогической практикой студентов, их курсовыми и дипломными работами. Кроме того, Кима Биче-ооловна, заведовала кафедрой тувинского языка, была деканом филологического факультета. Приходилось еще заниматься научной работой, уделять внимание созданию школьных учебников, методических пособий. Совместно с народным учителем СССР А.А. Алдын-оол Кима Биче-ооловна написала и издала «Ужүглө» («Букварь»), приняла участие в составлении «Русско-тувинского словаря педагогических терминов» (Кызыл, 1974).

Педагогическая деятельность К.Б. Март-оол высоко оценена. Ей присвоены почетные звания Заслуженный учитель школы Тувинской АССР и Народный учитель Республики Тыва.

В 2002 г. К.Б. Март-оол вернулась в сектор языка Тувинского института гуманитарных исследований и в том же году опубликовала на тувинском языке капитальный труд «5-9 класстарга тыва дылды башкылаарының методиказы» («Методика преподавания тувинского языка в 5-9 классах»). В настоящее время Кима Биче-ооловна готовит новое расширенное издание «Орфографического словаря тувинского языка».

Монгуш Д.А.

### Орус-оол Светлана Монгушевна

#### Пассионария тувинской фольклористики



Имя и научные труды Орус-оол Светланы Монгушевны, докторы филологических наук, Заслуженного деятеля науки РТ, действительного члена Российской академии социальных наук, заведующей сектором фольклора Тувинского института гуманитарных исследований, ведущего учёного в области тувинской фольклористики, широко известны не только у нас в стране, но и далеко за её пределами.

Орус-оол С.М. родилась 12 мая 1951 г. в г. Чадане в семье

участника Великой Отечественной войны, замполита тувинского эскадрона добровольцев М.Т. Байсклана. После окончания средней школы № 2 г. Кызыла в 1969 г. поступила на филологический факультет Кызылского госпединститута. В 1974 г. была принята на работу младшим научным сотрудником в сектор фольклора и литературы Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. В 1977 г. поступила в очную аспирантуру ИМЛИ им. А.М. Горького, которую окончила в 1981 г., успешно защитив кандидатскую диссертацию по теме «Поэтика тувинского героического эпоса» (научный руководитель – Гацак В.М.). В том же году она была переведена на должность старшего научного сотрудника, а в следующем – назначена заведующей сектором. В 1993 г. Коллегией ВАК ей было присвоено учёное звание «старший научный сотрудник».

С марта 1997 г. по март 2000 г. Орус-оол С.М. обучалась в докторантуре того же ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, где под руководством В.М. Гацака написала докторскую диссертацию «Тувинский героический эпос (текстология, поэтика, стиль)», которую успешно защитила в 2001 г., став первым доктором филологических наук из числа тувинских женщин.

На сегодняшний день в творческом активе Орус-оол С.М. насчитывается в общей сложности свыше 100 работ, в т.ч. монографии «Поэтика тувинского героического эпоса» (Кызыл, 1987), «Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль)» (Москва, 2001), том «Тувинские героические сказания» (Новосибирск, 1994) двухязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», а также соавторство в коллективной монографии «Тыва улустуң аас чогаалы» («Очерки тувинского фольклора») (Кызыл, 1976), где ею написан раздел, посвященный тувинским народным загадкам.

Тематика и проблематика научных изысканий Светланы Монгушевны весьма обширны и разнообразны. Это и различ-

ные жанры тувинского фольклора, и жизнь и творчество тувинских сказителей, и общие теоретико-практические аспекты устно-поэтического творчества тувинцев, в частности, отражение в нём народных обычаяев и традиций, экологических, религиозно-мировоззренческих воззрений и т.д. Но всё же основная часть её работ (в том числе кандидатская и докторская диссертации, монографии) посвящена жанру героического эпоса: раскрытию его содержания и художественно-поэтических особенностей на основе историко-генетического и сравнительно-типологического методов, а также эдиционно-текстологического анализа, которые дают возможность проследить преемственность эпических традиций, их богатство и разнообразие. В частности, в своей монографии «Тувинский героический эпос (текстология, поэтика и стиль)», она, сравнивая основные компоненты поэтики и стиля героических сказаний тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев, эвенков, бурят, приходит к выводу, что «этот пласт фольклора – неотъемлемая составная часть эпического творчества тюркоязычных и других народов Южной и Восточной Сибири, имеющая сходные черты в стадиальном, сюжетно-композиционном плане, а также в художественно-поэтической традиции... Эта общность обусловлена типологическими закономерностями, древними, не прерывающимися культурно-историческими контактами тюрко-монгольских народов. Вместе с тем в каждом эпосе существуют определенные различия, оригинальная форма выражения и художественно-образная система, свои особенности, связанные с этнобытовыми реалиями, спецификой национальной психологии, что находит выражение в предпочтении излюбленных приёмов использования поэтико-стилевых слагаемых, каких нет в другой эпической традиции».

Анализируя творчество тувинских сказителей в разных «ракурсах» (записи одного и того же эпического произведения в исполнении разных сказителей; разновременные записи эпического произведения от одного и того же сказителя;

записи от «учителя-сказителя» и «ученика-сказителя»), Светлана Монгушевна широко опирается на те же методы, и это позволяет ей раскрыть, наряду с общими чертами и традициями, индивидуальные особенности творческой манеры каждого исполнителя. Подытоживая текстологический анализ эпических произведений, исполненных сказителями О. Чанчы-Хоо, Т. Баазанаем, О. Маннаем, Б. Сарыг-Шыром, она в монографии «Тувинский героический эпос (текстология, поэтика и стиль)» пишет: «... Для сказителя опора на сложившуюся традицию изложения эпоса жизненно необходима. Вместе с тем она не препятствует проявлению индивидуальной самобытности, удерживая исполнителя в унаследованном русле... Сказительство движет и поддерживает традиция. Разумеется, соразмерно талантливости самих сказителей. Поэтому можно говорить о многовековой истории ... инского эпического сказительства...»

Говоря о месте и роли текстологического анализа в исследованиях С.М. Орус-оол, следует сказать о том, что опыт эдиционно-текстологического изучения фольклорных памятников она «унаследовала» у своего научного руководителя-наставника В.М. Гацака и других представителей русской текстологической школы. И данный опыт успешно реализован ею, кроме диссертационных исследований, в монографии и многочисленных статьях, опубликованных в России и зарубежом. В настоящее время Орус-оол С.М. готовится том «Тувинский героический эпос «Тон-Аралчын хан» для издания в серии «Эпос народов Европы и Азии», который охватывает три записи одного и того же эпоса («Тон-Аралчын хан») в исполнении трёх разных сказителей: «учителя-отца», «ученика-сына» и сказителя из другого района. Как и прежде, основным консультантом этой работы, в которой учёной предлагается новая сравнительно-текстологическая подача материала (возможность судить о сохраняемости эпических традиций во времени даст соотнесение текстов от «учителя-

отца» и «ученика-сына», а качество версионных образований будет проанализировано посредством их соотнесения с текстом сказителя из другого района), является В.М. Гацак.

Вслед за своим учителем и научным руководителем С.М. Орус-оол считает аутентичность текста основным принципом, который непременно должен соблюдаться при издании фольклорных произведений. «Одной из актуальных проблем современной фольклористики является вовлечение в научный оборот неизвестных и малодоступных архивных фольклорных текстов... Для этого требуется проведение текстологической экспертизы фольклорной подлинности, более тщательное изучение текстов, предназначенных для издания, опираясь на исходные архивные материалы как единственно правомерные в качестве базовых, при соблюдении основного принципа практической текстологии – аутентичности текста», – пишет она в своей статье «Тувинская фольклористика: основные направления развития».

Орус-оол С.М. является составителем восьми сборников тувинского фольклора. Первым её опытом в этом плане является сборник тувинских детских сказок «Койгунак», вышедший в свет в 1989 г. В начале 1990-х годов Светлана Монгушевна, продолжая традицию издания фольклорных произведений, которая была заложена ещё Учёным комитетом ТНР в 1930-е годы, выступила инициатором появления серии «Аас чогаалынын тураскаалдары» («Памятники фольклора») на языке оригинала. В отличие от изданий предыдущих периодов, данная серия была основана на принципах научно-адекватной, достоверной передачи изустного текста – без литературной обработки, с сохранением диалектных и других особенностей исполнения. В рамках серии лично ею были подготовлены и изданы следующие сборники: «Тыва маадырлыг тоолдар» (Кызыл, 1990), «Матпаадыр» (Кызыл, 1991), «Алдай-Буучу» (Кызыл, 1993), «Дүрген чугаалар» (Кызыл, 1994), «Далай-Байбын хаан» (Кызыл, 1994), «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей»

(Кызыл, 1995), «Ары-Хаан» (Кызыл, 1996). Первый из названных сборников был переиздан в 2007 г. в Турции в переводе на турецкий язык (переводчики – Экрем Арыкоглу и Буян Борбаанай). Этот и другие сборники, входящие в серию, отличаются тем, что выдержаны в полном соответствии с принципами эдиционной текстологии.

Начиная с первых этапов своей научной деятельности, Светлана Монгушевна активно и целенаправленно занималась и собирательской работой, ездила в командировки по районам, участвовала в фольклорных и комплексных экспедициях института и объездила практически всю Туву, включая и чабанские стоянки, которые зачастую находятся далеко от населенных пунктов. Мало того, в географии её экспедиционных поездок значатся, кроме Тувы и близлежащих регионов, Монголия (сумон Цэнгэл Баян-Улэгэйского аймака и Центральный аймак), а также Тибет и Синьцзян-Уйгурья (Китай).

С.М. Орус-оол около 30 лет – с небольшими перерывами – заведует сектором, является участником и организатором разных научных и научно-организационных мероприятий, в частности, Слётов народных сказителей и певцов Тувы, фольклорных экспедиций практически во все кожууны республики. Также она всегда старается не пропускать возможности принять участие в научных конференциях, симпозиумах, семинарах, круглых столах: кроме Тувы и городов России, она принимала участие в Международных научных конференциях, проходивших в Монголии, Турции, Венгрии и в других странах.

Видное место в творческой деятельности Орус-оол С.М. занимает рецензирование и редактирование различных изданий и рукописей. В частности, ею написаны рецензии на сборники «Волшебная Сибирь. Неизвестные сказки, предания, легенды, притчи, героические сказания коренных народов Восточной и Западной Сибири – записи XIX-XX

веков», «След небесного лося». Поэтический фольклор тунгусоязычных народов Восточной Сибири, записи 18-20 вв.», «Саян-Мерген». Тофаларский фольклор 19-20 вв. в художественных переводах», «Эпос Алтая». Художественные переводы богатырских сказаний в записях 19-20 вв.» (перевод и составление и комментарии всех 3-х сборников А. Преловского), монографию З.С. Казагачевой «Алтайские героические сказания» «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Аспекты текстологии и перевода», том «Мифы, легенды, предания тувинцев» академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (авторы-составители: Алексеев Н.А., Куулар Д.С., Самдан З.Б., Юша Ж.М.) и др. В число отредактированных ею изданий входят различные фольклорные сборники, например, «Частушки. Русский фольклор в Туве» (сост. – М.П. Татаринцева), «Тувинские загадки» (сост. – Г.Н. Курбатский), «Тыва улустун мифтери болгаш тоолчургу чугаалары» (сост. – А.Д. Арапчор), «Мудрое слово. Русский фольклор в Туве» (сост. – М.П. Татаринцева), «Тыва тывызыктар» (сост. – А.Т. Дугаржап), книга И.Г. Сафьянова «Тува в прошлом (художественное творчество тувинского народа)», монография А.С. Донгак «Индо-тибето-монгольская «обрамлённая» повесть в тувинской сказочной традиции».

Как высококвалифицированный специалист, доктор наук, Орус-оол С.М. широко востребована при защите кандидатских и докторских диссертаций по фольклору разных народов. В частности, она была официальным оппонентом докторских диссертаций З.Д. Джапуя из Абхазии, З.С. Казагачевой из Алтая, кандидатской – Ш.Р. Шакуровой из Башкирии. Ею написаны официальные отзывы о кандидатских диссертациях «Стилевое варьирование в героических сказаниях Н. Улагашева (на фоне алтайской эпической традиции) А.А. Конунова, «Культура нганасан: историко-культурологический анализ» В.К. Биче-оола.

Высокая научная востребованность Орус-оол С.М. подтверждается и тем, что она является членом Диссертационных советов по защите кандидатских и докторских диссертаций Бурятского и Якутского госуниверситетов, с 2010 г. - действительным членом Российской Академии социальных наук.

С.М. Орус-оол входит в состав Главной редакции академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», редколлегии «Учёных записок» ТИГИ, международного научного журнала «Туркология», электронного журнала «Новые исследования Тувы».

Отличительной чертой характера Светланы Монгушевны является, помимо её стойкости, целеустремлённости и добросовестности, активность и инициативность. В течение многих лет она была членом профсоюзного комитета института, избиралась заместителем председателя профкома, депутатом городского совета Кызылского горисполкома.

За многолетнюю плодотворную научную деятельность Орус-оол С.М. в 1995 г. была награждена Почётной грамотой Президента Республики Тыва, а в 2008 г. ей присвоено Почётное звание «Заслуженный деятель науки Республики Тыва».

В сборник, приуроченный к 60-летнему юбилею со дня рождения С.М. Орус-оол, включены избранные научные статьи, написанные ею в разные годы на тувинском и русском языках. Все они сгруппированы по разделам, представляющим основные направления исследований автора:

- текстология произведений тувинского героического эпоса. Данное направление, как известно, является доминирующим в научной деятельности Орус-оол С.М. Учитывая это, мы сочли нужным выделить статьи на эту тему в отдельный раздел;

- жанры тувинского фольклора;
- жизнь и творчество тувинских сказителей;
- собиратели и исследователи тувинского фольклора.

Кроме избранных статей, сборник включает в себя Библиографический указатель научных трудов Орус-оол С.М., составленный библиотекарем ТИГИ Норбу Ч.Ч.

Кунгаа М.Б.

**Самдан Зоя Баировна**  
*В поисках духовных истоков*

Научная биография тувинского литературоведа, фольклориста, Заслуженного деятеля науки Республики Тыва (2001), Зои Баировны Самдан состоялась в гармоническом союзе науки и культуры. В течение 37 лет З.Б. Самдан в исследованиях, посвященных тувинской литературе, фольклору, мифологии, последовательно ведет свой поиск во взаимосвязи всех пластов культурного наследия тувинцев.

З.Б. Самдан – исследователь тувинских сказок и мифов, литературовед и литературный критик, кандидат филологических наук. С 1974 года работает в Тувинском институте гуманитарных исследований (ТНИИЯЛИ) начиная от младшего научного сотрудника до заместителя директора по науке (1995). В 2003-2007 гг. – заместитель министра культуры и по делам национальностей РТ, и.о. министра культуры и духовного развития РТ. Сегодня – ведущий научный сотрудник сектора фольклора ТИГИ при Правительстве РТ.

Для З.Б. Самдан характерна активная жизненная позиция. В течение многих лет работает на общественных началах в



составе правления СП РТ, Худсовета Муздрамтеатра, ред-совета Тувинского книжного издательства, руководила Координационным советом по критике, переводческой группой буддийской литературы «Ринчен Санпо», участвовала в создании Управления Камбы-ламы РТ, является членом Совета по науке Правительства РТ.

Зоя Баировна неоднократно и достойно представляла науку и культуру Тывы на всероссийском уровне, в странах СНГ (Азербайджан, Кыргызстан, Казахстан) и за рубежом (Турция, Монголия).

Награждена Дипломом Ассамблеи народов России «За большой вклад в сохранение национальной самобытности и укрепление единства народов России» (2000), Серебряной медалью Европейского отделения Фонда шаманских исследований (2003), Медалью Республики Тыва «За доблестный труд» (2006). Член Союза писателей России (2005), лауреат премии «Агальмотолитовое перо» (2001).

Основными достижениями научной деятельности З.Б. Самдан стали монография «От фольклора к литературе»; книги тувинских сказок, мифов, легенд и преданий с комментариями исследователя; научно-популярные издания текстов древнетюркских памятников IV-IX вв. и пять сборников статей, объединяющих исследования разных лет.

З.Б. Самдан родилась в селе Самагалтай в многодетной семье бухгалтера Байра Амырдаевича и мастера-швеи Оюу Булчуновны Аракчаа. Окончив Самагалтайскую среднюю школу в 1968 году, училась в Иркутском государственном университете. В 1974 году успешно закончила филологический факультет ИГУ. По собственному признанию ученого, на выбор жизненного пути повлияли учитель литературы М.Н. Борсоев, дядя В.А. Копеев и Н.О. Шаракшинова, известный исследователь бурятского фольклора.

В 1974 году Зоя Баировна была принята младшим научным сотрудником в сектор литературы и фольклора ТНИИЯЛИ,

где работали тогда А.К. Калзан, Ч.Ч. Куулар, О. К.-Ч. Дарыма, Д.С. Куулар, З.К. Кыргыс, Т.Б. Будегечиева. Начала свою исследовательскую работу со статьи о героической драме «Самбажык» В.Ш. Кок-оола. Первое «боевое крещение» на всю жизнь оставило глубокий интерес к драматургическому искусству. Блестящие рецензии на пьесы Ч. Ондара, Х. Ширин-оола, А. Ооржака, Э. Мижита (1997, 1998, 2009) выдержали не одну публикацию, что, несомненно, говорит о потребности широкого читателя знакомиться с профессиональным мнением критика.

Работа в секторе литературы и фольклора под руководством А.К. Калзана готовившего в эти годы «Очерки истории тувинской литературы» («Тыва литератураның төөгүзүнүң очерктери», 1975) и коллективный монографический труд «Устное народное творчество тувинцев» («Тыва улустун аас чогаалы, 1974) увлекла молодую исследовательницу, и в 1977 году она поступает в очную аспирантуру Института мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР (г. Москва). Ее научным руководителем стал известный литературовед Расим Фараджуллаевич Юсуфов, разрабатывавший в те годы проблему общности литературного развития народов СССР в дооктябрьский период. Вполне закономерно, что и кандидатская диссертация З.Б. Самдан была посвящена этой тематике – проблеме взаимодействий литературных и фольклорных традиций в тувинской прозе. 16 марта 1983 года диссертация была успешно защищена, а в 1987 году на основе диссертации в свет вышла монография «От фольклора к литературе: на материале прозы 40-70-х годов».

В контексте общей истории советской литературы проблема истории становления национальных литератур являлась одной из важнейших направлений в советском литературоведении. Основным отправным пунктом в решении поставленных задач, автор монографии определил положение о том, что «тувинская литература... представляет тип худо-

жественного сознания, становление которого происходит на базе традиционной словесности, и здесь большое значение имеет заключение З.Б. Самдан о «сложных формах перехода» от фольклора к литературе.

Установка четких исследовательских контуров: тип художественного сознания, эстетические системы, литературное сознание, фольклорное мышление указывают, на наш взгляд, на прямую преемственность от труда Р.Ф. Юсуфова «Общность литературного развития народов СССР в дооктябрьский период» (1985), научного руководителя З.Б. Самдан. В исследование тувинской литературы, созданной в первые десятилетия XX столетия и имеющей краткую историю в несколько десятилетий, и которую изучали в ограничивающих исследовательское поле категориях: тематика, система образов, система изобразительно-выразительных средств, такой подход расширял круг исследований, увеличивал и конкретизировал возможные аспекты литературоведческого анализа.

Так в монографии «От фольклора к литературе» определены три значимые художественные категории в изучении литературных произведений: автобиографизм, объективизация повествования, психологизм. Анализ тувинской прозы 1940-1970-х годов (всего три десятилетия) в этих трех аспектах, раскрывает «механизм» активизации литературного мышления и вместе с ним «моменты» ослабления фольклорного мышления и утверждения важнейшей художественной категории нового времени – историзма.

Изучение эволюции литературного творчества в Туве в этом направлении далее автором монографии и другими исследователями продолжены не были. Нам представляется, что обозначенные З.Б. Самдан автобиографизм, объективизация повествования и психологизм, расширяли возможности художественного анализа в том смысле, что эти литературоведческие категории обозначали контуром художественные особенности фольклорной эстетической системы:

автобиографическое – неавтобиографическое, субъективизация – объективизация, психологизм - отсутствие психологизма.

Исследование З.Б. Самдан, направленное на художественный анализ литературных произведений в синхронии и диахронии, обозначающее пути эволюции поэтических средств, открывает аспект исторической поэтики тувинской литературы. В этом плане являются продуктивными следующие выводы автора монографии «От фольклора к литературе»: о том, что «Автобиографические произведения, таким образом, подготовили переход к объективизированному, сложному повествованию»; индивидуализация героя, «нарастание элементов социальности и психологизма», расширение тематики, объективное многоплановое повествование, глубокое проникновение во внутренний мир героев – все это характеризует подлинный историзм художественного мышления.

Вторая половина 1980-х годов – это годы начала грандиозного по своим масштабам и глубине охвата научного проекта по изданию 60-томной двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Директор ТНИИЯЛИ Ю.Л. Аранчын поручил подготовку академических томов тувинского фольклора в этой серии молодым специалистам З. Б. Самдан – сказки и мифы, С.М. Орус-оол – героический эпос, З.К. Кыргыс – песни и обрядовая поэзия. Авторы и вдохновители этой серии – директор Института истории и филологии СО РАН, член корр. РАН А.Б. Соктоев; известный ученый-фольклорист, заведующий отделом фольклора ИМЛИ РАН, член корр. В.М. Гацак; док. ист. наук Н.А. Алексеев; а также ведущие тувинские ученые – к.ф.н. Д.А. Монгуш, д.ф.н. Д.С. Куулар; д. ф.н. С.М. Орус-оол, д.искусств. З. К. Кыргыс стали коллегами Зои Баировны в процессе работы над этими томами.

В результате почти десятилетнего напряженного труда в качестве автора-составителя и в тесном сотрудничестве с учеными (к.ф.н. с.н.с. отдела фольклора ИМЛИ РАН А.В. Кудия-

ров; д.ф.н. литовский сказковед Б.П. Кербелите), собирателями тувинского фольклора и знатоками народного творчества вышло в свет академическое издание текстов тувинских сказок с русским переводом, научным комментарием и указателем сюжетных типов («Тувинские народные сказки», Новосибирск, 1994). Этот совместный с СО РАН издательский проект «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» удостоен в 2001 году Государственной премии РФ в области науки и техники.

В серии «Аас чогаалы» («Памятники фольклора») в Туве в 1992 г. был издан сборник тувинских волшебных сказок «Аксагалдай ашак» З.Б. Самдан на тувинском языке. Здесь исследователь впервые сделала научную классификацию тувинских волшебных сказок.

Параллельно с томом сказок был начат том «Мифы, легенды, предания тувинцев» совместно с Н.А. Алексеевым и Д.С. Кууларом, в котором мифологическую часть составляла З.Б. Самдан. В 2010 году, спустя более двадцати лет, книга вышла в свет, в процессе подготовки тома к изданию в авторском коллективе появился молодой исследователь Ж.М. Юша.

Литература и фольклор стали главными направлениями исследований Зои Баировны. В. Кок-оол, С. Сарыг-оол, В. Эренчин, Ю. Кюнзегеш, К.-Э. Кудажи, М. Кенин-Лопсан, А. Даржай, З. Намзырай, Н. Куулар, Э. Мижит – вот неполный перечень тувинских писателей, поэтов, творчество которых стало предметом исследований и литературной критики Зои Баировны.

Когда в ТНИИЯЛИ в 1990 году был создан сектор литературы, З. Б. Самдан стала заведовать сектором (1990-1995, 1997-2003). С этого момента ее научная деятельность приобрела еще одну сторону: она стала привлекать молодых к науке и помогать им всесторонне. Многие начинающие исследователи считают ее подлинным наставником, учителем, другом. Основные направления в науке для молодых определены были в секторе:

древнетюркские памятники как один из истоков литературы, фольклорное и литературное взаимодействие, индо-тибетские истоки тувинской сказки, вопросы стихосложения и буддийская литература. Интересы в литературоведении у В.С. Салчака, У.А. Донгак, Л.С. Мижит и А.С. Донгак претворились в книги «Тыва чогаалчылар дугайында демдеглелдер» («Заметки о тувинских писателях», 2000, 2005), «Уран сөстүң ужуу» (2010); «Тувинское стихосложение» (2006); «Ожук дажы: Антология тувинских трехстиший» (2004); «Индо-тибето-монгольская «обрамленная повесть» в тувинской сказочной традиции» (2010).

З.Б. Самдан в 1993 году утверждена ВАКом в звании старшего научного сотрудника.

В 1993 г. в журнале «Улуг-Хем» вышла обширная статья «Көккөлдерде бижиктерниң чажыды» («Тайны надписей на каменных изваяниях»). Вслед за ней появились три выпуска поэтического сборника древнетюркских текстов: «Култегин» на тувинском и древнетюркском языках (Кызыл, 1993), «Кюль-тегин» на русском, тувинском и древнетюркском языках (Новосибирск, 2003) и «Кул-тегин» на древнетюркском, тувинском и турецком языках (Анкара, 2004). В издании этого проекта участвовали ученый-историк док. ист. наук Ю.Л. Аранчын, известный тувинский языковед к.ф.н. Д.А. Монгуш и прославленные поэты А.В. Преловский, Ю.Ш. Кюнзегеш, А.А. Даржай, научный сотрудник К.-М.А. Симчит. Тувинское издание древнетюркских памятников вдохновило известного поэта, переводчика, лауреата Государственной премии СССР А.В. Преловского на книгу «Поэзия древних тюрков», которая вышла в Москве и имела большой успех у российского читателя.

Публикация памятников древнетюркской письменности в книге «Култегин» (Тувинское книжное издательство, 1993) положила начало обращению тувинских исследователей к надписям на каменных изваяниях периода древнетюркских

каганатов как литературным памятникам. Основная же задача З.Б. Самдан как составителя этой и вышедших позже книг состояла в следующем: «донести до массового читателя значение надписей на каменных изваяниях» (здесь и далее цитируется из статьи Самдан З.Б.). В статье «Тайна надписей на каменных изваяниях» («Көжээлерде бижиктерниң чажыды») автор-составитель книги «Култегин» определяет цель ее как общее описание этих памятников и некоторые размышления с точки зрения исследователя тувинской литературы.

Работа З.Б. Самдан «Тайна надписей на каменных изваяниях», вышедшая сначала в альманахе «Улуг-Хем» 1993 г. и позже в издании «Кюль-тегин» 2003 года (Новосибирск), разделена на две большие части. Первая – общее описание, предварение к текстам. Вторая – описание и характеристика надписей как литературных памятников.

В начальную историческую часть входят следующие подразделы: «Открытие каменных стел с надписями», «Исследование каменных стел с надписями», «Общий вид памятников», «Прочтение надписей на каменных изваяниях», «Происхождение орхоно-енисейских надписей», «Развитие орхоно-енисейской письменности и ее связи», «Значение надписей на каменных изваяниях», «Кто и зачем соорудил памятники?».

Следующая филологическая часть состоит из подразделов: «Относятся ли надписи на каменных изваяниях к художественным произведениям?», «Почему считаются художественными произведениями?», «Стихи или проза?», «Жанр надписей на камнях», «Образы руники», «Композиция орхоно-енисейских надписей», «Стиль орхоно-енисейских надписей», «Язык орхоно-енисейских надписей», «Орхоно-енисейские надписи и тувинская литература», «Связь орхоно-енисейских надписей с тувинскими мифами», «Связь орхоно-енисейских надписей с тувинским фольклором», «Связь орхоно-енисейских надписей с тувинской литературой», «Значение орхоно-енисейских памятников».

Статья З.Б. Самдан, посвященная древнетюркскому наследию тюркоязычных народов и отношению его к тувинской литературе, в начале 1990-х годов в тувинском литературоведении открыло исследовательское направление: во второй половине 1990-х в тувинском литературоведении появляются статьи, которые в своем литературоведческом анализе направлены на выявление общего с орхоно-енисейскими памятниками (Донгак У.А., Мижит Л.С., Салчак В.С.) Исследователи алтайской, хакасской литератур также обращаются к этому пласту духовного наследия; сегодня нам известны работы А.С. Баксакова, С.С. Суразакова, Н.М. Киндиковой, А.Л. Кошелевой и др.

Помимо общего литературоведческого аспекта описания орхоно-енисейских памятников заслуживающим внимания нам представляет замечание автора статьи «Тайна надписей на каменных изваяниях» о том, что «содержание надписей нужно изучать вкупе со сложным поминальным комплексом вокруг памятников» на Орхоне. Здесь З.Б. Самдан, давая описание всего поминального комплекса, указывая на местоположение памятников, изваяний драконов, мраморной черепахи, балбалов, приближается к мифологическому пласту древнетюркского наследия. В части об отношении орхоно-енисейских надписей к художественным произведениям автор-составитель связывает их с другими известными памятниками раннего средневековья. Так называются «Слово о полку Игореве» (10 в.) и «Сокровенное сказание монголов» (13 в.), которые стали известны миру позднее древнетюркских памятников, и в отличие от них надписи с Орхона и Енисея являли собой оригинал на камнях, а не поздние обнаруженные наукой варианты. Это обстоятельство, безусловно, умножало значение памятников для последующих поколений и поднимало научную значимость изучения этого пласта духовного наследия.

Логическим продолжением в издании памятников древней письменности стало участие З.Б. Самдан в коллективном труде в качестве главного редактора «Сокровенного сказания монголов» на тувинском языке (2003).

Подготовка к основному труду сектора литературы «Истории тувинской литературы» уже после изданий 1964 и 1975 годов вызвала необходимость широкого обсуждения вопросов методологии. В 1992 году при непосредственном руководстве и активном участии З.Б. Самдан проводится научно-практическая конференция по проблемам тувинской литературы с привлечением литературоведов из Новосибирска (ИМЛИ СО РАН) А.Б. Соктоева и Л.П. Якимовой. Методологические вопросы истории тувинской литературы поднимаются ею в докладе на этой конференции, который был опубликован в 1993 году в журнале «Улуг-Хем» (на тув. яз.).

З.Б. Самдан – не кабинетный ученый, ее научные публикации опираются на знания опытного исследователя-полевика. Экспедиции по Туве (1976, 1984, 2001, 2007 гг.), Монголии (1988, 2002, 2007 гг.), Хакасии (1998), по Горной Шории (1999), по Алтаю (2001), как и ежедневная работа с пыльными архивными папками и штудирование книг, - необходимая часть кропотливого труда фольклориста. В изданиях З.Б. Самдан зафиксированы знания известных мастеров народного слова, уже ушедших от нас. Это Тюлюш Баазанай Халдаевич, Ооржак Чанчы-Хоо Чапаажыкович, Ооржак Маннай Намзырайович, Балган Кужугет Ленчааевич, Чульдум-оол Андрей Ыдамович, Сарыглар Борбак-оол Дуктуг-оолович, Сат Эрес-оол Солаанович (шаман Дыл-Эрес), Чивин оглу Сервей из Цэнгэла. Сегодня З.Б. Самдан работает с хранителями традиционных знаний Самданом Адыг-оолом Хертековичем (Бай-Тайга), Куулар Кларой Шулууевной (Кунгуртук), Самдан (Банчык) Бельчитмой Базыровной (Бортук угбай, Эрзин) и другими.

В конце 1990-ых З. Б. Самдан была руководителем группы переводчиков буддийской литературы на тувинский язык. В ее

переводе вышли две книги: «О вреде вина» Падма Самбхавы («Араганың хоразының дугайында», 1998) и «Пхова. Жизнь после смерти» Геше Джампа Тинлея («Поова. Өлүм соонда чуртталга», 1999); также отредактировано несколько брошюр.

Зоя Баировна Самдан находится в непрерывном научном поиске. Ей свойственна постоянная творческая активность и готовность к новым свершениям. Историзм, развитие психологизма, роль этнографизмов в литературе, поэтика тувинских сказок, классификация тувинских мифов, фольклор цэнгэльских тувинцев, исполнительская традиция тувинцев, творческие портреты сказителей, шаманов и ученых, образы Гэсэра, Манаса и многое другое определили дальнейший рабочий курс исследований. Сегодня З.Б. Самдан работает над монографией, посвященной проблеме мифологического наследия тувинцев, которая будет издана отдельно, поэтому ее научные части не входят в «Избранные труды» исследователя. В этом аспекте для широкого читателя издана книга «Чылбыга айны канчап сырыпканыл?» («Как Чылбыга проглотила Луну: Сборник мифов»). Книга тувинских мифов «Как Чылбыга проглотила Луну?» начинается с обширной исследовательской статьи о тувинских мифах «Каким представляли мир тувинцы?». В научном изложении автор-составитель сборника освещает вопросы: что такое миф? в какой форме они сохранились в устном народном творчестве тувинцев? классификация тувинских мифов. Здесь же вводится для мифов термин на тувинском языке: бурун-чугаалар.

Союз науки и культуры в полной мере стал единым и оказался наиболее продуктивным в годы работы З.Б. Самдан заместителем министра, а затем и.о. министра культуры Республики Тыва (2003-2007). На этой ответственнейшей работе пригодились основательность в делах, дальновидность в принятии решений, умение выслушать, вдохновить человека, широта знаний. В годы работы в Министерстве культуры РТ ею проведены три Международных симпозиума: по хоомею, по шаманизму и по орхоно-енисейской письменности (2003).

При непосредственном участии З.Б. Самдан в 2003-2004 гг. подготовлена и принята Республиканская целевая программа «Приоритетные направления развития культуры и искусства Республики Тыва на 2004-2010 годы», учреждены Государственные премии Председателя Правительства РТ в области литературы и искусства.

Исследование современной прозы в литературе, сказочной и несказочной прозы в фольклоре, издание и научное описание литератороведа памятников древнетюркской письменности, обращение к произведениям старомонгольской письменности – все эти этапы работы ученого внутренне взаимосвязаны и ведут поиски З.Б. Самдан от мифа – к сказке – от сказки – к литературе, определяя эволюцию тувинской словесности и обозначая аспекты исторической поэтики тувинской литературы.

Донгак У.А.

**Кужугет Айлана Калиновна**  
**Ученый, педагог, пропагандист**

Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, главный научный сотрудник ТИГИ, профессор кафедры философии ТывГУ Кужугет Айлана Калиновна родилась 26 февраля 1961 года, т.е. ровно полвека назад, и она в этом году справляется свой первый юбилей.

Она родилась в Москве, в семье служащих. После окончания Кызылской средней школы № 1 в 1978 г. поступила в Государственный институт театрального искусства им. А.В. Луначарского (г. Москва) на театрологический факультет и закончила его в 1984 г. В выборе профессии, по-видимому, сказалось влияние Николая Ивановича Львова, известного специалиста по национальным театрам, доктора искусствоведения, деда А.К. Кужугет (по матери). Сразу



после института Айлане Калиновна была принята в ТНИИЯЛИ младшим научным сотрудником в сектор литературы и фольклора, затем стала работать в секторе культуры.

Она сразу определилась со своими научными интересами – традиционная духовная культура тувинского народа, народное и профессиональное искусство. К тому времени все это было еще слабо изучено, да и специалистов этого

профиля явно не хватало. Айланой Калиновной было принято решение продолжить профессиональное образование. Поэтому в 1989 году она поступает в аспирантуру Российского института искусствознания Министерства культуры Российской Федерации (г. Москва) и заканчивает ее в 1991 г. В 1994 г. Она успешно защитила кандидатскую диссертацию на тему «Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев», на основе которой позже была издана одноименная монография (Кызыл, 2002). В 1998 г. А.К. Кужугет получила звание старшего научного сотрудника, а в 2006 г. стала доцентом ВАК по кафедре философии. В том же году в Кемеровском государственном университете культуры и искусств она защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора культурологии на тему: «Социокультурные детерминанты исторической динамики духовной культуры тувинцев». В 2008 г. А.К. Кужугет стала заведующей сектора культуры ТИГИ.

Помимо научно-исследовательской работы на протяжении

двадцати лет Айлана Калиновна преподает культурологию, историю культуры Тувы, историю русской культуры, этику и эстетику в ТывГУ, а также историю искусств и народное художественное творчество в тувинском филиале ВСГАКИ.

Как видим, сфера научных интересов А.К. Кужугет очень обширна и разнообразна. В настоящее время она с энтузиазмом включилась в работу над проектом по изданию неопубликованных рукописей о Туве путешественников и ученых конца XIX – начала XX в.

А.К. Кужугет – автор более 60 научных публикаций – монографий и статей, в числе которых «Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX – начало XX в.)». – Кызыл, 2003; Турчанинов А.А. «Урянхайский край в 1915 году». Кызыл, 2009, «Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев». – Кызыл, 2002; «Духовная культура тувинцев: структура и трансформация» – Кемерово, 2006, а также 4 учебных пособий для студентов вузов.

А.К. Кужугет всегда занимает активную жизненную позицию, особенно если дело касается вопросов культуры Тувы XX века. Это сказывается и в ее научных трудах, и в регулярных выступлениях на страницах местной печати, которые всегда эмоциональны, остры и принципиальны. Можно смело сказать, что ее выступления в печати не оставляют равнодушными читателей, потому что написаны неравнодушным человеком.

Многое уже сделано Айланой Калиновной Кужугет в области изучения и пропаганды тувинской национальной культуры, она в авангарде исследований на эту тему. Она нашла именно свое место в науке, общественной жизни. Сейчас ученый в середине пути, в самом расцвете творческих сил. Все, кто работает вместе с ней, кто учился и учится у нее, желают ей в год юбилея здоровья, счастья и подъема творческих сил, которые очень нужны для создания новых интересных работ.

Татаринцева М.П.

## Биче-оол Светлана Монгушевна



В 2012 году Светлане Монгушевне Биче-оол, кандидату исторических наук, заведующей сектором социологии, исполнилось 75 лет.

С.М. Биче-оол родилась в многодетной учительской семье. Её родители – Монгуш Допчунович Биче-оол и Чыртакай Бедиковна Оюн, являются подлинными представителями первой тувинской интеллигенции, сыгравшие

созидающую роль в становлении образования и науки в Туве. Не без влияния родителей С.М. Биче-оол выбрала путь изучения истории Тувы, но, как она сама считает, огромную роль оказали и известные в Кызыле учителя истории – Клавдия Ивановна Табаева и Лидия Сергеевна Плюснина. Её первой учительницей была Елизавета Макаровна Чумакова, которая научила ее писать первые слова, считать и читать книжки. После окончания школы С.М. Биче-оол поступает на исторический факультет МГУ. Первые два года на факультете С.М. Биче-оол больше занималась на кафедре всеобщей истории, но с конца второго курса, по настоянию профессоров С.А. Токарева и Л.Р. Кызласова ее переводят на археолого-этнографическое отделение истфака, где она слушала лекции и занималась под руководством Б.А. Рыбакова, Л.Р. Кызласова, Д.А. Авдусина, С.А. Токарева, Е.Г. Маркова и К.И. Козловой. После окончания университета она поступает на работу

в Тувинский краеведческий музей им. 60-ти богатырей. С этого времени С.М. Биче-оол постоянно в научных командировках и экспедициях, а поступив работать в 1966 г. в ТНИИЯЛИ, в сектор истории, продолжила экспедиционные работы и так до октября 2011 года – С.М. Биче-оол вместе своими коллегами А.А. Самдан и С.Ч. Сат снова в долгожданной поездке к Хубсугульским оленеводам Монголии.

В 1975 г. на истфаке ЛГУ под руководством крупнейшего этнографа страны Р.Ф. Итса С.М. Биче-оол защищает кандидатскую диссертацию по проблемам тувинской семьи. Она явилась первой тувинской женщиной, защитившей диссертацию по истории. По этому случаю, в канун защиты С.М. Биче-оол получает красную Правительственную телеграмму, в которой было сказано – «Совет Министров Тувинской АССР желает Вам успешной защиты диссертации, хорошего здоровья. Заместитель Председателя Министров Шойгу К.С.» Профессор Г.Е. Марков, ныне здравствующий, отмечал, что работа С.М. Биче-оол свидетельствует о хорошей исторической и этнографической подготовке и автор ее показала себя способным научным работником.

С.М. Биче-оол в течении ряда лет работала в этносоциологическом плане с новосибирскими учеными, такими как В.И. Бойко, вела активную лекционную и общественную работу, являясь членом городского и республиканского женсоветов Тывы. В 1981-1997 гг. она возглавляла кафедру общественных наук Тувинского филиала Красноярского политехнического института. В самые трудные годы для науки С.М. Биче-оол работала заместителем директора по науке в ТИГИ, проявила себя как умелый организатор науки, сумевший дать дорогу новой плеяде тувинских ученых. Защитившиеся сотрудники называют её «крестной научной мамой». Сегодня С.М. Биче-оол, работая в ТИГИ зав. сектором социологии, продолжает свою научную деятельность и помогает молодым.

Харунова М.М-Б.

## Монгуш Зоя Мытишылаевна



Библиографу, библиографоведу, библиотекарю Тувинского института гуманитарных исследований, кандидату педагогических наук З.М. Монгуш в 2012 г. исполнилось 65 лет.

З.М. Монгуш родилась 15 июня 1947 г. в с. Ийме Дзун-Хемчикского района. Окончила школу № 2 г. Кызыла и Канский библиотечный техникум Красноярского края. Затем, совмещая работу с учебой, закончила Восточно-Сибирский государственный институт

культуры в Улан-Удэ, аспирантуру Государственной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук в Новосибирске. Кандидатскую диссертацию на тему «Библиография Тувы как феномен национальной культуры» защитила в Российской Государственной библиотеке в 2002 году.

С 1966 года работала в библиотеках: Ийменской сельской, Дзун-Хемчикской районной, Тувинской республиканской им. А.С. Пушкина, Республиканской детской им. К.И. Чуковского. С 1995 года работает в научной библиотеке ТИГИ. Непрерывный стаж библиотечной работы - 46 лет. Читает курс лекций по истории библиографии Тувы в тувинском филиале ВСГАКИ.

Автор более 100 статей и тезисов в центральных, региональных, республиканских научных сборниках и газетных публикаций по проблемам библиотечного, библиографического и книжного дела Тувы, также составитель 25 биб-

лиографических указателей, в том числе: Книги периода Тувинской Народной Республики = Тыва Арат Республика үезинин номнары (1930-1944 гг.); Каталог / Тув. респ. б-ка им. А.С.Пушкина. - Кызыл, 1989. - 63 с.; Тувинская детская литература = Тыва уруглар чогаалы (1931-1991 гг.) /Тув. респ. дет. б-ка им. К.И.Чуковского.- Кызыл, 1993. - 78 с.; Библиографический указатель авторефератов диссертаций (1941-1999 гг.). // Гос. ком-т по делам науки и учеб. заведений по РТ; Тув. ин-т гуманит. исслед. – Кызыл, 2000. – 110 с.; Библиографический указатель авторефератов диссертаций (2000-2004 гг.). / Тув. ин-т гуманит исслед. – Кызыл, 2005.- 58 с.; Журналы Тувинской Народной Республики (1926-1944 гг.); К 90-летию провозглашения ТНР. (Соавт. Б..Баярсайхан, С.В.. Ондар, Л.К..Хертек). / Тув ин-т гуманит исслед. – Кызыл, 2011. – 172 с.

Монгуш З М. награждена Почетной грамотой Председателя Правительства РТ. Как высококвалифицированный специалист, трудолюбивый и добросовестный работник, Зоя Мытпышлаевна пользуется уважением у коллег и продолжает плодотворно трудиться в научной библиотеке ТИГИ.

Мижит Л.С.

### **Мартан-оол Мария Баазановна**

М.Б. Мартан-оол родилась 4 марта 1947 г. в с. Бай-Сют Кaa-Хемского района Тувинской автономной области в семье арата Салчак Баазана. Природа родного Каа-Хема, люди, проживающие в тех благодатных местах, научили её любви к родному языку, к добрым человеческим взаимоотношениям.

После окончания школы в 1964 году поступила в Томский государственный медицинский институт. Но, по истечении почти двухгодичного обучения, Мария Баазановна поняла, что по призванию все же она человек, тяготеющий к учительской



профессии, к гуманитарному профилю, и вернулась в родную Туву. В 1968 году она поступила на филологический факультет Кызылского государственного педагогического института. По окончании КГПИ она была принята младшим научным сотрудником в сектор языка и письменности ТНИИЯЛИ (ныне ТИГИ).

В целях дальнейшего повышения уровня научной подготовки в 1978 г. она поступает

в очную целевую аспирантуру Института языкоznания АН СССР. В 1986 г. Мартан-оол М.Б. успешно защищает кандидатскую диссертацию на тему «Важнейшие фонетические особенности тувинского языка в ареальном освещении (Южная Сибирь)». Её научным руководителем была известный ученый-турколог профессор Гаджиева Нинель Зейналовна.

За годы работы в институте Мартан-оол М.Б. принимала активное участие в составлении «Толкового словаря общественно-политических терминов» (Кызыл, 1986); «Толкового словаря тувинского языка» т.1 (Новосибирск, 2003) и других коллективных изданиях.

Более 30 научных статей по тувинскому языку, диалектологии, двуязычию и социолингвистике были опубликованы ею в республиканских и российских научных сборниках, в том числе: «Характеристика изоглоссного явления «фарингализация гласных» в тувинском языке» // Фонетика языков Сибири и сопредельных регионов (Новосибирск, 1986); Процессы реализации законов о языках: Республика Тыва // Язык в контексте общественного развития (Москва, 1994) и др.

Помимо исследования диалектных особенностей тувинского языка, она с большим энтузиазмом работала над темой «Социолингвистический аспект взаимодействия тувинского литературного языка и его диалектов».

Мартан-оол М.Б. награждена Почетной грамотой Председателя Правительства РТ. В 2009 г. вышла на заслуженный отдых.

Доржу Ч.М.

---

## **СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

---

1. Бавуу-Сюрюн Мира Викторовна – к.ф.н., профессор кафедры тувинского и общего языкознания ТувГУ, директор НОЦ «Тюркология».
2. Бадарч Баярсайхан – к.ф.н., зав. сектором монголоведения ТИГИ.
3. Байыр-оол Монгуш Сендажыевич – к.филос.н., в.н.с. сектора истории ТИГИ.
4. Бичелдей Каадыр-оол Алексеевич – д.ф.н., министр образования и науки Республики Тыва, академик РАЕН и РАСН.
5. Бичелдей Ульяна Павловна – д. религ., руководитель Службы по охране объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) Республики Тыва.
6. Биче-оол Светлана Монгушовна – к.и.н., зав. сектором социологии ТИГИ.
7. Винокурова Ульяна Алексеевна – д.социол.н., к.психол. наук, проректор по НИР Арктического института искусств и культуры.
8. Доржпалам Сумьяа – к.ф.н., проф., зав. сектором тибетологии Института языка и литературы АН Монголии.
9. Донгак Антонина Саар-ооловна – к.ф.н., в.н.с. сектора монголоведения ТИГИ.
10. Донгак Светлана Чондан-ооловна – к.и.н., в.и.с. сектора археологии и этнографии ТИГИ.
11. Донгак Уран Алдын-ооловна – к.ф.н., зав. сектором литературы ТИГИ.
12. Доржу Чургуй-оол Михайлович – к.ф.н., в.н.с. сектора языка ТИГИ.
13. Канзай Алдын-оол Кангаевич – к.и.н., в.н.с. сектора монголоведения ТИГИ.
14. Кужугет Айлана Калиновна – д. культ., зав. сектором культуры ТИГИ.

15. Кунгаа Маргарита Базыр-ооловна – к.п.н., в.н.с. сектора фольклора ТИГИ.
16. Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна – д.филос.н., в.н.с. отдела политологии ТИГИ, гла. ый редактор журнала «Новые исследования Тувы».
17. Лудуп Роман Дамдынович – соржу лама буддийского хурээ Ташипандэнлинг г. Кызыла, редактор прозы и поэзии журнала «Улуг-Хем» Союза писателей Тувы.
18. М. Золзаяа – ученый секретарь Института философии, социологии и права Монгольской академии наук, к. филос. н. (Ph.D).
19. Маннай-оол Монгуш Хургул-оолович – к.и.н., зав. сектором археологии и этнографии ТИГИ.
20. Мижит Людмила Салчаковна – к.ф.н., ученый секретарь ТИГИ.
21. Мижит Эдуард Баирович – главный редактор журнала «Улуг-Хем» Союза писателей Тувы.
22. Моллеров Николай Михайлович - д.и.н., г.н.с. сектора истории ТИГИ.
23. Монгуш Аясмаа Данзы-Белековна – к. иск., в.н.с. сектора культуры ТИГИ.
24. Монгуш Борис Борбак-оолович – с.н.с. сектора истории ТИГИ.
25. Монгуш Доруг-оол Алдын-оолович – к.ф.н., в.н.с. сектора языка ТИГИ.
26. Монгуш Марина Васильевна -- д.и.н., г.н.с. сектора монголоведения ТИГИ.
27. Надмид Сухбаатар – к.и.н., зав. кафедрой мировой истории Монгольского государственного университета образования.
28. Напил Базылхан – к.ф.н., руководитель Центра музеиного источниковедения и рукописей Центрального государственного музея Республики Казахстан (г. Алматы).

29. Орус-оол Светлана Монгушевна – д.ф.н., зав. сектором фольклора ТИГИ.
30. Самдан Аяна Анай-ооловна – к.и.н., зав. сектором истории ТИГИ.
31. Салчак Василий Савырович – зав. научным архивом ТИГИ.
32. Селютина Ираида Яковлевна – д.филол.н., г.н.с. Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).
33. Серээдар Надежда Чылбаковна – к.ф.н., зав. сектором языка ТИГИ.
34. Симчит Кызыл-Маадыр Авый-оолович – к.ф.н., в.н.с. сектора языка ТИГИ.
35. Смирнов Николай Юрьевич – м.н.с. Института истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург).
36. Сурен Мөмөө - д.ф.н., проф. Института языка и культуры Монгольского госуниверситета.
37. Сузукей Валентина Юрьевна – д. культ., г.н.с. сектора культуры ТИГИ.
38. Татаринцева Маргарита Петровна – к.ф.н., в.н.с. сектора культуры ТИГИ.
39. Тулуш Цемир Константинович – н.с. сектора археологии и этнографии ТИГИ.
40. Харунова Марианна Монге-Байыровна – к.и.н., и.о. директора ТИГИ.
41. Хертек Любовь Кенденовна – с.н.с. сектора монголоведения ТИГИ.
42. Хөхийн Бямбажав – н.с. научного центра «Свет книги на «ясной» письменности».
43. Чамзырын Екатерина Тамбыевна – к.ф.н., доцент кафедры тувинской филологии и общего языкознания ТувГУ.
44. Юша Жанна Монгеевна – к.ф.н., с.н.с. отдела фольклора Института филологии СО РАН, в.н.с. сектора фольклора ТИГИ.

*Научное издание*

**УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ**

**Выпуск XXIII**

На тувинском и русском языках

Редактор Бичелдей К. А.

Верстка и дизайн Монгуш Т. К.

Подписано в печать 29.10.2012 г. Формат 60x84 ¼.  
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.  
Физ. печ. л. 38,25. Тираж 300 экз. Заказ № 3793.

Отпечатано в соответствии с качеством предоставленных  
оригинал-макетов в ОАО «Тываполиграф»,  
667000, г. Кызыл, ул. Щетинкина и Кравченко, 1

ISBN 978-5-9267-0156-9



9 785926 701569



